



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**  
PROGRAMA DOCTORADO EN FILOSOFÍA  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

**HACIA UNA HERMENÉUTICA CIMENTADA EN LA CARIDAD**

TESIS  
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:  
DOCTOR EN FILOSOFÍA

PRESENTA:  
ARMANDO RUBÍ VELASCO

TUTOR PRINCIPAL  
DR. MAURICIO BEUCHOT PUENTE  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLOGICAS  
MIEMBROS DEL COMITÉ TUTOR  
DRA. MARÍA DEL CARMEN ROVIRA GASPAR  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
DR. JORGE ARMANDO REYES ESCOBAR  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

MÉXICO, D. F. MAYO 2013



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

<b>INTRODUCCIÓN</b>	<b>1</b>
<b>CAPÍTULO 1</b>	
<b>DEL SENTIDO METAFÓRICO AL SENTIDO LITERAL EN LA INTERPRETACIÓN</b>	<b>6</b>
1.1 EL CASO DE UN JUDÍO HELENIZADO	6
1.1.1 LA TRADICIÓN DE ALEJANDRÍA	6
1.1.2 TRADICIÓN JUDÍA Y ELEMENTOS GRIEGOS DE INTERPRETACIÓN EN FILÓN	9
1.1.3 ELEMENTOS DEL MÉTODO ALEGÓRICO FILONIANO	16
1.1.4 LOS TERAPEUTAS	24
1.2 EL SENTIDO ESPIRITUAL DEL TEXTO	29
1.2.1 UN NUEVO CULTO: EL CRISTIANISMO	29
1.2.2 LA ESCUELA TEOLÓGICO-CATEQUÉTICA DE ALEJANDRÍA	36
1.2.3 LA EXÉGESIS DE ORÍGENES	44
1.2.3.1 EL ESPÍRITU DA VIDA	44
1.2.3.2 DEL ANTIGUO AL NUEVO TESTAMENTO POR SENTIDO ESPIRITUAL	49
1.2.3.3 TRADICIONES HERMENÉUTICAS QUE INFLUYEN EN ORÍGENES	55
1.2.3.4 LOS EXTREMOS SE ENCUENTRAN	64
1.3 RESPUESTA A LA TRADICIÓN ALEJANDRINA: APEGO A LA LETRA	69
1.3.1 UN OBISPO HETERODOXO	69
1.3.2 EL MAESTRO DE LA LITERALIDAD	76
1.3.3 PERÍODO ÁUREO	82
1.3.4 LA ESCUELA DE CAPADOCIA	87

**CAPÍTULO 2**

<b>EN EL UMBRAL DE LAS DISPUTAS</b>	93
2.1 TIPOS DE INTERPRETACIÓN QUE RECONOCE EL DOCTOR DE LA GRACIA PARA LA ESCRITURA	93
2.1.1 FE Y RAZÓN	93
2.2 EXÉGESIS MANIQUEA	106
2.2.1 EL ENFRENTAMIENTO CON FAUSTO DE MILEVI	106
2.2.2 EN BUSCA DE NUEVAS INTERPRETACIONES	113
2.3 LA PROPUESTA HERMENÉUTICA DEL OBISPO DE HIPONA	118
2.3.1 TEXTOS Y AUTORES INSPIRADOS	118
2.3.2 LAS SIETE REGLAS DE TICONIO	125
2.3.3 DIÁLOGO CON EL TEXTO	132
2.3.4 EL EXÉGETA Y EL MAGISTERIO	135
2.3.5 HERRAMIENTAS ÚTILES EN LA INTERPRETACIÓN	143
2.3.6 UNIDAD EN LA INTERPRETACIÓN: LA CARIDAD	150
<b>CAPÍTULO 3</b>	
<b>LENGUAJE Y TEORÍA DE LOS SIGNOS</b>	157
3.1 EL DIÁLOGO CON EL HIJO	157
3.2 ALCANCE Y PÉRDIDA DEL DIÁLOGO	164
3.2.1 LA INFLUENCIA DE CICERÓN	164
3.2.2 EL DIÁLOGO PERDIDO	165
3.2.3 ALGUNOS ELEMENTOS DE LA DIALÉCTICA AGUSTINIANA	169
3.3 EL VALOR DE LA PALABRA Y EL LENGUAJE	174
3.3.1 PALABRA-SIGNO	175
3.4 INTERPRETAR LOS SIGNOS	181

3.5	SIGNO Y SIGNIFICACIÓN	189
3.6	LAS LETRAS COMO SIGNOS	193
3.7	LA PALABRA INTERIOR	198
3.7.1	LA INTERIORIDAD: CORAZÓN DEL DIÁLOGO	198
3.7.2	PEDAGOGÍA DE LA INTERIORIDAD	200
3.8	EL SIGNO LINGÜÍSTICO	209
3.9	HERMENÉUTICA, RETÓRICA Y SEMIÓTICA	218
3.9.1	ILUMINAR LAS PALABRAS	218
3.9.2	UNA RETÓRICA CRISTIANA	222
3.9.3	TRES MODELOS EN EL ARTE DE PREDICAR	229
<b>CAPÍTULO 4</b>		
<b>CARIDAD, DILECCIÓN, AMOR</b>		235
4.1	LA CARIDAD EN LA TAREA DE LA INTERPRETACIÓN	235
4.2	CARIDAD Y FELICIDAD	239
4.3	NUESTRAS VIVENCIAS TEMPORALES	246
4.4	NUESTRA AUTÉNTICA MORADA	253
4.4.1	TIEMPO Y ETERNIDAD	253
4.4.2	AMOR JUSTO Y AMOR EQUIVOCADO	256
4.5	USAR DE LAS COSAS DEL MUNDO	267
4.6	EL AMOR AL PRÓJIMO	275
4.7	SUPERAR NUESTRA MEMORIA	280
4.8	EL RETORNO A NUESTRO PRINCIPIO	288
<b>CONCLUSIÓN</b>		295
<b>BIBLIOGRAFÍA</b>		313

## INTRODUCCIÓN

El ejercicio de interpretar textos es esencial al ser interpretante que somos cada uno de nosotros, el enfrentarnos a un texto es en realidad abrir un diálogo con él, el mundo que alberga y que nosotros albergamos son los dos polos de la interpretación, en donde el riesgo permanente es el quedarse sólo en un extremo que justo es parcializar nuestra labor interpretativa. Comprender un texto es conversar con él, mantener un diálogo con la estructura de la pregunta y la respuesta, respuesta que se dirige de nuevo a nosotros en la forma de pregunta. La comprensión se entiende como un juego en que preguntando y esperando respuesta, siendo preguntados y volviendo a responder y de nuevo a preguntar, va madurando la comprensión del texto y la comprensión de uno mismo, así acontece el diálogo hermenéutico, que es una operación del lenguaje, gracias al cual el hombre tiene mundo, que significa comportarse respecto al mundo. El lenguaje tiene su ser en la conversación, en el ejercicio del entendimiento, es en el diálogo donde se manifiesta el mundo. De la misma manera que el juego es representación del mundo en un escenario finito, a su vez el lenguaje es representación del mundo en el recinto limitado de sus estructuras finitas, así la mediación de lo finito y lo infinito, propia del símbolo, conviene a la esencia de la palabra, ya que cada palabra resuena en el conjunto de la lengua a la que pertenece, y aunque el hablar es finito, en él yace la infinitud de un sentido por desplegar e interpretar.

El lenguaje es el medio por el que se realiza el acuerdo de los interlocutores, más aún, se llega al consenso acerca de una cosa, comprender lo que alguien dice es ponerse de acuerdo en la cosa, tal como lo muestra el diálogo, por lo que la esencia del lenguaje se encuentra en la exposición-representación que ocurre en la conversación, el mutuo entendimiento, tal es el sentido de la dialéctica entre los griegos, como el acontecer tensional del *logos*. El auténtico sentido de la dialéctica es el de ser un arte que nos da la posibilidad de saber llevar una conversación, en donde el comprender al otro es un modo de ser, un acontecer. Así el interés por el texto escrito, no es un interés a una obra individual, sino que el texto nos da acceso a una determinada relación con el mundo, los textos tienen un papel fundamental en la hermenéutica, pues en ellos habla una totalidad de sentido, ya que el acontecer desde el texto está siendo lingüística y simbólicamente mediado. El fenómeno hermenéutico tiene la estructura de la conversación, el diálogo hermenéutico es una representación-exposición, en el

que a través del juego de preguntas y respuestas se da la transformación hacia lo común que une al intérprete con el texto.

El diálogo se torna en un camino necesario por recorrer, ya que en él se producen verdades, pues el saber sólo se da en la medida en que hablamos realmente con los otros, la dialéctica sólo se da en el diálogo real entre los individuos, en la comunicación lingüística. Cada lenguaje ofrece una visión del mundo diferente de la que ofrecen los demás lenguajes, así cada individuo tiene una visión del mundo distinta de la de cualquier otro individuo. Por lo tanto, la dificultad y necesidad de entenderse en el diálogo será encontrar la regla que sigue el hablante cuando emplea las palabras, ya que es un acto de la imaginación que plantea hipótesis que se deben acreditar de manera intersubjetiva, aunque no hay garantía total de que todos los dialogantes sigan la misma regla.

La dialéctica necesita de la hermenéutica ya que en toda conversación se busca el acuerdo, así como la identidad semántica entre los interlocutores, que no se garantiza por principio, pero *comprender es conversar*, que en relación con el texto podemos decir que *un texto es el lugar dialógico-dialéctico*. En el texto articulamos un contexto, hablamos desde nuestros prejuicios y tradición, a la vez que en el texto convergen otros textos, hay un orden de relaciones, en tal sentido el texto es intertexto, que pide para su comprensión una tarea hermenéutica, nos invita a entablar un diálogo con él, a interpretarlo en la realidad en que se ha articulado, desde la que nos habla. La preocupación por interpretar textos ha estado presente a lo largo de la historia de la filosofía, de manera especial nos interesa en la presente investigación el periodo conocido como Patrística en la tradición latina en un autor que marca una importante diferencia con respecto a las tradiciones anteriores a él: Agustín de Hipona, quien es el primero en proponer una hermenéutica basada en reglas, pues el de Hipona aspira a encontrar un sentido al texto más allá de su inmediatez literal que sólo se queda en el apego a la letra o en un extremado simbolismo con un alegorismo desbocado.

El de Hipona supera las tradiciones de Alejandría y Antioquía, ya no se queda en la pura alegoría o la pura literalidad, de hecho se inicia con una indagación de los textos sólo en aquellos pasajes que son oscuros o ambiguos, a diferencia de otras tradiciones hermenéuticas como la de Orígenes quien considera que toda la Escritura podía ser leída desde la alegoría, tal como se verá en nuestro primer capítulo en donde iniciamos con la novedosa propuesta de Filón quien es el primero en presentar de manera clara una hermenéutica basada en la lectura

alegórica de los textos en la tradición judía, que pasa al cristianismo con Clemente y de éste a su discípulo, pero como respuesta a este alegorismo extremo se levanta la tradición de Antioquia con la propuesta de Luciano de Samosata que busca recuperar el sentido literal de la Escritura, con una marcada influencia semita, así las tradiciones de interpretación en los primeros siglos de la era cristiana se movieron del alegorismo a la literalidad en ambos casos llegando a errores de interpretación con muy graves consecuencias.

El favor imperial del que gozaba la Iglesia y su rápido crecimiento la llevaron a una tarea de especulación teológica que no todos estaban preparados para enfrentar en términos teológicos y filosóficos, en especial, ya que algunos de los dogmas fundamentales de la Iglesia no se encontraban bien definidos había que confeccionar el catálogo de dogmas que la Iglesia tendría que seguir, lo que hacía necesario penetrar el único sitio donde era posible encontrar los artículos de que se compondrían tales dogmas, es decir, la Escritura y la tradición. Los doctores encargados de tal tarea se enfrentaron con el problema de la disparidad de criterios en la interpretación de los textos escriturarios entre las dos escuelas que mostraban las tendencias interpretativas, la antioquena y la alejandrina, llevado tal desencuentro a la exageración como se verá llevó a no pocos a la herejía, la Iglesia por medio de los sínodos, los concilios busco imponer su autoridad y dirimir las cuestiones, en base a su tradición y su exégesis bíblica, que ya muestra su línea hermenéutica. Así se verá que el siglo que sigue a la paz otorgada por Constantino a la Iglesia es el más fecundo y el más brillante de la antigüedad cristiana, pues ningún otro vio florecer tantos escritores cristianos de tan elevado nivel cultural, ni aun vio salir a la luz tantas obras maestras. Los autores cristianos de esta época estaban formados en la mejor tradición grecolatina, de ahí su clasicismo y elegancia en la presentación de la doctrina de la Iglesia. En donde una de sus tareas primordiales, de manera especial para la presentación y defensa de sus dogmas, es la atención que se pone a la interpretación de la Escritura, que hasta ahora se ve claro como un movimiento pendular que se mueve entre dos puntos opuestos, literalismo y alegorismo.

El punto prudencial, de equidad lo encontramos en la propuesta hermenéutica de Agustín de Hipona como veremos en el capítulo dos, el obispo de Hipona apela a un análisis expresamente hermenéutico ya sea literalista o alegórico sólo ahí donde encontramos ambigüedad, en el tratado *Sobre la doctrina cristiana* se dan las instrucciones generales para superar el univocismo literalista de los antioquenos y el equivocimos alegorista de los alejandrinos, de hecho el de Hipona en su tratado no deja de reconocer que son de utilidad las reglas propuestas por el donatista Ticonio por lo que no duda en presentarlas en su tratado y

en considerarlas en su ejercicio interpretativo. Agustín avanza, en el camino de la hermenéutica, al mostrar una semejanza de ésta con la retórica, ya que en ambas se alcanzan grados de certeza, además de una semejanza de manera isomórfica, consistente en que las mismas figuras o tropos que la retórica enseña para encodificar o comunicar, se utilizan en la hermenéutica para decodificar o interpretar. Tal forma de exégesis es llevada por Agustín a su labor de predicador, lo que podemos ver claro en sus homilías, nuestro autor predica en base a una línea de lecturas bíblicas que se presentaban en la liturgia o que el mismo escogía, la forma de los sermones agustinianos se armoniza con una gran tradición de predicación bíblica, que aún hoy nos cuesta entender, pero no debemos dejar de considerar que los cristianos de este tiempo tenían muy en claro el carácter divino de los libros sagrados, en gran medida por la exégesis alegórica, que es en realidad un reflejo por el aprecio que sentían los antiguos por la palabra en general, así no es extraño que cristianos y paganos buscaran el auténtico medio de la *paideia* en la escritura, los primeros por la lectura e interpretación de la Biblia, los otros por la lectura e interpretación de los poetas paganos, Homero o Virgilio.

Si bien el obispo de Hipona busca el sentido literal de la Escritura, no se queda en ese nivel interpretativo, no se encierra en una sola interpretación, al abrir otras posibles interpretaciones desde el plano figurativo. La interpretación alegórica es la herramienta que nos permitiría liberar la exposición del puro apego a la letra, en un trabajo homilético o exegético, y nos abre a otras posibilidades de interpretaciones, que es la tensión entre el texto superficial y el texto profundo, lo dicho y lo no dicho que se encuentra al menos de manera latente en el texto, con todas sus aplicaciones y que nos presenta la exégesis alegórica.

El de Hipona verá la Escritura desde una nueva perspectiva, las narraciones que antes le parecían bárbaras por atender sólo a lo carnal, que es como entiende el sentido literal, al ser llenadas de espíritu le revelan un sentido más alto, sentido que después al ser predicador Agustín llevará a lo largo de su vida, pues podía apelar al ejemplo de los apóstoles quienes buscaron en los textos del Antiguo Testamento la confirmación del Nuevo, idea muy clara en la tradición alejandrina, que va al sentido tipológico, que busca el sentido más digno de la Escritura, el sentido a la altura de su Autor.

La hermenéutica agustiniana no sólo busca interpretar los textos a su vez quiere ser un apoyo para los predicadores cristianos en su labor de exponer los textos, así se presenta de manera clara la unión con la retórica, pero a su vez con la semiótica ya presente en uno de sus

primeros diálogos filosóficos, el entablado con su hijo Adeodato y que llega a nosotros bajo el título de *El Maestro* y se complementa en el tratado hermenéutico de Agustín, así en el tercer capítulo de nuestra investigación se expone cómo la hermenéutica agustiniana guarda una estrecha relación con su teoría del símbolo y el arte de hablar con lo que se busca superar el problema de la interpretación de los textos, pero a su vez encontrar los elementos más consistentes en la exposición del texto y la presentación de su mensaje, Agustín no sólo ofrece los recursos para decodificar la Escritura a su vez nos da pistas de la manera en que fue codificada, es decir, la hermenéutica y la retórica son las herramientas más adecuadas en el ejercicio de la interpretación y exposición de los textos. En este camino se entra en la familiaridad del lenguaje del texto, que en principio es comprensible, pero de acuerdo al progreso que se vaya logrando se estará en condiciones de iluminar los pasajes oscuros con los claros, de hecho hay pasajes paralelos que en su exposición unos son más luminosos que otros, la misma interpretación puede obtener un gran beneficio de las diversas traducciones que nos pueden llevar a diversas interpretaciones que aclaren los pasajes oscuros. Agustín incorpora un elemento histórico-crítico en su hermenéutica, el intérprete buscará el mejor sentido conforme a la caridad y no tomará en sentido literal aquellas fábulas que nos alejan del amor, por ello se ha de considerar el contexto histórico en los diversos pasajes que nos ofrece la Escritura.

Así la hermenéutica, de manera especial después de su proceso de conversión, como cualquier campo de saber, como cualquier ciencia, en el pensamiento del doctor de Hipona va a tener tres fundamentos la fe, la esperanza y el amor, con un gran predominio de éste último ya que esta es la esencia y fin de todo texto, de toda la Escritura el *amor de la Cosa que hemos de gozar y de la cosa que con nosotros puede gozar de Ella*, sólo así se comprende que por mucho que se elaboren y sigan las reglas, el límite prudencial-analógico que se necesita para toda interpretación dentro de los textos de la Escritura, en especial para penetrar los pasajes oscuros y ambiguos, debe encontrarse en el amor, la caridad o dilección. Por lo tanto la interpretación va a depender de la disposición espiritual del intérprete, de la caridad, sólo de esta forma se puede acercar uno con prudencia al texto, así se debe iniciar la lectura de los textos para iniciar con los pasajes claros y terminar con los oscuros tal como se desarrollará en el capítulo cuarto de nuestra investigación.

# 1. DEL SENTIDO METAFÓRICO AL SENTIDO LITERAL EN LA INTERPRETACIÓN.

## 1.1 EL CASO DE UN JUDÍO HELENIZADO.

### 1.1.1 LA TRADICIÓN DE ALEJANDRÍA.

El cristianismo en sus primeros siglos buscó una “traducción” de sus fuentes con lo que se intentaba una comprensión más adecuada del contenido de su fe desde sus textos sagrados, el cual inicio con los primeros evangelistas que se sirvieron de las recopilaciones, orales o escritas, de los dichos y hechos de Jesús, que tradujeron del original arameo al griego. Se avanzó, cuando san Lucas, con su mayor educación griega, se dio cuenta de los defectos de lenguaje y presentación del material de dichas traducciones primitivas y buscó ajustar la forma de éstas a sus propias normas más elevadas. Pero se hizo necesario otro tipo de explicación que considerara el concentrarse en el significado del mensaje cristiano y la cuestión de quién era Jesús y qué autoridad divina tenía, al principio la interpretación se hizo a partir de la ley y los profetas en la tradición mesiánica de Israel, pero pronto se buscó adoptarlas a los oídos y las mentes de los pueblos de habla griega a fin de hacer posible su aceptación en el mundo helénico, en donde el número de conversos fue cada vez mayor al interior de las clases cultas y educadas, lo que hace necesario dar a los catecúmenos una instrucción a la altura de su medio ambiente cultural y formar maestros para este fin.

Así se integraron escuelas teológicas, primero en Oriente, en donde encontramos un caso ejemplar, la ciudad de Alejandría, la gran visión del pupilo de Aristóteles: Alejandro Magno hacía el 331 a. C. La marca de una brillante cultura se dejó ver en esta ciudad que albergo grandes maravillas de la antigüedad: su faro, su biblioteca y su museo. *“Apoyada en el favor munificente de los sucesores de Alejandro y en la prosperidad comercial que favorecía su privilegiada situación en el Mediterráneo y sus facilidades portuarias, floreció allí una sociedad refinada*

y culta que se constituyó en centro de lo que se ha dado llamar civilización helenística. Allí se crearon las primeras grandes instituciones culturales de occidente, que heredaron la gloria que de una manera más modesta habían alcanzado en Atenas la Academia y el Liceo.”<sup>1</sup> No es raro encontrar en este granero cultural la herencia de la antigüedad griega, ya que albergó durante más de un siglo a filólogos, conservadores de bibliotecas, autores de léxicos y de gramáticas, así como inventores, no es extraño que aún en la época imperial de Roma, Alejandría era la ciudad más prestigiosa de todo el oriente mediterráneo, por ello es un foco de atracción para los judíos y en donde tiene lugar principalmente la confrontación entre la cultura y la religión grecoromana con la religión hebrea, y algunos siglos después, con el cristianismo.

“Alejandría, ciudad-estado, puerto de las riquezas del Nilo, emporio del Mediterráneo, era también la ciudad griega que mayores pasos había dado hacia el ideal macedónico de unificar en la cultura griega los grandes centros hegemónicos de Grecia, Persia, Siria y Egipto, lo que no impedía que las etnias habitaran barrios separados. Instrumento central para este ideal, además de los cultos y los templos sincretistas, eran la Biblioteca y el Museo, con sus proyectos de edición, interpretación, enseñanza y, de ser necesario, traducción de las obras de las culturas propias y ajenas.”<sup>2</sup> Por ello no es extraño que tal ciudad albergue una larga tradición filológica, que se manifiesta en la gran escuela catequética y teológica, en donde el cristianismo aborda de manera definitiva la confrontación con la cultura de la antigüedad pagana, cuyos representantes tendrán una gran influencia en la antigüedad: Clemente de Alejandría y Orígenes. La ciudad de la biblioteca más grande del mundo antiguo fue el centro de la helenización y se componía de una importante comunidad judía, organizados en una entidad política, la *politeuma*, compromiso entre el estatuto de ciudadanos y el de extranjero con residencia, los judíos de Alejandría eran amigos de Roma y ocuparon excelentes cargos públicos, de hecho, la elite de la comunidad judía mantenía relaciones comerciales y familiares con la aristocracia palestina, así se prestaron mutuamente apoyo y ayuda en varias ocasiones. Los judíos de Alejandría vivieron un gran proceso de helenización, tanto que accedieron a una traducción del Antiguo Testamento del hebreo al griego, *Septuaginta*, es decir, traducción de los Setenta, la cual es el inicio de la literatura judío-helenística, traducción que se preparó en el reinado de Ptolomeo II Filadelfo (283-247 a. de C.) por 72 sabios palestinos, tal es el testimonio de un judío alejandrino quien nos narra el interés del rey acerca de la traducción de la Escritura:

---

1 Vives. Los Padres de la Iglesia. p. 203

2 Martín, José Pablo. “Introducción general”. p. 15 en *Filón de Alejandría. Obras Completas. Volumen I.*

*“Tan grande fue él que, habiendo experimentado un apasionado interés por nuestra legislación, concibió la idea de hacerla traducir del caldeo al griego. De inmediato envió embajadores al sumo sacerdote y rey de Judea –que era la misma persona– para manifestarle su proyecto y solicitarle que escogiera los mejores traductores de la Ley. Éste lleno por supuesto de alegría y estimando que el rey se había interesado por semejante empresa no sin un sabio designio divino eligió él mismo a los más selectos de los hebreos, entre aquellos que habían sido educados tanto en la cultura propia como en la griega, y los envió complacido.”<sup>3</sup>*

El interés del rey fue fundamental en el desarrollo de tal traducción de la Escritura, pero a su vez, las necesidades de los propios judíos posibilitó tal versión de la biblia, que vía la terminología abstracta del griego abrió la posibilidad de que los contenidos bíblicos se presentaran bajo una nueva luz de interpretación y el nuevo texto griego amplió y transformo el mundo de las nociones abstractas griegas de cuantos con él se familiarizaban, *“en líneas generales debe reconocerse que los LXX se propusieron transmitir y transmitieron, con fidelidad los contenidos bíblicos de su modelo y que, lejos de distanciar de la patria a los judíos helenísticos, vigorizaron durante el largo periodo de su uso en el judaísmo los comunes fundamentos bíblicos”*.<sup>4</sup> Que además nos muestra el esfuerzo de los judíos por desarrollarse dentro de la cultura helenística, sin renunciar a sus cualidades propias, así se adoptaron las formas literarias helenísticas como el relato histórico o el tratado filosófico para ponerlos al servicio de la literatura judía, pocas son las obras que han sobrevivido de este periodo, sólo por mencionar algunas tenemos la historia judía escrita por Demetrio, de Filón el Viejo se sabe de una epopeya judeo-helenística sobre partes de la historia bíblica, se conoce un poema épico del samaritano Teódoto y del trágico judío Ezequiel se conoce un drama sobre la historia del éxodo. Se da un género peculiar de reelaboración histórica de la literatura apocalíptica de Palestina en una serie de libros sibilinos judíos, la sibila era una mujer que predecía en éxtasis pneumático, sus vaticinios circularon ampliamente por el mundo helenístico, lo que se legó a la posteridad es una colección compuesta de múltiples estratos de oráculos paganos, judíos y cristianos de diferentes épocas, sus partes más antiguas son del s. II a. C., habiéndose reelaborado en ellas antiguos oráculos paganos, que se combinaron con las advertencias del juicio final tomados de la escatología apocalíptica del judaísmo y recibieron una elaboración helenística.

---

<sup>3</sup> *Leipoldt. El mundo del nuevo testamento. p. 330*

<sup>4</sup> *Filón de Alejandría. Vida de Moisés. II, VI, 31-32*

Los escritos judíos, además de ser un gran esfuerzo por defenderse de los ataques antisemitas y en tal sentido son escritos apologéticos, así mismo, nos dan testimonio de las diferentes facetas de la vida y de los esfuerzos culturales judeo-helenísticos, por tanto los escritores judíos que aparecen en el mundo cultural de Alejandría no son un hecho aislado, o una novedad absoluta en ese mundo pagano, tienen amplios antecedentes que dan testimonio del tipo de ambiente cultural y religioso que impero en el mundo helénico y cuya tradición se continuará hasta el naciente cristianismo, que con sus elementos teológicos y su mensaje de salvación abrirán nuevas posibilidades de especulación teológica y filosófica.

### 1.1.2 TRADICIÓN JUDÍA Y ELEMENTOS GRIEGOS DE INTERPRETACIÓN EN FILÓN.

Alejandría fue el centro de una brillante vida intelectual, aun antes de la aparición del cristianismo, en ella vive el escritor judío que lleva la literatura hebrea a otro plano: Filón de Alejandría, de quien Eusebio de Cesárea nos da un testimonio de gran admiración:

*“En su reinado [de Cayo] alcanzó gran fama Filón como uno de los más grandes eruditos, un hebreo que era igual a cualquiera de los más famosos académicos de Alejandría. La cantidad y calidad de sus estudios en teología, filosofía y las artes liberales están ahí para que cualquiera pueda apreciarlo y sobre pasa a todos sus coetáneos como autoridad sobre Platón y Pitágoras.”<sup>5</sup>*

El caso de este judío helenizado, Filón de Alejandría, es muy interesante, ya que buscó combinar las enseñanzas del Antiguo Testamento con las especulaciones griegas, a partir de una interpretación alegórica de las Escrituras, la traducción de los LXX a la que tuvo acceso. *“Filón es un alegorista en el estricto sentido que el término tenía en el siglo I, es un exégeta de la Biblia, que utiliza un método de interpretación que pretende destacar, más allá de la literalidad, las verdades permanentes del texto, con la practicidad didáctica de quien asume en su comunidad el papel de maestro... El alejandrino interpreta los textos bíblicos mediante el procedimiento de distinguir entre género-especie y sujeto-predicables. Cada elemento categoremático señalado en el nivel del sentido literal*

---

<sup>5</sup> Eusebio. Historia de la Iglesia. II, 4.

*del texto bíblico se corresponde con otro u otros en el nivel alegórico profundo.”* <sup>6</sup> Los argumentos filonianos de su exégesis se sostienen por división de contrarios, así se van ordenando de manera piramidal, de lo más general se va a lo más particular, a pesar que el avance a lo más específico implica una dispersión en numerosas digresiones.

Nuestro judío helenizado, Filón, a su vez es un hombre público, un político comprometido en las complicaciones de sus conciudadanos hebreos, que a causa de la ola de persecuciones llegará a Roma, a la presencia de Calígula y de Claudio. De manera especial ante Gayo quien pretendía levantar una estatua de sí mismo en el templo judío, así lo narra cuando el mensajero les da la terrible noticia:

*“Éste, jadeando y entrecortada su respiración, nos dijo:«Nuestro templo está arruinado: Gayo ha ordenado erigir una estatua colosal de sí mismo en lo más profundo del santuario con el título de Zeus.»»* <sup>7</sup>

Se pretendía colocar la estatua en el *sancta sanctorum*, la parte del santuario a la que sólo podía acceder el sacerdote, por lo que para los judíos tal idea era una terrible abominación, pero además, la estatua dedicada a Zeus es una estatua de Gayo en su personificación de dios supremo, por lo que la blasfemia era doble, Filón encabeza la embajada que busca persuadir a Calígula acerca del terrible error que esta por cometer con semejante blasfemia, pero lo único que recibe son risas y ridículo por parte del Emperador en la defensa de sus leyes ancestrales, logrando apenas escapar con vida de tal situación, que el historiador Josefo nos narra en su obra *Antigüedades*, libro 18.

Nuestro judío helenizado es un alejandrino que cultiva la filosofía, en sus obras se verán huellas muy marcadas del estoicismo, además de un estilo minucioso propio de un buen filólogo. Cristianos y judíos reclamaban como suyo el Antiguo Testamento, en donde la exégesis de éste judío helenizado, cargada de elementos estoicos y platónicos, ejerció una

---

<sup>6</sup> Introducción. p. 232 en *Filón de Alejandría. Alegorías a las leyes III*.

<sup>7</sup> *Filón de Alejandría. Embajada a Gayo. XXIX, 188*.

influencia importante en el pensamiento de los cristianos de Alejandría, aunque originalmente tal obra estaba dirigida a sus hermanos hebreos.

Como buen judío y tras haber desarrollado su obra en una ciudad helénica, Filón conoce la tradición griega y se sirve de su vocabulario conceptual y de los medios literarios para probar su punto de vista no solo a los griegos sino, de manera especial, a sus compatriotas judíos que viven en Alejandría y que al encontrarse lejos de su patria se inclinaron al pensamiento griego, así se buscó una reconciliación entre la filosofía helénica y la teología judía, el resultado fue una selección de elementos de la especulación griega que se armonizaron con la religión judía, como fue el caso del intento de algunos judíos de interpretar las Escrituras hebreas a la manera alegórica de los griegos alejandrinos, que tenían amplios antecedentes en los comentaristas de Homero. Por ello, no es raro que nuestro escritor alejandrino pueda citar escritores griegos, como lo vemos en el siguiente pasaje:

*“Oigamos la voz de Sófocles, en unas palabras que son tan verdaderas como un oráculo delfico: Dios y no ser mortal alguno es mi soberano.*

*Pues, con toda verdad, el que solamente tiene a Dios como guía, es el único libre, aunque, según yo creo, es también el guía de todos los demás, al haber recibido la responsabilidad de las cosas terrenas del Rey grande e inmortal, a quien él, el mortal, sirve como virrey.”<sup>8</sup>*

Nuestro judío de Alejandría no sólo conoce a los escritores griegos, también sabe de sus métodos de interpretación, así se sirve de la alegoría para explicar la Escritura, por lo que puede afirmar que *“conviene explicar, después de la exposición literal, el sentido figurado, pues casi toda o la mayor parte de la Ley Sagrada es alegoría”<sup>9</sup>*, de hecho con este judío alejandrino podemos señalar que la alegoría es un método de exégesis que busca contraponerse a la interpretación literal y buscar las verdades permanentes del texto, tal como lo muestra en sus tres obras principales consagradas a la interpretación de la *Tora*, los cinco libros de Moisés, aunque *“la preferencia por la alegoría valió a Filón cierto descrédito, porque se alejó demasiado violentamente del*

---

<sup>8</sup> Filón de Alejandría. *Todo hombre bueno es libre*. p. 27

<sup>9</sup> Filón de Alejandría. *Sobre José*. 28

*primado de la interpretación verbal de las leyes, practicada por los exégetas judíos de la Tora, que estaban menos influenciados por la tradición órfica de Grecia. Tal vez por esta razón su influencia en la exégesis palestinense fue tan escasa que el judaísmo rabínico lo excluyó tácitamente del canon de la tradición judía.”*<sup>10</sup> Sin embargo, esta no fue la única causa de que un hombre de la importancia espiritual y de la productividad literaria de Filón haya dejado escasas huellas en su contorno histórico inmediato, sino la consecuencia de la oposición de Filón a su época, ya que desea ser el portavoz del judaísmo en el mundo culto helenístico donde creció y vivió, pero en el periodo posterior de cerrazón del judaísmo a todos los influjos del mundo helenístico se le rechazó con rígida lógica y fue silenciado por sus compatriotas. Así lo que llega de su obra se debe en gran parte a la patrología antigua, Clemente de Alejandría empleará las obras de nuestro exégeta judío, y después de trasladar a Cesarea el centro alejandrino de erudición cristiana, sus obras serán una parte importante de la biblioteca de dicha localidad.

Filón es gran admirador y conocedor de los pensadores helénicos, por ello no es rara su afirmación acerca de que *“la gloria de los filósofos reposa en la perfección de la virtud, libremente querida por ellos, y por ser ella lo que es, inmortaliza a los que la practican con sinceridad.”*<sup>11</sup> Pero además, nuestro pensador alejandrino tiene un contacto muy cercano con los círculos espirituales de los dirigentes de Alejandría, así puede señalar que en las obras de autores griegos se puede encontrar la misma verdad que en las Escrituras, interviene en la discusión helenística de su momento histórico y da un ejemplo a sus compatriotas cultos de cómo lo helénico puede tener un valor positivo y edificante en lo hebreo, por tanto, representa un judaísmo ortodoxo de propio cuño, diferente al de Palestina.

Al no serle ajena la filosofía a Filón de manera natural la compara con la doctrina mosaica, pero sin ánimo de polémica sino de integración, claro que con la primacía de la revelación del texto de Moisés, que puede ser interpretado con el lenguaje filosófico, ya que son los griegos los que mejor han producido un método de lectura para formular interrogantes y encontrar respuestas, pero además el griego es el idioma de encuentro entre el objeto a interpretar, la Escritura, y el método para interpretar, la alegoría, que para Filón incluye ya tradiciones judías, por ello *“el alma que quiere interpretar la palabra divina deberá haber desarrollado*

---

<sup>10</sup> Grondin. Introducción a la hermenéutica filosófica. p. 55

<sup>11</sup> Filón de Alejandría. Todo hombre bueno es libre. p. 66

*la capacidad de interpretación que se aprende en la escuela helenística. El señor es el logos, la paideia es su casa. Sara-Sophia es la señora, Agar-Paideia es la sierva.”*<sup>12</sup>

En base a su tradición judía, nuestro exégeta es un maestro y un predicador judeo-helenístico, ve en la Biblia el receptáculo de toda sabiduría, ya que su origen es divino, pero también los grandes filósofos, en especial Platón, son guiados por el espíritu divino, así cuando Filón busca explicar la Escritura *“ha llegado al texto como un barquero a su barco de pesca. Y en contra de una opinión demasiado corriente, no toma el texto como ocasión para filosofar; al revés, se sirve de la filosofía como de cincel o de cepillo para destacar bajo la ganga de una lectura rutinaria la piedra dura y sorprendente del texto bíblico. Los recuerdos del Timeo de Platón, o el eco de las peripecias del sabio Ulises en la Odisea le servirán para deletrear los versículos del Génesis.”*<sup>13</sup> En este punto es relevante hacer notar que, *“Filón recurre al método exegético-alegórico, siguiendo el modelo de la interpretación helenística de Homero, pero sin llegar al extremo de quitar importancia al sentido literal de las Escrituras. En su exposición sistemática de la Ley tan solo recurre a la alegóresis cuando el sentido literal le produce dificultades de interpretación.”*<sup>14</sup> Así Filón puede exhortar al fiel hebreo para cumplir determinados deberes religiosos de índole concreta y naturaleza externa, pero su inclinación habitual respecto a la Torá en lo referente a los postulados éticos, religiosos y exigencias externas, como la circuncisión, los ve como símbolos y ayudas pedagógicas para el cumplimiento de los postulados internos, por lo que puede afirmar respecto a los estudios que interpretan la Escritura de manera alegórica que:

*“En efecto algunos dirán burlándose que no es necesario dirigirse a tales investigaciones, que parecen indagaciones más insignificantes que provechosas. Pero yo creo que éstas, a modo de condimentos, se añaden a las Sagradas Escrituras para el perfeccionamiento de los posibles lectores. No se ha de despreciar a los que hacen estas investigaciones como si fueran charlatanes, pero sí ha de condenarse a los que las rechazan.”*<sup>15</sup>

---

<sup>12</sup> Martín, José Pablo. “Introducción general”. p. 42 en *Filón de Alejandría. Obras Completas Volumen I.*

<sup>13</sup> Cazeaux. *Filón de Alejandría.* p. 59

<sup>14</sup> Leipoldt. *Op. cit.* p. 344-34

<sup>15</sup> *Filón de Alejandría. Sobre los sueños. II, 301-302*

Se debe reconocer que Filón no es el primero que utiliza el método alegórico, su empleo tiene tras de sí una larga tradición, ya los pensadores griegos lo habían empleado para interpretar los mitos y fábulas de los dioses, que se encuentran en Homero y Hesiodo. Así Jenófanes, los pitagóricos, Platón, Antístenes, entre otros, trataron de encontrar un significado más de fondo de aquellas historias, cuyo sentido literal no era el único, ni siquiera el mejor, posible. El análisis filoniano de la Escritura que busca abordarla de manera alegórica es un análisis serio que puede ser motivo de burla, tal como lo encontramos en su tratado *Sobre José*:

*“Puesto que nuestro propósito es examinar el sentido figurado después de su enunciado literal, se ha de decir lo necesario al respecto. Pues quizá reirán escuchando mis palabras los más superficiales.”*<sup>16</sup>

Una escuela filosófica, del periodo helenista, que se sirve de manera privilegiada de este método es la estoica, que marca de manera determinante a nuestro judío helenizado, tal como se ve de manera clara en su obra *Todo hombre bueno es libre*, en la cual se aborda la clásica paradoja estoica de que solamente el hombre sabio es libre, es decir, *“todo hombre bueno y de valor es libre,”*<sup>17</sup> ya que lo moralmente excelente es lo único que es bueno y, en consecuencia, todas las cualidades y capacidades que generalmente se consideran deseables pertenecen al hombre virtuoso y sabio, que por necesidad de su dignidad debe de ser libre, de hecho:

*“La libertad del hombre bueno la podemos también aprender de otras maneras. Ningún esclavo es realmente feliz. Pues ¿qué mayor desgracia existe que el vivir sin ningún poder sobre ninguna cosa, incluido uno mismo? En cambio; el hombre sabio es feliz, lastrado y cargado con su elevada moralidad, que le confiere un dominio sobre todas las cosas, y así, fuera de toda duda y de toda pura necesidad, el hombre bueno es libre.”*<sup>18</sup>

El primer judío que se sirve del método alegórico es el alejandrino Aristóbulo en el siglo II a. de C., a quien conocemos gracias a los fragmentos que nos han llegado de Clemente

---

<sup>16</sup> Filón de Alejandría. *Sobre José*. 125

<sup>17</sup> Filón de Alejandría. *Todo hombre bueno es libre*. p. 19

<sup>18</sup> Filón de Alejandría. *Op. cit.* p. 37

Alejandrino, Anatolio y Eusebio, de quien además del autotestimonio de su obra no se sabe nada cierto, pero deja ver muy en claro que en base a su formación helenística aplica el método alegórico al Antiguo Testamento, llegando a tener grandes coincidencias con Filón, aunque si deja ver en su obra un carácter prefilónico, ya que no emplea términos fijos, desconoce la generalización del segundo sentido de la Escritura y no conoce ninguna tradición exegética de alegóresis culta. Además, Aristóbulo a diferencia de Filón no realiza una especulación de los seres intermedios. Pero en general podemos comentar que, los judíos alejandrinos tomaron el método alegórico de los griegos que buscaron abordar desde tal óptica a sus clásicos, el judaísmo helenista en el que se desarrolla Filón lo lleva a aplicar el método a las sagradas Escrituras, que otros grupos de judíos piadosos ya aplicaban, tal es el caso de los terapeutas, de quienes se nos narra en la obra filoniana *De vita contemplativa* lo siguiente:

*“El intervalo entre el amanecer y el anochecer lo dedican enteramente al ejercicio espiritual. Pues leen las Escrituras sagradas y buscan la sabiduría interpretando alegóricamente la ancestral filosofía, ya que piensan que los signos del sentido literal son símbolos de una realidad oculta expresada veladamente. Tienen también escritos de autores antiguos, los fundadores de su escuela, que han dejado muchos documentos del género alegórico. Ellos los toman como modelos e imitan el método de esa opción. Así, no sólo se dedican a la contemplación, sino también a la composición de cantos e himnos a Dios en todo tipo de metros y melodías, que, si es necesario, escriben con ritmos muy solemnes.”<sup>19</sup>*

De los terapeutas hablaremos un poco más adelante, por ahora es conveniente señalar que el método alegórico de interpretación de las Escrituras por parte de los terapeutas señala el carácter sapiencial de este grupo judeohelenista, pero a pesar de las diferencias entre la tendencia y la formación de los judíos helenizados se da el hecho de que continuaron siendo judíos en lo íntimo de su ser, lo que implica una gran unión con el pueblo judío, a la Ley judía y a la misión del judaísmo en el mundo, lo que condicionó de manera decisiva su muy particular forma de ver su entorno social, cultural y religioso, que se enfrenta a la cultura helenística.

---

<sup>19</sup> Filón de Alejandría. *De vita contemplativa*. 28

### 1.1.3 ELEMENTOS DEL MÉTODO ALEGÓRICO FILONIANO.

Lo auténticamente novedoso de Filón es que se le puede considerar como *“el primero en afirmar el doble contenido de la Biblia; por un lado está la narración de descripción concreta, y por otro, la significación oculta o alegoría. Para llegar a esta conclusión se parte de la idea de que la verdad es susceptible de una triple aprehensión: a la luz divina aparece tal como es, pero al hombre se le presenta como la doble sombra que esa luz proyecta de la verdad: una da la representación literal y la otra la alegórica.”*<sup>20</sup> Así nuestro judío helenizado reconoce tipos de alegóresis, una interpretación cosmológica, una antropológica y una mística, que es la exégesis propiamente filoniana, que reflexiona en torno al misterio de Dios y el Logos, además sobre las potencias y el itinerario místico del alma, quizás tomado de los terapeutas y otros espiritualistas judíos; no debemos olvidar que los terapeutas, de acuerdo a la obra *De vita contemplativa*, son quienes mejor representan al judío piadoso, servidores del Dios verdadero, que de acuerdo al ideal del verdadero sabio realizan su servicio a Dios en un estilo de vida dedicada plenamente a la contemplación, que es la cúspide de la sabiduría, pero en lo que se refieren a sus reflexiones en torno a la Escritura privilegiaron el método alegórico. Así se consideraron que las imágenes que se leen en las Escrituras, como la serpiente, *“no son ficciones de un cuento con las que se alegran los cenáculos de poetas y los intelectuales, sino muestras de especímenes que invitan a la alegoría según las explicaciones del sentido profundo.”*<sup>21</sup> O incluso la misma imagen del fuego de la zarza ardiendo en la que Moisés tiene una teofanía, después de hacer una reconstrucción del conocido pasaje bíblico, Filón señala:

*“Se debe examinar cuidadosamente la representación. La zarza, como dije, es una planta débil en extremo pero no sin espinas, que con sólo tocarla alguien puede herirse; y no era consumida por el fuego, destructor por naturaleza, sino al contrario, protegida por él permanecía como era antes de arder; sin deteriorarse adquirió un brillo extraordinario. Todo esto es una descripción del estado en que se encontraba la nación por aquellos tiempos, como un clamor dirigido a los que estaban en desgracia: <<No retrocedáis, vuestra debilidad es vuestra fuerza, que punza y que herirá a millares. Los que busquen la completa destrucción de la estirpe serán vuestros involuntarios salvadores más que destructores. No os*

---

<sup>20</sup> Torallas Tovar, Sofía. “Introducción”, en *Filón de Alejandría. Sobre los sueños*. p. 20

<sup>21</sup> *Filón de Alejandría. La creación del mundo según Moisés*. 56, 157

*dañarán los malos, pues cuanto más creyera alguien destrozaros, tanto más resplandecerá vuestra gloria.”*<sup>22</sup>

Nuestro judío helenizado en su alegóresis cosmológica suele relacionar una alegóresis de tipo antropológico, se aplica a un mismo texto una misma interpretación en relación con el macrocosmos y en forma paralela con el microcosmos<sup>23</sup>, que es el hombre, así lo vemos en el estilo filoniano presente en el tratado *Sobre los sueños*, en donde leemos:

*“El siguiente punto sería examinar por qué de los cuatro pozos cavados por las gentes de Abraham e Isaac (Gén. 21, 25; 26, 19-23) el cuarto y último se llamó ‘Juramento’. Quizá Moisés quiere demostrar, explicando por alegoría aquello, que hay cuatro elementos de los que está compuesto este mundo, y también en nosotros mismos un número igual, de los que hemos sido creados y hemos sido modelados con forma humana. De ellos, tres son por naturaleza comprensibles en cierto modo, pero el cuarto es incomprensible para todos los juicios. Pues acontece que todo en el mundo es estas cuatro cosas: la tierra, el agua, el aire y el cielo, de las que unas han merecido la suerte de ser difíciles de indagar, pero no absolutamente imposibles de analizar.”*<sup>24</sup>

Filón ve en la mitología hechos cosmológicos, pero es común que pase de una exégesis cosmológica a una antropológica, al aplicar los esquemas cosmológicos a los esquemas del mundo y del hombre, tal es el ejemplo que podemos encontrar en su tratado *Sobre los sueños*:

*“Esta es la llamada simbólicamente escalera en el Universo, y, mirándola en los hombres, encontramos el alma, cuya base es el conocimiento sensible, lo que tiene de terrestre en cierto modo, y cuya cúspide es la mente más pura, que es como el elemento celeste. A lo largo de esta escalera suben y*

---

22 *Filón de Alejandría. Vida de Moisés. I XIII, 68-69*

23 La definición del hombre como microcosmos tiene su raíz en Aristóteles (*Física* 8, 2, 252b) Filón la usa a menudo para enlazar el pensamiento bíblico con el pensamiento griego, tal idea llega incluso a Orígenes quien afirma: *“Cuando, por mandato de Dios, se hicieron todas estas cosas que se ven por medio de su Palabra y se preparó este inmenso mundo visible, se mostraba al mismo tiempo, mediante la figura de la alegoría, qué elementos podían embellecer este mundo más pequeño que es el hombre”* (Orígenes. *Homilías sobre el Génesis. I, 11*)

24 *Filón de Alejandría. Sobre los sueños. I, 14-16*

*bajan los Lógoi de Dios ininterrumpidamente. Cuando suben, llevan consigo a lo alto al alma, separándola de todo lo mortal y ofreciéndole la contemplación de lo único que es digno de ser contemplado.”*<sup>25</sup>

La escalera del ensueño a la que se refiere Filón es la de Jacob, en donde vemos de manera clara una aplicación de la interpretación cosmológica que se mueve hacia lo antropológico y místico, ya que en el alma se presenta como su base el conocimiento sensible, es decir lo terrestre, y como cúspide la mente más pura, es decir lo celeste. Lo cual no es extraño, pues en nuestro judío helenizado el centro de su enseñanza es el estudio de los misterios ocultos del mundo hipercósmico y el itinerario espiritual del alma que se eleva por encima de lo visible para llegar a Dios, así en Filón de Alejandría, y de hecho en toda la tradición patológica tanto griega como latina, el tipo más importante de alegóresis es la mística, también llamada anagógica. Que de manera clara se deja ver en la obra filoniana cuando se aborda el dogma de la inmortalidad del alma, que se inicia con el “viaje” del alma al cuerpo y se continua en el viaje místico del asceta hacia la contemplación de Dios, imagen que se encuentra en el “viaje místico” de Jacob desde el pozo del juramento en Jarán y su estancia en Betel, que a su vez tiene resonancias platónicas.

La alegóresis mística filoniana presenta dos triadas de personajes de las escrituras para describir el itinerario que conduce el alma hacia el conocimiento de Dios; la primera triada está compuesta por Enós, Enoc y Noé, el primero representa la esperanza, el segundo la penitencia y la soledad, y el tercero, único sobreviviente a la destrucción del mundo pecador, inaugura la segunda creación. La segunda triada se encuentra en el libro primero *Sobre los sueños*, son Abraham, Isaac y Jacob, tema que se introduce con las siguientes palabras:

*“Miles de ejemplos son dignos de ser mencionados para la demostración de esto, pero también es uno el texto citado en detalle. Pues la revelación llamó padre del asceta al que en su genealogía era abuelo, y al que en realidad era su padre no le concede el nombre de pariente. En efecto, dicen las Sagradas Escrituras: <<Yo soy el Señor Dios de tu padre Abraham>> - y en realidad éste era su abuelo - y sigue <<el Dios de Isacc>> (Gen. 28, 13), y no añade <<que es tu padre>>. ¿Acaso no merece la pena*

---

<sup>25</sup> *Filón de Alejandría. Op. cit. I, 146-147*

*examinar la causa de esto? Claro que sí. Examinemos pues, y no superficialmente, de quien se trata.”*<sup>26</sup>

En la triada mística filoniana hay tres grados de perfección que se corresponden con tres patriarcas, pero la sucesión mística de éstos no coincide con la cronología, es decir, el primer grado sería Abraham, el siguiente, más perfecto, Jacob, y el más alto Isaac, aunque el orden generacional de los patriarcas es Abraham, Isaac y Jacob. En el caso de Abraham, el primer grado, hay una serie de migraciones, primero de su cuerpo simbolizado por Caldea, después emigra de la vida sensible que es Jarán, y luego del discurso que es el dominio de la inteligencia discursiva. Cuando se une con Agar se tiene la imagen de la “ciencia profana”, la ciencia adquirida que se opone a la ciencia infusa prometida a los perfectos, en cambio, cuando Abraham se une a Sara, símbolo de la “ciencia de la revelación”, Dios se le manifiesta de manera progresiva, Abraham nos remite al inicio, al deseo de saber, al que aprende, a la pregunta, a la búsqueda y a la llamada, para llegar de manera progresiva, por inspiración del Logos divino, tanto a la *paideia* como a la *sabiduría* las dos principales fuentes del conocimiento, tal es el sentido de la alegoría de Sara la señora y su sierva Agar, así “*se incorpora en bloque la educación literaria, matemática, científica y filosófica de Alejandría a la gran organización del conocimiento al servicio de la exégesis que culminará, según propone Filón, con las máximas alturas de la sabiduría y de la conversión interior.*”<sup>27</sup>

El segundo nivel, representado por Jacob, se presenta el esfuerzo ascético, refuerza su saber por el ejercicio, el alma que sabe donde se encuentra la realidad y se pone en camino hacia ella, para ello lucha contra las pasiones, busca despertar en la vida del alma, Jacob es el hombre que busca utilizar su saber, sumergido en la existencia concreta de aquel que quiere y lucha. Se debe hacer notar que, “*la Escritura le atribuye a Jacob dos <<padres>> distintos en dos pasajes diferentes. Estos dos pasajes entran entonces en tensión y la alegorización recibe el encargo de asumir esta contradicción. Filón agrupa en torno a esta paradoja los elementos de una especie de dialéctica. Lo hace con un lenguaje codificado, intelectualista, pero lo hace además sin perder de vista ni un solo momento toda la densidad tan seria de la historia de los patriarcas y –repetámoslo una vez más– sin divagar lejos de una verdadera exégesis literaria.*”<sup>28</sup>

---

<sup>26</sup> *Ibid.* I, 166-167

<sup>27</sup> Martín, José Pablo. “Introducción general”. p. 14 en *Filón de Alejandría. Obras Completas Volumen I.*

<sup>28</sup> Cazeaux. *Filón de Alejandría.* p. 59

Por último, en el tercer nivel, representado por Isacc que es imagen de la alegría por su mismo nombre, se tiene además en él la ciencia infusa, intelección espontánea dada por la gracia, en donde no hay necesidad ni de instrucción ni de ascesis, *“en oposición a Abrahán que aprende, se define a Isacc como aquel que sabe naturalmente. Simboliza la inspiración o la poesía gratuita. Más profundamente, designa en el espíritu del hombre aquel punto en donde el ser humano participa gratuitamente del espíritu de Dios.”*<sup>29</sup> Isacc es en la exégesis de nuestro judío helenizado gozo-risa y naturaleza, ya que es naturalmente sabio, un regalo de Dios para Abraham y Sara, que es devuelto a Dios por el sacrificio, pero que será devuelto nuevamente a su padre. Si bien Sara había empezado por reír tras saber que sería madre en su ancianidad y luego buscó contener esa risa, pero el ángel le confirmó que se había reído, devolviéndole graciosamente una alegría que sintió primero de manera repentina, que luego reprimió, lo que significa desde la óptica filoniana:

*“Que el sabio engendra regocijado y no sufriendo es testigo la divina palabra cuando dice: <<Dijo Dios a Abraham: “Sara tu mujer, no se llamará Sara sino que su nombre será Sarra. La bendeciré y te daré un hijo de ella”>> (Gn 17, 15-16). Y luego agrega: <<y cayó Abraham sobre su rostro, rió y dijo: “¿El que tiene cien años tendrá un hijo, y Sara que tiene noventa, dará a luz?”>> (Gn 17, 17) Así pues, Abraham se muestra regocijado y sonriente porque está por engendrar la felicidad, o sea, a Isaac. Y ríe además Sara, la virtud... Y lo engendrado es la risa y la alegría, pues eso significa Isaac.”*<sup>30</sup>

De tal suerte que de acuerdo a la interpretación de nuestro judío helenizado, Isacc diferente a los tiempos biológicos simboliza la naturaleza perfecta e inmutable, en el umbral, en el límite, encontramos dos valores, primero la consistencia del hombre, él solo, en sí mismo, después y de forma paradójica, la pura gratuidad que viene de Dios, la perfección le viene simbolizada en la alegría que sólo existe en Dios, autonomía y unión a Dios son los componentes básicos que se ponen de manifiesto en Isaac.

Lo que vemos claro en la tríada mística filoniana es que presenta una interpretación alegórica de las Escrituras, como a su vez tal interpretación se toma para abordar los pasajes

---

<sup>29</sup> Cazeaux. Op. cit. p. 51

<sup>30</sup> Filón de Alejandría. Alegorías de las leyes III. LXXVII, 217-218.

que contienen sueños en el Génesis, así en su obra *Sobre los sueños*, en el libro primero hay un comentario a los sueños de la escalera al cielo y de los rebaños de Jacob, son los sueños enviados por los ángeles a las almas que se encuentran en proceso de perfeccionamiento ascético, de hecho, Abraham y Jacob son los dos primeros escalones en el camino a la contemplación y son los que se ejercitan en función de su perfección ascética, lo que los hará merecedores de visiones, que si bien ya tenemos presente en los tres patriarcas, es necesario agregar el caso peculiar de José, que junto con el Faraón y sus sirvientes, que tienen una serie de sueños premonitorios que son objeto del comentario del tratado *Sobre José*, en donde Filón hace una paráfrasis bíblica que tiene por objeto demostrar que José vivió en la virtud, la nobleza y la piedad, un auténtico amigo de la justicia. Nuestro judío helenizado emplea de nuevo el método alegórico para hablar de los aspectos negativos de la vida política desde las vivencias de José, además ve en su túnica bordada la simbolización de la vida política en tanto variada y compleja, así el político debe variar, ya que:

*“No se dice entonces desacertadamente que el político reviste un manto de muchos colores, pues la política es algo complicado y multiforme, que sufre múltiples cambios según las personalidades, las circunstancias, las causas, las particularidades de los hechos, la diversidad de ocasiones y lugares.”*<sup>31</sup>

La finalidad del tratado *Sobre José* es realizar un trabajo alegórico acerca de la figura del que llegaría a ser el consejero del faraón, un modelo de gobernador que combina la virtud con la nobleza y la piedad, que refleja un equilibrio entre la vida contemplativa y la vida activa, la primera lo circunscribe en la escala de valores de la mística filoniana, mientras que en la vida activa se presenta en la figura de José el político, que representa al pueblo elegido entre los egipcios, así no es raro que se exalten sus valores como político justo, honrado, imparcial, generoso e incorrupto, lo cual es opuesto al modelo de gobernante que representan los romanos a los ojos de la comunidad judía de Alejandría, el ideal político filoniano se remonta al ideal del político dueño de sí mismo, quien vence el placer, que tiene control de las pasiones, que se entrega a sus deberes como gobernante, así no es extraña la actitud de Filón que arremete contra los alejandrinos que permitieron a Calígula imponerse como un Dios.

No olvidemos que, Calígula se había convertido en un nuevo Nabucodonosor,

---

<sup>31</sup> Filón de Alejandría. *Sobre José*. 32

Aleandría siendo la ciudad más prestigiada de oriente, era el lugar natural al que quiere dirigirse el gran emperador para celebrar su divinización, a la manera de los faraones o los Ptolomeos ejemplos de la deificación de la realeza tan característica de Egipto, además quería inaugurar su propio culto instalando en el templo judío una gran estatua de sí mismo personificando a Zeus, tal como lo describe Filón en su *Embajada a Gayo*:

*“A éste [Calígula], movido por un odio feroz, arrebató las sinagogas de las distintas ciudades, empezando por Alejandría, la llenó de imágenes y estatuas con su efigie –pues cuando permitía a otros que las pusieran era él virtualmente quien las erigía- y el Templo de la ciudad santa, que era el único que quedaba intacto, por ser digno de total inviolabilidad, iba en camino de convertirse y transformarse en su propio templo, consagrado a Gayo, Nuevo Zeus Epífanés.”*<sup>32</sup>

No fue extraña la actitud de Filón, que probablemente es una oposición ante las dificultades y hostilidades que la comunidad judía de Alejandría sufrió después del gobierno del emperador Octavio Augusto y que desembocaron en una gran persecución bajo el gobierno de Gayo, quien *“se hinchó de vanidad, no sólo haciéndose llamar, sino creyéndose un dios. Por eso no encontró a nadie más apropiado entre los griegos y los bárbaros, que los alejandrinos para confirmar su deseo desmesurado por una naturaleza más allá de la humana.”*<sup>33</sup>

Pero en total oposición a la figura de Gayo, Filón al presentarnos a José nos muestra elementos acordes con el ideal de monarca helenístico, que nos habla del ideal de un rey de naturaleza superior preparado para su papel por la providencia, es decir, la Providencia Divina, ya que toda la historia está planeada y dirigida por Dios, así el monarca es elegido por Dios, quien le otorga privilegios y lo prepara, desde la simple administración de una casa:

*“El joven llevado a Egipto y, como se ha dicho, puesto al servicio del eunuco, en pocos días dio muestras de su nobleza y generosidad y recibió por esto el mando sobre los demás esclavos y fue encargado del cuidado de toda la casa, ... En apariencia, fue colocado al frente de su casa por su amo, pero*

---

<sup>32</sup> Filón de Alejandría. *Embajada a Gayo*. XLIII, 346.

<sup>33</sup> Filón de Alejandría. *Op. cit.* XXV, 162.

*en realidad y según la verdad lo fue por la naturaleza, que le procuraba la hegemonía sobre ciudades, pueblos y un gran país. Pues era necesario que el que iba a convertirse en político se ejercitara y practicara primero en la administración doméstica, pues una casa es una ciudad de dimensiones reducidas y la administración doméstica es una especie de política, de manera que la ciudad es una gran casa y la política es la administración de la comunidad."*<sup>34</sup>

Encontramos en José, de acuerdo a la doctrina filoniana, las características más propias del monarca helenístico: majestad, autoridad, bondad, filantropía y grandeza del alma, que se manifiestan a lo largo de su vida, como la actitud del sabio, así del filósofo, que en la terminología de Filón, filosofía o filosofar, tienen el sentido básico de búsqueda de la sabiduría tanto en su dimensión intelectual como en su dimensión práctica de comportamiento o de opción vital, claro que en nuestro judío alejandrino la auténtica sabiduría sólo se puede basar en la revelación divina de las Escrituras sagradas judías, tal como lo hicieron los terapeutas, quienes entregados a la contemplación son el prototipo del sabio-filósofo, judío perfecto, aún en la diáspora judía, además tienen una manera muy peculiar los terapeutas de abordar las Escrituras, así lo describe Filón:

*"Las explicaciones de las Escrituras sagradas se hacen según su sentido alegórico oculto. Porque estos hombres piensan que el conjunto de la ley es semejante a un ser viviente: el cuerpo son las prescripciones literales, mientras que el alma es el pensamiento invisible encerrado en las palabras. Por él, el alma racional ha comenzado a contemplar de modo diferente lo que le es familiar. Ha visto reflejada en las palabras, como en un espejo la extraordinaria belleza de las ideas, y ha desplegado y desvelado los símbolos, desnudando así de su envoltura los pensamientos y sacándolos a la luz para quienes, guiados por un pequeño indicio, pueden contemplar lo oculto a través de lo manifiesto."*<sup>35</sup>

El párrafo citado nos da una explicación muy plástica del método alegórico empleado por los terapeutas, que podemos considerar el método que nos propone Filón, el texto bíblico de la misma manera que el hombre tiene cuerpo y alma, el cuerpo son las letras con sus articulaciones, reglas de composición y su sentido inmediato, el alma está compuesta por los diversos significados que se esconden en la dimensión corporal y se manifiesta al aplicar el

---

<sup>34</sup> Filón de Alejandría. Sobre José. 37-38

<sup>35</sup> Filón de Alejandría. De vita contemplativa. 78

método correcto de lectura, sólo así se puede llegar al sentido simbólico, alegoría, sentido profundo. Pero la alegoría en Filón no es una mera expansión de la metáfora o un trabajo reparador para elevar o salvar el sentido de un texto venerable, como el de Homero, es sobre todo un trabajo sistemático, por el que se recogen significados posibles y concordantes de la expansión metafórica y se les sujeta a un movimiento reductor que conduce a las significaciones básicas, se puede decir que el método alegórico de Filón recoge el movimiento expansivo y reductor de sentido, como el ejemplo que nos propone el alejandrino en su obra *Alegorías de las leyes II*, al hablar de los sentidos en que el hombre y la mujer se descubrieron desnudos:

*“El tercer modo de desnudez es la que está en el medio, respecto de ella el intelecto carece de raciocinio y no participa ni en la virtud ni en el vicio. A ella se refiere el texto, a la que es también propia del infante, de manera que las palabras <<estaban desnudos Adán y su mujer>>, significan lo siguiente: ni el intelecto razonaba, ni la sensibilidad percibía, sino que el primero estaba desierto y desnudo de pensamiento, y la segunda de sensación”<sup>36</sup>*

Hay un interés muy fuerte de Filón por ir descubriendo las capas que cubren a la Escritura y que nos lleva a sus diversos sentidos, más allá del manifiesto en la mera literalidad, que lejos de convertir la letra sagrada en una labor relativista se va enriqueciendo en la medida que nos va educando y nos lleva a la verdadera sabiduría, que busca el sentido profundo y oculto de la Escritura.

#### 1.1.4 LOS TERAPEUTAS.

Los terapeutas formaron una colonia sobre el lago Mareotis, agrupación ideal de sabios religiosos judíos, pero sin rasgos de rigidez sectaria, son típicos sabios contemplativos, que se retiran a un lugar pacífico en los alrededores de la ciudad de Alejandría, su estilo de vida lleva la marca de la típica soledad del sabio contemplativo, pero no excluye la vida comunitaria, su cuidado corporal a la vez nos muestra la vida elemental y natural del sabio, que vive con gran humildad, sin ningún rastro de lujo o de ostentación de la vida urbana, de manera muy clara

---

<sup>36</sup> Filón de Alejandría. *Alegorías de las leyes II*. XVI, 64

queda de manifiesto su carácter judío ya que leen y meditan las Escrituras sagradas, además de celebrar en sábado, elementos fundamentales en la religiosidad del judaísmo, que nos queda atestiguado en el escrito filoniano *De vita contemplativa*.

Aunque se ha considerado que el carácter casi utópico del relato nos lleva a pensar en los terapeutas como una pura ficción literaria de Filón sin apoyo en la realidad histórica, o incluso como una idealización extrema de algunos datos reales que habrían de suprimirse en la reconstrucción histórica del judaísmo de aquél tiempo; así los terapeutas no se encuentran en una realidad histórica, sino en la mente de Filón, que muestra de forma plástica su idea del auténtico sabio, en su debate con la filosofía de su tiempo. Aunque también se ha de considerar que, el grupo de los terapeutas ocasiono la antigua identificación del grupo con los cristianos de los primeros tiempos, más aún se llegó a considerar a Filón como un converso a la Iglesia, tal identificación ya la encontramos en Eusebio de Cesarea:

*“Dice la tradición que Filón acudió a Roma en tiempos de Claudio para conversar con Pedro, y que luego predico a la gente allí. Y no es esto nada improbable, porque el escrito al que me refiero contiene las reglas de la Iglesia que se siguen observando en nuestro tiempo. Su descripción muy exacta de nuestros ascéticos, además, demuestra que no sólo conocía, sino que también aprobaba a los hombres apostólicos de su época, que aparentemente eran de origen hebreo.”<sup>37</sup>*

También Jerónimo en su obra *Hombres Ilustres* (11) afirma que Filón se hizo cristiano, afirmación que en realidad no encuentra sustento en las propias obras de nuestro judío helenizado, no hay huellas de una conversión a la Iglesia del naciente cristianismo. Lo que se ve de manera clara es que Eusebio identifica a los terapeutas descritos por Filón como cristianos, concretamente monjes egipcios surgidos por la predicación de Marcos y que poseían un estilo de vida semejante al de la comunidad jerosolimitana narrada en los Hechos de los Apóstoles, identificación que encuentra un eco en otros autores cristianos como Epifanio y Jerónimo. Aunque, el identificar a los terapeutas con los primeros cristianos estaba en perfecta concordancia con la visión que los autores cristianos antiguos tenían de la figura de Filón, a quien llegaron a convertir en una autoridad para la religión cristiana, no es raro que Eusebio de Cesarea en varias ocasiones elogie a Filón y habla de una tradición sobre su

---

<sup>37</sup> Eusebio. *Historia de la Iglesia. II, 17.*

contacto con Pedro en Roma y de su reverencia por los cristianos.

En la descripción del estilo de vida de los terapeutas, que hace Filón, los presenta como los auténticos sabios, lo que apunta a la comparación con los sabios griegos respecto al modo de efectuar el abandono de las posesiones, así se nos dice:

*“Los griegos alaban a Anaxágoras y a Demócrito porque, conmovidos por el deseo de la filosofía, dejaron que sus propiedades se convirtieran en pasto de las ovejas. También yo admiro a esos hombres por haberse convertido en superiores a las riquezas. Pero ¿cuánto mejores son quienes no dejaron sus posesiones para pasto de las bestias, sino que remediaron las necesidades de los hombres, de parientes o de amigos, e hicieron de indigentes ricos? Pues la acción de aquellos fue inconsiderada, por no decir loca en atención a hombres admirados en Grecia. La acción de estos (los terapeutas), en cambio, es sobria y diseñada cuidadosamente con una prudencia extraordinaria... ¿Cuánto mejores y admirables son estos que, teniendo un ardor no menor por la filosofía, prefieren, sin embargo, la magnanimidad a la negligencia y donan sus propiedades en vez de arruinarlas, para que sean de provecho tanto a los demás como a ellos mismos: a los demás, por la abundancia de recursos, y a ellos mismos, por la dedicación a la filosofía? Porque el cuidado de los bienes y propiedades consume el tiempo, y es bueno ahorrar el tiempo, pues, según el médico Hipócrates, <<la vida es corta, pero la ciencia, larga>>.”<sup>38</sup>*

De forma clara, Filón ha utilizado el medio literario de la comparación con una intención apologética, para realizar un contraste entre el comportamiento de los terapeutas con el semejante de otros personajes griegos conocidos de manera suficiente en el ambiente alejandrino, como es el caso de Anaxágoras y Demócrito. Además, hay un señalamiento de los terapeutas en cuanto al abandono de la vida urbana, ya que al retirarse del tumulto de la ciudad por parte del sabio es un rasgo típico en la actitud del sabio piadoso de corte filoniano, pero tal actitud es también una práctica de algunos sabios y grupos filosóficos del mundo helenista, que no se retiran al desierto sino a jardines o fincas solitarias afuera de las ciudades, por lo que el fenómeno de sabios judíos contemplativos aparece como un movimiento originario del mundo urbano helenista, ya que el retiro de la ciudad se presenta como una alternativa a la vida social agitada de la gran ciudad. Aunque los terapeutas tienen otra característica común a los movimientos filosóficos del helenismo, en él encontramos mujeres al

---

<sup>38</sup> Filón de Alejandría. De vita contemplativa. 14-16

mismo nivel que los varones, así Filón nos señala que:

*“Este santuario común, en el que se congregan cada séptimo día, consta de dos recintos, uno destinado exclusivamente para los hombres y el otro, exclusivamente para las mujeres, que tienen el mismo celo y la misma opción, forman parte de la audiencia habitual.”*<sup>39</sup>

El santuario común del que se nos habla era utilizado tanto para la reunión semanal del grupo como para su celebración de cada siete semanas, al igual que en las sinagogas se distinguen dos espacios, uno dedicado sólo a los varones y otro sólo dedicado a las mujeres, a su vez se trata de una edificación especial o un salón de una casa particular habitado para la función común del grupo, lo que implica cierta organización comunal, que en el caso concreto de los terapeutas nos muestra la presencia de mujeres, tales mujeres terapeutas por su cultura deberían pertenecer a un nivel económico y social relativamente elevado, además de tener el mismo celo y la misma opción que los varones, incluso algunas en su amor apasionado por la sabiduría abrazaron la virginidad:

*“Participan también en el banquete mujeres, la mayor parte de ellas vírgenes ancianas, que han practicado la castidad no obligadas, como algunas sacerdotisas griegas, sino por libre decisión a causa de su amor apasionado por la sabiduría. Preocupadas por tenerla como compañera de sus vidas, han renunciado a los placeres del cuerpo, anhelando no una descendencia mortal, sino una inmortal, que sólo puede dar a luz por sí misma el alma amada de Dios, habiendo sembrado en ella el Padre la simiente de la luz espiritual, que la capacita para la contemplación de las doctrinas de la sabiduría.”*<sup>40</sup>

Todos estos motivos, presentes en varones y mujeres caracterizan a los terapeutas como sabios judíos que se dedican a la porción contemplativa de la filosofía, judíos auténticamente piadosos que, por ello se retiran a lugares tranquilos afuera de las ciudades alejados de la vida social urbana, lo cual también podemos encontrar en los círculos sapienciales helenistas en correspondencia con los sabios de la diáspora judía, lo que hace que los terapeutas no sean un grupo sectario dentro del judaísmo, sino un grupo que vive con gran humildad, desde su

---

<sup>39</sup> Filón de Alejandría. Op. cit. 32

<sup>40</sup> Ibid. 68

alimento hasta la forma en que visten lo cual no evita que se dediquen a la meditación de las Escrituras sagradas, en donde el papel de la alegoría ha quedado manifiesto de manera clara en las descripciones hechas por Filón.

Con la imagen tan plástica de los terapeutas y la manera tan especial, en tanto diferente a la tradición judía, que tenían para acercarse a las Escrituras, podemos señalar a manera de cierre de este apartado que la propuesta del análisis de textos, en este caso de la Escritura, que nos propone Filón es una exégesis sistemática que tiene por base el método alegórico, se comenta un versículo a la luz del versículo siguiente, así el trabajo de análisis no es una mera repetición, no es un círculo vicioso, se escogen y orientan las cosas en función de un fin, se busca armonizar las palabras contenidas en la Biblia con un sentido alegorizante, así la alegorización global intentada por Filón es seria, incluso respetuosa con el texto en aquellos pasajes que se han de considerar de forma literal, se busca sólo interpretar de manera alegórica aquellas páginas que nos insinúan este giro estético, lo que provoca la prolífica obra de este judío helenizado que vive en la ciudad de mayor prestigio cultural aún en la época de gran apogeo del imperio romano, se lee la traducción de los LXX con los ojos de la perspicacia griega lo que abre nuevas posibilidades de interpretación, que marcan de manera decisiva el estilo de vida de los judíos de Alejandría y que Filón encuentra como mejor ejemplo en los terapeutas.

## 1.2 EL SENTIDO ESPIRITUAL DEL TEXTO.

### 1.2.1 UN NUEVO CULTO: EL CRISTIANISMO.

En Alejandría, de la misma forma que en los grandes centros culturales del imperio romano, al lado de la comunidad cristiana y su culto se encontraban los cultos egipcio, romano y judío, con la peculiaridad de los diferentes cultos místéricos importados de los distintos puntos de la tierra, lo que exigió que el proceso de interpretación de los textos sagrados, en general, y de la Escritura, en particular, se llevara a otro plano intelectual al interior de la Iglesia y su deseo de universalidad, ya fuera por cuestiones apologéticas o catequéticas, lo que pedía grandes inteligencias que enfrentaran esta tarea, los apologistas del siglo II <sup>41</sup> fueron hombres de respetable nivel intelectual, pero ahora se necesitaban mentes y personalidades más desarrolladas acordes a las exigencias del momento que pudieran continuar con la tarea apologética y que sólo podían encontrarse en el ambiente cultural de la ciudad más cosmopolita y culta del oriente mediterráneo: Alejandría, pero debemos señalar que *“cuando se habla de la escuela de Alejandría, se evoca con ese nombre el de una institución estable donde se impartía una elevada enseñanza teológica y de la cual Clemente y Orígenes habrían sido los principales maestros.”* <sup>42</sup> El fundador de tal escuela teológico-catequética fue Panteno, quien lo siguió en el cargo de la dirección fue Clemente, pero fue Orígenes quien mejor supo entender el espíritu del fundador hacia la institución al verla como una escuela de didascalia privada, como la que tuvo Justino en Roma.

Al inicio de la era cristiana a lo largo del imperio romano no sólo se enfrentan las

---

*41 “Durante el siglo II, la literatura cristiana se caracterizó especialmente por su carácter apologético. Iba dirigida al mundo exterior, tanto a frenar la actitud agresiva del paganismo, a justificar frente al Estado y frente a la majestad del Emperador la posibilidad de un nuevo culto, a contestar a las críticas de superstición y fanatismo con que los filósofos la tildaban, como, especialmente, a desvanecer la opinión de que el cristianismo era una amenaza creciente contra el Imperio universal de Roma. Pero la literatura cristiana se dirigía también, evidentemente, hacia el propio interior de la Iglesia, sobre todo a los trabajos antiheréticos. Esta doble respuesta, externa e interna a un tiempo, obliga a los cristianos a poner los cimientos de la teología.” (Castiñeira, Angel. Introducción. p. 9 y ss. en Clemente de Alejandría. El pedagogo. España: Gredos, 1988)*

*42 Daniélou. Orígenes. p. 30*

diferentes tradiciones religiosas, también se dan controversias entre eruditos griegos y cristianos durante el siglo III, como lo muestra la obra de Orígenes *Contra Celsum* y la del neoplatónico Porfirio *Contra los cristianos* o la obra de Celso *Doctrina verdadera*, de hecho en su respuesta a Celso el maestro y teólogo de Alejandría, va a defender las interpretaciones alegóricas, de las cuales él es parte de la tradición que se había gestado desde Filón. Por ello, Orígenes en contra de su crítico pagano señala:

*“Así Celso, después de acusar, según él se imagina, las historias de Moisés y de censurar a los que las interpretan alegóricamente, siquiera la haga tras tributarles alguna alabanza en el sentido de que son “los más moderados” parece querer impedir, censurándolos a su talante, a los que son capaces de defenderlas, explicando las cosas como son.”*<sup>43</sup>

Los ataques, por parte de los críticos del cristianismo, dan por supuesto el surgimiento en el campo cristiano de una verdadera erudición cristiana y de una “teología” filosófica, que no podía haberse formado antes que la fe cristiana y la tradición filosófica griega aparecieran en un solo individuo o en una escuela de pensamiento, tal es el caso de Clemente de Alejandría y de Orígenes su discípulo, la unión de ambos mundos en una persona llevó a la síntesis del pensamiento griego y cristiano, como ya hemos señalado, que sucede con anterioridad en la unión de lo helénico y lo judío. Con el empleo del griego penetra en el pensamiento cristiano todo un mundo de conceptos y categorías intelectuales, que en Clemente de Alejandría y su nuevo discurso teológico va más allá en sus intenciones, pues buscó presentarse como la continuación de la *paideía* griega clásica, de hecho, “no es sorprendente que paganos y cristianos batallaran tan virulentamente a lo largo de todo el siglo IV disputando si la literatura o el cristianismo eran la verdadera *paideia*, la verdadera educación: ambos bandos esperaban ser salvos por la enseñanza.”<sup>44</sup>

La religión cristiana, desde su origen, se había erguido como la verdad, tal posición tenía que medirse con la única cultura intelectual del mundo que había intentado alcanzar la universalidad y lo había logrado, en cierto nivel, la cultura griega la cual logró un predominio en el mundo mediterráneo, ahora dos sistemas presumiblemente universales, la cultura griega

---

<sup>43</sup> Orígenes. *Contra Celso*. I, 17.

<sup>44</sup> Brown. *El mundo en la antigüedad tardía*. p. 42

y la Iglesia cristiana se unirían en la estructura de la teología que florecería en el centro del helenismo, que ya tenía una larga tradición de erudición religiosa escrituraria en unión con los elementos de la especulación griega, en especial con el método alegórico desde Aristóbulo y Filón, además de la convergencia de varias tradiciones religiosas a las que se une ahora un nuevo culto importado de palestina: el cristianismo.

La fe cristiana entrará en el proceso histórico del pensamiento griego, como característica propia, la mente griega posee una tendencia creciente hacia la racionalización de todas las formas de la actividad y el pensamiento humanos, tal como se mostró durante la primera edad helenística, en los sistemas estoicos y epicúreos; en donde, la filosofía tiene como primer propósito el ser una guía de la vida humana y proporcionar una seguridad interior, que no se ofrecía en el mundo externo, de suerte que este tipo de filosofía tiene una especie de función que podemos calificar de religiosa.

En los hombres del helenismo nace el deseo de una doctrina que les abriera la esperanza y los llevara a la felicidad por lo que no fue rara la inclinación y la primacía que se le dio a la ética presente en los sistemas de pensamiento del epicureismo y el estoicismo, que de hecho se consideraron propuestas éticas y no reflexiones metafísicas del mundo, así a la filosofía se le había confiado una especie de función terapéutica, en donde el filósofo se ve como una especie de médico del espíritu. A pesar que el interés por la política y los problemas sociales no habían desaparecido se dio lugar a la primacía del problema moral, ya que la cuestión urgente era establecer normas de acción válidas, pues *“así como sólo hay un cristianismo, también sólo hay una única filosofía, de la cual el cristianismo es su continuación, ya que ni el platonismo ni el resto de sistemas griegos nos muestra esa verdadera filosofía.”*<sup>45</sup>

El epicureismo y el estoicismo buscaban satisfacer una necesidad religiosa no racional, se buscaba llenar el vacío que dejó la antigua religión cultural griega de los antiguos dioses olímpicos. Pero *“las doctrinas de Platón, Aristóteles, Zenón y Epicuro –rivales en otro tiempo-, apenas podían distinguirse ya en época imperial”*,<sup>46</sup> las escuelas de filosofía tradicionales se unieron progresivamente en una alianza de autodefensa a la que contribuyeron platónicos, estoicos,

---

<sup>45</sup> Castiñeira, Angel. Introducción. p. 11. en *Clemente de Alejandría. El pedagogo. España: Gredos, 1988*

<sup>46</sup> Isart Hernández, Ma. Consolación. Introducción. p. 9 en *Clemente de Alejandría. Protréptico. España: Gredos, 1994.*

pitagóricos y aristotélicos, en donde las partes técnicas de la filosofía se mutaron en un conocimiento esotérico que sólo algunos comentadores eruditos llegaron a poseer. Se vio la necesidad que la forma literaria del pensamiento filosófico se tenía que poner al alcance del público lector, por lo que la forma sistemática cedió terreno a la forma de ensayo y diatriba popular y su acento fueron los problemas teológicos. Es notoria la interpretación que la Academia platónica del s. II d. C. da al pensamiento de Platón, el renacimiento platónico no se debe a la intensificación del estudio de tal autor, sino a su autoridad tanto religiosa como teológica, que se asumió en el siglo II d. C., que alcanza su culminación en el llamado neoplatonismo de la generación de Orígenes. De hecho es vía Platón que se salva la cultura helénica, que no murió al lado de los dioses olímpicos. Será muy interesante que los cristianos de los primeros siglos de la misma forma que los filósofos de su tiempo compartan por igual la visión de que *"nada de lo que es importante es inmediatamente accesible y hay que tomarse el trabajo de buscar el sentido, que siempre está oculto."*<sup>47</sup> Así la Escritura se presenta como oscura, pero ello se debe a que es profunda, ya que es una enseñanza divina expresada en palabras humanas, palabra inspirada traducida al lenguaje humano y el hombre sólo podrá acceder a ella cuando esté en disposición de oírla, tal es el sentido para el creyente.

Las Ideas de Platón se interpretaron como el pensamiento de Dios, lo que permitió concretizar una teología platónica. Clemente y Orígenes se desenvolverán en este sistema cultural, en especial Orígenes le debe mucho a Platón, así no es raro que converjan en temas como la diferencia entre Dios y la creación, inmortalidad y preexistencia del alma o la asimilación de Dios por la contemplación. A su vez, Porfirio adquirió su fe platónica de la cultura y la educación clásicas en Atenas, en la escuela de Longino, quien era filólogo. La filosofía y la filología van en una misma dirección, guiar a sus discípulos por el camino de la espiritualidad, punto común de las religiones superiores de la Antigüedad tardía, *"característica principal de este siglo II es el ser una época de transición y, por lo tanto, bastante confusa, como lo muestra la gran profusión de cultos místéricos."*<sup>48</sup>

Ya desde el s. IV a. C., las religiones que más atractivo habían presentado a las personas de mayor nivel cultural no era la de los dioses olímpicos sino las de misterio, que daban la posibilidad al individuo de una relación más personal con la divinidad, relación que se refleja

---

<sup>47</sup> Dulay. Bosque de símbolos. p. 65

<sup>48</sup> Isart Hernández, Ma. C. Op. cit. p. 8

desde sus ritos de iniciación, que son la continuación de un mito sagrado. Cuando los filósofos comparan sus doctrinas con la sabiduría religiosa, se referían a los misterios como la forma más elevada de religión poseedora de un mensaje para la humanidad, un mensaje salvífico. Aunque los misterios paganos y el cristianismo nacen de cultos nacionales se emanciparon de tal forma que se dirigieron de forma universal e individual a los miembros del imperio, los misterios de Dionisos, los órficos, los de Eleusis, el culto de Cibeles y Atis, los misterios de Isis y Mitra, al lado del cristianismo, fueron religiones venidas de distintos puntos de la tierra que abrieron sus puertas al mundo, cuya característica común fue garantizar una inmortalidad bienaventurada a sus iniciados, con lo que ganarán cada vez más neófitos, fueron religiones soteriológicas de una forma u otra, además *“en su mayor parte los misterios sólo aparecen, como el cristianismo, a plena luz de la historia en tiempos del Imperio Romano, cuando comienzan a reclutar cantidad de adeptos fuera de su país de origen.”* <sup>49</sup>

Los cultos no eran exclusivos, por lo que sus miembros se tolerarán mutuamente, lo que les permite coexistir unos con otros junto a los antiguos cultos nacionales. Un caso distinto fue el del cristianismo que se presenta como único poseedor de la verdadera promesa de vida eterna traída por Cristo, así *“la gnosis que la teología cristiana pretendía ofrecer era para sus seguidores el único misterio verdadero del mundo, que habría de triunfar sobre los muchos pseudo misterios de la religión pagana.”* <sup>50</sup>

Aunque lo que nos presenta mayor dificultad es el origen de los misterios paganos rodeados de tinieblas, pues las circunstancias de su institución son difíciles de precisar, con independencia de las particularidades de la historia de cada culto, se da un problema común a ellos, cómo de cultos nacionales surgieron religiones tan diversas, ya que *“ni los cultos de misterio ni el cristianismo son producto de una generación espontánea, una novedad absoluta que habría hecho su aparición repentinamente entre las viejas religiones y que las habría suplantado; por otra parte, ni los cultos de misterio ni el cristianismo son consecuencia directa de las religiones nacionales de las cuales nacieron.”* <sup>51</sup>

---

<sup>49</sup> Loisy. Los misterios paganos y el misterio cristiano. p. 13

<sup>50</sup> Jaeger. Cristianismo primitivo y paideia griega. p. 85

<sup>51</sup> Loisy. Op. cit. p. 22

En el imperio Romano del siglo III se ve un fenómeno religioso interesante, al lado del viejo culto y de los cultos extranjeros adoptados, las clases altas se inclinaron, por un lado, al afán de prodigios y supersticiones, y por otro lado, se trataba de conciliar la filosofía con la exaltada superstición, claro que no es posible separar la creencia popular y la superstición filosófica en donde la única constante es el cambio sobre el destino último del hombre, el paganismo y el cristianismo son religiones del más allá, se cree en la inmortalidad al final de la vida humana se da una doctrina centrada en el anhelo de inmortalidad, aquí nos encontramos con dos figuras: Amor (Cupido) y Psique, que Apuleyo en una alegoría pinta bellamente como dos amantes que tras una larga separación se vuelven a encontrar, en el fondo lo que su autor nos muestra es una doctrina del alma humana que de origen divino cae en la tierra del error y sólo a través de pruebas y purificaciones podrá alcanzar la vida feliz, el Eros celeste ha de conducir a Psique para reunirla con él,<sup>52</sup> así como Cristo da la certeza de inmortalidad en el cristianismo, en los misterios paganos hay una esperanza de salvación por medio del dios que garantiza una vida feliz en el mundo eterno:

*“Diónisos fue devorado por los Titanes para renacer inmortal. Core descendió al país de los muertos y volvió luego junto a Démeter; ella conoce los caminos de la muerte y la inmortalidad. Del mismo modo, Atis murió y resucitó. Osiris fue muerto por Seth y luego Isis lo resucitó. En el comienzo de las cosas, Mitra pasa por haber cumplido –aunque no lo haya sufrido el mismo– el sacrificio del cual surgió la creación de los seres animados; es, pues, un dios que crea, que vivifica, que resucita, y quizás es, como los otros, un dios resucitado, o mejor aún, este dios celeste se asimiló, con el correr del tiempo, con una divinidad agraria que moría y resucitaba.”<sup>53</sup>*

Tal es el sentido de la revelación divina que se apropia de la humanidad perdida para unirla consigo, los cultos de misterio que prometían una inmortalidad bienaventurada, así no es raro que ganen neófitos y gocen de gran favor imperial, ya que los cultos de misterio se hundieron en el bien espiritual de los individuos y su inmortalidad personal, los dioses se transforman en salvadores de los hombres. El mito de salvación de todos los cultos llega a un rito de salvación que es una especie de continuación del hecho divino inicial que garantiza la vida bienaventurada, que en los misterios de Démeter y Diónisos de manera muy clara se une a las celebraciones de muerte y resurrección de la naturaleza. Los ritos de iniciación

---

<sup>52</sup> Cfr. Burckhardt. Del paganismo al cristianismo. pp. 179-184

<sup>53</sup> Loisy. Op. cit. p. 18

reproducen el camino de la salvación para beneficio del neófito, en los misterios se participa en la pasión y resurrección del dios salvador son agentes activos del drama místico renovado en su beneficio, así al caminar junto al dios en sus ceremonias se adquiere la inmortalidad entrando en el mundo divino por la fe en el dios salvador.

Las tradiciones paganas, e incluso el mismo cristianismo, se reinterpretaron a partir de una fuente nueva de sentimientos religiosos, para hacerlas aceptables a los hombres de la nueva época, marcados por un nuevo signo, el desamparo propio de la época en que se vivía, en donde el valor adquirido por el individuo y la singularidad de la persona posibilitó que la filosofía mirara al sujeto y sus problemas, muerte, sufrimiento y esperanza en la felicidad son las cuestiones a tratar ahora, y en donde el cristianismo con la novedad de su sentido comunitario marca un nuevo rumbo en la reflexión antropológica y política del mundo circundante. Aunque, *“la mutación más decisiva de esta época, sin embargo, no puede reducirse a la cuestión del tamaño de las comunidades cristianas. Fue mucho más significativo para el futuro inmediato del cristianismo el que los dirigentes de la Iglesia, especialmente en el mundo griego, hallarán que podían identificarse con la cultura, puntos de vista y necesidades del ciudadano medio acomodado. De ser una secta orientada contra o al margen de la civilización romana, el cristianismo se había transformado en una institución preparada para asimilar a toda la sociedad.”*<sup>54</sup>

---

<sup>54</sup> Brown. El mundo en la antigüedad tardía. p. 100

## 1.2.2 LA ESCUELA TEOLÓGICO-CATEQUÉTICA DE ALEJANDRÍA.

Clemente de Alejandría y Orígenes son los que mejor proponen en su sistema de pensamiento una filosofía cristiana, que no fue un sistema completo, como el que podemos encontrar en el estoico o el aristotélico, sino que era lo que los primeros pensadores paganos habían llamado teología, pensando principalmente en una teología natural, aquí la novedad se marcó por el uso de la especulación filosófica griega para sostener una religión positiva que no resulto de una investigación humana de la verdad por el sólo empleo de la razón, a la manera de la filosofía griega, sino que partió de una revelación divina, como en los cultos de misterio. Así se buscó poner al Antiguo Testamento a salvo de sus críticos radicales, que desean deshacerse de él, lo que se logró en la teología de Orígenes, quien distingue un significado literal, otro moral y otro espiritual de los textos sagrados, lo que permitió salvar la objeción de antropomorfismo en la forma de Dios representado en el Antiguo Testamento, crítica fundamental de los filósofos paganos de la época.

Orígenes desde muy joven se dedicó al estudio de la Escritura no quedándose con el sentido simple y literal buscando las *“interpretaciones más profundas, agobiando a su padre con preguntas acerca del sentido interior de la Escritura inspirada,”*<sup>55</sup> así no fue raro que el discípulo de Clemente se dio a la tarea de traducir la Biblia del significado literal al sentido espiritual, salvando la *paideia* cristiana, ya que *“Cristo era el <<pedagogo de la estirpe humana>> y el cristianismo, la cúspide de su educación, la verdadera <<paideia>>, la <<auténtica>> cultura. Orígenes y sus sucesores enseñaron a los paganos que convertirse al cristianismo era, en último término, dar un paso desde un estadio confuso y subdesarrollado de la moral y del crecimiento intelectual hacia el corazón de la civilización.”*<sup>56</sup> Con tal visión, el maestro de Alejandría comenta casi todos los libros tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, combinando su teología, cargada de elementos filosóficos griegos, con un estudio filológico que reconstruyó en su obra *Hexapla*, una edición del Antiguo Testamento a seis columnas, en donde su autor recopila los manuscritos disponibles y confiables, además del texto hebreo se sirve de aquella traducción al griego a la que tiene acceso el mismo Filón de Alejandría y de la que se ha hablado en el

---

<sup>55</sup> Eusebio. Historia de la Iglesia. VI, 2.

<sup>56</sup> Brown. Op. cit. p. 101

apartado anterior, la Septuaginta, la traducción de los LXX y que era el texto griego estándar que usaban todos los judíos de habla griega, incluso quizá los autores del Nuevo Testamento, ya que la traducción circulaba desde el s. III a. C. Sin embargo existían otras ediciones rivales que fueron cada vez más empleadas en círculos judíos que empiezan a reemplazar a la Septuaginta, de hecho esta al ser tomada como el texto estándar de los cristianos ya dejaba fuera a varios judíos, así Orígenes edita el Antiguo Testamento considerando esas otras traducciones en seis columnas que muestran cómo nuestro autor llegó incluso a dominar el hebreo y se sirve de una versión de la Escritura en hebreo que circulaba en ambientes judíos, además de otras traducciones de la Escritura, su clasificación queda como sigue:

*“Columna 1: el texto hebreo;*

*Columna 2; el texto hebreo transliterado a letras griegas, para definir la pronunciación correcta del hebreo y para que los lectores con escaso conocimiento del hebreo pudieran “leerlo”;*

*Columnas 3 y 4; las traducciones al griego de Aquila y Simaco;*

*Columna 5: la Septuaginta;*

*Columna 6: traducción de la Septuaginta revisada por Teodosio.”<sup>57</sup>*

El discípulo de Clemente señala, en un manuscrito suyo encontrado en el s. IX d. C. y conservado en la Biblioteca Ambrosina de Milán, que uno de los rollos del texto en hebreo y en griego, que contenía al menos los salmos pues a ellos se refiere de manera explícita se encontró en una cueva cerca de Jericó, así Orígenes utilizó varias traducciones de los salmos y para uno de ellos tuvo acceso a una de las traducciones que se encontraba en Jericó, tal situación ha llevado a pensar que nuestro autor tuvo acceso a los rollos del mar muerto de Qumran, ya que una de las peculiaridades de dichos rollos bíblicos es la existencia de varias colecciones de salmos adicionales a los que tradicionalmente se habían usado.

Orígenes no sólo se dio a la tarea de comparar las diferentes traducciones de la Escritura, al igual que Clemente, quiere elaborar una gnosis cristiana, cuyo presupuesto sea la fe en las Escrituras, por ello señala los diversos sentidos en que ésta ha de ser leída de acuerdo

---

<sup>57</sup> Peter. Los rollos del mar muerto y los orígenes judíos del cristianismo. pp. 48-49

al nivel y la cultura del creyente, así nos dice en su respuesta a la *Doctrina verdadera*:

*“Si Celso hubiera leído imparcialmente nuestra Escritura, no hubiera dicho que nuestros libros “no admiten interpretación alegórica”. Efectivamente, por las profecías en que se escriben hechos históricos, mejor que por la historia misma, cabe ver que historias se escribieron para ser interpretadas tropológicamente, y fueron sapientísimamente dispuestas para acomodarse a la muchedumbre de los creyentes sencillos y a los pocos que tienen ganas, no menos que capacidad, para examinar las cosas inteligentemente.”*<sup>58</sup>

La gran cultura y conocimiento que tiene Orígenes de la Escritura es conocida por los filósofos griegos coetáneos quienes a veces le dedicaron sus obras o le sometieron a la crítica, así Porfirio da una imagen reveladora del platónico cristiano que fue educado como griego en la literatura griega y sin embargo fue miembro del grupo bárbaro, los cristianos; tal autor, sostuvo los conceptos helénicos de todas las cosas, incluso de Dios, dando a los mitos un sentido griego, leía copiosamente a Platón, a los platónicos y a los pitagóricos, encontraba los misterios griegos en los escritos judíos, tal es el testimonio que nos ha llegado de Porfirio, por los escritos de Eusebio:

*“Orígenes, en cambio, un griego educado en el pensamiento griego, se lanzó de cabeza a una insensatez de bárbaros, sumergido en la cual comenzó a traficar en su conocimiento y en sus dotes académicas. Su forma de vivir era cristiana y contraria a la ley, pero en sus opiniones acerca de las cosas y de la Deidad juzgaba como griego, poniendo una forma griega a fábulas extranjeras. Porque estaba siempre asociándose con Platón y estaba familiarizado con las obras de Numenio, Cronio, Apolófanes, Longino, Moderato, Nicómato y de los más destacados pitagóricos. También usaba los libros de Queremón el estoico y de Cornuto, de donde aprendió la interpretación alegórica que se usaba en los misterios griegos, y lo acomodó a las Escrituras judías.”*<sup>59</sup>

El cuadro que se ha descrito de Orígenes por Porfirio se confirma en uno de sus discípulos el capadocio Gregorio el Taumaturgo, quien unirá a Orígenes con los padres

---

<sup>58</sup> Orígenes. *Contra Celso*. IV, 49

<sup>59</sup> Eusebio. *Historia de la Iglesia*. VI, 19.

capadocios que serán sus grandes lectores y admiradores. Con las afirmaciones de Porfirio no hay duda que Orígenes consagró su vida al estudio de los filósofos importantes del pasado y que tenía un amplio conocimiento de la literatura monográfica. La teología de los alejandrinos avanzó en el uso sistemático del método alegórico, Orígenes y posteriormente Gregorio de Nisa insistieron en que aun los libros históricos del Antiguo Testamento se deberían entender como ejemplos de verdades metafísicas o éticas, lo que era prueba de la pedagogía del Espíritu Santo. Aun antes de Orígenes encontramos el uso de la interpretación alegórica en la Escritura en autores cristianos, así por ejemplo *“el autor de la carta de Bernabé sólo admite prácticamente una interpretación alegórica y espiritual del Antiguo Testamento y esta interpretación es presentada como una gnosis o sabiduría particular, dada al cristianismo por la enseñanza de Jesús: se inicia así la tendencia hacia la alegoría y la gnosis cristiana, que se desarrollará en la escuela de Alejandría, y por ello se ha supuesto que este escrito pudiera proceder de los ambientes alejandrinos.”*<sup>60</sup>

La *gnosis* de los alejandrinos era diferente a los sistemas de Basílides o Valentino que se explica como un intento por satisfacer los apetitos gnósticos de sus contemporáneos en una forma legítima, oponen al gnosticismo oriental una *gnosis* propia<sup>61</sup>, en gran parte derivada de la filosofía griega, así Clemente entabla una polémica contra las religiones paganas de misterio en su *Protrepticus*.<sup>62</sup>

Los escritos de Clemente y Orígenes son diferentes en forma, si Clemente usa con frecuencia el método alegórico, Orígenes lo erigió en sistema, así la teología y la exégesis del naciente cristianismo entra en un proceso de gran desarrollo en el corazón mismo de la cultura helenística, en donde la revelación entra en contacto fecundo con la filosofía griega. Orígenes es escolástico en la literatura cristiana utiliza por vez primera formas tradicionales de erudición griega, aquí despliega sus grandes conocimientos y los pone a disposición de las generaciones futuras, que separa de sus sermones que poseen más un tinte edificante. En

---

<sup>60</sup> Vives. Los Padres de la Iglesia. p. 44

<sup>61</sup> Gilson afirmará que *“los cristianos son los verdaderos gnósticos y los únicos que tienen derecho a ese título”*. (Gilson. La filosofía en la Edad Media. p. 46)

<sup>62</sup> *“La primera obra conservada de Clemente es El Protréptico y, tal vez, la más importante por producirse en ella, por vez primera, la fusión entre filosofía y cristianismo.”* Isart Hernández, Ma. Consolación. Introducción. p. 15 en Clemente de Alejandría. Protréptico. España: Gredos, 1994.

cambio Clemente en su *Protrepticus* se sirve de la forma literaria usada por filósofos griegos para invitar y exhortar a la gente a adoptar su forma de vida, por tanto nuestro autor no sermonea, argumenta aunque su prosa se acerca con frecuencia a la poesía:

*“¿Qué quiere el instrumento, el Logos de Dios, el Señor y su canto nuevo? Abrir los ojos a los ciegos, los oídos a los sordos, conducir de la mano a los que cojean o a los que se desvían de la justicia, mostrar a Dios a los insensatos, detener la corrupción, vencer a la muerte y reconciliar con el Padre a los hijos desobedientes.*

*Es el instrumento de Dios que ama a los hombres. El Señor se complace, educa, exhorta, amonesta, salva, custodia y nos anuncia el reino de los cielos como añadidura en recompensa a nuestro aprendizaje.”*<sup>63</sup>

En su *Pedagogus* Clemente aspira a la cultura griega, *paideia* helénica, en donde nos instruye el mismo Logos, Cristo se presenta en su papel de divino maestro:

*“Pero es siempre el mismo Logos, el que arranca al hombre de sus costumbres naturales y mundanas, y el que, como pedagogo, lo conduce a la única salvación de la fe en Dios.*

*Pues bien, el guía celeste, el Logos, recibía el nombre de Protréptico puesto que nos exhorta a la salvación –esta es la denominación especial que recibe el Logos encargado de estimularnos, tomando el todo el nombre de la parte-; toda religión es, en efecto, protréptica, ya que genera en el razonamiento la apetencia de vida, de la presente y la futura.”*<sup>64</sup>

Como cristiano Clemente no puede creer que los filósofos griegos, en tanto que fueron capaces de reconocer parte de la verdad, lo hayan logrado sólo por azar y sin ayuda divina, por lo que su pensamiento teológico se mueve hacia una nueva concepción de la divina

---

<sup>63</sup> San Clemente. *Protréptico*. I, 6, 2.

<sup>64</sup> San Clemente. *El Pedagogo*. I, 2-3.

providencia, aquí Clemente separa entre una filosofía de los bárbaros y una de los griegos, lo que permite ver un plan en la evolución de la mente humana ya que la filosofía es una preparación que pone en camino al hombre que recibe la perfección sólo por medio de Cristo. Clemente reconocerá en la filosofía la *propaideia* del gnóstico perfecto, ya que la verdadera *paideia* es la religión cristiana, el cristianismo en su forma teológica tal como se concibe en el sistema de gnosis cristiana de Clemente, para quien la fe y la filosofía, la Escritura y el saber profano no se oponen, la ciencia humana sirve a la teología, la filosofía griega puede compararse con el Antiguo Testamento ya que esa filosofía preparó a la humanidad para la venida de Cristo, aunque la filosofía nunca podrá reemplazar a la Revelación divina:

*“Creo que puesto que el mismo Logos ha venido del cielo a nosotros, no nos es necesario ya ir a una escuela humana, ni ocuparnos de Atenas o de alguna otra ciudad griega más que de Jonia. Si nuestro maestro es el que ha llenado todo con su santo poder con la creación, la salvación y las buenas obras, con su ley profética y su enseñanza, ahora el maestro nos lo ofrece todo y todo ha llegado ya a ser por el Logos una Atenas y una Grecia.”*<sup>65</sup>

Orígenes recoge las ideas de Clemente y las desarrolla con mayor coherencia y con mayor detalle, la unidad intrínseca en el pensamiento teológico de Orígenes es su concepto básico de historia que aparece en una época que vio cómo la cultura griega clásica y la Iglesia cristiana sufrían un proceso de adaptación mutua, la gente en especial los círculos cultos, se percataron que ambas tradiciones tenían mucho de común y similar, la idea griega de *paideia* era un denominador común único para ambas. Así no es extraño que, “los cristianos ilustrados encontraron en la filosofía griega “una aprehensión parcial de verdades encontradas en forma más completa en el cristianismo”. En consecuencia, los filósofos, a juicio de Orígenes, podían incluso convertirse a ese cristianismo del cuál habían sido una preparación desde hacía tanto tiempo.”<sup>66</sup>

El pensamiento de Orígenes lleva a la verdadera filosofía de la historia, el pensamiento histórico cristiano considera el hecho de la coordinación y cooperación siempre creciente entre las distintas razas humanas, tal fue el sentir de la primera comunidad bajo la fe cristiana. La idea griega de unidad del género humano bajo la *paideia* griega se convirtió en realidad tras la

---

<sup>65</sup> San Clemente. *Protréptico*. XI, 112

<sup>66</sup> Martin, Luther H. “La helenización del pensamiento judeocristiano.” p. 97 en *La genealogía del cristianismo: ¿Origen de occidente?*

conquista del Oriente por Alejandro Magno, el cristianismo sirviéndose de esta cultura internacional, se convirtió en la nueva *paideia* cuya fuente era el *Logos* divino quien muestra su amor a los hombres trazándoles un programa de excelente educación; primero convierte, luego educa como un pedagogo y por último enseña como maestro, griegos y bárbaros eran sus instrumentos, tal como lo ha señalado Clemente:

*“Con todas sus fuerzas, el Pedagogo de la humanidad, nuestro Logos divino, sirviéndose de los múltiples recursos de su sabiduría, se vuelca materialmente para salvar a sus pequeños: amonesta, reprende, increpa, reprocha, amenaza, cura, promete, premia, <<atando como por múltiples riendas>> los irracionales apetitos de la naturaleza humana. En una palabra, el Señor hace con nosotros lo que nosotros hacemos con nuestros hijos.”* <sup>67</sup>

Orígenes concibe al hombre como un agente moral libre donde la creación no podía ser más perfecta si se hubiera privado al hombre de su cualidad esencial, la capacidad de elegir libremente al bien por sí mismo, todo dependerá de la habilidad del hombre para saber distinguir al bien verdadero de la mera apariencia del bien, lo verdadero de lo falso, el ser del no-ser. La filosofía en Platón es *paideia*, educación del hombre, tal como entendió Orígenes al cristianismo, por lo que Platón y la filosofía se convierten en los más poderosos aliados de la filosofía en su lucha. Pero cómo se relaciona esto con Cristo, en Orígenes Cristo es el gran maestro por lo que su concepción del cristianismo como *paideia* de la humanidad le permite mantenerse cerca de la Escritura y de la imagen que los evangelios dan de Jesús, que no es un maestro humano, ya que en él se encarna el *Logos* divino, lo que hace verdaderamente diferente al cristianismo de cualquier filosofía, ya que el *logos* ha venido por una iniciativa divina. Dios es un didáscalo, un maestro al que le confiamos la educación, además su universo es un inmenso Didascaleo, en donde todo es útil para la correcta formación de las libertades humanas, aun el castigo, como se ve en el Antiguo Testamento, es de manera fundamental educativo, todo sufrimiento es pedagógico desde la acción de la Providencia en el mundo.

La teología de Orígenes, que de forma primordial es bíblica ya que contiene toda la teología dogmática, se fundamentó en la idea griega de *paideia*, con lo que se convierte para él en la clave del problema de la relación entre la religión cristiana y la cultura griega, que se ha

---

<sup>67</sup> San Clemente. El Pedagogo. I, 75-2

convertido en un gran intento por incorporar la cultura al cristianismo y de interpretar a ésta y a su misión histórica en términos filosóficos griegos, leer la Escritura con las herramientas griegas, si Orígenes se sirve de la filosofía es para comprender mejor la palabra de Dios y catequizar con ella, solo así se podrá *“advertir a los futuros lectores que habrán menester de mucha inteligencia e indagación, y adentrarse, como quien dice, en la mente de los escritores, a fin de hallar en qué sentido fue escrita cada cosa.”* <sup>68</sup> Pero siempre se debe reconocer que el único maestro es el Logos que habla por la Escritura, el didáscalo es el que puede explicar la Escritura y está en el centro del culto espiritual del Nuevo Testamento, busca poner de manifiesto el sentido interior de todo lo neotestamentario y acercarlo a los fieles, así no es raro que Clemente y con mayor insistencia Orígenes busquen encontrar el sentido profundo, espiritual, de la Escritura, pues en ella nos instruye el mismo Logos divino, el único que puede llevarnos a concebir en el corazón la Escritura, así se explica la concepción del Logos en el alma, y nos señala el alejandrino: *“no podrás ofrecer a Dios algo de tu pensamiento, o de tu palabra, a no ser que antes hayas concebido en tu corazón la Escritura a no ser que hayas estado atento y hayas escuchado con diligencia.”* <sup>69</sup>

---

<sup>68</sup> Orígenes. *Contra Celso*. I, 42.

<sup>69</sup> Orígenes. *Homilias sobre el Éxodo*. XII, 2.

## 1.2.3 LA EXÉGESIS DE ORÍGENES.

### 1.2.3.1 EL ESPÍRITU DA VIDA.

La manera de exponer de Orígenes es la exegética, Jean Daniélou lo llama el primer gran maestro de la exégesis<sup>70</sup>, en donde no es posible dejar a un lado su contexto histórico teológico, ya que el recurrente uso a la exégesis espiritual, de tipo simbólico, que puede desconcertarnos en la actualidad se explica como una necesidad del medio en que Clemente y su discípulo desarrollaron su actividad literaria, si no se considera en este sentido la interpretación alegórica de la Biblia aparece ante el lector moderno como una arbitrariedad resultado de una imaginación desbordante, que lo único que busca es dar una salida fácil a la interpretación de los pasajes más complejos de la Escritura, la lectura alegórica de la Biblia fue el camino que encontraron los Padres de la Iglesia para poder catequizar a los nuevos conversos, así es una práctica constante en la Iglesia de los primeros siglos.

En la época en que vive Orígenes, la Iglesia enfrentó a los gnósticos y marcionistas, quienes en base a una lectura literal buscaron mostrar la incompatibilidad entre el Dios Creador y Legislador del Antiguo Testamento y el Dios Padre Salvador del Nuevo Testamento. A ello se suma el esfuerzo de los judíos por demostrar que las profecías de la gran tradición judía no se habían cumplido en la persona de Jesús, así no fue extraña la posición de los doctores católicos que buscaron demostrar la continuidad de los dos testamentos, para enseñar al mundo que Jesús de Nazaret era el mesías anunciado, que no es otro que el Creador y autor de la Ley del Antiguo Testamento, el método privilegiado para demostrar tal continuidad fue la exégesis alegórica, que de manera más general nos habla de la interpretación espiritual de la Escritura, que en el apóstol Pablo va a ser particularmente interesante, ya que buscó interpretar ciertos hechos y personajes del Antiguo Testamento como una anticipación de personajes y hechos del Nuevo Testamento, este tipo de interpretación ha sido denominada tipológica, el término aparece mucho después que el método hacia el siglo XVIII, y de ella se sirve Orígenes para responder a los gnósticos y a los judíos que

---

<sup>70</sup> Cfr. Daniélou. Orígenes. p. 174

menospreciaban la revelación del Nuevo Testamento en relación con el Dios que se había revelado en la Antigua Alianza. En varios de sus escritos el alejandrino arremete contra los judíos que entendieron la Ley de Moises “carnalmente”, es decir de manera literal, “según la letra”, así dice:

*“Los que viven en la Ley tienen una manera de vivir pequeña e insignificante mientras entienden la Ley según la letra. Pues nada grande es observar carnalmente los sábados, las neomenias, la circuncisión de la carne y la distinción de los alimentos. Pero si uno empieza a entender espiritualmente, esas mismas observancias, que según la letra eran pequeñas e insignificantes, según el espíritu no serán pequeñas, sino grandes.”<sup>71</sup>*

En su labor hermenéutica, como doctor de la Iglesia, Orígenes sigue una doble exégesis en tanto que admite una doble autoridad, la de la Escritura y la de la tradición, la cual ha sido la actitud de la Iglesia Católica a lo largo de su historia, pero sólo de la Escritura deriva la teología dogmática y la teología mística, la primera proviene del sentido eclesiástico y la segunda del sentido individual, por lo que la Escritura se debe interpretar con arreglo a la vida del alma y sus relaciones con Cristo como lo hace el alejandrino a lo largo de su obra, pero que ya se encuentra en Pablo, pues se ve la lectura paulina de la Escritura como fuente de vida en sí misma, un dato revelado al que sólo nos podemos acercar si atendemos a su interpretación espiritual diferente a la simple lectura histórica, la interpretación literal está unida a la materialidad del texto, aunque este sea sagrado, pero la interpretación espiritual busca el significado más verdadero y profundo de la Escritura, como nos muestra Orígenes en sus *Homilías sobre el Éxodo*:

*“Ya veis cuánto se distingue la lectura histórica de la interpretación de Pablo: lo que los judíos piensan que es el paso del mar, Pablo lo llama bautismo; lo que ellos consideran nube, Pablo lo presenta como el Espíritu Santo y de este mismo modo que este quiere que sea entendido lo que el Señor manda en los Evangelios diciendo: El que no renazca de agua y de Espíritu Santo, no puede entrar en el Reino de los cielos.*

---

<sup>71</sup> Orígenes. *Homilías sobre el Génesis*. V, 5.

*Aún más, el maná que los judíos consideran como alimento del vientre y saciedad de la garganta, Pablo lo llama alimento espiritual. Y no sólo Pablo, también el Señor dice el mismo en el Evangelio: Vuestros padres comieron el maná en el desierto, y murieron. El que coma del pan que yo le daré, no morirá para siempre. Después de esto añade: Yo soy el pan que ha bajado del cielo.*

*En cuanto a la roca que les seguía, dice abiertamente Pablo: la roca era Cristo.*

*¿Qué haremos, pues, nosotros que hemos recibido de Pablo, maestro de la Iglesia, tales reglas de interpretación?"*<sup>72</sup>

Tal pregunta expresa muy bien la posición del maestro alejandrino respecto a la interpretación de las Escrituras, ya que *"los que aman demasiado la letra de Moisés, y rechazan su espíritu, sospechan del apóstol Pablo,"*<sup>73</sup> quien no escucha las palabras del apóstol es porque tiene incircuncisos los oídos lo que le impide llegar al sentido espiritual de la Escritura, *"circuncidaos para el Señor y extirpad los prepucios de vuestros corazones", establece como presupuestos hermenéuticos que el prepucio nos es congénito y la circuncisión adventicia y como consecuencia, lo que se nos manda circuncidar es algo congénito al corazón."*<sup>74</sup> Así el alejandrino arremete contra los judíos:

*"Utilicemos pues los testimonios del Antiguo Testamento a los que ellos recurren de buena gana. Está escrito en el profeta Jeremías: He aquí que este pueblo es incircunciso de oídos. Escucha, Israel, la voz del profeta; ella proclama un gran oprobio para ti; te imputa una gran culpa. Se te acusa de ser incircunciso de oídos. ¿Por qué, pues, oyendo estas palabras, no has cogido el hierro y te has hecho un corte en las orejas? Dios te culpa y te condena por no tener circuncidados los oídos. No te permito, en efecto, que busques refugio en esas alegorías nuestras que Pablo nos ha enseñado."*<sup>75</sup>

---

<sup>72</sup> Orígenes. Homilías sobre el Éxodo. V, 1.

<sup>73</sup> Orígenes. Op. cit. IX, 1.

<sup>74</sup> Alcaín. Cautiverio y redención del hombre en Orígenes. p. 108

<sup>75</sup> Orígenes. Homilías sobre el Génesis. III, 5.

El apóstol de los gentiles lleva a cabo una gran tarea de exégesis alegórica, es él quien dice que la *Ley es espiritual* (Rm. 7, 14) y algunos miembros de la Iglesia no están preparados para entenderla en tal sentido, así como arremete contra los judíos, Pablo dirá de los cristianos que no han madurado de forma suficiente en su fe *“yo no he podido hablaros como a hombres espirituales, sino como a personas aún carnales. Y por eso como a niños en Jesucristo, os he alimentado con leche, y no con manjares sólidos; porque no erais todavía capaces de ellos; y ni aun ahora lo sois; pues sois todavía carnales.”* (1 Cor. 3, 1-2) El apóstol de Tarso se ha servido de un lenguaje alegórico que pide una interpretación espiritual, si se buscara entender las afirmaciones hechas en su sentido literal se deformaría el pensamiento de su autor, que no habla de un alimento o una leche material, sino espiritual, se refiere a la doctrina, alimento para el espíritu de todo creyente, pero alimento líquido y fácil de digerir, así *“el santo Apóstol nos proporciona continuamente ocasiones para descubrir el sentido espiritual y muestra a los [cristianos] celosos los signos, aunque poco numerosos, indispensables, para que se reconozca en todo que la Ley es espiritual.”*<sup>76</sup>

Orígenes establece una diferencia entre los que sirven a Dios: los siervos y los hijos, siervos son los que tiene el espíritu de servidumbre, dominados por el temor como niños en el camino a la perfección, los que dan a la interpretación sólo un sentido literal, pero los hijos son los que han superado el temor y actúan de acuerdo al amor perfecto, por ello han recibido el espíritu de adopción, ya que han superado la fe simple y se han adentrado en el conocimiento espiritual así son adultos en la vida espiritual, los que no siguen la letra que mata sino el espíritu que vivifica, ya que de no entender las escrituras de manera alegórica, los cristianos caen en el error de la literalidad, común en la interpretación judía, son cristianos “simples” que no son capaces de ver tras el velo de la letra el auténtico sentido del lenguaje humano sobre Dios, así algunos cristianos, de acuerdo con Orígenes, desconocen que *“todo lo que operan las potencias divinas, o se presentan con el nombre de miembros humanos, o se enuncia por medio de sentimientos comunes y conocidos, a fin de que los hombres puedan entenderlo. En este sentido se dice que Dios tiene ira, oye o habla.”*<sup>77</sup>

Pablo de manera particular, al igual que los apóstoles, en último término se encuentra en una situación muy especial, de la misma forma que los autores del Nuevo Testamento en

---

<sup>76</sup> Orígenes. Homilías sobre el Génesis. XI, 1.

<sup>77</sup> Orígenes. Op. cit. III, 2.

general, ya que la inspiración que los hace autores neotestamentarios les convierte en auténticos intérpretes del Antiguo, lo que es un dato fundamental que Orígenes va a dar a la tradición eclesial. Los maestros, los *didáskali*, son elegidos por Dios, ya que *“tampoco vamos a él todos de la misma manera sino cada uno según su propia capacidad.”*<sup>78</sup> La interpretación que el Nuevo Testamento nos ofrece del Antiguo viene del interior se encuentra en el Espíritu Santo que nos hace comprender que nada es intrascendente en la Escritura todo es inspiración suya para utilidad común, y todo lo que hace o dice en ella tiene un sentido místico, esconde un misterio que hay que descubrir. El cristiano que se limita sólo a lo literal no rebasa nunca la condición de simple o principiante, ya que el progreso en el conocimiento de Dios sólo puede lograrse vía la profundización de su palabra que oculta el tesoro más preciado, el Espíritu, bajo el velo de la letra, la mera materialidad de la palabra, *“pero si quiere ser cristiano y discípulo de Pablo, óigale decir que la Ley es espiritual.”*<sup>79</sup> Lo que permite que se continúe a lo largo de la historia de la Iglesia el milagro de Pentecostés, así *“a toda la tierra, en efecto, se ha extendido la voz de los apóstoles y hasta los límites del orbe sus palabras y por medio de ellos, como está escrito, la palabra del Señor crecía y se multiplicaba.”*<sup>80</sup>

Al quedar los discípulos llenos del Espíritu Santo se hacen ellos semejantes a un libro escrito por dentro que es inspirado, que tiene un significado interno, ya que sus corazones se colmaron del conocimiento de las Escrituras, y adornados por fuera, pues se pudieron expresar en varias lenguas. La tradición cristiana desde entonces ha buscado para Orígenes remover la superficie de la letra y buscar el significado de la letra acorde a la herencia apostólica, en una posición apologética, el discípulo de Clemente señala que *“nosotros, los que pertenecemos a la Iglesia, no transgredimos la ley. Hemos dado ciertamente de mano a las fábulas judaicas; pero por la mística contemplación de la ley y los profetas, nos hacemos sabios y nos educamos,”*<sup>81</sup> la tradición hebrea debe de ser interpretada desde un plano espiritual, ya que *“la Ley, si es interpretada literalmente, es muy amarga y es lo que representa Mara.”*<sup>82</sup> La amargura del peso de la circuncisión a un pobre infante, el peso de los sacrificios o de la observancia del sábado,

---

<sup>78</sup> *Ibid.* I, 7.

<sup>79</sup> *Ibid.* VII, 11.

<sup>80</sup> Orígenes. Homilias sobre el Éxodo. I, 4.

<sup>81</sup> Orígenes. Contra Celso. II, 6.

<sup>82</sup> Orígenes. Loc. cit. VII, 1.

tomados en su sentido literal son tan amargos como el agua de Mará, para que tal agua pueda ser bebida, del mismo modo que se introdujo el bastón en el agua para que fuera soportable, se debe de introducir la interpretación espiritual de la ley para que se revelen los tesoros de la ciencia y sabiduría de Dios, su Espíritu, ocultos en ella:

*“El pueblo es conducido primero a la letra de la Ley; mientras permanece en su amargura, no puede alejarse de ella; pero cuando ha sido transformada en dulce por el árbol de la vida y ha comenzado a ser espiritualmente comprendida, entonces del Antiguo Testamento se pasa al Nuevo, y se llega a las doce fuentes apostólicas.”<sup>83</sup>*

Tal postura le permitirá a Orígenes llevar a cabo una distinción muy clara entre los libros canónicos y los no canónicos, apoyado por un lado en la Escritura-Ley y por otra parte en la tradición eminentemente apostólica de la Iglesia, así su canon escriturario es más preciso que el de su maestro Clemente, de hecho es casi imposible encontrar entre los Padres de la Iglesia de oriente uno que haya expresado tal concepción de textos sagrados canónicos con mayor firmeza y claridad.

### 1.2.3.2 DEL ANTIGUO AL NUEVO TESTAMENTO POR EL SENTIDO ESPIRITUAL.

Grondin afirma que, *“en la época desde la estoa hasta la patrística, en general era muy extendida la convicción de que todo lo religioso poseía algo simbólico, indirecto, misterioso. Lo religioso trataba del espíritu, o sea de algo esotérico que sólo la alegoría y el sentido espiritual o pneumático podía descifrar. Poco a poco se iba imponiendo la idea de que lo religioso consistiría únicamente en misterios, lo cual parecía perfectamente correcto en cuanto al contenido (lo divino) y en cuanto al destinatario humano (adherido a lo corporal).”<sup>84</sup>* Así se vio a la Escritura como algo espiritual y la tarea de interpretarla tenía que buscar penetrar la letra y llegar al sentido más de fondo, aun en aquellas imágenes que pudieran ser en sobre manera antropomórficas, como la que nos narra Orígenes en sus *Homilías sobre el Cantar de los cantares*:

---

<sup>83</sup> Orígenes. Op. cit. VII, 3.

<sup>84</sup> Grondin. Introducción a la hermenéutica filosófica. p. 54

*“Y Dios, que creó el cielo y la tierra, habla a Moisés diciendo: Yo los llené del espíritu de sabiduría y entendimiento, para que hagan obras del arte del perfumista. Dios instruye a los perfumistas. ¿Acaso estas cosas no son fábulas, si no se comprenden de modo espiritual? ¿No son indignas de Dios, si no contienen algo escondido? Es necesario, entonces, que aquel que aprendió a escuchar espiritualmente las Escrituras y, sin duda, el que no ha aprendido y desea aprender, se esfuerza por todos los medios en no comportarse de acuerdo a la carne y a la sangre, de modo que pueda volverse digno de los secretos espirituales y también (digo algo arriesgado) del deseo o del amor espiritual, puesto que también existe el amor espiritual.”<sup>85</sup>*

El alejandrino se dio a la tarea de descubrir el sentido espiritual de la Escritura, ya que su origen es divino debe existir una manera especial y diferente de leer la Sagrada Escritura para que sea comprendida de manera adecuada, para poder superar la oscuridad de lo que en ella se encuentra de imposible o de absurdo en el sentido literal, lo que ha sido el método propio de interpretación para los judíos y en contra de quienes arremete el doctor de Alejandría:

*“Y así es de ver cómo todo lo que creen los actuales judíos son cuentos y charlatanería, pues les falta la luz para entender las Escrituras; los cristianos, empero, poseen la verdad, capaz de levantar y elevar el alma y mente del hombre y persuadirle que busque una ciudadanía, no en lugar alguno de la tierra, a semejanza de los judíos, sino en los cielos (Phil 3, 20). Y ello se ve patente en quienes son capaces de penetrar los pensamientos encerrados en la ley y en los profetas y de exponérselos a los otros.”<sup>86</sup>*

De hecho, Orígenes no sólo ataca a los judíos y la manera en como leen las Escrituras, va más allá y arremete contra aquellos que con una visión limitada no admiten la interpretación alegórica de la Escritura:

*“Si la ley de Moisés no tuviera nada escrito que debiera interpretarse por sentido oculto, no diría el profeta en su oración a Dios: Abre mis ojos por que pueda de tu ley contemplar las maravillas*

---

<sup>85</sup> Orígenes. Homilias sobre el Cantar de los cantares. I, 2.

<sup>86</sup> Orígenes. Contra Celso. II, 5.

*(Ps 118, 18). Mas lo cierto es que él sabía haber un velo de ignorancia echado sobre el corazón de los que leen y no entienden lo que debe interpretarse alegóricamente (cf. 2 Cor 3, 13-16), velo que se quita por don de Dios cuando este oye a un hombre que hace todo lo que está de su parte, ha ejercitado sus sentidos por el hábito a distinguir lo bueno de lo malo (Hebr 5, 14) y le ha suplicado continuamente en la oración: Abre mis ojos por que pueda de tu ley contemplar las maravillas.”<sup>87</sup>*

La interpretación espiritual, la interpretación oculta, está en íntima relación con un problema de suma importancia planteado al cristianismo de los primeros siglos, el que se refiere a la significación que debe darse al Antiguo Testamento, el cristianismo se enfrentó a dos posturas en pugna, por un lado los judíos con una actitud literalista ya que continuaron afirmando el valor literal del Antiguo Testamento y practicando la Ley mosaica con estricto apego a la letra; por otra parte, las corrientes gnósticas que leyeron la Escritura desde nuevas tradiciones, como la griega, pero deseando conservar su sentido también literal. Tal es el caso de Marción quien reúne los pasajes del Antiguo Testamento más escandalosos y que, al rehusar cualquier interpretación espiritual, llega a la conclusión de la irreductibilidad de los dos Testamentos, la postura de Orígenes consiste en demostrar que se pueden encontrar en el Nuevo Testamento expresiones tan inadmisibles, tomadas de manera literal, como en el Antiguo Testamento, por lo que si tales pasajes se abordan desde una interpretación más espiritual sería posible armonizar los testamentos de la Escritura. Una preocupación fundamental del discípulo de Clemente es la relación entre Testamentos, en donde se expresará la tradición común de la Iglesia, los elementos tomados de Filón o de los gnósticos, no restan valor a su teología bíblica sobre la que fundamenta el resto de su actividad apologética y espiritual.

Aunque la función del Antiguo Testamento ya caduco, pues su función era sólo preparativa, ya que nos preparaba a la verdadera *paideia* puesta en el Evangelio, en ese sentido el alejandrino dice “*que primero muera la Ley de la letra, para que así el alma, libre al fin, se despose ahora con el espíritu y obtenga el matrimonio del Nuevo Testamento.*”<sup>88</sup> Sólo con la venida de Cristo se desvela el verdadero pensamiento de la Ley. De la misma manera que Josué, el cual puede tomarse como figura del Evangelio, sucede a Moisés a su muerte, el cual puede ser figura del Antiguo Testamento, nos muestran de una manera clara el paso del Antiguo al Nuevo

---

<sup>87</sup> Orígenes. Op. cit. IV, 50.

<sup>88</sup> Orígenes. Homilias sobre el Génesis. VI, 3.

Testamento, más aún la misma figura de Moisés que es rescatado de las aguas para ser llevado de manera posterior al palacio de la hija del faraón habla de lo transitorio de la Ley judía que sólo en la Iglesia cobra su auténtico valor:

*“La ley estaba sin valor, hasta que llegó la Iglesia de los gentiles, la sacó de los barrotes y de los lugares pantanosos y la estableció en los patios de la Sabiduría y bajo techos reales. También esta Ley ha pasado su infancia entre los suyos. Junto a ellos, que no saben comprenderla espiritualmente, es pequeña, como una niña, que toma alimentos propios de lactantes; pero cuando llega a la Iglesia, cuando entra en la casa de la Iglesia, es ya un Moisés grande y robusto, pues removido el velo de la letra se encuentra en su lectura un alimento perfecto y sólido.”*<sup>89</sup>

Para que el nuevo orden se manifieste el antiguo orden debe de ser abolido en su existencia, para que la Iglesia apareciera el judaísmo debería ser destruido, así debemos pasar de lo literal a lo alegórico, como en el caso de Cristo como banquete pascual, ya que *“los judíos que entendían literalmente la Escritura comían la carne del cordero; nosotros (los cristianos) que la entendemos espiritualmente comemos la carne del Logos, nos alimentamos con su doctrina sólida y perfecta.”*<sup>90</sup> Aunque la negativa a aceptar la abolición de la ley es la actitud propia del judío que quiere atenerse al sentido literal y ello se debe a que *“no tienen oídos para escuchar dignamente las palabras de Dios que, sobre Dios, refiere la Escritura.”*<sup>91</sup> Sin embargo, para Orígenes aquellos que no se aferran a la mera letra, sino al cumplimiento de la misma, la ley se ilumina y se torna espiritual, sobre esta base es legítimo buscar en el Antiguo Testamento en las palabras, en los personajes y en los relatos mil signos precursores de la única figura en quien se dará cumplimiento la Ley y los profetas: Cristo, de hecho sólo por Él tiene sentido los acontecimientos de la Ley antigua como prefigurativos de la fe cristiana, lo que es la base de toda interpretación tipológica de Orígenes. Por ello, *“la comprensión de las Escrituras es una gracia de Cristo. Tan sólo quien posee el espíritu de Jesús puede comprenderlas espiritualmente. Orígenes aparece aquí una vez más como heredero de toda la tradición. La gnosis, que es la ciencia espiritual de las Escrituras, es un carisma. El exégeta debe de ser un espiritualista.”*<sup>92</sup> El discípulo de

---

<sup>89</sup> Orígenes. Op. cit. I, 13.

<sup>90</sup> Alcaín. Cautiverio y redención del hombre en Orígenes. p. 247

<sup>91</sup> Orígenes. Homilias sobre el Éxodo. II, 3.

<sup>92</sup> Daniélou. Orígenes. p. 203

Clemente de Alejandría lo aprendió muy bien de su maestro, quien llega a afirmar que la gnosis que penetra en los misterios de la Escritura está vinculada a la perfección espiritual, pues el mismo es íntegramente espiritual, así *“en la interpretación de la Escritura, pesa ante todo en Orígenes la idea de la trascendencia e inefabilidad radical de Dios de quien toda palabra humana y material no será jamás expresión perfecta. De ahí que la verdadera comunicación de Dios sea propiamente por la vía del Espíritu, y que la letra de la Escritura sea considerada ante todo como vehículo de la comunicación espiritual de Dios.”*<sup>93</sup>

Orígenes establece, a partir de la historia del Antiguo Testamento como prefiguración de Cristo, lo que hemos llamado interpretación tipológica, que la interpretación espiritual reposa sobre la actividad misma de la historia, lo que no es sino la adecuación del Antiguo Testamento al Nuevo, afirmación básica del cristianismo, la cual sólo tiene sentido si existe una correspondencia entre ambos testamentos, así la interpretación espiritual no es otra cosa sino la búsqueda de tales correspondencias. *“Si para Orígenes el A. T. es símbolo y figura del N. T., difícilmente podrá encontrar un indicio más sugestivo que la homonimia para saltar con seguridad de la figura a lo figurado. Apoyado en ella no duda en afirmar que todo el libro de Josué es una narración figurada de Jesús.”*<sup>94</sup>

Aunque tal adecuación del Antiguo al Nuevo Testamento no es una novedad en la exégesis, pues una primera tendencia se tiene en el evangelio de san Mateo quien busca puntos comunes entre el Antiguo Testamento y los acontecimientos de la vida de Jesús, como la matanza de los inocentes aparece prefigurada en los hijos de Raquel y la huida a Egipto en una profecía de Oseas. Pero de hecho, *“Pablo (p. ej. 1 Corintios 10, 1-11) introduce el principio de interpretación alegórica del Antiguo Testamento como profecía del Nuevo y la justificación de Cristo frente a los hebreos.”*<sup>95</sup> Posteriormente Justino ve en el Antiguo Testamento figuraciones de los sacramentos de la Iglesia, lo que da origen a una exégesis mistagógica de gran importancia en la catequesis tradicional. Orígenes ofrece una imagen muy plástica de la relación de los dos testamentos, se sirve del pasaje que narra los cuidados del infante Moisés por parte de dos comadronas:

---

<sup>93</sup> Vives. Los Padres de la Iglesia. p. 253

<sup>94</sup> Alcaín. Op. cit. p. 202

<sup>95</sup> Ferraris. Historia de la hermenéutica. p. 19

*“Me parece a mí que estas dos comadronas pueden ser figuras de ambos Testamentos, y Séfora, que se traduce por <<gorrión>>, puede corresponder a la Ley que es espiritual, mientras que Pua, que se ruboriza o es vergonzosa, puede designar los Evangelios, que se <<ruborizan>> por la sangre de Cristo y resplandecen en el mundo entero por la sangre de su pasión. Así pues por ellas, como comadronas, son cuidadas las almas que nacen en la Iglesia, puesto que por la lectura de las Escrituras se administra toda la medicina de esta enseñanza.”<sup>96</sup>*

Para Orígenes en la Escritura sólo se encuentra un solo misterio el de Cristo, que se hace presente a través de los diversos símbolos contenidos en la Biblia, la verdad del Antiguo Testamento se encuentra en su realización profética, que es el plan diseñado por Dios y realizado en Cristo y en su Iglesia, lo cual sólo se descubre por la interpretación espiritual de los textos sagrados, interpretación de lo antiguo por lo nuevo, de lo visible por lo invisible, del mundo temporal de los hebreos por el mundo espiritual de los cristianos. Idea que también podemos encontrar en Justino, quien afirma que *“toda la Escritura...estaba velada hasta la llegada de Cristo. <<Hablaban en misterios>>, <<en parábola>>, <<simbólicamente>>, de Cristo y del misterio por excelencia, la crucifixión. El Antiguo Testamento requiere, pues una interpretación simbólica. <<¿Seremos lo bastante irracionales para tomar esto tal como lo hacen vuestros maestros y no como símbolos?>>, dice a sus interlocutores judíos.”<sup>97</sup>* Así para descubrir los misterios y la correspondencia de los Testamentos se deben poner al descubierto sus símbolos, para ser analizados en toda su riqueza y para ser llevados a los fieles, ya que tal exégesis está vinculada con la tradición catequética de la Iglesia, que se alimenta de la gran fuente de la Escritura, que puede iniciar como una semilla de mostaza que puesta en las manos de un experto agricultor y entregada a la tierra más fecunda deviene en un gran árbol en el que las aves anidarán (Mt. 13, 31-32), *“así sucede también con esta palabra de los libros divinos que se nos ha proclamado si encuentra un experto y diligente cultivador; aunque al primer contacto parezca menuda y breve, en cuanto comienza a ser cultivada y tratada con arte espiritual, crece como un árbol y se extiende en ramas y brotes, de tal modo que pueden venir los discutidores y oradores de este mundo.”<sup>98</sup>* Si sólo nos cobijamos con la interpretación literal no es posible llegar a comprender la continuidad que nos muestran los dos testamentos, continuidad puesta en términos de un plan único de salvación.

---

<sup>96</sup> Orígenes. Homilías sobre el Éxodo. II, 2.

<sup>97</sup> Dulaey. Bosques de símbolos. p. 27

<sup>98</sup> Orígenes. Op. cit. I, 1.

### 1.2.3.3 TRADICIONES HERMENÉUTICAS QUE INFLUYEN EN ORÍGENES

En su deseo de utilizar todo aquello que podía ayudarle en su trabajo para poder interpretar la Escritura, Orígenes busca servirse de las tradiciones hermenéuticas de su época, como lo fueron la exégesis gnóstica y la exégesis judía, en donde podemos reconocer de manera clara tres escuelas: exégesis rabínica, exégesis filónica y exégesis gnóstica. Orígenes mantuvo contacto personal con los rabinos, cuya escuela tenía una gran influencia en Alejandría, la exégesis rabínica es sobre todo una exégesis literal que busca resolver los problemas planteados por el texto, aunque tal postura es criticada por el maestro alejandrino quien señala en *Contra Celso*:

*“Tampoco es verdad lo que se dice sobre que, más adelante, los que progresan en conocimiento, desprecian lo que está escrito en la ley. La verdad es que le conceden mayor honor, demostrando la profundidad de las sabias y misteriosas palabras de aquellos escritos, que los judíos no penetran a fondo, leyéndolos superficialmente y atendiendo más bien a lo narrativo.”<sup>99</sup>*

Para agregar más adelante en el mismo sentido:

*“Mas si hemos de responder puntualmente a lo que piensa Celso sobre que opinamos lo mismo que los judíos acerca de los textos citados, diremos que unos y otros estamos de acuerdo en que los libros sagrados fueron escritos por inspiración del Espíritu Santo; pero ya no lo estamos cuando se trata de la interpretación del contenido de aquellos libros; y justamente no vivimos como los judíos, porque pensamos que la interpretación literal de las leyes no comprende plenamente la mente de la legislación.”<sup>100</sup>*

Así la exégesis rabínica influye de manera muy limitada sobre la obra de Orígenes, en

---

<sup>99</sup> Orígenes. *Contra Celso*. II, 4.

<sup>100</sup> Orígenes. *Op. cit.* V, 50.

cambio los escritos de Filón de Alejandría, a quien hemos tratado en el primer apartado del capítulo, dejarán una notable influencia en el discípulo de Clemente, quien toma de Filón la idea de que la Escritura por ser divina tiene un sentido que debe de ser siempre digno de Dios y útil al hombre, por ello resulta inadmisibile que pueda existir algo en la Escritura que sea extraño a su finalidad, por tanto cada vez que se presenten en la Biblia cosas imposibles, absurdas o culpables, aquellas que causan escándalo, se debe buscar un sentido diferente al literal, pues tales pasajes han sido puestos por Dios de forma deliberada para forzarnos a superar el sentido literal al que podríamos tender a aferrarnos, así *“lo que se escribe haber acontecido a Jesús no agota su verdad entera en la mera letra e historia. Más hay que contemplar. Y es así que se puede demostrar que cada uno de esos acontecimientos es símbolo de otra cosa para los que con mayor inteligencia leen la Escritura.”*<sup>101</sup> De nuevo Orígenes busca que privilegiemos la significación espiritual, e igual que Filón, ve en todos los episodios de la Escritura un sentido alegórico, que no es patrimonio exclusivo de los griegos al filosofar <sup>102</sup>, todo tiene un sentido espiritual que si no es posible que lleguemos a ver se debe a la debilidad de nuestros ojos, incapaces de ver la inmensa alegoría o el gran sacramento, en donde todo es simbólico, sólo así se llega al sentido profundo de la Biblia, símbolo extremadamente difícil pues se compone de zonas claras y zonas oscuras, que siempre se han de interpretar de manera espiritual, ya que todo en la Escritura tiene un sentido figurado, tal es el caso de las abundantes referencias a los miembros del cuerpo que se encuentran en el *Cantar de los cantares*, que al ser escuchadas de manera literal pueden dañar al oyente, pero si se interpreta de manera alegórica la referencia a los miembros corporales podrán ser interpretadas como metáforas de realidades espirituales, así cada miembro del cuerpo representa una facultad del alma, pero si sólo se continua con la lectura alegórica del texto bíblico sin un elemento limitante se llegará a todas las exageraciones del alegorismo medieval.

Filón como buen representante del helenismo, a pesar de su origen judío, une al elemento bíblico la simbólica helenística, cuestión que se comentó abundantemente en el primer apartado de nuestro capítulo, fusión que pasa a Clemente de Alejandría y por influencia de éste a su discípulo Orígenes, quien toma de Filón la idea de buscar en las Escrituras una alegoría de las realidades de la vida moral, la creación íntegra es una alegoría del alma, el macrocosmos del microcosmos, hombre y mujer son las dos partes del alma, si se entienden engendran hijos. Los peces, los pájaros, los animales sobre los que el hombre reina

---

<sup>101</sup> Ibid. II, 68.

<sup>102</sup> Cfr. Orígenes. Contra Celso. IV, 38.

representan lo que procede del alma y del corazón, ya sea de los deseos corporales y de los movimientos de la carne. Incluso se busca salvar los antropomorfismos que la tradición le había atribuido a Dios en la Escritura, así se ha señalado que:

*“Porque nadie de nosotros concede que “Dios participe de figura o color”. Ni tampoco participa de movimiento El, que, por estar firme y tener naturaleza firme, convida a lo mismo al justo cuando dice: Tú, empero, estáte aquí conmigo (Deut 5, 31). Ahora bien, si hay frases que parecen atribuirle movimiento, como la que dice: Oyeron al Señor Dios que se paseaba por el paraíso al atardecer (Gen 3, 8), hay que entenderlo en el sentido de que los que habían pecado se imaginaban que Dios se movía, o como se habla figuradamente del sueño de Dios, de su ira o cosas por el estilo.”<sup>103</sup>*

De Filón, a su vez se ve influido Orígenes, por la doctrina de los tres sentidos de la Escritura, que corresponde a las tres partes del alma y a los tres grados de perfección, así el cuerpo corresponde al sentido literal, el alma al sentido eclesiástico (individual o colectivo), el espíritu al sentido escatológico, de manera alternativa el discípulo de Clemente busca centrarse en una u otra concepción. Por ello, en Orígenes encontramos a un tiempo el eco de dos tradiciones, la tradición de catequesis de la brillante teología de los padres de oriente y la tradición filónica expresión notoria del mundo helénico culto que leyó las Escrituras con la novedad de la alegoría, que es la diferencia entre la pura letra y el espíritu:

*“Afirmamos, pues, que la ley es doble, una que se toma a la letra, otra entendida en su espíritu como ya antes que nosotros han enseñado algunos. Ahora bien, no tanto nosotros cuanto Dios mismo que habla en uno de los profetas llama a la ley tomada a la letra juicios no buenos y ordenaciones no buenas (Ez 20, 25); la entendida, empero, en su espíritu es dicha según el mismo profeta, en persona de Dios, juicios buenos y ordenaciones buenas (ibid 21). Pues no va a decir el profeta en el mismo pasaje cosas contrarias. Y en consonancia con él dijo también Pablo que la letra mata, que equivale a decir la ley tomada a la letra, y el espíritu vivifica (2 Cor 3, 6), que vale tanto como la ley entendida en su espíritu.”<sup>104</sup>*

---

<sup>103</sup> Orígenes. Op. cit. VI, 64.

<sup>104</sup> Ibid. VII, 20.

Orígenes, más que Clemente, nos da un acercamiento a Filón además de conservarnos varios de sus manuscritos, su influencia en la inclusión de la visión filoniana para la lectura del texto bíblico se hace notar profunda y extensamente entre los cristianos que le siguieron, dándole un estatus principal en la práctica hermenéutica posterior. *“Con Filón comparte Orígenes algunas de las doctrinas por las que fue después atacado desde posiciones de la ortodoxia cristiana, como por ejemplo la de la preexistencia de las almas antes de la encarnación del nacimiento cósmico. Sin embargo es difícil establecer siempre relaciones literarias, pues los alejandrinos cristianos tenían múltiples fuentes de información. En esto se diferencia también Orígenes de Filón, y en algún sentido lo aventaja, en que tiene acceso a la lengua hebrea y a los textos bíblicos en hebreo, arameo y siríaco, lo que establece una comprensión más compleja y certera del fenómeno de la escritura bíblica en su dimensión filológica e histórica.”*<sup>105</sup> Los escritos de Filón fueron conservados por sus lectores cristianos, quienes consideraron especialmente su método de interpretación útil para la hermenéutica de los textos sagrados.

Orígenes a su vez se ve influido por una exégesis gnóstica, en especial por el hecho de que los gnósticos desarrollaron la interpretación alegórica del Nuevo Testamento, interpretación que los judíos de su entorno no realizaban, un caso aparte es el de Filón de Alejandría y la tradición de interpretación que él representa.

Los gnósticos veían en la Escritura un conjunto de símbolos de una historia celeste, lo que reflejará Orígenes en su método interpretativo, los lugares serán figuras de estados espirituales, subir y descender son movimientos espirituales, las categorías de gente se representan como grupos espirituales, lo que puede ser una transposición a la vida espiritual de los gestos visibles de Cristo en el Evangelio, es un tipo de interpretación vertical que ve las vicisitudes narradas en el texto sagrado como imagen o símbolo de las realidades celestes, el mundo de las potencias superiores, angélicas y demoniacas, que en la época del alejandrino tendrá un significado muy especial. Así la exégesis gnóstica ve en los acontecimientos temporales del evangelio la imagen de acontecimientos que sucedieron en el mundo de los espíritus, tal exégesis ocupa un gran lugar en la obra de Orígenes, pues representa el sentido recóndito de la Escritura, y con él puede encontrar todo su sistema teológico, dando como resultado una exégesis totalmente diferente a la que la misma tradición católica había cultivado, ya que la interpretación alegórica aparece como fundada en la convicción de que la

---

<sup>105</sup> Martin, José Pablo. “Introducción general”. p. 79 en *Filón de Alejandría. Obras Completas Volumen I*.

realidad sensible es imagen y símbolo de realidades superiores. Por ello los gnósticos se sirven de una interpretación simbólica que podemos denominar vertical, ya que apunta a hechos ulteriores.

Podemos señalar que en el discípulo de Clemente se encuentran yuxtapuestas tipos de tradiciones exegéticas que hacen sumamente difícil unificar su hermenéutica, que se encuentra presente en todo su sistema de pensamiento, tal es el caso de su concepción con respecto a la historia, en donde se nos plantea que entre las naciones temporales que nos describe el Antiguo Testamento y las iglesias espirituales del nuevo universo instaurado por Cristo se da una relación histórica y una relación simbólica, la primera porque hay un plan progresivo que vemos desarrollarse y que tiene un sentido teleológico, la segunda relación porque la división en pueblos, es el símbolo de las divisiones espirituales del mundo de las almas, tales divisiones serán para Orígenes uno de los grandes misterios de la Escritura, que sólo será conocido plenamente por aquellos que se unirán a Cristo.

De las tradiciones hermenéuticas que han influido en Orígenes, éste nos habla de la triple explicación de la Escritura: una histórica o literal, otra mística o espiritual y una última moral o psicológica, que son las explicaciones a las que hemos hecho ya una amplia referencia y que ahora podemos sintetizar de manera clara, pero además tales niveles de interpretación corresponden a los niveles que hay en el hombre que está formado de cuerpo, alma y espíritu. Hablamos de una explicación histórica y literal ya que el sentido histórico de un texto, para nuestro autor, no es otro que su sentido literal, el nivel más bajo dentro de la interpretación, que tiene por encima el sentido moral y espiritual, al que también se le llama anagógico. Es conveniente hacer notar que Orígenes buscó ver en la Escritura una alegoría que fuese la justificación de la llegada de Cristo, pero para evitar que su hermenéutica se convirtiera en ilimitada busco mostrar los cánones de la alegoría en los tres niveles de interpretación a los que nos hemos referido, así la alegoría es una explicación orientada al pasaje por analizar, la cuestión es que en toda la Escritura se ven alegorías, aun en los mismo hechos abiertamente históricos y que no tiene otro sentido, postura que continuará en las formulaciones de la teoría del sentido múltiple de la Escritura y que predominará durante todo el Medievo.

El mismo discípulo de Clemente nos habla de su división tripartita de la explicación de las Escrituras que compara con los tres niveles de compartimentos que se encuentran en el arca de Noé, así señala a partir de la explicación que da de los compartimentos del arca, que “la

primera explicación que se dio, la histórica, es como el fundamento puesto en la base. La segunda, la explicación mística, es superior y más elevada. Tratemos de añadir, si nos es posible, una tercera, la moral.”<sup>106</sup> El sentido moral va a ser privilegiado por los escritores latinos, que en los personajes bíblicos encuentran un modelo de las diferentes virtudes, lo cual unen a su exégesis figurativa.<sup>107</sup> En cuanto a Orígenes, de manera posterior, da una síntesis del triple fruto que debe de producir en cada uno la aplicación del sentido literal, místico y moral, para lo cual de nuevo utiliza como punto de comparación los compartimentos del arca:

*“Tú, por tanto, si haces un arca, es decir, si reúnes una biblioteca, hazla con los escritos de los profetas y de los apóstoles y de cuantos les siguieron con fe rectilínea, esto es, hazla de dos compartimentos y de tres compartimentos. Aprende de ella las narraciones históricas; reconoce por ella el gran misterio que se cumple en Cristo y en la Iglesia; aprende también de ella a enmendar las costumbres, a cortar los vicios, a purificar el alma y a despojarla de todo vínculo de servidumbre, reponiendo en ella los nidos y nidos de las diversas virtudes y progresos.”*<sup>108</sup>

Nuestro doctor alejandrino en algunas de sus obras pasa de explicar el sentido místico de un pasaje bíblico a explicar su sentido moral, así por ejemplo cuando habla de la muerte de los primogénitos de Egipto dice:

*“Entretanto son exterminados los primogénitos de los egipcios: bien los que llamamos principados y potestades y rectores de este mundo de tinieblas, a los que Cristo con su llegada a expuesto al desprecio, esto es, los ha hecho cautivos y los ha derrotado en el leño de la cruz; o bien los autores e inventores de las falsas religiones que ha habido en este mundo, a las cuales junto con sus autores ha extinguido y destruido la verdad de Cristo.”*<sup>109</sup>

Orígenes señala que esto es lo que se refiere al sentido místico del pasaje, para después

---

<sup>106</sup> Orígenes. Homilias sobre el Génesis. II, 6.

<sup>107</sup> Cfr. Daniélou. Los orígenes del cristianismo latino. p. 269

<sup>108</sup> Orígenes. Op. cit. II, 6.

<sup>109</sup> Orígenes. Homilias sobre el Éxodo. IV, 7.

agregar en lo que se refiere a su sentido moral, en donde los hechos expuestos en la Escritura son interpretados a la luz de la experiencia del alma cristiana y lucha contra el pecado y en el proceso de asimilación de las virtudes:

*“Otro profeta, como hablando de sí mismo dice: No te acuerdes de los delitos de mi juventud, ni de mi ignorancia.*

*Puesto que estos primeros movimientos según la carne precipitan al pecado, con razón, en este sentido moral, pueden significar los primogénitos de los egipcios, los cuales son destruidos en la medida en que la conversión dirige el curso de la enmienda del resto de la vida. Así en el alma que la Ley divina, una vez la ha sacado de sus errores, castiga y corrige, hay que entender que son destruidos los primogénitos de los egipcios, a no ser que después de todo permanezca en la infidelidad y no quiera unirse al pueblo israelita para salir del abismo y escapar sano y salvo, sino que permanezca en la iniquidad y descienda como plomo en las aguas caudalosas.”<sup>110</sup>*

Como podemos ver por el pasaje citado, la interpretación moral tiene por centro la actividad del alma, así se ha podido también denominar psicológica, que casi siempre tiene una orientación de reprensión o exhortación. El alejandrino busca justificar sus interpretaciones morales ya sea en base a un sentido místico de la escritura o en base a una lectura histórica de la Escritura, como es el caso de los filisteos que han llenado de tierra los pozos excavados por los siervos de Abraham lo que hace que los judíos tengan sed, pero no de agua sino de la palabra de Dios, por lo que los filisteos representan a las “potencias adversas” o malos espíritus, la tierra con que han llenado los pozos son los sentimientos carnales y pensamientos terrenos. Pero al llegar Isaac, es decir Cristo, hemos de excavar nuestro pozo y sacar la tierra espiritual que hay en él para encontrar el agua viva, así “*en cada una de nuestras almas hay también un pozo de agua viva, hay latente un cierto sentido celeste junto con la imagen de Dios.*”<sup>111</sup> Como puede verse por este texto Orígenes se remonta al mismo Jesucristo para justificar su proceder exegético, al lado de la interpretación cristológica, que es tipológica en este caso, se acompaña una interpretación de tipo moral, ya que en cada una de nuestras almas se encuentra un pozo de agua viva, “*éste que ha sido hecho a imagen de Dios es nuestro hombre*

---

<sup>110</sup> Orígenes. Op. cit. IV, 8.

<sup>111</sup> Orígenes. Homilias sobre el Génesis. XIII, 3.

*interior, invisible, incorpóreo, incorruptible e inmortal; pues en tales cualidades se ve más justamente la imagen de Dios.”* <sup>112</sup> Pero debemos cuidarnos de que alguien llegue y llene nuestro pozo de tierra, “¿quiénes son estos que llenaron los pozos de tierra? Sin duda los que ponen en la ley un sentido terreno y carnal y cierran la puerta al sentido espiritual y místico, de modo que ni beben ellos ni dejan beber a los demás.” <sup>113</sup> Ya que el hombre es sustancialmente alma “hecha” a imagen de Dios y dotada de un principio de semejanza, el espíritu o cualidad divina en el hombre le capacita para su deificación, lo acerca a las Escrituras, pero tal acercamiento debe de hacerse de una manera prudente ya que “nosotros estamos alrededor del pozo de agua viva, es decir, alrededor de las Escrituras divinas y erramos en ellas.” <sup>114</sup>

El alejandrino no lleva a cabo una separación absoluta entre el sentido espiritual y el literal ya que puede haber una correspondencia entre ambos, como nos ha mostrado de una manera muy plástica en sus *Homilías sobre el Génesis*:

*“Empezando a hablar del arca que fue construida por Noé según el mandato de Dios, veamos en primer término lo que se dice de ella según la letra y, al presentar los problemas que muchos suelen proponer, busquemos las soluciones de los mismos a partir de aquello que nos transmitieron los antiguos, de modo que, puestos tales fundamentos, podamos elevarnos del relato histórico al sentido místico y alegórico de la inteligencia espiritual y, si allí se encuentra algún misterio, descubrirlo con la ayuda del que nos revela la ciencia de su palabra.”* <sup>115</sup>

El pasaje citado nos muestra que nuestro autor parece emplear los términos místico y alegórico como equivalentes, sinónimos, ambos nos refieren al *sentido oculto* de un relato histórico que se nos muestra en la búsqueda de la comprensión espiritual del relato a tratar puesto que “la divina escritura no se ha compuesto en un estilo zafio y rudo, sino conforme a un método apropiado a la enseñanza divina y que se aplica menos a los relatos históricos que a las realidades

---

<sup>112</sup> *Ibid.* I, 13.

<sup>113</sup> *Ibid.* XIII, 2.

<sup>114</sup> *Ibid.* VII, 6.

<sup>115</sup> *Ibid.* II, 1.

*y sentidos místicos.”*<sup>116</sup> El sentido espiritual, en tanto que está más allá de la materialidad de la letra, es una narración mística por encontrarse en un plano oculto a los ojos que se conforman sólo con una lectura histórica, pero a su vez es alegórico ya que supone la existencia de una mediación simbólica que demanda un nivel más elevado a la lectura literal, para llegar al significado más profundo y más digno de lo que se ha leído.

Si bien algunos pasajes de la Escritura muestran una correspondencia entre su sentido espiritual y literal también puede estar ausente tal correspondencia, ya que si bien todos los pasajes tienen un sentido espiritual para Orígenes, no todos tienen un sentido literal, ya que al leerse de manera literal resultan incompatibles o absurdos, indignos de Dios, y porqué esa letra es indigna, nuestro exegeta responde, que es el Espíritu Santo quien ha ocultado el sentido espiritual bajo el sentido literal, para que no teniendo acceso a él los indignos, puedan ser objeto de estudio entusiasta y de pura oración por parte de los dignos, los pasajes literalmente insostenibles son para el exégeta hábil y espiritualmente preparado un estímulo en su búsqueda del sentido más profundo del texto sagrado, que ha envuelto en su letra infinitos tesoros de sabiduría que debe desenvolver el exégeta que vive empeñado en el estudio y la santidad, pero que no agota el sentido de la Escritura, pues su fecundidad es insondable. Así el lenguaje de la Escritura es más alegórico que histórico, de hecho, las mismas narraciones históricas tienen por finalidad la transmisión de un mensaje espiritual que se encuentra más allá de su significación histórica, sólo así se pasa de lo obvio a lo ulterior, de hecho en su obra Orígenes constantemente ve la superioridad de la interpretación espiritual sobre la mera interpretación literal, para ilustrar su afirmación se apoya en ejemplos escriturarios que muestran tal superioridad:

*“Moisés [por ejemplo], arrojó al suelo e hizo pedazos las primeras tablas de la Ley según la letra; después recibió la segunda Ley en el espíritu, y lo segundo es más firme que lo primero. De nuevo, él mismo, tras haber recogido toda la ley en cuatro libros, escribe el Deuteronomio, que significa segunda Ley. Ismael es primero e Isaac segundo, pero en el segundo se conserva una forma análoga de superioridad. Esto mismo lo encontrarás también esbozado en Esaú y Jacob, en Efraín y Manasés, y así en otros mil casos.”*<sup>117</sup>

---

<sup>116</sup> Ibid. XIV, 1.

<sup>117</sup> Ibid. IX, 1.

Los misterios que Dios quiere revelar a los perfectos, a los capacitados y bien dispuestos se encuentran en la inteligencia espiritual del texto, para desentrañar el sentido místico del texto, así después de citar un pasaje de la Escritura Orígenes señala de manera constante: “*las cosas que acaban de leerse son místicas; por eso deben ser explicadas mediante los misterios de la alegoría.*” <sup>118</sup> El alejandrino se sirve del procedimiento alegórico en donde frecuentemente la interpretación espiritual es eminentemente tipológica, la cual se puede servir de la etimología de los nombres para dar mucho juego a la exégesis alegórica. O el significado simbólico de los números que puede ser un buen instrumento exegético, ya que todo en la biblia de acuerdo al alejandrino tiene un significado espiritual, así en la misma línea de los pitagóricos las especulaciones sobre los números tienen una gran estima en Filón y de hecho toda la escuela de Alejandría. Tenemos el caso, por ejemplo las medidas del arca de Noé esconden un misterio, si la longitud del arca es de trescientos codos y el número cien simboliza la criatura racional, el trescientos simboliza la Trinidad; otro ejemplo lo tenemos en el número diez que simboliza la perfección, ya que diez son los mandamientos, diez las virtudes frutos del Espíritu, diez los talentos que el siervo fiel presenta a su Señor y diez las ciudades que recibe a cambio. <sup>119</sup> Podemos ver que Orígenes ha llevado el sentido alegórico al extremo pues cualquier componente de la Escritura le ofrece siempre un sentido espiritual.

#### 1.2.3.4 LOS EXTREMOS SE ENCUENTRAN.

La influencia de Orígenes no se limitó sólo a la ciudad de Alejandría, ya que enseñó en Atenas, Roma y Jerusalén, pero de manera muy especial en la ciudad que paso sus últimos años: Cesárea, más aún su influencia sale del oriente cristiano y llega al occidente, Jean Daniélou ofrece elementos suficientes para demostrar que Cipriano, <sup>120</sup> quien al igual que Justino, no se deja influenciar por un alegorismo cualquiera llegando a desconfiar de la interpretación espiritual, se ve influido por la figura tipológica del banquete en referencia a la Pascua, pero de manera mucho más notoria en el tema del *Cantar de los Cantares* que nos ofrece la imagen de la Iglesia esposa y de la Iglesia Paraíso, en pocos autores latinos se encuentra el tema, de hecho Tertuliano cita el Cantar una sola vez, luego es muy posible aquí encontrar un

---

<sup>118</sup> Ibid. X, 1.

<sup>119</sup> Cfr. Orígenes. Homilías sobre el Génesis. XVI, 6.

<sup>120</sup> Cfr. Daniélou. Los orígenes del cristianismo latino. p.261

punto de contacto y de influencia pues las *Homilias al Cantar de los cantares* es una de las obras que más reconocimiento tenía entre las del alejandrino, tal como se ve en el prólogo a la obra por parte de Jerónimo, quien señala: “Orígenes, habiendo superado a todos en el resto de los libros, en el Cantar de los cantares se superó a sí mismo.”<sup>121</sup>

Así el trabajo del alejandrino entorno a la Sagrada Escritura y su gran preocupación por catequizar lo hace uno de los más fascinantes personajes de los inicios de la era cristiana, con una gran influencia, aun antes de que la Iglesia se pudiera establecer de manera definitiva dentro del imperio romano con el reinado de Constantino el Grande (312-337 d. C.), quien le dará el estatus de religión legítima y más aún preferida. En la ciudad de Cesárea la influencia del alejandrino sobrevive de una manera persistente en la escuela teológica fundada por Pánfilo, quien después instruye a su discípulo Eusebio acerca del gran exégeta de Alejandría, de manera posterior discípulo y maestro llevan a cabo la redacción de una *Defensa a Orígenes*, contra aquellos que consideraban errónea la teología alegorizadora del alejandrino, sólo sobrevivió el primer libro de los que se componía la defensa, en una traducción latina de Rufino, a pesar de su posición apologética ante el maestro de Alejandría no oculta el hecho de su emasculación que nos narra en su *Historia de la Iglesia*:

*“Mientras Orígenes estaba enseñando en Alejandría en aquel tiempo, hizo algo que demostró a las claras su ánimo juvenil e inmaduro, pero también su fe y dominio propio. Tomo el dicho: <<Hay eunucos que se hicieron así mismo eunucos por el reino de los cielos>> [Mt. 19:12] en un sentido demasiado literal y absurdo, y, deseoso de cumplir las palabras del Salvador y también de impedir ante los incrédulos toda posible calumnia (porque, a pesar de su juventud, trataba de las cuestiones religiosas con mujeres, y no solo con hombres), llevó a cabo las palabras del Salvador, intentando que ello pasara desapercibido para la mayoría de sus estudiantes.”*<sup>122</sup>

Es muy curioso que en Orígenes, el exégeta por excelencia alegorista de los primeros siglos de la era cristiana, encontremos la interpretación de un pasaje de la Escritura de forma literal y además llevada en la práctica al extremo. En el doctor de Alejandría se ha visto de manera reiterada y clara que el establecimiento de un texto no es más que un paso inicial, pues

---

<sup>121</sup> San Jerónimo. “Prólogo” p. 43 en *Orígenes. Homilias sobre el Cantar de los cantares*.

<sup>122</sup> Eusebio. *Historia de la Iglesia*. VI, 6.

la tarea auténtica del exegeta es la explicación, que en un primer plano es la literal, pero como se ha señalado, con abundantes ejemplos, en la obra de Orígenes *“la Escritura es espiritual y la misión propia de la exégesis es, precisamente, penetrar, bajo la corteza de la letra, el espíritu para poder comunicarlo. Lo esencial para Orígenes es el descubrimiento del sentido espiritual.”*<sup>123</sup> El sello personal del discípulo de Clemente ha sido el empleo de la alegoría en busca del sentido espiritual del texto, lo oculto que se encuentra en la Escritura y que nos da su verdadero sentido, ya que lo escrito en la Biblia son los signos de ciertos misterios y las imágenes de realidades divinas, más aún, la historia cristiana es simbólica constituye un plan en el que cada nivel supera y prolonga al precedente lo que es inteligible y objeto de contemplación religiosa. Así toda la obra origeniana es un testimonio de búsqueda de lo espiritual sobre lo literal. Pero el pasaje evangélico leído por el maestro de Alejandría, y narrado por Eusebio, la letra se tomó solo de manera literal, lo cual nos da una idea muy plástica de cómo los extremos tienden a encontrarse.

A lo largo de su historia, desde Aristóteles hasta los tardomodernos o posmodernos, la hermenéutica ha presentado posturas que en sí mismas son inconsistentes o insostenibles, tal es el caso del tipo de equivocismo que podemos encontrar en Orígenes. Al llevar la alegoría al extremo y querer aplicarla incluso en pasajes que en sí mismos son claramente históricos, y que no tiene otro sentido que el expreso, nuestro alejandrino ha caído en un relativismo, que ha instalado su hermenéutica en la equivocidad y que encierra varios problemas. Pero a su vez, ha llevado la lectura de un pasaje evangélico al extremo de la literalidad plantándose así en la univocidad, que nos da la impresión de no ser contradictorio, pero no es alcanzable de manera práctica para cualquier ser humano. En tal sentido, podemos ver que los extremos del equivocismo y el univocismo tienden a encontrarse, aun en autores tan brillantes y cultos como Orígenes.

Al maestro de Alejandría le faltó en su interpretación alegórica, incluso en la única interpretación literal que hace, un acto de equidad, que le diera un punto de equilibrio entre los extremos que se han presentado en la historia de la hermenéutica, de suerte que la proporción y la equidad lo llevarían a un orden en el pensamiento, lo que es un ejercicio prudencial, que nos puede llevar a poner límites más analógicos en el ejercicio interpretativo de cualquier texto en general y de la Escritura en particular. Ya que, la interpretación de un texto es tarea ineludible en la filosofía, por lo que en la filosofía, la hermenéutica se ha

---

<sup>123</sup> Daniélou. Orígenes. p. 182

convertido en una herramienta cognoscitiva importante, de manera especial en la llamada tardomodernidad o posmodernidad, que se ha inclinado más hacia el equivocismo, tratando de evitar el univocismo cientificista de la modernidad, es de la misma forma erróneo considerar cualquier interpretación como válida, así como considerar que sólo hay una interpretación válida. En nuestro contexto que podemos llamar de manera acertada tardomodernidad *“la hermenéutica es la disciplina de la interpretación. Ella se ha colocado en un lugar de primer orden en el ámbito de los saberes. Y de manera muy merecida; pues, ya que la interpretación es cierta comprensión, ahora es cuando más se necesita, ya que estamos en un momento de la historia de la filosofía en el que hay un cúmulo de teorías que no se encuentran y hasta ambigüedades en ellas mismas. La hermenéutica trata de reducir la ambigüedad, trata de aferrar algún sentido posible y válido en la constelación de sentidos dispersos, dispares y hasta disparatados, que tenemos en la filosofía hoy.”* <sup>124</sup>

Como reacción a la modernidad centrada en el univocismo, ya que buscó una sola interpretación, la posmodernidad cayó en un equivocismo, al tratar de dar espacio a todas las diferencias, consideró que cualquier interpretación es válida. La tarea de la hermenéutica no ha sido fácil ni simple a lo largo de su historia, de manera pendular los autores se han movido de un extremo a otro en la tarea interpretativa, como ya lo vemos en nuestra época. Lo cual a su vez ocurrió en el naciente cristianismo de los primeros siglos, ya que el principio de la alegoría no fue una idea compartida por todos los miembros de la Iglesia, hay una fuerte reacción al método adoptado por los alejandrinos, así se presenta la disyuntiva en términos de exclusión del método histórico gramatical, que es literal, y el método alegórico, que es espiritual, que ya había enfrentado a las escuelas de Alejandría y Antioquía, *“Alejandría se dispondrá ahora a la alegoría, o más precisamente por una integración entre la exégesis del sensus litteralis y la del sensus spiritualis, mientras los representantes del método histórico-gramatical se unen en torno a la escuela de Antioquía.”* <sup>125</sup>

Podemos reconocer desde los primeros siglos de la era cristiana, incluso antes de las escuelas de Antioquía y Alejandría, varios intentos de trabajos exegéticos que buscan descubrir el sentido profundo de la Escritura, desde los judíos que se sirvieron de los métodos helénicos, como Aristóbulo y Filón, hasta el Evangelio de san Mateo, Hipólito de Roma,

---

<sup>124</sup> Beuchot. *“Hermenéutica y educación”*, p. 9 en Arriarán y Hernández. *Hermenéutica analógica-barroca y educación*.

<sup>125</sup> Ferraris. *Historia de la hermenéutica*. p. 21

Justino, Ireneo y Papías entre otros. Pero sólo en Alejandría y, la escuela que se levanta como su contestación, Antioquía vamos a encontrar tradiciones hermenéuticas que serán de utilidad a toda la tradición posterior. Una vez que se ha presentado la tradición de Alejandría en nuestro siguiente apartado analizaremos la propuesta de Antioquía.

## 1.3 RESPUESTA A LA ESCUELA DE ALEJANDRÍA:

### EL APEGO A LA LETRA.

#### 1. 3. 1 UN OBISPO HETERODOXO.

Los primeros siglos del cristianismo están marcados por una gran labor apologética, pero el sello de los escritos de la época a su vez nos dicen algo de su contexto *“de la inquietud de las almas y del movimiento de las ideas, y el hecho de que platonismo y estoicismo se infiltren no en su fe, sino en las primeras formulaciones teóricas que intentan de los hechos y verdades de la fe, es buena prueba de que la filosofía era una realidad viva.”*<sup>126</sup> En los apologistas y sus obras podemos ver de manera, mucho más clara, la primera helenización y secularización del pensamiento cristiano, ya que si bien la primera literatura cristiana llamada de manera general escritos de los Padres Apostólicos tiene como sello particular el estar dirigida a la propia comunidad cristiana sin voltear con mucho interés al paganismo o las corrientes imperantes de la época, ya que de manera fundamental es una literatura de cristianos para cristianos, lo que podemos denominar una literatura de la intimidad, que atestigua el hondo sentido comunitario propio de los primeros cristianos, que no podrá mantenerse mucho tiempo al margen del mundo circundante, por ello del calor de una reunión de culto como se narra en la *Didaché*, al paso de los siglos y ante los retos intelectuales y sociales de su época los escritores cristianos son testigos de su fe ante un entorno violento y extraño desde su óptica del mundo diferente en algunos sentidos a las ideas filosóficas y anhelos religiosos imperantes, pero el testimonio que dejan en sus obras escritas rebasa la esfera de la inmediatez y se convierte en un mensaje más duradero, a su vez producto de su labor por diferentes regiones a las que se llevó el nuevo mensaje de salvación.

Los Padres Apostólicos no enfrentaron de manera directa la cuestión del canon de los libros sagrados y de su interpretación, pues el problema aún no se había tematizado, *“ellos viven un ambiente de confrontación con el judaísmo. Recién cuando la separación esté perfectamente*

---

<sup>126</sup> Padres Apologetas Griegos. p. 94

consumada, podrá la iglesia preguntarse por la cuestión de sus libros sagrados; recién entonces, a la luz de la distancia que provoca la reflexión tomará conciencia de la novedad de su status. Por todo ello los Padres apostólicos utilizan el TaNaj sin gran conciencia crítica de lo que esto significa.”<sup>127</sup> De acuerdo con Pablo Argárate, el caso de la *Epístola de Bernabé* implica un gran avance en cuanto a exégesis pues su autor hace un gran número de referencias al Antiguo Testamento, con una lectura de tipo alegórico, lo que es un recurso extra que no se encuentra por ejemplo en Clemente de Roma o Ignacio de Antioquía. Así el autor de la *Epístola* se encuentra apelando a un sentido no evidente, oculto, se busca adecuar el texto a sus circunstancias, es decir el Antiguo Testamento se ha cristificado, ya que de acuerdo a la lectura del Nuevo Testamento el acontecimiento cristológico es el principio hermenéutico de la Iglesia.

El caso de la ciudad de Alejandría es realmente interesante por la convivencia cultural y religiosa que podemos encontrar, a la que ya hemos hecho referencia, ya que en Alejandría “la ciudad fundada por Alejandro, tres años después de su muerte hay ya doscientos mil hebreos. Alejandría es la mezcla de una diáspora judía y una diáspora helenista de principal trascendencia en la historia del mundo: ahí iban a fundirse la metafísica griega, el creacionismo judío bíblico, los simbolismos arcaicos y modernos..., bajo el imperio de la ley romana.”<sup>128</sup> Los judíos vieron la riqueza intelectual y espiritual de los sabios griegos, de Platón o Aristóteles, de manera posterior los Padres de la Iglesia se acercarán a esta misma sabiduría para acercar a los paganos a la nueva fe, Agustín Andreu de manera clara verá como Clemente de Alejandría encuentra en Panteno, fundador de la Escuela de Alejandría, cristiano y heleno, el camino de la inteligencia, de una historia de la salvación mediante el conocimiento, “Andreu halla en Clemente la unión de cristianismo y filosofía griega (desde el convencionalismo que un mismo Dios y un mismo Logos presidían las mismas sensibilidades)... El logos ocupa el centro de la teología de Clemente.”<sup>129</sup>

El discípulo de Clemente, el alegorista por antonomasia Orígenes, no sólo realiza su actividad teológico-exegética en Alejandría, va más allá de las fronteras de Egipto, llegando hasta el Asia Menor, Siria y Palestina, en donde amigos y enemigos le deberán más de lo que ellos mismos, en varios casos, se atreven a admitir así podemos hablar del caso peculiar de Metodios, pero que de manera mucho más clara podemos ver en la controversia presente entre

---

127 Argárate, Pablo. “Hermenéutica y exégesis de los Padres de la Iglesia”. p. 26

128 Andreu, Agustín. El logos alejandrino. p. 37

129 Andreu, Agustín. Op. cit. p. 120

Aleandría, y Cesarea que continua la obra del gran exegeta alejandrino, contra Antioquía de Siria que es fundada como centro de didascalía con un espíritu opuesto al de la interpretación alegórica de la Escritura, es decir, atendiendo a la interpretación sólo basada en la literalidad tal como se presentaba ya en la tradición judía.

En nuestros apartados anteriores se expusieron algunas de las características de la didascalía alejandrina: su tendencia neoplatónica en la filosofía, su carácter ascético y místico en la teología, pero de manera muy especial su tendencia a la explicación simbólica y alegórica de las Escrituras, que es llevada al extremo en Orígenes, cuya huella se deja ver en la ciudad que lo acogió durante su exilio y en donde finalmente morirá: Cesárea, que seguirá los mismos pasos que la exégesis alejandrina. Si bien Orígenes ya había tenido opositores a su interpretación respecto a las Escrituras, como fue el caso de Metodio, quien fue su opositor más distinguido como lo deja ver en su obra *Aglafón o sobre la resurrección*. Un caso diferente es el de la Escuela de Antioquía que se levanta en su trabajo exegetico como opuesto a la tradición de Alejandría.

Antioquia es la ciudad-capital de la región, una de las primeras ciudades en ser evangelizada por los mismos apóstoles, la primera sede de san Pedro y en donde los discípulos de Jesús de Nazaret recibirán el nombre de cristianos, de acuerdo al testimonio que encontramos en *Hechos de los Apóstoles 11, 26*. Pero aún antes de los cristianos, la presencia de los judíos en Antioquia es un hecho desde el momento de su fundación en el año 300 a. C. por Seleuco I Nicátor, cuando el helenismo estaba en plena expansión gracias a los grandes triunfos de Alejandro Magno, así los judíos antioquenos constituyeron la *politeuma* (patria, ciudadanía) más numerosa de Siria, "los ancianos representantes de las sinagogas existentes en la ciudad y en el suburbio de Dafne constituían un consejo de gobierno de los judíos antioquenos, presidido, según Flavio Josefo, por un jefe, cuya función podría ofrecer un modelo remoto para la figura del obispo que preside un consejo de ancianos ("presbiterio"), ya en Antioquía cristiana, en tiempos de Ignacio." <sup>130</sup> Del testimonio de Josefo sabemos que los gentiles sentían gran atracción por los ritos y costumbres de los judíos, así se explica el interés de éstos por el cristianismo, que en un primer momento sólo les pareció una secta dentro del judaísmo. Por ello, en los inicios del cristianismo abundaron prosélitos en Antioquía, los apóstoles enviaron a Bernabé, quien conduce a Pablo a la comunidad antioquena después de recogerlo en Tarso (Hch 11, 25-26) a

---

130 Nuñez Regodón, J. "Antioquía de Siria". p. 20

donde había llegado desde Jerusalén, a través de Cesarea, logrando desde esta ciudad un centro de misiones sobre el Asia Menor, Grecia y Macedonia. *“Una tradición antigua señala en Antioquía la calle de Sangón, no lejos del Panteón o templo de todos los dioses, como el sitio en el que Pablo solía predicar a los gentiles.”*<sup>131</sup>

En lo concerniente a la didascalia de Antioquía no se tienen muy claros sus orígenes, aunque podemos hablar de algunos elementos característicos de esta didascalia, un método dialéctico y una búsqueda sistemática del sentido literal en la Escritura, lo cual nos queda claro si consideramos lo señalado por Pablo Argárate, quien indica que *“la interpretación bíblica antioquena está marcada por el talante semita. ¿Qué significa esto? Ante todo una cosmovisión unitaria, en contraposición al dualismo platónico que impregnó el helenismo. No existe la tensión de éste entre cuerpo y alma, materia y espíritu, letra y alegoría. El semita se mueve en un horizonte cultural de la integridad, no anti-dualista, sino no-dualista. Esto se palpara en su cristología, fundamentada en la ascensión de la totalidad de lo humano por el Verbo.”*<sup>132</sup> En el plano de la hermenéutica nos permite ver que el sentido no se puede separar de la letra, en donde de hecho también se buscan los tipos, como lo hicieron los alegoristas, hay una gran labor de exégesis y crítica literal ya que no hay interpretación sin su sentido básico, el literal. Así Antioquía reacciona contra los excesos de la alegoría, buscando un mayor apego a la letra, un fundamento *in littera*, que esta cimentada en la concepción antioquena historicista de línea semita. Lo que les permite distinguir en los libros bíblicos los históricos de los proféticos o mesiánicos, se entiende lo histórico como propio de un momento, pero lo mesiánico tiene una dimensión superior a la de su propia circunstancia, tal clasificación se encuentra tan arraigada que Teodoro de Mopsuestia será condenado por tratar de excluir de los libros canónicos aquellos que carecen de contenido profético. Tal es el espíritu común a Pablo y Luciano de Samosata, en especial los discípulos de éste último los colucianistas, así como de Diódoro y sus discípulos, aunque la tendencia de los antioquenos llevada a la exageración hizo caer en el error teológico de admitir en Cristo dos hipóstases o personas. De hecho la influencia de la escuela en la interpretación llega hasta Edesa en Mesopotamia, que fue el emporio intelectual de la actividad literaria de Siria y lugar de residencia del clero de Persia, en donde se cultivara con esmero la interpretación literal de la Escritura, hacia el siglo V d. C. la escuela abrazara el nestorianismo y el monofisitismo, línea que se continuará en los escritos posteriores de la escuela.

---

<sup>131</sup> Ramírez Torres, Rafael. *“Introducción general”* p. 30 en San Juan Crisostomo Obras Completas. Tomo I.

<sup>132</sup> Argárate, Pablo. *“Hermenéutica y exégesis de los Padres de la Iglesia”*. pp. 34-35

Los dos representantes más significativos de la Escuela de Antioquia fueron Pablo y Luciano de Samosata, iniciaremos hablando del primero de quien se sabe fue un obispo mundano reñido con la ortodoxia, originario de la ciudad de Samosata en Comagena región de Siria, se ha considerado que antes de ser obispo de Antioquía fue primero sofista, aunque su pontificado coincide con el periodo en que Zenobio y Odenath logran establecer en Palmira un principado independiente del imperio romano, lo que no fue una coincidencia pasiva, ya que Pablo ejerció funciones civiles, el cargo bien remunerado de *ducenarius*, es decir un procurador con un salario de 200,000 sextercios anuales, de la reina Zenobia de Palmira. Su dignidad episcopal unida al poder político lo convierten en un personaje importante que tendrá muchos desencuentros con la Iglesia, algunos autores tendrán una opinión muy desfavorable de él:

*“Luego, cuando Demetriano dejó esta vida en Antioquía, Pablo de Samosata recibió el episcopado. Por cuanto mantenía acerca de Cristo una opinión baja, contraria a la enseñanza de la Iglesia, considerándolo solo un hombre ordinario, Dionisio de Alejandría fue invitado a asistir al sínodo. Excusándose debido a su ancianidad y debilidad, sin embargo demoró su asistencia y envió una carta sobre la cuestión que se trataba. Pero otros pastores se apresuraron a ir a Antioquía desde todas partes para hacer frente a este destructor de la grey de Cristo.”*<sup>133</sup>

En efecto, hubo una gran oposición a Pablo de Samosata encabezada por Malquión y Domno, hijo de Demetrio anterior obispo de Antioquía. Aunque en un primer sínodo de 264 d. C. no se avanzó mucho en las acusaciones al obispo antioqueno, en el otoño del 268 d. C. se vuelve a reunir el sínodo, quien lleva el peso de la acusación es el presbítero Malquión, los presbíteros asistentes concluyeron por igual en condenarlo y retirarlo del episcopado en su lugar es elegido Domno, así Eusebio nos presenta algunos fragmentos del hecho:

*“Y Galieno, después de quince años como emperador, fue sucedido por Claudio [Godo], que confirió el gobierno a Aureliano después de su segundo año.*

*Durante su reinado se celebró un sínodo final con un número muy grande de obispos, y el líder de la herejía en Antioquía fue denunciado, condenado por Heterodoxia, y excomulgado de la iglesia*

---

<sup>133</sup> Eusebio de Cesarea. *Historia de la Iglesia*. VII, 27.

católica en todo el mundo. Quién más hizo para desenmascararlo fue Malquión, el erudito director de una escuela de retórica griega en Antioquía y presbítero de aquella comunidad debido a su fe absoluta en Cristo hizo que sus debates con Pablo fueran registrados taquígraficamente, habiendo llegado así hasta nosotros, y sólo él pudo poner en descubierto a aquel astuto engañador.”<sup>134</sup>

Tras el sínodo y su resolución la posición de Pablo fue de una franca rebeldía y oposición a la autoridad eclesial, además de contar con el apoyo de un gran número de fieles antioqueños que lo siguieron a pesar de la condena que pesaba sobre él. Pero, al ingresar en el año 271 d. C. el emperador Aureliano a la ciudad de Antioquía recurren a él los fieles que piden que Pablo abandone el edificio de la Iglesia, el emperador se dispone a atribuir la casa a aquel a quien los obispos de Italia y Roma la adjudicasen, evidentemente el apoyo fue para Domno, y Pablo se retiró para no volverse a saber nada de él.

Los motivos de la condena de Pablo de Samosata fueron de índole doctrinal, dogmático y moral, ya que él era monarquiano, de los testimonios de san Hilario en su *De synodis* 81, 86 y la de san Basilio en su *Epist.* 52, se ha señalado que el concilio que condenó a Pablo repudió expresamente la palabra *consubstantialis*, ya que no era adecuada para expresar la relación entre el Padre y el Hijo, pero se desconoce el sentido con que la empleara el depuesto obispo de Antioquía, de manera probable el tono era modalista, suprimiendo la diferencia de personalidad entre el Padre y el Hijo, no se reconocen las tres personas en Dios, Jesús es tomado por superior a Moisés y los profetas, pero no era el Verbo, era un hombre igual que nosotros, sólo mejor en todos los aspectos, la trinidad que admite el antioqueño es meramente nominal, así su opinión es compartida por los monarquianos, su cristología tiene muchos encuentros con la forma modalista del adopcionismo. Sostenía que el Verbo o Sabiduría era una simple propiedad del Padre, no una persona; y Jesús sólo era el más grande de los profetas. Tales ideas ya se encuentran presentes en Novaciano quien sostiene que el Verbo al ser engendrado por el Padre tenía que ser inferior, así como el Espíritu Santo tenía que serlo del Verbo, tal subordinacionismo se identificó con el arrianismo. En Antioquía hacia el s. II d. C. un cierto Saturnil quiso convertir el catolicismo en gnosticismo, pero la influencia de tales ideas sólo se presentan con Pablo de Samosata, el testimonio de sus errores constan por algunos de los fragmentos del sínodo que lo condeno y que han llegado hasta nosotros, en donde se dice que el obispo antioqueño:

---

<sup>134</sup> Eusebio de Cesarea. Op. cit. VII, 28-29.

*“Ha prohibido todos los himnos a nuestro Señor Jesucristo como si fuesen composiciones recientes, ¡y en cambio tiene mujeres que le cantan himnos a él en medio de la iglesia en el gran día de la Pascua, que uno se estremece de escuchar! Y esas son las cosas que permite incluir en sus sermones a los aduladores obispos y prebiteros de los distritos y ciudades colindantes. No confiesa que el Hijo de Dios descendió del cielo (lo que se documentará en breve en muchas de las notas adjuntas, especialmente donde él dice que Jesucristo es <<de abajo>>), pero aquellos que le cantan himnos y alabanzas pretenden que su impío maestro es un ángel que descendió del cielo. Y él no refrena esto, sino que en su arrogancia está incluso presente cuando se dice tales cosas.”*<sup>135</sup>

La doctrina de Pablo se puede reducir al adopcionismo de Teodoto y Artemón, aunque les da un mayor brillo y carácter sapiencial, por ello considera *“que hay un solo Dios personal; pero que en Él se puede distinguir un Logos y una Sofía que no tienen subsistencia propia sino que son más bien simples atributos. El Logos es engendrado, es decir proferido desde la eternidad, pero es siempre impersonal como el logos o palabra humana. Jesús no es sino un hombre a quien el Logos ha inspirado en grado mayor que a los profetas; y se le ha unido de un modo exterior, por modo de habitación en él. Jesús, al ser ungido por el Espíritu Santo en el bautismo alcanzó la máxima perfección moral, por lo que Dios le concedió el don de hacer milagros; y por su unión indisoluble con Dios, ahí alcanzada, fue constituido juez de vivos y muertos y revestido de una dignidad divina.”*<sup>136</sup> Algunas líneas de la doctrina de Pablo nos han llegado por un florilegio de finales del siglo VII d. C. o comienzos del VIII d. C. que lleva por título *Doctrina Patrum de incarnatione*, el cual contiene extractos de los orígenes de la doctrina de los monotelistas, aunque la autenticidad de tales extractos es dudosa tal como considera Luis M. de Cadiz. La doctrina de Pablo que explica la unión del hombre Jesús con el Logos es un prelude claro del error en que cae la doctrina de Nestorio.

En cuanto a la vida y las costumbres del obispo antioqueno éstas no eran acordes a la de sus colegas, tal vez debido en gran parte a su trabajo para el imperio, siempre se le veía en la calle con escolta, en la iglesia se hace levantar un trono con una plataforma, en su casa tiene un gabinete secreto al estilo de los magistrados civiles, forma un coro de mujeres que cantan salmos en lengua vulgar, de hecho es el primero en admitir mujeres en su compañía. Aunque se debe tener cuidado de considerar como totalmente ciertas tales acusaciones, ya que sólo pueden ser el producto de la hostilidad que despertó su doctrina centrada en interpretaciones

---

<sup>135</sup> *Ibid.* VII, 30.

<sup>136</sup> Ramírez Torres, Rafael. *“Introducción general”* p. 36 en San Juan Crisostomo Obras Completas. Tomo I.

literales de la Escritura, producto de su gran preparación en el arte de la dialéctica. Del mismo nivel que la de su gran opositor Malquión, quien tenía una escuela propia en Antioquía en donde enseñaba filosofía de manera preferente la peripatética, además es considerado como un presbítero de amplia cultura helénica que incluso estuvo al frente de la escuela sofista antioquena, como ya se ha señalado en la cita de Eusebio de Cesarea en su *Historia de la Iglesia* VII, 29. Es muy probable que la epístola sinodal, firmada por Domno y dirigida a todos los obispos después de la deposición de Pablo fuese redactada por Malquión.

### 1. 3. 2 EL MAESTRO DE LA LITERALIDAD.

Pablo de Samosata, Malquión y Domno son el contexto en el que aparece el auténtico fundador de la didascalía antioquena, que tendrá una huella duradera en la historia de la exégesis por su preferencia a la literalidad, en franca oposición a la interpretación alegórica de los alejandrinos, el presbítero y mártir san Luciano nacido en Samosata, patria de su homónimo el filósofo y escritor pagano, que habla del cristianismo a manera de sátira, *“no imaginemos, sin embargo, en Luciano un fanático enemigo del cristianismo. Más que odiarlo, lo desprecia, y no por otra razón sino porque es una fe positiva, y ninguna fe-ni religiosa ni filosófica-podía hallar un poro por donde filtrarse en el alma seca del satírico. Sólo en dos obras suyas habla Luciano de los cristianos, en Alejandro o el falso profeta, incidentalmente, y en el De morte Peregrini con alguna más detención, pero tampoco como objeto principal de su sátira.”*<sup>137</sup> De alma seca este escritor nacido hacia el 125 d. C. en la ciudad que va siempre ligada a su nombre ve al cristianismo como una locura más que añadir a la gran lista de las insanias humanas, de hecho el escritor pagano parece hallar esta locura casi inofensiva.

Así debemos tener cuidado de no confundir al autor pagano con san Luciano de Samosata, de quien dicen sus biógrafos que perteneció a una familia distinguida, estudia en Edesa lugar en el que aprende acerca de la interpretación de las Escrituras, luego se establece en Antioquía, en donde es consagrado sacerdote, y en donde tal vez vive durante el pontificado de Pablo, ya que durante los pontificados de Domno, Timeo y Cirilo estuvo separado de la Iglesia. La escuela de Antioquía fundada por Luciano en oposición al método de Orígenes se va a centrar cuidadosamente en la atención del texto mismo y sus discípulos

---

<sup>137</sup> Padres Apologetas Griegos. p. 34

buscaran la interpretación literal y el estudio histórico y gramatical de la Escritura, el objetivo de la investigación escrituraria fue poner al descubierto el sentido más obvio contrario a los excesos del método alejandrino y su sentido alegórico y tipológico, ya que tal postura destruía el valor de la Biblia como historia del pasado y la convierte sólo en una fábula o mitología al estilo griego. La escuela de Antioquia *“se apoya sobre todo en la filosofía aristotélica y sostenía que en la Sagrada Escritura había un sentido único literal, aunque no negaba que hubiera también en diversos pasajes un sentido alegórico o típico como se dice en el lenguaje teológico.”*<sup>138</sup> Por lo tanto, los antioquenos tenían como uno de sus principios no reconocer en el Antiguo Testamento figuras de Cristo, sólo de manera ocasional, se admite una prefiguración del salvador sólo donde la semejanza era marcada y la analogía clara, los tipos son una excepción y no la regla como lo había hecho Orígenes quien descubre tipos no sólo en algunos cuantos pasajes de la Escritura, sino en todos sus detalles. En cambio para los de Antioquía, por ejemplo en la Encarnación, si bien estaba preparada en todos los episodios de la Escritura, no siempre se encontraba prefigurada. La oposición de escuelas es muestra a su vez de una diferencia de mentalidad ya presente en la filosofía griega, por un lado tenemos el idealismo alejandrino claramente marcado por su inclinación a la especulación bajo el influjo de Platón y con tendencia al misticismo, por otro lado se encuentra el realismo y empirismo de Antioquía bajo la inspiración de un aristotelismo que se inclinó más al racionalismo.

La principal preocupación de la escuela antioquena fue la de establecer el mejor texto posible de la Escritura ya que los libros sagrados habían sido alterados por las traducciones de una lengua a otra y por los griegos que habían introducido en ellos elementos ajenos, aunque en la traducción de los LXX nosotros coincidimos con la visión de Agustín Andreu, quien señala *“que la traducción de la Biblia al griego, de los LXX, no será traducción mera: será repensamiento o relectura de la Biblia hebrea desde una teología sapiencial del Logos. En la versión la Biblia entera da un paso adelante en su fusión con la cultura griega: el pensamiento griego se hace ya ahí más filosófico, más pensamiento,”*<sup>139</sup> tal es la idea que ya hemos reflexionado en nuestros primeros apartados. San Luciano toma la versión de los LXX y sobre el texto hebreo, que el dominaba, busco corregirla, tarea que no se limitó sólo a la corrección del Antiguo Testamento, se estableció incluso un texto mejorado del Nuevo Testamento que se impuso en Constantinopla, que pasará a muchas de las ediciones neotestamentarias que se tenían en la antigüedad, pero en la actualidad no hay nada cierto del Nuevo Testamento o la traducción de

---

<sup>138</sup> Ramírez Torres, Rafael. *“Introducción general”* p. 38 en San Juan Crisostomo Obras Completas. Tomo I.

<sup>139</sup> Eusebio de Cesarea. *Historia de la Iglesia. IX, 6.*

los LXX empleadas por Luciano, lo que si podemos ver de manera clara es el trabajo exegético de éste maestro con una formación helénica.

Es un hecho que el fundador de la escuela de Antioquía era un filólogo que podía llevar a cabo una tarea bastante rica en exégesis bíblica, san Luciano cuya fama se extendió y así se reúnen a su alrededor numerosos discípulos entre los cuales se encuentra Eusebio de Nicomedia, Maris de Calcedonia, Theognis de Nicea, Leoncio de Antioquia, Menofantes, Neomenio, Antonio de Tarso, Asterio de Capadocia, la mayoría de los cuales participará de las ideas de Arrio. De hecho el mismo Arrio y varios de los suyos se llamaran a sí mismo “lucianistas”, como lo expresa de manera clara en una carta dirigida a Eusebio de Nicomedia. Pero al lado de estos representantes de tendencia herética la didascalia antioquena tendrá representantes de una elevada ortodoxia como san Juan Crisostomo y Teodoreto de Ciro.

Cuál es la causa de que tantos seguidores de la escuela de Antioquía terminaran en la herejía, acaso la teología de Luciano de Samosata tenía un carácter herético, en realidad la cuestión no es fácil ni simple, pues la misma tradición se encuentra en este punto dividida, ya que sólo se conoce la doctrina de Luciano vía de los que así mismo se llaman sus discípulos y estos son arrianos, aunque Suidas tiene una opinión favorable de la doctrina de Luciano, en cambio Alejandro, obispo de Alejandría, de acuerdo con Teodoreto y su *Historia de la Iglesia I*, 3, la doctrina de Arrio se une a la de Ebión, Arténón, Pablo de Samosata y Luciano de Samosata, quien estuvo excomulgado durante los episcopados de Domno, Timeo y Cirilo; pero Alejandro reconoce que Luciano es incorporado a la comunidad antioquena después del pontificado de Cirilo y así se considera que rectificó sus enseñanzas peligrosas o que demostró que nunca las había sostenido. Para continuar al interior de la Iglesia hasta el momento de su muerte, ya que sufre el martirio en Nicomedia, bajo el imperio de Maximino, el 7 de Enero del año 312 d. C.

Durante el cautiverio de Luciano en Nicomedia su secretario fue Antonio de Tarso quien le ayuda con la redacción de varias cartas dirigidas a sus discípulos que no se encontraban en Nicomedia y a varias mujeres como Dorotea, Severa y Eustelia. La *Crónica Pascual* cita un fragmento de una carta a los antioquenos y Jerónimo menciona algunos libelos sobre la fe, Eusebio nos refiere que cuando el maestro antioqueno compadece en la presencia del emperador Maximino presento una *Apología del cristianismo* que Rufino reproduce en su

*Historia de la Iglesia* 9, 6 texto que su autor pronuncia delante del juez pagano, pero su autenticidad es dudosa, lo que parece más verídico es la narración de su martirio:

*“Luciano, presbítero de Antioquía, de un carácter excelente y templado, y gran conocedor de la teología, fue llevado a Nicomedia, donde estaba el emperador. Después de defender la fe en presencia del príncipe, fue enviado a la cárcel y ejecutado. Tan rápido y brutal fue este asalto de Maximino, el aborrecedor de todo lo bueno, que esta persecución nos pareció mucho peor que la anterior.”*<sup>140</sup>

Acerca de su producción escrita, Luciano no fue un escritor profundo, Jerónimo nos habla de su “pequeño tratado sobre la fe”, sin dar gran información sobre su contenido. Produce varios comentarios bíblicos de gran valor e influencia indiscutible en los autores posteriores que se verán marcados por el método exegético del antioqueno. Pero, ciertamente la didascalia antioquena no tuvo una fundación tan brillante como la alejandrina, con un director al nivel de Orígenes, aunque sí dio grandes pasos en la tradición exegética, que llegará a su apogeo bajo la dirección de Diodoro de Tarso, cuyos discípulos presentan el extremo de las interpretaciones, de manera especial se ha de mencionar a Teodoro de Mopsuestia, quien es condenado por la ortodoxia, en su método cada libro está precedido de una introducción acerca del medio en que se redactó, la lengua y el estilo particular del autor y acerca de los caracteres generales del vocabulario y de la sintaxis bíblica, lo que en sí mismo es excelente, pero con el inconveniente de descuidar el texto hebreo y sólo considerar el texto de los LXX, con un cargado acento a la literalidad. Algunos de sus discípulos más sobresalientes fueron Teodoreto de Cirio y Nestorio. Un caso diferente lo encontramos en san Juan Crisóstomo en quien se ve la huella de Diodoro *“aún en las homilías que el santo compuso, en su mayor parte en forma de Comentarios a la Sagrada Escritura. Pero el buen sentido de Juan y su profunda humildad lo preservaron de los errores que entonces por todas partes pululaban.”*<sup>141</sup> Así, a pesar que el Crisóstomo está inclinado al sentido literal de la Escritura, a su vez descubría un sentido típico o mesiánico, además de importantes enseñanzas morales, pero lo que lo convierte en un autor sin igual es el carácter práctico de su elocuencia, así *“Teodoro de Mopsuesta se dirige a la ciencia, y el Crisóstomo a la vida.”*<sup>142</sup>

---

<sup>140</sup> Andreu, Agustín. *El logos alejandrino*. p. 21

<sup>141</sup> Ramírez Torres, Rafael. *Op. cit.* p. 56 en San Juan Crisostomo *Obras Completas*. Tomo I.

<sup>142</sup> Cadiz, Luís M. *Historia de la literatura patristica*. p. 387

Los padres de la Iglesia en esta época, de la misma forma que el Crisóstomo, tienen la misma materia de estudio están empeñados en la interpretación de las Sagradas Escrituras, para tener una mejor comprensión de los dogmas y poder frenar y refutar las herejías imperantes en la época, de hecho no resulta extraño *“que la celebración litúrgica es el locus por excelencia de interpretación en el sentido de actualización de esa palabra en la vida de la comunidad. Por ello los Padres interpretan la Biblia, fundamentalmente, en sus homilías.”*<sup>143</sup> Tal es el caso de san Juan Crisóstomo quien expone la doctrina de la Iglesia con claridad bajo el sentido literal de la Escritura en sus homilías como lo marca la tradición antioquena, *“de manera que de ordinario toma el texto de la Sagrada Escritura y la va comentando y desenvolviendo y aplicando por lo que dice, por la comparación con otros sitios paralelos de las mismas Escrituras, por el obvio sentido de las frases y o las palabras o por raciocinios humanos... podemos pues decir que la fuente de su hermenéutica se encuentra en sus profundas meditaciones.”*<sup>144</sup> Las interpretaciones escriturarias del Crisóstomo son muy acertadas y se han convertido en piezas de autoridad en la Iglesia, sin embargo en la actualidad se han de considerar los comentarios de otros padres de la Iglesia y los datos de modernos estudios bíblicos.

Es claro que en Antioquía, más que en Alejandría, la escuela se convirtió en un semillero de herejías o desvíos teológicos, el mismo fundador Luciano fue el maestro de Arrio y se le acusa de ser el sucesor de Pablo de Samosata. Tales serán las acusaciones en una carta escrita por el obispo Alejandro de Alejandría a los obispos de Egipto, Siria, Asia y Capadocia que fue recogida por Teodoreto:

*“Vosotros habéis sido instruidos por Dios; no ignoráis, pues, que esta doctrina que se está levantando nuevamente contra la fe de la Iglesia, es la doctrina de Ebión y Artenas; es la perversa teología de Pablo de Samosata que fue expulsado de la iglesia de Antioquía por una sentencia conciliar pronunciada por obispos de todas partes; su sucesor Luciano estuvo excomulgado largo tiempo bajo tres obispos, las heces de la impiedad de aquellos herejes han sido absorbidas por estos hombres que se han levantado de la nada... Arrio, Aquilas y toda la cuadrilla de sus compañeros de malicia.”*<sup>145</sup>

---

<sup>143</sup> Argárate, Pablo. *“Hermenéutica y exégesis de los Padres de la Iglesia”*. p. 36

<sup>144</sup> Ramírez Torres, Rafael. *“Introducción general”* p. 97 en *San Juan Crisostomo. Obras Completas. Tomo I.*

<sup>145</sup> Teodoreto. *Historia de la Iglesia. I, 4. En Quasten, J. Patrología I. Madrid: BAC, 1961.*

Parece que no hay duda que san Luciano de Samosata es el maestro que instruye a los futuros partidarios de Arrio, el mismo Arrio se jactará y llenará de orgullo por ser discípulo del antioqueno llamándose a sí mismo lucianista y de llamar al sucesor de Luciano, el obispo Eusebio de Nicomedia, colucianista. Lo que ciertamente nos muestra tal situación es que el arrianismo nace en Antioquía y no en Alejandría, en donde se propagará de manera intensa y rápida. Así el adopcionismo de Pablo de Samosata sobrevivirá, con algunos cambios, en la doctrina de Arrio, atacando el carácter absoluto de la divinidad de Cristo. *“Arrio no negó la Trinidad, pero defendió que existía una rigurosa jerarquización y que dos personas de ella eran criaturas. El papel de la encarnación y de la redención está muy disminuido en la cristología arriana,”*<sup>146</sup> lo que es atacar los fundamentos mismos de la fe cristiana, en la cristología arriana el Verbo ha sido creado, como señala María Dolores Arana, *“para Arrio, el logos era el típico ser intermediario de la teoría neoplatónica; ni verdadero Dios ni verdadero hombre, sino un ser que a través del Espíritu engendraba un eslabón entre los dos...Arrio siguiendo al mismo tiempo a los neoplatónicos, había convertido su logos en una verdad derivada que, pese a estar sometida al tiempo, solo podía llamarse deus in fieri. Es decir, protegió la sustancia del Padre a expensas únicamente de la del Hijo.”*<sup>147</sup> Tal posición es defendida por un gran número de obispos y diáconos, entre ellos Eusebio de Nicomedia, Teognis de Nicea, Mario de Calcedonia, Segundo de Ptolomaida, Teonas de Marmárida, incluso el mismo emperador Constantino apoya la herejía por motivos políticos que le hacían ver la necesidad de poner fin al cisma surgido. Los concilios de Bitinia y Palestina respaldaron a Arrio y condenaron a quienes en Alejandría se declaraban en contra de él. Tal situación se resolverá en el concilio de Nicea de Bitinia en el verano del 325 d. C., en donde Arrio expone su doctrina antitrinitaria siendo condenado, ya que se aprobó el credo en el concilio, los disidentes como Arrio, Teognis de Nicea y Eusebio de Nicomedia fueron condenados a la pena del destierro, *“pero el partido arriano era demasiado fuerte y poderoso para quedar destruido por la sola condenación de Nicea y no trascurrió mucho tiempo sin que comenzara la lucha con mayor denuedo.”*<sup>148</sup> El movimiento arriano logra el favor imperial y con la ayuda de la hermana del emperador Constanza, viuda de Licinio, se logra que Arrio regrese a Constantinopla por órdenes de Constantino y su rehabilitación solemne en el seno de la Iglesia, pero antes del hecho el heresiarca murió.

Para entender un poco mejor el hecho de la herejía arriana no se puede dejar de

---

<sup>146</sup> Blázquez. El nacimiento del cristianismo. p. 151

<sup>147</sup> Arana. Arrio y su querrela. pp. 30-32

<sup>148</sup> Arana. Op. cit. p. 17

considerar que *“Longino había combinado el estudio de Platón con la filosofía clásica de los griegos antiguos gracias a Ammonio de Sacas, iniciador de la escuela neoplatónica y cuyo discípulo más que Longino o Plotino, fue el cristiano Orígenes. Porfirio escribió una extensa obra, Quaestion de Homericarum porque los discípulos de los neoplatónicos, en parte de origen oriental, necesitaban de forma apremiante estudiar a Homero a fin de comprender a Platón en su ambiente propio, tal y como sucede con los filósofos modernos. De ahí, en última instancia, la cuestión fundamental suscitada por la herejía de Arrio era dilucidar si la sustancia del paganismo debía o no sobrevivir bajo formas cristianas.”*<sup>149</sup> Los filósofos de la Academia platónica sacaron provecho de la tendencia religiosa que se veía en los griegos, lo que conducía a sus discípulos por el camino de la espiritualidad, lo que es el elemento común a todas las religiones superiores de la antigüedad griega tardía que siguen a Platón en el sendero ascendente hacia el mundo del alma, así no fue extraña la aparición de escuelas teológicas como la alejandrina y la antioquena.

### 1. 3. 3 PERIODO ÁUREO

Un panorama diferente aparece hacia el siglo IV de nuestra era, en especial si consideramos los puntos de contacto y oposición entre paganos y cristianos, quienes se desenvolverán en un medio común que no es ajeno a las influencias políticas ni a las transformaciones operadas en las costumbres, en el gusto, en las letras y la filosofía. A pesar de tener varios puntos divergentes, paganos y cristianos, con el pasar del tiempo a su vez encontraron varias convergencias. Así en su exégesis los filósofos paganos trataron de justificar su punto de vista, sus doctrinas, empleando el método de los alejandrinos en la interpretación de los textos de que se sirven, especialmente de los relatos históricos y fabulosos, hay un renacimiento de la literatura pagana, lo que de manera concomitante hace que se estimule la literatura cristiana unida al beneficio de la paz definitiva con el edicto de Constantino cuando la situación de la Iglesia cambió con el fin de las persecuciones y adquirió una fuerte posición dentro del Imperio.

La conversión de Constantino ha sido un tema muy debatido, tanto en su sinceridad como en la fecha en que sucedió tal acontecimiento. Así *“la etapa que corre desde la promulgación del edicto de Milán hasta el año 324 se caracteriza por la política de tolerancia y equilibrio entre paganos*

---

<sup>149</sup> *Ibid.* p. 25

y cristianos. Fueron años muy importantes para el afianzamiento del cristianismo en el corazón de Constantino.”<sup>150</sup> Ya en el 324 d. C. Constantino pertenecía totalmente a la nueva religión, en especial tras su victoria sobre Licinio quien promulgó leyes hostiles al cristianismo.

A pesar de ello, la política de Constantino fue, en varias ocasiones, ambigua; así por un lado, construía Iglesias en Palestina y en otras regiones pagándolas del tesoro público, o llenaba Constantinopla de iglesias y mártires cristianos, a su vez, que permitía la ampliación de templos paganos en la nueva capital. *“En cualquier caso, la conversión de Constantino aseguró la cristianización del Imperio. Los primeros símbolos cristianos comienzan a aparecer sobre las monedas a partir del año 315 y las últimas figuras paganas desaparecen en el 323. La Iglesia recibe un estatuto jurídico privilegiado, lo que supone que el Estado reconoce la validez de las sentencias del tribunal episcopal, incluso en materia civil. Hay cristianos que acceden a los más elevados cargos y se multiplican las medidas restrictivas contra los paganos. Bajo Teodosio el Grande (379-395) el cristianismo se convierte en religión del Estado y el paganismo es prohibido definitivamente; los perseguidos pasan a ser perseguidores.”*<sup>151</sup>

La Iglesia, después de sufrir varias persecuciones, aceptó la intervención, el arbitraje y la tutela del emperador. A su muerte, Constantino es declarado por los cristianos el decimotercer apóstol y enterrado en la Iglesia de los Doce Apóstoles de la nueva capital del imperio. Los cuarenta años que siguen a la muerte del emperador se caracterizaron por disputas en el frente de batalla y, también, en el ámbito de las doctrinas religiosas. La Iglesia tiene una serie de luchas internas con motivo de la crisis arriana, cuya cuna como se ha visto será Antioquía, así la Iglesia Católica deberá superar el conflicto en sus propias filas y definir la forma del auténtico cristianismo y atraer hacia sí un importante porcentaje de la población pagana que se le oponía, que trataba de defender la fe de sus antepasados como parte de su herencia política y social, temiendo a las nuevas formas de culto religioso que parecían nuevas formas de superstición y que serán atacadas por algunos autores. Los paganos veían su punto de origen en su propia cultura, la *paideia*, que había sido la ideología cultural unificadora del imperio romano y de la civilización que representaba.

---

<sup>150</sup> Blázquez. Op. cit. p. 137

<sup>151</sup> Eliade. Historia de las creencias y las ideas religiosas. p. 478

Los concilios, los símbolos de la fe de la doctrina de la Iglesia y las intrigas personales marcaron estos años de luchas religiosas, en donde los emperadores intervienen en las disputas eclesiásticas más por razones políticas que por motivos religiosos. En el reinado de Juliano la política anticristiana se adoptó por el gobernante del Estado quien volvió al helenismo, así se da un clasicismo cultural y político que incluía los viejos cultos religiosos de los dioses paganos, la religión fue objeto de restauración pagana política y educativa, por lo que la Iglesia podía ser hostil a ella. Los cristianos con una mayor ambición cultural y visión política no se guiaban por la masa, se colocaron a la altura de la situación y en vez de rechazar esta cultura hicieron un esfuerzo por asimilarla en la doctrina de la Iglesia, así los escritores cristianos actuaron con plena libertad, la ciencia teológica tuvo un enorme desarrollo en gran medida motivado por las herejías que florecieron en número y violencia pues buscaron agitar a la Iglesia, lo que lleva a los teólogos y escritores eclesiásticos a ver con agudeza la situación y acrecentar los esfuerzos de los polemistas y contestarles de manera eficaz y eficiente, se cumple lo señalado por san Pablo: *“Siendo, como es, forzoso que aun herejías haya, para que se descubran entre vosotros los que son de una virtud probada.”* (1Cor. 11, 19)

La exégesis bíblica, la teología dogmática, moral, histórica, la poesía litúrgica, didáctica, épica y lírica, la predicación y la catequesis se elevaron de manera notable en este periodo, la paz tras el edicto de Milán puso a la Iglesia en un nuevo género de enseñanza, el arte viene a ser una teología de imágenes, una apologética iconográfica. Pero uno de los géneros que se ve más beneficiado en el siglo IV d. C. es el de la oratoria, haciéndose característico de la literatura cristiana de la época. Ya no se predica sólo la homilía exegética o moral, ya no se limita a la enseñanza del catecismo, ahora se busca defender la pureza de la fe contra la herejía, llevando a la cátedra la discusión de profundos problemas teológicos, que los oyentes escuchaban con gran interés, ya que a la profundidad y la rigidez de la dialéctica, los predicadores añadían el recurso de la retórica, que era una disciplina fundamental de las escuelas de época, en donde se aprendía de manera teórica y práctica. La enseñanza que se transmitía en los discursos que eran copiados por estenógrafos de oficio o de afición, para luego ser publicados, lo que obliga a los predicadores a estar en una constante autosuperación. Claro que a su vez los oradores sagrados se ven influenciados por los sofistas de su tiempo, el llamado asianismo, que se ve en san Juan Crisostomo, Basilio y Gregorio Nacianceno, se debe reconocer que tales exponentes fueron plenamente dignos de la tarea de predicación utilizando los recursos de su época, Gregorio Nacianceno es un artista extraordinariamente refinado, el Crisóstomo es un gran orador, rico y poderoso en su expresión, la Iglesia reconoce el genio y talento de estos tres grandes predicadores.

La controversia arriana que ha tomado una gran fuerza vuelve necesaria la exposición doctrinal, la que se multiplicará a partir de san Atanasio gran opositor de la doctrina arriana desde el Concilio de Nisea, aun así se continua cultivando el género apologético en especial contra los paganos y judíos aunque el interés por ello ha pasado a segundo plano. Un tipo nuevo de literatura que iluminará los primeros tres siglos de la era cristiana es inaugurado por Eusebio de Cesarea. “¿Qué sucedió después a los apóstoles de Jesús? ¿Llegó de verdad Simón Pedro a Roma? ¿Dónde paso Juan el resto de sus días? ¿Fue absuelto Pablo en su juicio ante Nerón? ¿Cuándo fueron escritos los Evangelios? ¿Quién los escribió y dónde? ¿Cómo se desarrolló el canon del Nuevo Testamento? ¿Por qué y cómo fueron perseguidos los cristianos primitivos? Estas y muchas otras preguntas cubren un periodo no cubierto por el Nuevo Testamento, y difícilmente podrían tener respuesta si no fuese por Eusebio.”<sup>152</sup> Así la obra de éste escritor de Cesarea son una fuente de datos de aquella fe que iniciaba su desarrollo, sometida a no pocas pruebas, como ya se ha señalado desde persecuciones hasta herejías, lo que nos muestra que en sus inicios el cristianismo es un movimiento frágil, fragmentado y acosado, en donde tan destructivas fueron las persecuciones como los ataques al interior llevados a cabo por religionistas renegados que intentan convencer a otros por su heterodoxia doctrinal, creando grupos cismáticos que se transforman en verdaderas sectas.

Si bien Eusebio nos narra todo esto, a su vez nos hablará de los defensores ante el imperio y de los grandes doctores que sistematizan la doctrina de la Iglesia, en especial del gran maestro que lo marcara de manera permanente: Orígenes, que al lado de otros grandes testigos de Cristo serán los defensores de su fe, que tienen el valor de hacer frente a emperadores y contrarrestar a herejes, escritores que saben conducir a la Iglesia y cuyas cruciales declaraciones mantenidas en la ortodoxia se hubiesen perdido de no ser por Eusebio quien busca citar palabras textuales de los autores sagrados. Así, “curioso, erudito e incansable, Eusebio nos ha transmitido todo lo que sabemos acerca de los orígenes cristianos, además de su cronología, tan en boga a partir de los apologistas. La labor histórica de Eusebio tuvo imitadores tanto entre los católicos como entre los herejes (Sócrates, Sozomeno y Teodoreto) los ortodoxos y el eunomiano Filostorgio.”<sup>153</sup>

El género epistolar durante este periodo gozará de gran favor, cartas de amistad o de

---

<sup>152</sup> Maier, Paul L. “Introducción”. p. 9 en *Eusebio de Cesarea. Historia de la Iglesia. Singapur: Portavoz, 1999.*

<sup>153</sup> Cadiz, Luís M. *Historia de la literatura patristica.* p. 308

asuntos específicos se ajustan a las reglas prescritas por los retóricos, lo que obliga a los obispos a someterse a tales reglas, de manera particular cuando sus cartas se dirigen a personas de cierto nivel cultural o cierto estrato social o político, en ocasiones a los mismos emperadores. Pero a su vez la literatura en torno a la teología ascética tendrá grandes cultivadores y representantes, en especial los monjes, que nacen primero en Egipto, para luego propagarse al Asia Menor y Egipto. De la misma forma, aquí se puede considerar la hagiografía, tal es el caso de la vida de san Antonio abad escrita por san Atanasio, así como las colecciones de Timoteo de Alejandría y Paladio. Que darán a si mismo un gran impulso a la poesía que sale de la liturgia para extenderse a otros terrenos, tanto en oriente como en occidente.

Todo lo anterior nos da una idea suficientemente clara del alto nivel que había alcanzado la ciencia y la literatura eclesiástica bajo la protección de la paz constantiniana, que va a marcar a un más las diferencias entre las tendencias de los alejandrinos y los antioquenos al punto de hacer crisis en este periodo con la aparición de algunas herejías, de forma preponderante el arrianismo y el monofisitismo. La tendencia de Alejandría siguió siendo platónica en la filosofía y alegórica en exégesis, así como ascética y mística en la teología, resaltando la parte divina del Verbo, lo que lleva al monofisitismo. El espíritu de Orígenes seguía vivo en la escuela, en especial la idea de que la razón se debe poner al servicio de la fe, y así esta puede servirse de toda la cultura pagana, ya en los inicios del siglo IV d. de C., podemos ver que no hay diferencias profundas entre los hombres cultos del cristianismo y del paganismo, por lo tanto no es raro encontrar en tal línea al gran Atanasio y a los capadocios, quienes de manera muy precisa verán que no bastaba proclamar a Cristo como el nuevo pedagogo y que el cristianismo era la verdadera *paideia* de la humanidad, *paideia* contenida en la Escritura, principios ya presentes en Clemente de Alejandría. Así, *“los cristianos debían demostrar el poder formador de su espíritu en obras de un nivel intelectual y artístico superior y arrastrar con su entusiasmo al pensamiento contemporáneo. Ese nuevo entusiasmo podría convertirse en la fuerza creadora que se necesitaba, pero nunca podría alcanzar su meta sin pasar por un severísimo entrenamiento físico y mental, tal como los griegos de la Antigüedad habían tenido que aprender por las malas. Necesitaban partir de lo elemental y después construir sistemáticamente al hombre. Lo que necesitaban era una escuela que les enseñara a hacerlo. En una palabra, tenían que construir una **paideia** cristiana.”*<sup>154</sup>

---

<sup>154</sup> Jaeger. Cristianismo primitivo y paideia griega. p. 105

## 1. 3. 4 LA ESCUELA DE CAPADOCIA

La respuesta a la auténtica formación cristiana basada en la Escritura viene de los Padres capadocios, Basilio, Gregorio Nacianceno y Gregorio de Nisa, quienes consideran que la teología se basa en el conocimiento superior y que es una tarea filosófica de la inteligencia, que es parte de la civilización en la que se mueven familiarmente, lo que no era posible sin mediar la relación entre el cristianismo y la herencia griega. Orígenes y Clemente iniciaron esta línea de pensamiento, logrando un avance significativo gracias a su enorme talento y creatividad, pero los capadocios formularon la idea de toda una civilización cristiana, en sus obras no escondieron su estima por la herencia cultural de la antigua Grecia, revivieron de manera positiva y productiva la relación cristianismo y helenismo, en donde el cristianismo aparece como heredero de todo lo que parecía digno de sobrevivir de la tradición griega, así dan solución a varios problemas existentes entre el helenismo y el cristianismo, tal era el caso de la posición ante la interpretación de la Escritura.

San Basilio de Cesarea y san Gregorio Nacianceno recibieron una educación clásica, estudiaron artes liberales, retórica y filosofía, basada en amplias lecturas de los antiguos, además sus escritos dan fe de sus intereses en ciencias y medicina, lo que les permitió ampliar su horizonte intelectual y elevar el nivel de su inteligencia, su enorme conocimiento se comunicó al mundo cristiano vía el arte retórico de sus homilías, por lo que la retórica y la filosofía se pusieron al servicio del cristianismo, que de manera muy clara se verá en Agustín de Hipona. San Basilio en *“su Exhortación a los jóvenes sobre la manera de aprovecharse mejor de los escritos de autores paganos en la que se muestra partidario de utilizar la literatura pagana en la educación de los adolescentes, seleccionando siempre las obras de los poetas, historiadores o retores. En este tratado Basilio se presenta como un gran admirador de los valores permanentes del helenismo, defendiendo la combinación de la verdad cristiana con la cultura tradicional.”*<sup>155</sup> En cuanto a las cuestiones escriturarias y su tarea de exégesis, en Basilio las podemos encontrar en el bloque de sus escritos que corresponden a discursos y homilías, *“bajo el nombre de Basilio circulan multitud de discursos y homilías, no todos auténticos. Lo son nueve homilías Sobre el Hexameron, explicación literal de las obras de los seis primeros días de la creación (falta la del sexto día). La edición benedictina admite la autenticidad de 19 homilías Sobre los salmos, pero Garnier sólo admite trece. Son de contenido dogmático y moral, y la exégesis es más bien antioquena (literal) que*

---

<sup>155</sup> Blázquez. El nacimiento del cristianismo. p. 172

*alejandrina (alegórica)."* <sup>156</sup>

En una línea diferentes de exégesis encontramos a Gregorio Niseno, ya que *"el Niseno sigue en la exégesis bíblica el sentido literal en las obras teológicas; en las de edificación prefiere la alegoría con más exageración que su hermano y que el Nacianceno. Para llenar la laguna dejada por Basilio en su Hexameron, donde ya hemos dicho falta lo relativo al sexto día de la creación, el Niseno compuso después de la muerte de aquél un tratado con el título De hominis opificio [Sobre la creación del hombre]."* <sup>157</sup> En san Gregorio Nacianceno encontramos que sus homilías están llenas de alusiones clásicas: Homero, Hesiodo, Píndaro, Aristófanes, Plutarco, Luciano (el escritor pagano) y alude frecuentemente a Platón, pero su mente no es filosófica, a diferencia de san Gregorio de Nisa, quien da muestras de una sensible estética, en lo referente a su exégesis se puede ver como alegorista, en gran medida por la influencia de Orígenes. Por otro lado, el de Nisa es maestro en el arte del epigrama agudo y la elocuencia teatral, verdadero intérprete de la *psyche* de su tiempo, preocupado por los problemas de la vida y el pensamiento cristiano, fue capaz de ver todos los aspectos de la *paideia* griega. San Gregorio de Nisa entendió la *paideia* como proceso formativo de la personalidad humana.

El proceso espiritual que llamamos educación requiere un cuidado constante, las virtudes son fruto de la naturaleza del hombre y de su constante ejercicio; el cristianismo mostró una nueva visión sobre la complejidad de la vida interior del hombre, que desconocía la psicología de la filosofía griega clásica, la perfección de la *areté* humana a la que aspiran los antiguos filósofos parece estar más alejada de su realización que en los tiempos clásicos. La virtud cristiana descrita por san Gregorio de Nisa parece casi inalcanzable en la práctica para quien no cuenta con la ayuda divina, en tal punto se introduce el concepto de la gracia divina en el esquema de la *paideia* clásica, cooperación del Espíritu Santo con el esfuerzo humano. En efecto, en sus escritos san Gregorio de Nisa señala *"la preeminencia del don recibido, la prioridad de la iniciativa divina en la "divinización" del hombre. Participar en el nombre de Cristo es una gracia que nos viene de lo alto y a la que hemos de corresponder. Pero esta correspondencia se da en nosotros con la ayuda de la gracia divina; es el Espíritu Santo, que inhabita en el corazón de los creyentes, el que*

---

<sup>156</sup> Cadiz, Luís M. Historia de la literatura patristica. p. 352

<sup>157</sup> Cadiz, Luís M. Op. cit. p. 355

*les ayuda a oír la palabra de Dios y a ponerla en práctica.”* <sup>158</sup>

San Gregorio de Nisa piensa que toda voluntad y aspiración humana tienden al bien, que es la esencia verdadera de la naturaleza humana, por lo que todo mal es ignorancia, ya que sólo el engaño lleva al hombre a elegir lo que no le conviene. Así lo afirma nuestro autor, en su obra *Sobre la vocación cristiana*: “El interés por conocer cómo alguien puede llegar a la perfección en la vida virtuosa es coherente con la determinación de que tu vida sea irreprochable en todo.” <sup>159</sup>

Se considera ahora la *paideia* cristiana desde términos metafísicos que proyecta su continuación a dimensiones cósmicas, llegando a su conclusión en la restauración final del estado perfecto de la creación divina original, anterior a la caída del hombre, tal es la enseñanza de la Escritura.

Para san Gregorio de Nisa el cristianismo es la vida perfecta basada en la contemplación de Dios y en la unión con Él, la *deificatio* cuyo camino es la *paideia*, tal camino del alma es descrito por nuestro autor en los siguientes términos:

*“El alma que ha recibido un nuevo nacimiento y a la cual la participación del Espíritu ha devuelto realmente a su primera belleza al destruir la enfermedad proveniente de la desobediencia, no debe permanecer infantil, ni inactiva, ni ociosa, sin moverse, dormitando en el mismo estado de su nacimiento; sino que debe de alimentarse con alimentos adecuados y crecer hasta la altura que exige la naturaleza por medio de las virtudes y los trabajos.”* <sup>160</sup>

Podemos ver en los capadocios una gran estima por la cultura griega, que no ocultaron en sus escritos y en la manera que tuvieron de abordar los problemas referentes a cuestiones como la exégesis bíblica, con una marcada tendencia al estilo de los alejandrinos, pero no todos

---

<sup>158</sup> Mateo. Introducción p. 25 en San Gregorio de Nisa. Sobre la vocación cristiana.

<sup>159</sup> Gregorio de Nisa. Sobre la vocación cristiana. p. 43

<sup>160</sup> Gregorio de Nisa. Op. cit. p. 90

compartieron su inclinación a lo helénico ni su aprecio a la tradición de Alejandría, tal es el caso de san Epifanio de Constancia, quien a pesar de haberse educado en la cultura griega tiene una opinión de ella muy desfavorable, *“porque consideraba al helenismo como fuente de todas las herejías y a Orígenes como padre del arrianismo, como patrón de una alegoría que trastornaba el sentido obvio de la Escritura.”*<sup>161</sup> Opinión que, como se ha visto, es incorrecta pues el arrianismo si bien se desarrolló en Alejandría nace en Antioquia.

Los padres capadocios tendrán una estrecha relación con los padres latinos, los padres de la Iglesia de oriente influyen y dialogan con los padres de la Iglesia de occidente, de manera especial con Ambrosio, Jerónimo y Agustín, con los que compartirán varios puntos, tal es el eslabón que une el mundo antiguo con la historia de sus transformaciones latinas medievales, ya que gracias a este proceso sobrevivió la literatura y la cultura clásicas. Así *“el Cristianismo se presentó, entonces, como una nueva **paideia**, como una nueva forma de humanismo, que consistía en preparar hombres capaces de amar a Dios, capaces de amar a los demás hombres en Dios y de amarse a sí mismos. La fe cristiana, al tener como fin esencial aumentar en el hombre el amor, trató de hacer inteligible esa misma fe partiendo del amor. Lo que significó, de alguna manera, el rechazo del intelectualismo y del racionalismo del mundo greco-romano y la afirmación del voluntarismo, que hizo posible que gran parte de la filosofía desarrollada a lo largo de la Edad Media cristiana se concibiera como camino de perfección del amor de Dios, porque amar a Dios con la mente es algo que no se consigue sólo con la fe.”*<sup>162</sup> Tal como lo afirmara Agustín de Hipona quien significa un nuevo rumbo en la tradición de los padres de la Iglesia de occidente.

Pero antes de iniciar nuestro trabajo en torno al obispo de Hipona, es pertinente hacer algunos señalamientos en torno a la tradición antioquena durante el siglo IV d. de C. La escuela de Antioquía seguía en su línea de reprobación respecto a lo alegórico y lo simbólico, se buscaba la literalidad, aquilatando el texto según su significación histórica y gramatical, con una dirección espiritual libre, tranquila. En el campo de la filosofía sigue el pensamiento aristotélico, pero en lo referente a su cristología hace resaltar la parte humana de Jesús, en algunos casos tan exagerada que llega a desembocar en el nestorianismo con un importante número de seguidores. *“A fines del siglo IV y durante la primera mitad del siguiente, la mayoría de los antioquenos es nestoriana. Pero frente a Apolinar de Laodicea, Diodoro de Tarso y Teodoro de*

---

<sup>161</sup> Ramón. Historia de la filosofía medieval. p. 16

<sup>162</sup> Cadiz, Luis M. Historia de la literatura patristica. p. 376

*Mopsuesta, atacados de nestorianismo, brillaron en esta escuela y supieron mantenerse en el campo de la ortodoxia san Juan Crisóstomo y Teodoreto de Ciro amigo personal este último de Nestorio. Pero portavoz de la ortodoxia contra los monofisitas. La rivalidad y controversia entre las escuelas antioquenas y neo-alejandrinas, en cuestiones teológicas, llegó a su punto culminante con la lucha entre san Cirilo de Alejandría y Nestorio.”*<sup>163</sup>

Hubo el intento intermedio, con pocos resultados, entre alejandrinos y antioquenos, la llamada reacción antiorigenista propuesta por Metodio de Olimpo y fuertemente guiada por san Epifanio, que busco la impugnación del pensamiento de Orígenes, en aquellos puntos que se encontraban reñidos con la ortodoxia, pero el movimiento se mezcló con cuestiones políticas e intereses personales, en donde ni la ciencia ni la religión resultaron beneficiados, y así el movimiento tuvo muy pocas repercusiones para el futuro. En cambio, la Escuela de Edesa, que en el siglo IV d. C. llega a su mayor apogeo con Afraates y san Efrén el Sirio, heredero de Antioquía, imito su interpretación literal de las Sagradas Escrituras y su sentido en la teología, así cuando los antioquenos se orientaron al nestorianismo, de la misma forma hicieron los de Edesa, siendo el último lugar en que se conservó en todo el imperio romano, lo que le costó el ser suprimida por el emperador Zenón. De ella se deriva la escuela nestoriana de Nísibe, perseguida por el emperador Justiniano, pero sobrevive gracias al monje Jacobo Baradeo, obispo de Edesa, por lo que sus adeptos se llamarán “jacobitas” los monofisitas de Siria. La nota característica de esta escuela ha sido una tendencia a la meditación, la mística y la poesía, al punto que varios tratados de esta literatura se escribieron en verso.

El favor imperial del que gozaba la Iglesia y su rápido crecimiento la llevaron a una tarea de especulación teológica que no todos estaban preparados para enfrentar en términos teológicos y filosóficos, en especial, ya que algunos de los dogmas fundamentales de la Iglesia no se encontraban bien definidos había que confeccionar el catálogo de dogmas que la Iglesia tendría que seguir, lo que hacía necesario penetrar el único sitio donde era posible encontrar los artículos de que se compondrían tales dogmas, es decir, la Escritura y la tradición, por la misma condición del cristianismo en tanto religión revelada. De nuevo los doctores encargados de tan enorme tarea se enfrentaron con el problema que nos ha ocupado a lo largo de nuestro presente capítulo, el asunto de la disparidad de criterios en la interpretación de los textos escriturarios entre las dos escuelas que mostraban las tendencias interpretativas, la antioquena y la alejandrina, llevado tal desencuentro a la exageración como se ha visto llevo a

---

<sup>163</sup> Cadiz, Luís M. Op. cit. p. 309

no pocos a la herejía, la Iglesia por medio de los sínodos, los concilios busco imponer su autoridad y dirimir las cuestiones, en base a su tradición y su exégesis bíblica.

Si bien la Iglesia se tuvo que enfrentar a un gran número de herejías, ello no fue obstáculo para que podamos ver con claridad que *“el siglo que sigue a la paz otorgada por Constantino a la Iglesia es sin género de duda el más fecundo y el más brillante de la Antigüedad Cristiana, pues ningún otro vio florecer tantos genios, ni aun vio salir a la luz tantas obras maestras. San Atanasio, seguido más tarde por san Basilio, los dos Gregorios, de Nisa y Nazianzo, y San Juan Crisóstomo, son los grandes luminas de Oriente, mientras que el Occidente puede gloriarse de San Hilario, san Ambrosio, san Jerónimo, y al finalizar el siglo IV y alborear el V, del más genial de todos, san Agustín... Los Padres de esta época estaban formados en la mejor tradición grecolatina. De ahí su clasicismo y elegancia en la presentación de la doctrina de la Iglesia.”*<sup>164</sup> En donde una de sus tareas primordiales, de manera especial para la presentación y defensa de sus dogmas, es la atención que se pone a la interpretación de la Escritura, que hasta ahora se ve claro como un movimiento pendular que se mueve entre dos puntos opuestos, del extremo alegorista de Alejandría, a la búsqueda del sentido literal de Antioquia. Un punto prudencial, de equidad lo encontramos con más claridad en la propuesta hermenéutica de Agustín de Hipona.

---

<sup>164</sup> Ramírez Torres, Rafael. *“Introducción general”* p. 46-47 en San Juan Crisostomo Obras Completas.

## 2. EN EL UMBRAL DE LAS INTERPRETACIONES

### 2.1 TIPOS DE INTERPRETACIÓN QUE RECONOCE EL DOCTOR DE LA GRACIA PARA LA ESCRITURA

#### 2.1.1 FE Y RAZÓN

El cristianismo que penetra de manera decisiva en la historia de la literatura latina durante la época imperial a finales del s. II d. C. fue un hecho innegable que inicio con la lucha religiosa que estaba entablada con el paganismo, ya antes de la aparición del cristianismo, judíos helenistas y griegos convertidos luchaban en la arena de la literatura en contra de las antiguas creencias politeístas, para lo que utilizaban las mismas formas artísticas de los paganos, ya se abundó de manera suficiente en el empleo de la alegoría por parte de Filón, sólo por dar un ejemplo. De manera similar, los cristianos romanos se dirigen a los géneros literarios en uso en la prosa artística latina, buscando la adaptación y asimilación de las ideas cristianas a través de los recursos lingüísticos de la retórica profana. La misma predicación cristiana se fue formando sobre modelos helenistas, de manera muy clara en las denominadas diatribas estoico-cínicas, así una homilía eclesiástica es muy cercana a los tratados morales de un Séneca. Pero se ha visto que el cristianismo logra una gran estabilidad en el imperio romano durante el s. IV d. C., con ello la reflexión deja de ser predominantemente apologética y se muda al plano de la dogmática y en contra de las herejías, lo cual por supuesto necesitaba de una exégesis de la Sagrada Escritura, que en el siglo IV d. C., la edad dorada de la literatura latino cristiana, llega a su cúspide con la gran figura de Agustín de Hipona. En tal punto, no debemos olvidar que *“la literatura cristiana occidental, durante varias generaciones, fue completamente griega, no sólo en sus fuentes y procedimientos sino también en su expresión. De Oriente había venido la luz y la buena nueva vino predicada en la lengua griega que era la culta de entonces y sobre todo la usada en la Diáspora por los judíos. Paso mucho tiempo hasta que el latín pudo, en el aspecto oficial de la Iglesia, parangonarse con el griego y todavía hubo de pasar un nuevo espacio de tiempo hasta que el latín se sobrepuso plenamente al griego y se convirtió en lengua oficial y litúrgica... aun admitido el griego como la lengua oficial y litúrgica, coexistió junto a él la lengua latina como usada por el pueblo, de suerte que todas las comunidades cristianas occidentales fueron más o menos bilingües.”*<sup>1</sup> Para Pascual Galindo el cambio oficial de las lenguas coincide con el momento de la paz lograda por la

---

<sup>1</sup> Galindo Romeo, Pascual. “Prologo” p. 12 en Gudeman. Historia de la Antigua Literatura Latino-Cristiana.

Iglesia en el interior del Imperio, lo que puede ser una explicación de porqué no se encuentra literatura primitiva latina, dirigida a polémicas con los gentiles o discusiones respecto a las herejías de la época, de hecho, aun cuando cambio la lengua, las ideas continuaron siendo griegas, sólo con Agustín se subordina todo a la plena latinización, con una clara separación de la tradición griega, y de la producción literaria y el tecnicismo teológico de la Iglesia occidental.

De hecho en Occidente, durante los primeros siglos del cristianismo, no hay organización escolar semejante a la que encontramos en Oriente, no hay centros propiamente teológicos ni en las escuelas de Roma ni en las grandes abadías fundadas por san Víctor de Marsella y san Honorato. Los Padres de Occidente no formaron grupos semejantes a los que formaron los Padres de Oriente, como es el caso de la didascalia alejandrina o la antioquena incluso la misma tradición que formaron los padres capadocios, con un pensamiento que los definía de forma clara; a su vez, en los Padres de Occidente la influencia de la filosofía es menos apreciable que en los Padres de Oriente, lo que se debe a la formación recibida en las escuelas del mundo latino, la educación tenía un carácter disciplinar, con una orientación a la oratoria. En cuanto al uso de métodos griegos, sólo algunos autores occidentales se sirvieron de la alegóresis, tal fue el caso de san Hilario y san Ambrosio, el empleo del método fue importante pero poco científico, aun desde la perspectiva teológica, así algunos cristianos como Arnobio rechazan el empleo de tal método. En cambio, san Hilario en la línea de la escuela de Alejandría compuso cierto número de comentarios a los Salmos, al libro de Job y al Evangelio de san Mateo basado en un modo de explicación alegórica del texto, con el mismo método escribe su obra *De mysteriis*, el cual busca mostrar que el antiguo testamento es un texto plagado de veladas alusiones a Cristo y a sus doctrinas, es decir estamos ante un tipo de interpretación tipológica. Por otro lado, la actividad literaria de san Ambrosio surge de las necesidades prácticas de su episcopado, así la mayoría de sus obras son fruto de sus predicaciones, en sus obras exegéticas hay elementos de alegóresis y una dependencia a fuentes griegas, tal como se ve en su *Exameron*, en donde se relata la historia de la Creación.

Un autor latino que no podemos dejar de mencionar por su gran labor en exégesis es san Jerónimo, su actividad literaria fue extraordinaria, esfuerzo infatigable que marcó toda su vida, entre sus obras las de mayor extensión son sus traducciones y reelaboraciones de originales griegos, de hecho traduce al latín 64 homilías de Orígenes, la importancia de este trabajo y de sus comentarios a casi todos los libros de la Escritura es que nos conservan el material exegético de obras en su mayoría desaparecidas, pero nuestro autor camina en la

ortodoxia y no duda en condenar al mismo Orígenes, a quien en un principio tiene en gran estima y cuyas obras divulgó en Occidente como ningún otro. Pero para Alfred Gudeman, fue san Jerónimo un ciceroniano durante toda su vida, lo que no obstaculiza el ocupar “uno de los primeros lugares en la literatura cristiana. Su estilo, formado en modelos clásicos, es fluido y acertado, aunque turbio e irregular. Dispone con facilidad de todos los recursos retóricos, cuyos efectos le son familiares.”<sup>2</sup>

El gran genio de la Antigüedad en el grupo de Padres de Occidente fue Agustín de Hipona, el conjunto de su obra recoge y asimila la cultura griega y romana, gracias a su formación como profesor de retórica; pero a su vez, recoge y asimila la cultura judía y cristiana, gracias al largo proceso de búsqueda de la verdad, que lleva a nuestro autor a peregrinar por varias creencias religiosas, como el maniqueísmo al que se adhirió por varios años y que de manera permanente marca su pensamiento, para finalmente ser bautizado por manos de san Ambrosio. Tales experiencias permitieron al obispo de Hipona llevar una nueva ruta en el pensamiento, en especial, al buscar explicar las relaciones entre razón y fe. “Martín Grabmann resume así los méritos teológicos del Doctor de Hipona: San Agustín, el más filósofo entre los Santos Padres y el teólogo más avasallador e influyente de la Iglesia, es el verdadero creador de la teología occidental, el que dio vida a una serie de ramas o disciplinas de la ciencia sagrada, como la homilética y la hermenéutica, en sus libros *De doctrina christiana*, y a la catequesis, en el tratado *De catechizandis rudibus*.”<sup>3</sup> Es precisamente la propuesta hermenéutica del obispo de Hipona la que nos interesa abordar, pues el de Hipona nos da herramientas para teorizar en la interpretación bíblica, sin caer en los extremos de Alejandría y Antioquía, ello gracias a su excelente formación en retórica, así nos ofrece una hermenéutica viva y dinámica, presente en su obra *Sobre la doctrina cristiana*, que es un manual tanto para conocer como para exponer el texto Sagrado, se dan una serie de recomendaciones al exégeta para llevar a cabo de manera óptima su tarea, como es el hecho de servirse de cualquier redacción de la Escritura, griega o hebrea, ya que no basta la versión latina que nuestro autor utilizó y se conoce como Itala, así no fue raro que dicha obra durante la Edad Media se convirtiera en el Canon y guía de la hermenéutica cristiana, pues su autor se apoyó en otras disciplinas liberales como la Oratoria, la Retórica y la Dialéctica, descubriendo en ellas un medio para los fines espirituales, su obra *De doctrina christiana*, de la que no es extraño, como lo señala Grondin en palabras de Ebeling,

---

<sup>2</sup> Gudeman. *Historia de la Antigua Literatura Latino-Cristiana*. p. 77

<sup>3</sup> Capanaga. “Introducción general” en *Obras de San Agustín Tomo I*. p. 93

*“que fue <<la obra históricamente más influyente de la hermenéutica>>.”*<sup>4</sup>

Sin embargo, no podemos dejar de considerar que *Sobre la doctrina cristiana* no será la única obra del obispo de Hipona con un plan hermenéutico y exegético para la edificación espiritual, también lo serán sus *Sermones* y su obra *Del Génesis a la letra*, más aún en las mismas *Confesiones*, que si bien en sus diez primeros libros su autor se dedica a un trabajo autobiográfico, en los tres últimos libros (XI-XIII) hay una exégesis de la Biblia en donde su autor se entregó más a la alegóresis que a la literalidad con notables reflexiones en torno a la memoria y la temporalidad. Pero antes de profundizar en el desarrollo de la hermenéutica de Agustín es pertinente hacer algunos señalamientos generales de nuestro autor.

El obispo de Hipona *“no desempeño dos papeles, el de teólogo y el de filósofo que considera el <<hombre natural>>. Él pensaba más bien en el hombre concreto, humanidad caída y redimida, capaz de alcanzar la verdad, constantemente solicitado por la gracia de Dios y necesitado de esa gracia para apropiarse de la verdad salvadora. Estaba convencido de que la razón tiene un destacado papel que desempeñar para llevarlo hacia la fe, y una vez que el hombre ha alcanzado la fe la razón tiene asignada la tarea de penetrar los datos de dicha fe.”*<sup>5</sup> Agustín no defiende una fe ciega, reconoce la intervención de la razón anterior a la fe, por lo que no fue raro que a lo largo de su vida, después de su conversión, el pensador cristiano buscará conseguir la certeza y seguridad interior a partir de un acto de fe razonable, lo que reflejó a lo largo de su gran obra escrita.

Agustín tuvo la educación propia de su época, ingreso a la escuela de Tagaste, aquí aprendió lectura y escritura, no sólo latina, a su vez, conoció algunos elementos de griego, por el que no tuvo mucha estima<sup>6</sup>, pero aún el mismo latín de primaria no le pareció tan atractivo como el que explicaban los gramáticos, al que se inclinó en este periodo de sus estudios. En la

---

<sup>4</sup> Grondin. *Introducción a la hermenéutica filosófica*. p. 62

<sup>5</sup> Saranyana. *Historia de la filosofía medieval*. p. 57

<sup>6</sup> *“¿Cuál era la causa de que yo odiara las letras griegas, en las que siendo niño yo era imbuido? No lo sé; y ni aun ahora mismo lo tengo bien averiguado. En cambio, gustábanme las latinas con pasión, no las que enseñan los maestros de primaria, sino las que explican los llamados gramáticos; porque aquellas primeras, en las que se aprende a leer, escribir y contar, no me fueron menos pesadas y enojosas que las letras griegas. ¿Mas de dónde podía venir aun esto sino del pecado y la vanidad de la vida, por ser carne y viento que camina y no vuelve?”* (San Agustín. *Confesiones*. I, 13, 20)

siguiente etapa de la formación, de su época, se estudiaba gramática y retórica, que el Doctor de la gracia, aprendió en las escuelas de Madaura y Cartago, se trata de una cultura fundamentalmente literaria, destinada a la oratoria, en donde adquiere los elementos básicos de su formación como retor, que después le son de gran ayuda en el desarrollo de su hermenéutica, marcada por la huella de una formación típicamente latina y su orientación a la oratoria, diferente a la tradición de los Padres de Oriente, que se han señalado en su líneas generales en las escuelas de Alejandría y Antioquía.

El obispo de Hipona se inició en la búsqueda de la sabiduría después de la lectura del *Hortensio* de Cicerón<sup>7</sup>, un libro perdido en la actualidad, que marca de manera decisiva la dirección del pensamiento y los intereses del Doctor de la gracia. La vida de Agustín fue una búsqueda de la verdad entre las propuestas de la filosofía clásica, especialmente el neoplatonismo<sup>8</sup> y el pensamiento cristiano; no creó una filosofía cristiana, sino que hizo del cristianismo una filosofía, visión poderosa y sólida, que es al mismo tiempo compleja, lo que hace que su pensamiento no se entienda con facilidad, tal como lo podemos constatar en sus obras de mayor madurez como los tratados *De la Trinidad*.

En el Doctor de la gracia la radical actitud filosófica consiste en el deseo de conocer la verdad, conocimiento común a todos, conocimiento propio de la filosofía, que es amor a la sabiduría y la sabiduría que es contemplación y posesión de la verdad, postura llevada por nuestro autor a la interpretación de la Escritura, pues *“el querer entender las Escrituras no es un proceso indiferente y puramente epistémico, que se desarrolla entre el sujeto y el objeto, sino que da testimonio de la fundamental inquietud y manera de ser de una existencia que aspira a encontrar un*

---

7 Así lo narra el Doctor de la gracia en *Las Confesiones*: *“Entre estos tales estudiaba yo entonces, en tan flaca edad, los libros de la elocuencia, en la que desea sobresalir con el fin condenable y vano de satisfacer la vanidad humana. Mas, siguiendo el orden usado en la enseñanza de tales estudios, llegué a un libro de un cierto Cicerón, cuyo lenguaje casi todos admiran, aunque no así su fondo. Este libro contiene una exhortación suya a la filosofía, y se llama el Hortensio. Semejante libro cambió mis afectos y mudó hacia ti, Señor, mis suplicas e hizo que mis votos y deseos fueran otros.”* (San Agustín. Op. cit. III, 4, 8)

8 Tal es el testimonio que el mismo obispo de Hipona nos relata: *“Y primeramente, queriendo tú mostrarme cuanto resistes a los soberbios y das tu gracia a los humildes y con cuánta misericordia tuya ha sido mostrada a los hombres la senda de la humildad, por haberse hecho carne tu Verbo y haber habitado entre los hombres, me procuraste, por medio de un hombre hinchado con monstruosísima soberbia, ciertos libros de los platónicos, traducidos del griego al latín.”* (Ibid. VII, 9, 14)

sentido.”<sup>9</sup> Así el obispo de Hipona hace una filosofía, como una concepción racional de las cosas que se deben a la Revelación. “No es que San Agustín admita, como dotada de valor definitivo y completo, una sistematización del saber que prescindiera de la Revelación y del fin último del hombre, la visión intuitiva de Dios. Ningún pensador cristiano puede consentir en esta concepción de una filosofía radicalmente autónoma, cerrada en sí misma y considerada como absolutamente suficiente y San Agustín la admite menos que ninguno. Para él no hay en el fondo más que una sola filosofía legítima, es a saber, la que integra las nociones que la razón puede descubrir por sus propias fuerzas, con las luces rectoras de la Revelación, cómo no hay más sabiduría real que aquella que se orienta hacia la posesión de Dios y la visión beatífica.”<sup>10</sup> La esencia de la verdad, en el obispo de Hipona, se une de forma indisoluble en la existencia, la Verdad, con mayúscula unida a la propia existencia, es Dios. Tal es la verdad que tiene que alcanzar el hombre para obtener la felicidad por la filosofía y el Dios que debe amar para cumplir con su religión, aquí saber y amor son dos acciones que se implican, exigen y complementan ya que los dos caminos son en realidad una sola vía de salvación, felicidad y sabiduría. Vía que el autor cristiano reconocerá que establecieron los filósofos antiguos, especialmente Platón.<sup>11</sup> Así nos recuerda Capánaga, que “San Agustín se nutre del pensamiento platónico, pero también de la soberana ontología del **Ego sum qui sum**. Sobre esta definición de Dios ha posado él los ojos con moroso deleite, y le ha servido para trazar la línea divisoria entre el ser de la criatura y del Creador.”<sup>12</sup>

Agustín buscó la verdad por la razón, sin encontrarla, sólo la fe le daba lo que la razón no alcanzaba a descubrir, su experiencia le mostró que mejor era creer para saber, que saber para creer; por lo que sólo la fe logra una visión clara, ya que es iluminada y así nos lleva a la sabiduría, de hecho, con Gilson podemos afirmar que, la filosofía agustiniana no ha querido ser otra cosa que una exploración racional del contenido de la fe, por ello no es una filosofía autónoma, separada de la fe cristiana, pero tampoco es teología. Si bien el Doctor de la gracia ha comenzado por la fe, aun después de su conversión, anhela ardientemente entender hasta la plena evidencia. De hecho, Agustín abandonó la secta de los maniqueos pues le

---

9 Grondin. Op. cit. p. 63

10 Jolivet. San Agustín y el neoplatonismo cristiano. pp. 126-127

11 “En los temas que exigen arduos razonamientos –pues tal es mi condición que impaciente estoy deseando de conocer la verdad, no sólo por fe, sino por comprensión de la inteligencia- confío entre tanto hallar entre los platónicos la doctrina más conforme con nuestra revelación.” (San Agustín. Contra los académicos. III, 20, 43)

12 Capánaga. “Introducción general” en Obras de San Agustín. Tomo I. p. 46

habían prometido llevarlo a la fe en las escrituras por una vía racional, lo que de hecho no ocurrió; sin embargo, el Doctor de la gracia, una vez iniciado su proceso de conversión, “*se propondrá desde ahora alcanzar, por la fe en las Escrituras, la inteligencia de lo que éstas enseñan. Ciertamente que el asentimiento a las verdades de fe debe ir precedido por algún trabajo de la razón; aunque aquéllas no sean demostrables, se puede demostrar que es legítimo creerlas, y es la razón encargada de ello. Hay, pues, una intervención de la razón que precede a la fe, pero hay una segunda intervención que la sigue.*”<sup>13</sup>

El método de Agustín lo podemos ver como un equilibrio o tensión entre dos polos; por un lado, el afán incoercible de saber, y por el otro, la necesidad previa de creer, o como lo sintetiza Pegueroles, en el obispo de Hipona “*para entender es necesario creer. Pero esta fe previa no es ciega, sino razonable: viene precedida y preparada por un momento racional, que examina los fundamentos y las garantías de la fe.*”<sup>14</sup> El camino seguro se inicia con la fe, que se debe tener para que el intelecto encuentre, pero la fe no es entendimiento, la fe sólo muestra el camino y prepara para el entender, y solo el entendimiento nos abre las puertas de la sabiduría que es posesión de la verdad. “*El entender lo que creemos nos hace contemplar la verdad y las verdades. Nos permite contemplar la verdad, porque lo que creemos es Dios, y éste es la Verdad; penetrando en su comprensión, nos acercamos a Él.*”<sup>15</sup>

Razón y fe se funden en un único concepto de búsqueda que lleva a la Verdad, la Sabiduría y la Felicidad, sólo así puede actuar el filósofo cristiano. Tal fue el espíritu que guio los escritos del obispo de Hipona, en donde razón y fe se encuentran en un equilibrio tal que se pueden compenetrar, de manera inseparable, sin confundirse, ya que no hay funcionamiento autónomo de la pura razón, la posesión de la verdad es suministrada por la fe y la fe penetra, sin anular, lo más íntimo de su razón. Fe y razón intrínsecamente combinadas y compenetradas colaboran en las etapas de un proceso intelectual, que desembocan finalmente en el amor, por ello no es extraño que en la hermenéutica que se analizará del obispo de Hipona lleguemos como fundamento de ella a la caridad, el amor o dilección, concepto clave que será piedra angular de nuestros siguientes capítulos, por ahora sólo se harán unos breves

---

13 Gilsón. *La filosofía en la Edad Media*. p. 119

14 Pegueroles. *El pensamiento filosófico de San Agustín*. p. 25

15 García-Junceda. *La cultura cristiana y San Agustín*. p. 116

señalamientos.

Para Agustín, lo que se ama debe de ser eterno, así al amar la vida feliz ella ha de ser eterna y lo único eterno que afecta al alma con eternidad es Dios. La caridad es el amor de las cosas dignas de ser amadas, el amor por el cual amamos aquellas cosas que son eternas y lo que puede amar al mismo Eterno. Cuando Dios y el alma se aman hay una caridad total, absoluta y consumada, pues no hay ninguna otra cosa que se ame, lo que el Doctor de la gracia a su vez llama *dilección (dilectio)*, algo propio y exacto en el lenguaje cristiano, que es amor a las cosas superiores, así podemos retomar la formula bíblica: *Dios es amor*, a quien sólo se le puede abrazar en el amor, que nos permite salvarnos de la hinchazón del orgullo, al llenarnos del amor sólo podemos estar llenos de Dios. *“A San Agustín no le preocupa más que el amor y la superación y perfeccionamiento de este amor. Si nos pide que amemos a Dios, la Verdad, lo Inteligible, el alma más que al cuerpo es, en parte, porque ha medido los límites de toda perfección terrestre y ha experimentado su sabor a ceniza, descubriendo que el corazón del hombre era capaz de mucho más.”*<sup>16</sup> De manera contraria, si nos encontramos alejados de Dios, no podemos amar a nuestro prójimo, hay una incapacidad en nosotros para la caridad, al no ver a Dios no se ama al hermano, no se está en Dios que es amor. *“Y es que Agustín, desde un amor pegajoso en el que se sumerge para saciar su sed de amor y desde las redes del maniqueísmo, a las que se agarra para saciar la exigencia racional de su mente filosófica, pasa gradualmente a abrazar al Padre celestial, al Padre del Verbo.”*<sup>17</sup>

Amamos al prójimo y nos amamos a nosotros mismos con un mismo amor de caridad con que amamos a Dios, pero a Dios por Dios, y a nosotros y al prójimo por Dios. Así en el pensamiento de Agustín, de manera especial en su propuesta hermenéutica, el amor es una nueva ley, una ley psicológica que explica todos los movimientos del alma, y que de hecho es nuestro límite en la interpretación de la Escritura, es el límite que evita afirmar que cualquier interpretación sea válida, pues el ropaje de la alegoría nos puede llevar a tal exceso. Pero a su vez evitamos afirmar que sólo hay una interpretación que se puede considerar como válida, la basada sólo en el estricto apego a la letra, sólo la interpretación literal es válida. Por lo tanto, para el obispo de Hipona la regla fundamental de toda interpretación es la caridad, concepto presente en todo su sistema de pensamiento, por lo que *“la posteridad no se ha*

---

<sup>16</sup> Marrou. San Agustín y el agustinismo. p. 74

<sup>17</sup> Cola. Perfiles de los padres. p. 138

*equivocado al determinar los rasgos esenciales del temperamento de San Agustín, asociándole voluntariamente la iconografía, un doble atributo: el libro abierto, símbolo de la ciencia, y el corazón inflamado, símbolo del Amor.”*<sup>18</sup>

El obispo de Hipona señaló de manera clara la interacción entre la razón y la fe, a partir de los cuales debemos interpretar su concepto de caridad, pues vía la razón y la fe se ejercen esencialmente la filosofía y la religión. El maestro Zea, en su *Introducción a la filosofía*, ha sintetizado de manera muy clara tal posición del Doctor de la gracia, al señalar que en nuestro autor *“el punto de partida debe de ser la fe, pero es menester completar la fe con la razón. No basta creer, es menester también comprender lo que se cree. Por un lado hay que creer en los misterios de la fe, por el otro hay que esforzarse en comprenderlos. Dios dona la Verdad por medio de la fe, pero la verdad es más nuestra en la medida en que más se la comprende. En San Agustín, la razón necesita de la fe para alcanzar la verdad.”*<sup>19</sup> La aspiración del Doctor de la gracia no es sólo creer sino llegar a la inteligencia de la fe, que es un principio, pero no término definitivo.

Nuestro interés principal es analizar la propuesta de hermenéutica que nos plantea el obispo de Hipona, pero en un autor tan complejo se hace necesaria una ubicación de su pensamiento en los términos de razón y fe, tal como se ha hecho, para ver que el teólogo y el filósofo se expresan por igual en sus obras. Ahora, al abordar nuestro problema fundamental en torno a la hermenéutica del Doctor de la gracia, se vuelve necesario un contexto más amplio que considere toda la tradición que tiene detrás de sí; no olvidemos que al inicio de la era cristiana, *“la hermenéutica bíblica del cristianismo se ha caracterizado por una tensión entre la exégesis literal y la exégesis alegórica. La escuela cristiana de Antioquia insistía en el sentido literal de la Escritura, mientras que la de Alejandría privilegiaba el alegórico, simbólico o espiritual.”*<sup>20</sup> Tal idea se puede resumir como un péndulo que va de un extremo a otro, de lo alegórico a lo literal y que ha ocupado toda nuestra reflexión del primer capítulo.

El punto prudencial de la interpretación entre las escuelas de Antioquia y Alejandría

---

<sup>18</sup> Marrou. Op. cit. p. 79

<sup>19</sup> Zea. *Introducción a la filosofía*. p. 172

<sup>20</sup> Beuchot. *La hermenéutica en la edad media*. p. 9

nos lo ofrece la propuesta de Agustín de Hipona, quien hablará acerca de la indagación hermenéutica de la Escritura como sólo referida a sus pasajes ambiguos, ya que en principio la Escritura es clara y accesible, pero no se debe tomar al pie de la letra lo que tiene un sentido metafórico, aunque para entender las metáforas el obispo de Hipona recomienda tener conocimientos de retórica, que permita el dominio de tropos o giros de lenguaje que nos pueden descubrir los misterios divinos que se van develando a nuestro entendimiento de manera progresiva, tal como se afirma en los tratados de *La Trinidad*:

*“Con el fin, pues, de purificar el alma humana de estas falsedades, la Sagrada Escritura, adaptándose a nuestra parvedad, no esquivó palabra alguna humana con el intento de elevar, en graduación suave, nuestro entendimiento bien cultivado a las alturas sublimes de los misterios divinos.”*<sup>21</sup>

Lo importante es que la hermenéutica del obispo de Hipona busca estar sujeta a ciertas reglas, aun cuando se busca el sentido alegórico este no se deja abierto al infinito, pero tampoco nos quedamos o circunscribimos a una sola interpretación. Así *“San Agustín se escapa de ese maniqueísmo de “Todo sentido es literal” o “Todo sentido es alegórico”. Busca una mediación. Esa mediación se la da el sentido espiritual con el que dota a la alegoría. La alegoría contiene un sentido espiritual, y este envía como referencia a un hecho salvífico, a algo de la historia, por lo cual puede haber un sentido histórico, literal, además del alegórico. Dicho sentido histórico pone límites al alegórico, lo sujeta a reglas. De esa manera se adhiere al sentir de la cristiandad y no corre peligro de herejía. Se inserta en una tradición, pero de modo creativo. Decía que había una norma que evitaba quedarse en el sentido literal: si una expresión en sentido literal no favorece la caridad, es figurada.”*<sup>22</sup> Pero tal afirmación necesita de una mayor precisión que trabajaremos en nuestras siguientes páginas, aunque se ha dicho algo respecto a la idea de caridad en el Doctor de la gracia.

Agustín avanza, en el camino de la hermenéutica, al mostrar una semejanza de ésta con la retórica, ya que en ambas se alcanzan grados de certeza, además de una semejanza de manera isomórfica, consistente en que las mismas figuras o tropos que la retórica enseña para encodificar o comunicar, se utilizan en la hermenéutica para decodificar o interpretar. Tal

---

<sup>21</sup> *San Agustín. La Trinidad. I, 1, 2*

<sup>22</sup> *Beuchot. Op. cit. p. 26*

forma de exégesis es llevada por Agustín a su labor de predicador, lo que podemos ver claro en sus homilías, nuestro autor predica en base a una línea de lecturas bíblicas que se presentaban en la liturgia o que el mismo escogía, así *“su predicación partía de la Biblia, trataba de la Biblia y se acompañaba de la Biblia.”*<sup>23</sup> De hecho, de acuerdo con Van Der Meer el manual homilético que salió de su mano, compuesto por todo género de discurso edificante, se agrega como cuarto a otros tres acerca de la manera de entender la Sagrada Escritura, tal es la forma de composición de la obra *Sobre la doctrina cristiana*, compuesta entre 397 d. C y 417 d. C. Es un manual de exégesis dirigido a los predicadores cristianos, que parte del hecho de que quien ha de predicar debe conocer sobre todo la Escritura, la forma de los sermones agustinianos se armoniza con una gran tradición de predicación bíblica, que aún hoy nos cuesta entender, pero no debemos dejar de considerar que los cristianos de este tiempo tenían muy en claro el carácter divino de los libros sagrados, en gran medida por la exégesis alegórica, lo que posibilitó la importancia universal de la Sagrada Escritura, que es en realidad un reflejo por el aprecio que sentían los antiguos por la palabra en general, así no es extraño que cristianos y paganos buscaran el auténtico medio de la *paideia* en la escritura, los primeros por la lectura e interpretación de la Biblia, los otros por la lectura e interpretación de los poetas paganos, Homero o Virgilio.

Si bien el obispo de Hipona busca el sentido literal de la Escritura, no se queda en ese nivel interpretativo, *“San Agustín se da cuenta de que hay un principio de metafóricidad en la hermenéutica, hay un algo de ambigüedad, de equívoco, por eso se ponía a la metáfora como la forma de la analogía que más se acerca a la equivocidad. Lo mismo sucede con la alegoría, la cual era vista como una metáfora ampliada y mucho más extensa.”*<sup>24</sup> Así el Doctor de la gracia no se encierra en una sola interpretación, al abrir otras posibles interpretaciones desde el plano figurativo, en tanto que tales interpretaciones favorezcan la caridad; por tanto las interpretaciones desde lo figurativo no quedan abiertas a cualquier tipo de interpretación como válida, tenemos un límite que amarra y da sentido a nuestra interpretación, la caridad, el amor, la dilección. El alejarse de la caridad por el sentido figurado, mostraba que se había interpretado mal el sentido figurado, la caridad vigila la interpretación y evita caer en los extremos univocos-literales y equívocos-alegoristas, pero además da la posibilidad de la novedad desde una tradición, en la tradición hay un margen de creatividad, *“una creatividad interpretativa sujeta a la*

---

<sup>23</sup> Van der Meer. *San Agustín pastor de almas*. p. 520

<sup>24</sup> Beuchot. *“La hermenéutica en San Agustín y en la actualidad”*. p. 141

*caridad, una caridad creativa.”*<sup>25</sup>

La interpretación alegórica es la herramienta que nos permitiría liberar la exposición del puro apego a la letra, en un trabajo homilético o exegético, y nos abre a otras posibilidades de interpretaciones, que es la tensión entre el texto superficial y el texto profundo, lo dicho y lo no dicho que se encuentra al menos de manera latente en el texto, con todas sus aplicaciones y que nos presenta la exégesis alegórica o espiritual. El mismo Agustín sintió reverencia por la Escritura cuando oyó las explicaciones alegóricas de san Ambrosio, tal como nos lo narra en sus *Confesiones*:

*“También me alegraba de que las Antiguas Escrituras de la ley y los profetas ya no se me propusieran en aquel aspecto de antes, en que me parecían absurdas, reprendiéndolas como si tal hubieran sentido tus santos, cuando en realidad nunca habían sentido de ese modo; y así oía con gusto decir muchas veces a Ambrosio en sus sermones al pueblo recomendando con mucho encarecimiento como una regla segura que la letra mata y el espíritu vivifica al exponer aquellos pasajes, que, tomados a la letra, parecían enseñar la perversidad, pero que, interpretados en un sentido espiritual, roto el velo místico que los envolvía, no decían nada que pudiera ofenderme, aunque todavía ignorase si las cosas que decía eran o no verdaderas.”*<sup>26</sup>

A partir de ese momento, el santo de Hipona verá la Escritura desde una nueva perspectiva, las narraciones que antes le parecían bárbaras por atender sólo a lo carnal, al ser llenadas de espíritu le revelan un sentido más alto, sentido que después al ser predicador Agustín llevará a lo largo de su vida, pues podía apelar al ejemplo de los apóstoles, en especial Pablo, quienes buscaron en los textos del Antiguo Testamento la confirmación del Nuevo, idea muy clara en la tradición alejandrina, que va al sentido tipológico, que busca el sentido más digno de la Escritura, el sentido a la altura de su autor, es decir, de Dios, así podemos considerar el sentido alegórico en la interpretación de la Escritura como una interpretación adecuada. El obispo de Hipona ve en la Escritura la única Palabra, la Palabra a la que se entrega y quiere descubrir y revelar al pueblo de Dios, revelar a partir del principio básico de la hermenéutica buscar la intención o significado del autor, *intentio auctoris* o el *sensus auctoris*,

---

<sup>25</sup> *Beuchot. Op. cit. p. 142*

<sup>26</sup> *San Agustín. Confesiones. VI, 4, 6*

que puede tener varios sentidos, así *“es mejor aclarar cualquier pasaje oscuro con otros de la misma Escritura, que confiar en el propio ingenio.”*<sup>27</sup> Sólo así se pueden leer los múltiples sentidos velados en las palabras de la Escritura, que si bien está llena de enigmas, ahí tenemos la intención del pedagogo divino, la oscuridad tiene por fin ejercitar la inteligencia en las ciencias auxiliares que han de ayudar a comprender la Palabra, que es a través de la cual todo ha sido creado de la nada, una creación *ex nihilo*, la creación es una gran teofanía hecha por la Palabra puesta ante el hombre para que él pueda interpretarla.

---

<sup>27</sup> *Ibid.* p. 147

## 2. 2 EXÉGESIS MANIQUEA.

### 2. 2. 1 EL ENFRENTAMIENTO CON FAUSTO DE MILEVI.

Podemos ver que la obra de Agustín de Hipona en torno a la Escritura, una vez convertido, nos muestra a un creyente que busca el tesoro de la sabiduría y el misterio de Dios encerrado en los libros de la Biblia, la fe en busca de la divinidad y su mensaje, pero en el pensamiento del obispo de Hipona no basta la fe se necesita el comprender, este comprender se vuelve más necesario cuando se tenía que hacer frente a todos los movimientos cismáticos y de herejes que se habían levantado en contra de la Iglesia, la Biblia es el emblema que marcará la norma del pensamiento y la conducta, la obra de Agustín ante la Escritura nos revela la importancia de esta en la vida de la Iglesia, pero en especial en la vida de sus fieles.

Si bien el Doctor de la gracia no es un biblista teórico y abstracto, en el sentido moderno, ya que se vio de manera muy marcada envuelto en las cuestiones escriturarias por la fuerza de los hechos propios de su ministerio y su labor como pastor de la Iglesia, lo cual no resta valor a su propuesta ya que su autor logra teorizar y abstraer toda una teoría hermenéutica, aunque partiera de los hechos más comunes y simples para sus fieles, desde ahí logra levantar toda una estructura de principios y es justo esa estructura la que nos interesa trabajar en el presente capítulo, de manera especial lo expuesto en su tratado *Sobre la doctrina cristiana*, pero antes es conveniente hacer algunos señalamientos de nuestro autor respecto a su formación escrituraria presente en varios episodios de su vida, que de manera muy clara nos muestran su preocupación permanente en búsqueda de la verdad, por lo que no fue raro que se acercara a los maniqueos quienes le prometían alcanzar la verdad aun la de las Escrituras sólo por la vía de la razón tal como lo expresa el obispo maniqueo Fausto: “*me ha ofrecido seguridad la fe maniquea, que ya de entrada me convenció de que no debía creer sin más a todo lo que se lee escrito bajo el nombre del Salvador.*”<sup>28</sup> Por su impacto en la obra agustiniana nos debemos detener un poco en la influencia de los maniqueos y la confrontación que nuestro autor tiene con el obispo Fausto, quien más que teólogo es un exégeta que reclamaba para su secta el carácter original de la titularidad y realidad cristiana apoyado en la autoridad de la Escritura negando que su credo sea un sisma derivado del paganismo, judaísmo o catolicismo:

---

<sup>28</sup> San Agustín. *Contra Fausto*. XVIII, 3.

*“Hasta ahora podías afirmar también de mí que soy un cisma del judaísmo, puesto que rindo culto al Dios todopoderoso, cosa que no sin osadía asume para sí el judío. Esto en el caso de no considerar la diversidad de culto que tributamos a Dios yo y los judíos, si es que los judíos tributan culto al todopoderoso. Pero ahora tratamos de la opinión que engaño tanto a los paganos respecto al culto del sol... Pero ni siquiera sería verdad tu afirmación –hipotética– de que soy un cisma de vuestra Iglesia, aunque venere y rinda culto a Cristo, porque lo hago con otro rito y desde otra fe.”*<sup>29</sup>

Al realizar una apología de su secta el maniqueo Fausto ataca de manera frontal todo aquello que se le oponga, en especial las interpretaciones acerca de la Escritura, no sólo va a rechazar el Antiguo Testamento en bloque además va a mutilar el Nuevo Testamento sin un criterio claro de selección de los pasajes o en la misma interpretación se trabaja de manera poco rigurosa en torno a los pasajes seleccionados, pero tales puntos los abordaremos con mayor detalle un poco más adelante, ya que son piezas clave en la tarea hermenéutica emprendida por el de Hipona.

El primer contacto de Agustín con la Escritura fue de una gran desilusión, pues parecía escrita para gente “pequeña”, por su estilo vulgar e ingenuo que no se podía comparar con la grandiosa obra de Cicerón y su estilo sublime que no dejó de admirar a lo largo de su vida nuestro maestro en retórica, tal como lo expresa en sus *Confesiones*:

*“En vista de ello decidí aplicar mi ánimo a las Santas Escrituras y ver que tal eran. Más he aquí que veo una cosa no hecha para los soberbios ni clara para los pequeños, sino a la entrada baja y, en su interior sublime y velada de misterios, y yo no era tal que pudiera entrar por ella o doblar la cerviz a su paso por mí. Sin embargo, al fijar la atención en ellas, no pensé entonces lo que ahora digo, sino simplemente me parecieron indignas de parangonarse con la majestad de los escritos de Tulio.”*<sup>30</sup>

Un elemento decisivo en su percepción acerca de las Escrituras en el obispo de Hipona fue el trabajo de exégesis que enseñaban en la secta de los maniqueos, a los cuales se unió por más de nueve años, periodo de su vida en el que se ocupó intensamente de los problemas

---

<sup>29</sup> San Agustín. Op. cit. XX, 4.

<sup>30</sup> San Agustín. Confesiones. III, 5, 9.

bíblicos y que marcan toda su obra posterior. La tradición maniquea buscó adaptarse a los países en donde aparecía, así en África del norte mostró un parentesco muy cercano con el cristianismo, al grado que muchos lo consideraron una herejía cristiana, con un marcado sentido bíblico propio de los discípulos de Bardesanes y Marción, pero que el mismo Fausto se encarga de rechazar tal acusación en la cita a la que se ha hecho referencia. Aunque tal acusación no es extraña ya que el maniqueísmo es una religión apoyada en la fe y la autoridad, la cual es identificada con la revelación divina, como ha señalado Pio de Luis, *“salta a la vista también la particular interconexión entre dogma, moral y exégesis de la Escritura, siendo aquellas criterio para la última y no al revés.”*<sup>31</sup>

Los maniqueos tenían por revelados algunos otros libros extrabíblicos a los cuales también recurrían, en principio prometían la verdad por la razón, sin embargo muy pronto utilizaban el argumento de autoridad para que la Escritura fuera su defensa, con frecuencia hablaban en contra de la Biblia católica, pero su ataque se dirigía a la tarea hermenéutica de los exégetas católicos, a la interpretación que se hacía de lo revelado y no al lugar de la Escritura como fuente de revelación, aunque los maniqueos consideraban que toda discusión acerca de la autenticidad e interpretación de un texto bíblico se ha de hacer bajo el criterio y punto de carácter dogmático que era el suyo, el único argumento es la autoridad divina de la Escritura bajo la interpretación maniquea, se excluye el recurso del uso de la dialéctica o de raciocinios y la utilización de tales armas es contrario a todo lo revelado, tal es la acusación de Fausto a los cristianos: *“ya que os place entregaros a raciocinios y recurrís a armas ajenas, queriendo hacer uso de la dialéctica en vuestras disputas.”*<sup>32</sup> Aunque Agustín se acerca a los maniqueos con la esperanza de que lo lleven a la fe por la razón finalmente descubre el dogmatismo que los arropaba con la fachada de libre pensadores, claro que su dogmatismo en un principio puede parecer extraño o ajeno de acuerdo al espíritu con que aparece tal religión, sin embargo no debemos olvidar que los maniqueos entran en contacto con las sectas gnósticas y las comunidades cristianas a quienes vieron como rivales de su fe y ante las que tenían que defenderse pues sus dogmas eran contrarios a su credo, aunque su apologética seguía encerrada en su dogmática por lo que el de Hipona los invitará a comprender y no sólo creer, buscar la razón verdadera que sigue a la creencia:

---

<sup>31</sup> Pio de Luis. "Introducción" p. 11 en San Agustín. Obras Completas XXI. Escritos antimaniqueos (2°) Contra Fausto.

<sup>32</sup> San Agustín. Contra Fausto. XXVI, 2.

*“Antes [los maniqueos] tenéis que purificaros de las quimeras de vuestros pensamientos carnales y corporales mediante la fe piadosa y la razón verdadera, por pequeña que sea, para que podáis pensar de alguna manera, aunque sea parcialmente en las realidades espirituales.”*<sup>33</sup>

Durante los años de permanencia en la secta el Doctor de la gracia se cansa de esperar la evidencia racional que prometía el maniqueísmo y que lejos de dar razones pedían una fe inquebrantable que sólo se encerraba en sí misma, su mejor argumento era la autoridad basada en su muy particular punto de vista, por ello no duda el autor de las *Confesiones* en comparar su doctrina con la de algunos filósofos y llamar la doctrina de los maniqueos simples fábulas:

*“Y como yo había leído muchas cosas de los filósofos y las conservaba en la memoria, púseme a comparar algunas de éstas con las largas fábulas del maniqueísmo, pareciéndome más probables las dichas por aquellos, que llegaron a conocer las cosas del mundo, aunque no dieron con su Criador; porque tú eres grande, Señor y miras las cosas humildes, y conoces de lejos las elevadas, y no te acercas sino a los contritos de corazón, ni serás hallado de los soberbios, aunque con curiosa pericia cuenten las estrellas del cielo y arenas del mar y midan las regiones del cielo e investiguen el curso de los astros.”*<sup>34</sup>

Tal expresión de decepción es motivada en gran parte por la llegada y confrontación en Cartago con el obispo maniqueo Fausto, *“gran lazo de demonio, en el que caían muchos por el encanto seductor de su elocuencia,”*<sup>35</sup> no así el obispo de Hipona que si bien admiraba su elocuencia no encontraba en ella la verdad que anhelaba y deseaba conocer. Fausto se presenta como un apóstol de la razón la cual es venerada por el maniqueísmo, acusa a los católicos de imponer una fe ciega e irracional, lo que les impide hacer uso adecuado de la razón y aceptan lo falso unido a lo verdadero, por ello dirá a los cristianos *“si piensas que dijo esto [Cristo] para que creamos cualquier cosa sin motivo sin discreción, sé tú [cristiano] mas feliz, pero sin cabeza.”*<sup>36</sup> La insensatez del cristiano la ve el maniqueo por no aceptar el dogma central de

---

<sup>33</sup> San Agustín. Op. cit. XXV, 2.

<sup>34</sup> San Agustín. Confesiones. III, 3, 3.

<sup>35</sup> San Agustín. Op. cit. III, 3, 3.

<sup>36</sup> San Agustín. Contra Fausto. XVI, 9.

su fe consistente en el dualismo y a partir del cual se deberían interpretar las Escrituras. A su vez, queda también eliminado el uso de la lógica natural en las interpretaciones ya que de hacerlo se debilitaría la fe defendida por los maniqueos, por ello Fausto asevera *“creedme, no os conviene buscar en estas cosas la lógica de la naturaleza; de otra manera toda vuestra fe se debilitará.”*<sup>37</sup> De hecho cuando el maniqueo emplea un silogismo o argumentación más de carácter discursivo se debe a la fuerza de las circunstancias que lo ha llevado a echar mano de tales herramientas, tal es el caso frente a la muerte de Cristo en comparación de la de Elías en donde ha de argumentar Fausto lo siguiente:

*“Si, contraviniendo su naturaleza, Elías vive para siempre, ¿por qué no concedes que Cristo haya podido morir, contraviniendo la suya, durante tres días? Sobre todo teniendo en cuenta que no creéis que el inmortal y arrebatado en cuerpo al cielo fue sólo Elías, sino que añadís a Moisés y a Enoc. Por tanto si del argumento de su muerte se deduce con lógica que Cristo fue hombre, con el mismo argumento se podía deducir que no fue hombre Elías puesto que no murió.”*<sup>38</sup>

Pero a diferencia de los maniqueos el Doctor de la gracia se inclina aun racionalismo sapiencial en donde el argumento a la autoridad le parecía insuficiente para dar cuenta de su fe que no puede apoyarse sólo en una interpretación literal, ya que los términos se leen en su inmediatez semántica y con valor absoluto, cerrando el espacio a otras interpretaciones de tipo espiritualista tanto para el Antiguo como para el Nuevo Testamento lo que pone de manifiesto determinadas contradicciones internas de la Escritura, por ello se burla Fausto de las genealogías de Jesús pues de ellas no hay testigos ni siquiera del hecho de su nacimiento así para el obispo maniqueo y para *“toda persona que juzgue rectamente me parece que creer esto es tan necio como llamar a declarar a un juicio a un testigo ciego y sordo,”*<sup>39</sup> el testimonio de la Escritura no es suficiente en tanto sólo se lea a un nivel literal lo que es la posición típica de los maniqueos. Por tanto, no fue raro que la fe maniquea a la que estuvo unido el de Hipona termine en nuestro autor en hacer crisis en la relación fe y razón, para concluir que la verdad antes que creer no es posible tal como lo hemos señalado con anterioridad y que fue una experiencia vital y decisiva en el obispo hiponense.

---

<sup>37</sup> San Agustín. Op. cit. XXVII, 1.

<sup>38</sup> Ibid. XXVI, 1.

<sup>39</sup> Ibid. VII, 1.

En los problemas bíblicos sobresale de manera particular para Agustín la cuestión entorno a los criterios, así por ejemplo en Félix el maniqueo la Escritura no necesitaba autoridades que la explicaran, salvo el criterio de la fe maniquea, lo que pueda interpretarse en maniqueo, quienes no contaban con una tradición ininterrumpida y fehaciente, problema que el obispo de Hipona debió ver con claridad así no es rara su actitud de animadversión contra todo lo maniqueo, de manera especial por su posición de sentirse llamados a discernir lo auténtico de lo apócrifo, de ver en Cristo sólo a un filósofo y que en los Evangelios hay contradicciones que sólo los “iluminados” pueden salvar, lo cual tiene a la base la doctrina de la inspiración de los maniqueos que no tiene una formulación precisa, lo mismo que su doctrina en torno al Canon que rechaza el Antiguo Testamento y gran parte del Nuevo, sólo se admiten libros fundamentales para el maniqueísmo y algunos apócrifos, aunque eso no resta valor al gran ejercicio de exégesis practicado por los maniqueos, marcado por un ir y venir de un extremo a otro, así de una interpretación literal del Antiguo Testamento va a un comentario gnóstico del Nuevo, los extremos tienden a encontrarse, no es extraño que el de Hipona exprese de forma lapidaria *“está claro que las creaciones de vuestra imaginación [maniqueos] se extraviaron de sus rutas; está claro que no son otra cosa que visiones de enajenados.”*<sup>40</sup> La literalidad es la que domina todo el sistema maniqueo exegético, ya sea descontextuando los pasajes o buscando los pasajes que mejor apoyan la fe maniquea con el pretexto de que los demás no pueden contradecir a éstos, tal es la posición que encontramos en Fausto de Milevi y la manera en que buscó justificar la dogmática maniquea, que Agustín vio atacada cuando aún el pertenecía a la secta por un tal Elpidio, aunque:

*“La respuesta que aquellos [los maniqueos] dieron me pareció muy débil, y aun ésta no la daban fácilmente en público sino a nosotros muy en secreto, diciendo que las Escrituras del Nuevo Testamento habían sido falseadas por no sé quiénes, que habían querido mezclar la ley de los judíos con la fe cristiana, bien que ellos no podían presentar ningún ejemplo incorrupto.”*<sup>41</sup>

Durante su estancia entre los maniqueos Agustín de Hipona esperaba de manera confiada revelaciones claras de la verdad, argumentaciones bien construidas que justificaran los textos bíblicos, pero el cansancio de tal esperanza no tardó en llegar, en especial al ver que lo único que le ofrecían eran dogmas, así que supuso que los maniqueos tenían un arcano

---

<sup>40</sup> Ibid. XX, 12.

<sup>41</sup> San Agustín. Confesiones. V, 11, 21.

esotérico que sólo revelaban a unos cuantos, lo cual tampoco sucedió y lo que le llevó finalmente a tomar la postura académica:

*“Pero cuando fui creciendo salí de aquella niebla, y me persuadí que más vale creer a los que enseñan que a los que mandan; y caí en la secta de unos hombres que veneraban la luz física como la realidad suma y divina que debe de adorarse. No les daba asentimiento, pero esperaba que tras aquellos velos y cortinas ocultaban grandes verdades para revelármelas a su tiempo. Después de examinarlos, los abandoné, y atravesando este proyecto del mar, fluctuando en medio de las olas, entregué a los académicos el gobernalle de mi alma, indócil a todos los vientos.”*<sup>42</sup>

En gran medida apoyado en su profesión de retórico Agustín de Hipona consideraba que la Escritura puede interpretarse de una manera más satisfactoria más allá de la explicación que ofrecían los maniqueos que *“al leerlas con mala intención, al ser necios, no entienden y al ser ciegos no ven,”*<sup>43</sup> su posición es cerrada y pretendían ofrecer como pensamiento revelado sus ideas puestas sólo para ellos, así lo expresa con cierto tono de escepticismo propio de su decepción maniquea el obispo africano:

*“Por otra parte, no creía ya que las cosas que reprendían aquéllos [los maniqueos] en tus Escrituras podían sostenerse. Con todo, de cuando en cuando deseaba sinceramente consultar cada uno de dichos lugares con algún varón doctísimo en tales libros y ver lo que realmente él sentía sobre ellos.”*<sup>44</sup>

En adelante el autor de las *Confesiones* busca en la Escritura una interpretación diferente a la maniquea, que le parecía en exceso ingenua y rígida, fruto de su *“corazón extraviado y corrupto por las fábulas vacías de contenido,”*<sup>45</sup> a diferencia de las escuelas filosóficas de la época que conoció de manera cercana como los estoicos, los pitagóricos y de manera especial los neoplatónicos que recurrían con cierta regularidad a la interpretación alegórica, aun los

---

<sup>42</sup> San Agustín. *De la vida feliz*. 1, 4.

<sup>43</sup> San Agustín. *Contra Fausto*. XXX, 7.

<sup>44</sup> San Agustín. *Confesiones*. V, 11, 21.

<sup>45</sup> San Agustín. *Contra Fausto*. XXI, 6.

mismos gnósticos practicaban el alegorismo de manera recurrente, el alegorismo es claro en autores paganos como Séneca y Cicerón a quienes Agustín leyó de manera constante, lo cual sin duda fue una preparación para su gran labor futura y que ocupara el resto de nuestra investigación, dotar de una hermenéutica a la Iglesia Católica que buscaba evitar los errores maniqueos de rechazar en la Escritura algunas de sus partes o de ver por doquier pasajes contrarios a la doctrina y así fragmentar los textos bíblicos de manera arbitraria o sin criterios o reglas claras.

## 2. 2. 2 EN BUSCA DE NUEVAS INTERPRETACIONES.

Se ha mencionado que el obispo de Hipona después de la gran decepción que significó en su vida la propuesta maniquea se acercó a los académicos de su época, en concordancia a tal escepticismo, de ahora en adelante buscará en la Escritura los métodos y criterios que mejor le permitan su interpretación, vuelve a la Biblia con mayor cautela y respeto busca ofrecer una interpretación alternativa a la de los maniqueos ya que ha rechazado su proceder teórico y práctico, el rechazo de los maniqueos a ciertos libros de la Escritura o partes de los mismos a causa de su mala interpretación escrituraria lleva a nuestro autor a buscar ofrecer una interpretación que anule las objeciones maniqueas, que valga no sólo para el Antiguo Testamento. La influencia de san Ambrosio será decisiva en la tarea intelectual de Agustín, quien se acerca con un nuevo espíritu a escuchar la Palabra.<sup>46</sup> La cuestión respecto al método de acceso a la verdad se identifica con el problema de una autoridad e interpretación auténtica, la cuestión escrituraria se une a la cuestión entorno a la existencia y providencia de Dios:

*“<<¿De dónde sabes tú que aquellos libros han sido dados a los hombres por el Espíritu de Dios, único y veracísimo?>> Porque precisamente esto era lo que mayormente debía creer, por no haber podido persuadirme ningún ataque de las opiniones calumniosas, que ya había leído en los escritos contradictorios de los filósofos, a que no creyera alguna vez que tú no existías –aunque yo ignorase lo que eras- y que no tienes cuidado de las cosas humanas.*

*... Por lo cual, reconociéndonos enfermos para hallar la verdad por la razón pura y comprendiendo que por esto nos es necesaria la autoridad de las sagradas letras, comencé a entender que*

---

<sup>46</sup> Cfr. San Agustín. Confesiones. VI, 4, 6.

*de ningún modo habrías dado tan soberana autoridad a aquellas Escrituras en todo el mundo, si no quisieras que por ellas te creyésemos y buscásemos.”*<sup>47</sup>

No es arbitrario que la Escritura haya jugado un papel decisivo en el proceso de conversión de Agustín, tanto en el nivel de su voluntad como en el nivel de su moral, podemos reconocer que nuestro obispo africano tiene ya todo un proceso de formación escrituraria que le permite salvar las aparentes contradicciones que los maniqueos veían en el Antiguo Testamento, en especial aquella frase paulina constantemente repetida por san Ambrosio: *“la letra mata y el espíritu vivifica”* le invita a buscar nuevas interpretaciones con un sentido más elevado, la exégesis podía abrirse a la interpretación alegórica, si los maniqueos no podían echar mano siempre de tal método en el caso particular de los cristianos se tenía el testimonio del Apóstol Pablo que en sus epístolas invita a interpretaciones más elevadas, lo narrado y la narración misma apuntaban a otra cosa distinta, diferente a la inmediatez de la literalidad, así se entiende *“que en las Sagradas Escrituras algunas acciones malas de los hombres prefiguran algunas realidades futuras no malas, sino buenas.”*<sup>48</sup> La realidad figurada era lo suficientemente clara que los paganos la utilizaban para interpretar sus fábulas, pero el mejor ejemplo lo ofreció:

*“Filón, varón muy instruido en las artes liberales, uno de aquellos cuya elocuencia los griegos no dudan en comparar con la de Platón. El intentó interpretar algunas cosas, no en referencia a Cristo en quien no había creído, sino para que de su obra apareciera mejor la diferencia que hay entre referir todo a Cristo, por quien verdaderamente se escribieron de esa manera, y perseguir fuera de él ciertas conjeturas con alguna agudeza mental, y la fuerza que tienen las palabras del Apóstol: **Cuando pases al Señor, se te quitará el velo.**”*<sup>49</sup>

El lenguaje figurado responde a una *paideia* divina que busca ejercitar al lector en la Escritura y saber adecuarse a los tiempos y circunstancias de los hombres mostrando que algunos hechos narrados son la sombra de realidades futuras, así como sucede en la ciencia médica en donde hoy algo es prescrito para el paciente y mañana otra cosa de acuerdo a sus circunstancias *“de la misma manera el género humano, enfermo y cansado desde Adán hasta el fin del*

---

<sup>47</sup> San Agustín. Confesiones. V, 5, 7-8.

<sup>48</sup> San Agustín. Contra Fausto. XX, 83.

<sup>49</sup> San Agustín. Op. cit. XII, 39.

*mundo, mientras el cuerpo que se corrompe agobia al alma, tampoco debe reprender la medicina de Dios, porque en unos casos mandó observar una cosa, y en otros una cosa antes y otra después.”*<sup>50</sup>

El proceso de conversión de Agustín nos muestra ciertos elementos para buscar resolver el problema de los criterios de interpretación de la Biblia en base al magisterio de la Iglesia, pues si ya había visto la imposibilidad de entender la Escritura sólo a nivel literal, tampoco la exégesis alegórica podía resolver la cuestión escrituraria por sí misma, se necesita poner un límite tal es el sentido de dilección o caridad en el seno de la comunidad cristiana, pero ello no significa que la razón humana ha quedado suprimida o anulada, en el Doctor de la gracia primero se debe creer pero después entender. Con los elementos que se han revisado podemos llegar a la siguiente afirmación, que acertadamente nos presenta el P. Lope Cilleruelo, *“la clave para comprender a San Agustín como intérprete de la Biblia hay que buscarla en su actitud polémica con el maniqueísmo,”*<sup>51</sup> el centro de la actividad escrituraria del obispo de Hipona es la verdad de la Biblia en todas sus expresiones, como un todo considerando el principio hermenéutico de tomar los textos en su contexto tanto inmediato como global sin fraccionarlo, el valor de los términos se deducirá de la relación o comparación con otros pasajes que de considerarse necesario se hace una exégesis de amplios pasajes o de dar razón de las divergencias en el texto bíblico como en el caso de las genealogías de Jesús:

*“¿Qué significado tiene el número de generaciones que aporta Mateo, presentadas como tres grupos de catorce, aunque sumadas falta una, mientras que el número aportado por Lucas, que las ofrece en relación con el bautismo del Señor, llega hasta setenta y siete, número que el mismo Señor asocia al perdón de los pecados al decir: **No sólo siete, sino setenta y siete veces?** Nada de esto podréis indagar si no lo oís de boca de un católico; no de cualquiera, sino de uno estudioso de las divinas Escrituras y, en la medida de lo posible, instruido en ellas.”*<sup>52</sup>

Fausto extrae de la Escritura los antropomorfismos, la actividad moral de los patriarcas y los profetas para convertirlos en armas contra las creencias que sostiene la tradición cristiana, claro que la salida más contundente la encontramos en la interpretación alegórico-tipológica

---

<sup>50</sup> Ibid. XXXII, 14.

<sup>51</sup> P. Lope Cilleruelo *“Introducción general” p. 11 en San Agustín. Obras completas. Tomo XV.*

<sup>52</sup> Ibid. III, 4.

que es calificada por el maniqueo como una actividad de la imaginación, mero derroche de ingenio, pero el obispo de Hipona les recuerda que *“quien no haya leído antes con intención torcida todo lo que está escrito en el viejo instrumento de las Sagradas Escrituras, es preciso que se sienta forzado a no dudar a que con ello se significa algo,”*<sup>53</sup> tal es el testimonio del apóstol Pablo, aunque el criterio puntual como norma de la interpretación no la dicta el apóstol sino la tradición de la Iglesia que se fundamenta en la misma Escritura por ello se dirá a los maniqueos *“la autoridad de nuestros libros os es adversa,”*<sup>54</sup> en especial cuando lo único que ellos buscan es sólo una interpretación centrada en lo literal. Nuestro autor en su debate con el maniqueísmo logra ponerse como uno de los primeros grandes intérpretes de la Escritura en tanto que aparecen por primera vez reglas y principios para interpretarla, que de manera analógica buscaba resolver el péndulo interpretativo ya presente en la Iglesia dentro de las tradiciones de Alejandría y Antioquía, en Agustín del maniqueísmo a ciertas tradiciones filosóficas.

Una vez convertido Agustín, alejado del maniqueísmo y de los académicos, no sólo acepta la autoridad divina de las Escrituras a su vez acepta la autoridad del magisterio de la Iglesia respecto a las mismas, no sin una cierta resistencia:

*“Mas como suele acontecer al que cayó en manos de un mal médico, que después recela de entregarse en manos del bueno, así me sucedía a mí en lo tocante a la salud de mi alma; porque no pudiendo sanar sino creyendo, por temor de dar en una falsedad, rehusaba ser curado, resistiéndome a su tratamiento, tú que has confeccionado la medicina de la fe y la has esparcido sobre las enfermedades del orbe, dándole tanta autoridad y eficacia.”*<sup>55</sup>

El obispo de Hipona ve su maniqueísmo como una enfermedad de la que ha sanado por su nueva fe, pues ha concluido que *“a nadie es dudoso que una doble fuerza nos impulsa al aprendizaje: la autoridad y la razón.”*<sup>56</sup> La fe de Agustín es la fe en Cristo y en su Iglesia a su vez

---

<sup>53</sup> Ibid. XII, 37.

<sup>54</sup> Ibid. XIII, 5.

<sup>55</sup> San Agustín. Confesiones. V, 4, 6.

<sup>56</sup> San Agustín. Contra los académicos. III, 20, 43.

es una fe en la autoridad de ésta sobre las Escrituras aunque para su interpretación se puede apoyar en elementos ajenos a la Iglesia, tal como se verá de manera muy clara en el caso de Ticonio. Los católicos tienen el magisterio de una Iglesia que garantiza la interpretación de los textos sagrados, que en el Doctor de la gracia es pieza clave de su pensamiento pues en su larga búsqueda de la verdad, a fuerza de dudas y meditaciones incansables unido a sus experiencias más significativas en el maniqueísmo, con los académicos y en su labor como profesor de retórica, logra conceptualizar el criterio de la revelación que nos permite salvar el equivocismo centrado en la alegoría o el univocismo basado en la literalidad. Así queda evidenciado el intento de un sólo individuo que se quiere constituir en regla de verdad, la de su verdad maniquea con una autojustificación, cuando en realidad lo que propone como regla de verdad son sus principios y juicios sectarios encerrados en sí mismos, así no es raro encontrar aquí una falacia de petición de principio, la de círculo vicioso, apoyar su dogmática en su propia autoridad escrituraria. Tal fue la experiencia de Agustín en el maniqueísmo que en principio le habían prometido llevarlo a la verdad por la sola razón y terminan ofreciéndole una serie de dogmas lejanos a la razón o sin un sustento racional como él esperaba, la Biblia lejos de ser sometida a un magisterio se sometía a una opinión particular, lo que sin duda inspira en el autor de las *Confesiones* la búsqueda de un criterio o método universal y válido para la Iglesia, inspirado no sólo en la fe o en una opinión personal a su vez debe apoyarse en la razón. Así, *“el Evangelio es, pues, un objeto material de la fe, pero el objeto formal de esa fe es la revelación; del mismo modo, el motivo último de la fe es la Iglesia católica, pero el motivo próximo de esa fe es el magisterio eclesiástico. De nada sirve la Biblia si el individuo alega un <<libre examen>>, esto es, un derecho de hacerla decir lo que él quiera.”*<sup>57</sup>

---

57 P. Lope Cilleruelo “Introducción general” p. 14 en San Agustín. Obras completas. Tomo XV.

## 2. 3 LA PROPUESTA HERMENÉUTICA DEL OBISPO DE HIPONA.

### 2. 3. 1 TEXTOS Y AUTORES INSPIRADOS

En el obispo de Hipona no es la Biblia la que fundamenta a la Iglesia sino que la Iglesia fundamenta a la Escritura de ahí la necesidad de buscar una hermenéutica con reglas y procedimientos claros en su desarrollo que en los primeros siglos de la era cristiana no encontraron mejor sistematizador que el de Hipona, el Evangelio señala quien ha caminado por la senda adecuada y quien no, lo antiguo se cumple en lo nuevo, elemento que une nuestro autor al pensamiento de los platónicos a quienes va a admirar y tener en gran estima pues ve en ellos un elemento más que lo acerca a la verdad que busca ardientemente:

*“En los temas que exigían arduos razonamientos –pues tal es mi condición que impaciente estoy deseando de conocer la verdad, no sólo por fe, sino por comprensión de la inteligencia- confío entretanto hallar entre los platónicos la doctrina más conforme con nuestra revelación.”<sup>58</sup>*

Agustín supo ver en los platónicos una escuela cercana a la Iglesia, pues si sólo hubieran cambiado algunos puntos de su doctrina se igualarían a los católicos desde la óptica de nuestro autor, ya que ponían a Dios como fuente de luz intelectual, creador y administrador del mundo, el problema es que siempre fueron una sociedad muy cerrada, fuera de los pocos miembros que conformaban la Academia que le daba a la escuela un estatus de sociedad secreta la doctrina de los platónicos era conocida por muy pocos.

Podemos ver que en Agustín se ha puesto en la autoridad de la Iglesia todo el peso de la interpretación de la Escritura y por consiguiente de la salvación, la Iglesia tiene el conocimiento de la revelación, pues a ella le fueron confiadas las llaves del Reino, *“estas llaves las dio Jesucristo a su Iglesia para que lo que desate ella en la tierra fuese desatado en el cielo, y lo que*

---

<sup>58</sup> San Agustín. *Contra los académicos*. III, 20, 43.

*ligase en la tierra fuese ligado en el cielo.”*<sup>59</sup> Cuya base es la Escritura que tiene por fin la caridad:

*“La Iglesia es el cuerpo de Cristo, conforme lo enseña la doctrina apostólica, la cual también se llama esposa. Su cuerpo, compuesto de muchos miembros con diversos oficios, se halla atado con el nudo de la unidad y de la caridad como si fuera la ligadura de la salud.”*<sup>60</sup>

La Iglesia es la depositaria de la autoridad de la Escritura, las profecías del Antiguo Testamento son el preámbulo de la fe, por ello la Biblia es útil para entender lo anunciado en los profetas y que se realiza en la Iglesia, así como los apóstoles vieron en Cristo lo anunciado por los profetas, por lo tanto el conocimiento revelado queda garantizado en la Iglesia, no es raro que Agustín insista en la constante lectura de la Biblia y en el estudio de ella en base a una tradición que nos muestre su autenticidad.

La cuestión en torno a la inspiración de la Escritura es un tema pertinente de introducir ya que es elemental para entender el valor de la Biblia como obra de Dios, es decir, escrita bajo la acción divina, el obispo de Hipona utiliza el término no en un sentido técnico y exclusivo, él mismo considera que está escribiendo bajo inspiración divina:

*“Por mi parte, continuaré meditando, si no día y noche, sí, empero, en los fugases momentos en que me es posible, y para no olvidar mis soliloquios los confío a mi pluma, esperando por la misericordia divina, poder perseverar en estas verdades que se complace en revelarme; y si estoy en el error, El me lo dará a conocer, ya por medio de sus secretas amonestaciones e inspiraciones, ya por medio de su palabra revelada, ya por medio de mis coloquios con mis hermanos.”*<sup>61</sup>

El sentido de inspiración se corresponde con el sentido de iluminación del que se sirve el Doctor de la gracia, los términos no son ni técnicos ni exclusivos no se confunden, lo que se

---

<sup>59</sup> San Agustín. *Sobre la doctrina cristiana*. I, 18, 17.

<sup>60</sup> San Agustín. *Op. cit.* I, 16, 15.

<sup>61</sup> San Agustín. *La Trinidad*. I, 3, 6.

explica en las resonancias de las formulas agustinianas como: *“pero pertenecía a Dios, inspirador de estos escritos.”* <sup>62</sup> En la inspiración encontramos dos elementos, el divino y el humano, Dios habla por sus hagiógrafos inspirados y nos acerca a las Escrituras:

*“El Espíritu Santo magnífica y saludablemente ordenó de tal modo las santas Escrituras que por los lugares claros satisfizo nuestra hambre, y por los oscuros nos desvaneció el fastidio. En verdad, casi nada sale a la luz de aquellos pasajes oscuros que no se halle ya dicho clarísimamente en otro lugar.”* <sup>63</sup>

La Escritura toda fue escrita por inspiración del Espíritu Santo, Agustín realza el elemento divino que pone de relieve la autoridad de la Biblia como documento divino que se ha servido del factor humano por lo que en principio es entendible al que se acerca a ella, Dios elige a los hombres para hablar por medio de ellos:

*“En cambio, aquella nación, aquel pueblo, aquella ciudad, aquel Estado, aquellos israelitas a quienes fueron confiadas las palabras de Dios, jamás admitieron con igual tolerancia a los seudoprofetos y a los profetas verdaderos; antes eran reconocidos y mantenidos como autores veraces de las sagradas Letras, los que estaban concordantes entre sí y sin disentir en nada. Para ellos eran sus filósofos, esto es, amantes de la sabiduría, sus sabios, sus teólogos, sus profetas, sus doctores en la honradez y en la piedad. Cuantos vivieron y se sintieron a tono con sus enseñanzas sintieron y vivieron no según los hombres, sino según Dios, que hablo por boca de ellos.”* <sup>64</sup>

El que siempre habla es el hombre, en el caso de los hagiógrafos el que sigue hablando es el hombre pero lo hace en el nombre de Dios, nos da las palabras de Dios, pero cada hagiógrafo tiene sus propios y personales propósitos por lo que el factor humano se debe de considerar en caso de que el contexto lo reclame, el sentido del autor debe estar presente en el sentido que busca el intérprete. La Biblia entendida de esta manera se torna divina y humana tanto en su origen como en su contenido. Así se comprende que la misma fe que otorgamos a

---

<sup>62</sup> San Agustín. La Ciudad de Dios. XV, 8, 1.

<sup>63</sup> San Agustín. Sobre la doctrina cristiana. II, 7, 10.

<sup>64</sup> San Agustín. La Ciudad de Dios. XVIII, 41, 3.

ciertos hombres de los que se sirve el Espíritu para escribir y hablar sea la misma fe que podamos darle a ciertos hombres honestos, como Virgilio. La diferencia es que la Biblia pide una fe en principio aunque le siga un acto de comprensión, pues sería absurdo discutir con Dios autor de la Escritura, sólo así se entiende que en principio se debe anteponer la fe al comprender.

Como en muchos de los grandes temas teológicos o filosóficos Agustín no tiene una teoría clara de la inspiración, señala la acción de Dios y del hagiógrafo, aunque no deja en claro la distinción entre inspiración y revelación, cuando habla de inspiración ocupa el término profecía, pero a su vez la profecía se compone de un tipo de revelación, que precisa una especial luz divina, tal es el sentido de la descripción que hace el obispo de Hipona a la visión que tiene en éxtasis Pedro cuando ve un recipiente puesto como sábana, el cual descendía del cielo sostenido por las cuatro puntas y lleno de varias especies de animales oye una voz que le dice “mata y come”, al reflexionar sobre tal visión el Espíritu le avisa sobre hombres enviados por Cornelio a quienes acompaña a la casa de este y explica ante ellos su visión, de aquí Agustín concluye que:

*“A esta visión corporal se junta otra espiritual, cuando el Espíritu Santo de nuevo le dice vete con ellos, en cuyo espíritu le había presentado los signos y grabado las voces, y así, ayudada su mente por Dios, entendió lo que encerraban todos los signos aquellos. De todas estas cosas y de otras iguales, consideradas con la mayor diligencia, suficientemente aparece que la visión corporal se encamina a la espiritual, y la espiritual a la intelectual.”<sup>65</sup>*

Podemos ver con claridad que en estos términos la iluminación no lleva consigo la conciencia, en todo caso tal conciencia es objeto de una nueva revelación, pues por parte de Dios la inspiración es una luz cuya influencia “se entiende”, se formulan juicios y que desde la perspectiva de Lope Cilleruelo correspondería a la teoría general agustiniana del conocimiento por iluminación y a la que ya hemos hecho referencia nosotros en este capítulo y que coincidimos con la postura de Lope, en tanto se entienda como una iluminación ideogenética. Así la teoría de la iluminación se ha aplicado a un orden sobrenatural de la inspiración, en donde la inspiración en el pensamiento agustiniano tiene un sentido preciso y técnico, la

---

<sup>65</sup> San Agustín. Del Génesis a la letra. XII, 12, 25.

acción de Dios en el hagiógrafo es positiva lo mueve a escribir, no se trata de una influencia moral o acción mediata, está en el orden de lo sobrenatural, el Doctor de la gracia acentúa la acción divina pero sin caer en el error de considerar que Dios lo hace todo y el hagiógrafo no hace nada, ya que si Dios da la orden de escribir en tanto impulsa a escribir lo que se mantiene durante todo el trabajo, la acción divina se encuentra en el entendimiento y la voluntad humana en donde todo lo demás queda subordinado, sólo así se entiende que *“estas tres clases de visiones, la corporal, la espiritual y la intelectual, deben de ser reconsideradas en particular, para que de este modo la razón vaya subiendo de las cosas inferiores a las superiores.”*<sup>66</sup> Por consiguiente, no es extraño que nuestro autor haga especial hincapié en el hecho de que los hagiógrafos al ser inspirados deben tener una santidad de vida o por lo menos una disposición especial para la inspiración, y en cierto sentido ser conscientes de su inspiración, aunque en algunas ocasiones la inspiración se presenta como un “carisma” que es inconsciente, tal es el caso de Caifás o de Pilatos. De hecho en nuestro autor la consciencia no es esencial para la inspiración, así el sentido de los textos está referido a Dios y no es muy relevante lo que entienda el hagiógrafo, como se verá en las cuestiones en torno a la polisemia y que analizaremos con más detalle un poco más adelante.

El Doctor de la gracia ve la acción humana en la escritura de los libros sagrados, ya que si bien es la acción divina la que los ha inspirado quien recibe la inspiración es siempre un hombre y el mantiene en la Escritura su talento, su intuición, su memoria, su libertad, su sustancia pero a su vez sus accidentes de tal grado, por ejemplo, que cada evangelista actúa por propia cuenta, se deja llevar por sus iniciativas e inclinaciones lo que hace diferente a un autor sagrado de otro, el hagiógrafo es consciente del sentido múltiple que tiene la Escritura, aunque Dios dota los materiales de la Escritura es el hagiógrafo quien los va seleccionando sin que sea consciente de la acción divina, y no se contradice la acción de ambos factores simultáneos, los hagiógrafos no pierden su libertad al escribir aunque es la acción divina la que los dirige, la acción divina y humana se va amalgamando en el hagiógrafo, como en la teoría agustiniana de la iluminación. Y a pesar de que la acción divina es la misma para los cuatro evangelistas, los Evangelios de Lucas y Juan son muy personales marcados por diferencias muy claras en su desarrollo, no se puede atender a un solo texto o un grupo de textos homogéneos pues en la Escritura no podemos eludir el factor humano aunque este sea tocado por la acción divina.

---

<sup>66</sup> San Agustín. Op. cit. XII, 11, 22.

Aunque los maniqueos se escandalizaban de ciertas palabras por antisonantes Agustín hace una apología a tales palabras ya que aún estas son inspiradas, así *“los que leen inconsideradamente se engañan en muchos y polifacéticos pasajes oscuros y ambiguos, sintiendo una cosa por otra, y en algunos lugares no encuentran una interpretación aun sospechando que sea ella incierta.”*<sup>67</sup> En efecto, las mismas palabras oscuras que se encuentran en la Escritura son inspiradas por el mismo Verbo quien se hizo palabra humana antes de tomar la carne, para Agustín los hagiógrafos sólo son manos de Dios que escriben lo dictado por Él con el fin de poder acercarnos a la palabra, aunque nuestra mente por su propia limitación tendrá que llegar de manera progresiva a los más elevados misterios:

*“Con el fin, pues, de purificar el alma humana de estas falsedades, la Sagrada Escritura, adaptándose a nuestra parvedad, no esquivó palabra alguna humana con el intento de elevar, en graduación suave, nuestro entendimiento bien cultivado a las alturas sublimes de los misterios divinos.”*<sup>68</sup>

En el Doctor de la gracia encontramos toda una filosofía de los signos, que abordaremos con mayor detalle por su importancia en el siguiente capítulo, de las palabras en cuanto palabras, presente en el diálogo con su hijo Adeodato en la obra de *El Maestro*, el interés del Doctor de la gracia viene del hecho de que sólo por el signo se llega al pensamiento del hagiógrafo y por consiguiente al pensamiento de Dios, quien se ha acomodado a nuestro lenguaje a nuestras figuras literarias, quien inspira y mueve a los hagiógrafos. Claro que la cuestión respecto a la auténtica inspiración es una cuestión que no deja de estar presente en la mente de nuestro autor desde sus años como maniqueo, como en todos los Padres la cuestión por la canonicidad es una cuestión fundamental en su pensamiento lo que nos lleva a preguntarnos acerca de la inspiración ya que dar a un libro por apostólico o profético es darlo por inspirado o divino, lo que no evita que se le pregunte a nuestro autor: *“<<¿De dónde sabes tú que aquellos libros han sido dados a los hombres por el Espíritu de Dios, único y veracísimo?>>”*<sup>69</sup> El obispo de Hipona considera que el Espíritu Santo no sólo revela a los autores sagrados sus designios, a su vez a los que estaban encargados de mantener el canon, así los libros sagrados han sobrevivido hasta nosotros. El término “inspiración” lleva a nuestro autor a precisarlo de

---

<sup>67</sup> San Agustín. Sobre la doctrina cristiana. II, 6, 7.

<sup>68</sup> San Agustín. La Trinidad. I, 1, 2.

<sup>69</sup> San Agustín. Confesiones. VI, 5, 7.

la mejor manera posible en base a la tradición eclesiástica en donde se nos comunica acerca de cómo un hecho pertenece al orden sobrenatural, pues en la Biblia no hay ciencia sino una doctrina de salvación, diferente a la postura que combatió toda su vida, una vez convertido, la de los maniqueos que consideraban el libre examen y la inspiración individual del Espíritu acerca de la Escritura.

La cuestión entorno a la canonicidad de los libros que componían la Escritura fue una gran preocupación de nuestro autor ya desde sus días como maniqueo pues se enfrenta a la situación de los libros apócrifos o a los libros aceptados por la religión de Maní como canónicos. De nuevo el Doctor de la gracia apela a la doctrina de la Iglesia para aceptar un libro como canónico en oposición a los libros aceptados por el libre examen o la particular inspiración del Paráclito de los maniqueos. Llama la atención que en oposición a los libros canónicos se presentan una serie de libros apócrifos que se pretendieron incluir en el canon, pero que no tenían la autoridad canónica y tradicional:

*“Pasemos en silencio las fábulas de los escritos llamados apócrifos, puesto que su origen oscuro fue desconocido para los padres, a través de los cuales nos ha llegado a nosotros, por una sucesión bien segura y conocida, la autoridad de las Escrituras veraces. Aunque en estos apócrifos se encuentra alguna parte de verdad, dadas las muchas falsedades que contienen, carecen de toda autoridad canónica.”*<sup>70</sup>

La canonicidad es una cualidad intrínseca al libro que se une a la tradición por ello no hay libro inspirado del canon que sólo pertenezca a unos cuantos, no es raro que el hiponense utilice como canon el alejandrino que durante su periodo como presbítero es diferente al canon hebreo-oriental, aunque el P. Zarb ha señalado de manera acertada que *“bajo la influencia de Agustín, la Iglesia africana fue la primera que definió en sus concilios el Canon íntegro, tres veces en cinco lustros... Agustín que por la autoridad de la Versión Alejandrina se había opuesto al Estridonense que daba una nueva traducción de los Libros sagrados conforme al texto hebreo, sin duda no podía tolerar los prólogos de Jerónimo.”*<sup>71</sup> El obispo de Hipona recomienda a todos sus fieles la lectura de la Escritura en base a los libros canónicos puesto que tiene el consentimiento de la Iglesia y ellos pueden llevar al fiel a su salvación. Es más no se opone a los textos hebreos ya que en

---

<sup>70</sup> San Agustín. La Ciudad de Dios. XV, 23, 4.

<sup>71</sup> P. Lope Cilleruelo “Introducción general” p. 32 en San Agustín. Obras completas. Tomo XV.

ellos se nos ha transmitido el texto sagrado, el mismo texto griego se puede corregir por el hebreo, pero el de Hipona siempre se mantiene fiel a la traducción de los LXX:

*“Aquí ayuda mucho mirar y examinar la variedad de traductores cotejando sus versiones; para esto, sólo se requiere que no haya error en ellos. Porque el primer cuidado de los que desean conocer las divinas Escrituras debe ser corregir los ejemplares para que se prefieran los ya enmendados a los no enmendados, si proceden de un mismo origen de traducción.”<sup>72</sup>*

Claro es para nuestro autor que tanto el texto griego como el hebreo gozan de autoridad pues *“no vemos en aquellas Escrituras sino lo que ha dicho el Espíritu de Dios por medio de los hombres,”*<sup>73</sup> en el caso de encontrar divergencias entre los textos se ha de anteponer la obra hebrea, ya que quizá el error se introdujo en las primeras copias del texto griego hechas en la biblioteca de Ptolomeo Filadelfo de quien ya hemos hablado. Aunque la preferencia del Doctor de la gracia por el texto griego se explica por las circunstancias concretas que se le presentan, es decir los motivos pastorales y prácticos de su vida eclesial. Pero hay otra razón para acercarnos a la traducción de los LXX es el ejemplo de los apóstoles que utilizaron el griego y el hebreo, con gran preferencia de la traducción alejandrina, así aunque el de Hipona tiene en gran aprecio la traducción jeroniminiana del texto latino antepone a su autoridad la de los LXX, aunque el mismo Agustín prefería para su uso la versión que se conoce como Itala.

### 2. 3. 2 LAS SIETE REGLAS DE TICONIO.

La exégesis agustiniana marco un nuevo rumbo en la Iglesia ya que resuelve una gran cantidad de dificultades en el campo de estudio bíblico, de manera especial busco poner fin a esos extremos de interpretación en torno a la Escritura, el equivocismo alegorista de los alejandrinos que daba todo el peso de la interpretación al individuo, o el univocismo de Antioquia centrado sólo en la literalidad el cual es muy cercano a la tradición judía. Sin embargo, esto no hace que su hermenéutica se encuentre libre de dificultades pero que aún hoy nos puede decir mucho del camino de la interpretación gracias al gran esfuerzo de su

---

<sup>72</sup> San Agustín. Sobre la doctrina cristiana. II, 15, 21.

<sup>73</sup> San Agustín. La Ciudad de Dios. XVIII, 43.

autor por dotar a su hermenéutica de una serie de reglas para la interpretación, una interpretación que se encontrara libre de los extremos de reducir todo significado a uno sólo, el literal, o disparar una multiplicidad de significados, el alegórico, sin un criterio claro de límite dentro de la interpretación.

Si bien fue la interpretación alegórica la que ha contribuido a la conversión de Agustín lo que le hizo ver que la alegoría era una clave en la exégesis, otro elemento determinante en su análisis fueron los elementos neoplatónicos ya presentes en otros dos autores alejandrinos y apoyados en la alegoría ambos, Filón y Orígenes, el obispo de Hipona igual que su maestro Ambrosio de Milán considera que *sólo el Espíritu da vida*, sólo así nos es posible abrir y descubrir el misterio que hay en las Escrituras, que en el obispo de Hipona en varias ocasiones es la Escritura la que se convierte en la excusa de sus grandes reflexiones filosóficas, baste recordar que el tema del tiempo es introducido en sus *Confesiones* a partir de una exégesis del primer versículo del primer libro de la Biblia, en donde no se apega a la literalidad pues busca abrir el sentido de lo escrito por el alegorismo; sin embargo, en las obras de mayor madurez de nuestro autor el elemento alegorista no es tan entusiasta como en sus primeros escritos pues Agustín llega al principio, que todos los Padres de la Iglesia reconocieron como canónico el hecho, de que el Antiguo Testamento es figura del Nuevo Testamento en donde se realizó todo lo antiguo, tal es el sentido de la tipología que de manera clara hemos visto en Orígenes.

Como buen profesor de retórica, Agustín de Hipona investiga en torno a los llamados géneros literarios y las figuras del lenguaje oriental ya que estos le permitirían una mejor interpretación de la Biblia en base a la Biblia misma, así no es raro ver el gran aporte del Doctor de la gracia a una hermenéutica cristiana, una exégesis teórica que de manera clara se presenta en su obra *Sobre la doctrina cristiana*, que en su momento histórico supo hacer frente a sus circunstancias, de manera especial a las herejías que enfrentó la ortodoxia cristiana así como una respuesta a las tradiciones religiosas contemporáneas como la maniquea, más aún la obra agustiniana nos ofrece todo un plan en torno a la interpretación de la Escritura para poder penetrar en sus pasajes oscuros:

*“Si alguno de los que tienen cualidades para ello emprendiese con un caritativo esfuerzo la obra a favor de los hermanos de recopilar en un volumen y explicar por separado los nombres ignorados de todos los lugares de la tierra, de los animales, de las hierbas y los árboles, de las piedras y metales, de*

*cualquier otra clase de especies que menciona la Escritura. También pudiera hacerse esto con los números, para que constara por escrito la razón clara de los números que sólo menciona la Escritura.* <sup>74</sup>

Varias de las obras que nos permiten conocer mejor la Escritura ya habían sido hechas mucho antes que el mismo obispo de Hipona presentara su tratado hermenéutico, aunque tales obras no se realizaron por escritores cristianos sin embargo nos daban la posibilidad de leer la Biblia de un modo prudente, es más el mismo Agustín se apoyara en su propuesta en Ticonio, un hereje, lo cual es comprensible por su primera labor en torno a la retórica que recomienda en el estudio del texto sagrado:

*“Que pueda hacerse esta recopilación con el arte de disputar o dialéctica, lo ignoro; y me parece que no, porque se halla entretrejida a manera de nervios por todo el texto de las Escrituras; y, por tanto, este arte más bien ayuda a los lectores para resolver y explicar los pasajes dudosos, de los que hablaremos mas tarde, que para descifrar los signos desconocidos de los que tratamos ahora.”* <sup>75</sup>

De esta manera es comprensible que nuestro autor de manera constante encuentra una serie de relaciones entre la hermenéutica y la retórica, de manera especial ya que en ambas no se da la univocidad, pues la certeza no es igual, en ella se pueden admitir ciertos grados, así en el caso de la Escritura para ir determinando tales grados es pertinente que nos apoyemos en las reglas de Ticonio que tienen cierta utilidad, pero que al salir de la pluma de un donatista el de Hipona nos advierte acercarnos con cierto cuidado sin dejar de reconocer la gran ayuda que tales reglas prestan en la comprensión de los textos sagrados, además de acuerdo con Grondin al proponer una serie de reglas en la interpretación de la Escritura el obispo de Hipona se convierte en el padre de una hermenéutica basada en reglas. Así es pertinente revisar cada una de las siete reglas presentadas por Ticonio y que nuestro autor expone en la tercera parte de su tratado *Sobre la doctrina cristiana*.

*“La primera regla trata <<del Señor y su cuerpo>>, en la cual se nos anuncia que conociendo que algunas veces se nos habla, como si fuese una sola persona la cabeza y el cuerpo, es decir, Cristo y la*

---

<sup>74</sup> San Agustín. *Sobre la doctrina cristiana*. II, 39, 59.

<sup>75</sup> *Ibidem*.

*Iglesia, pues no en vano se dijo a los fieles sois descendencia de Abrahán, siendo una sola la descendencia de Abrahán, es decir Cristo; no debe de extrañarnos cuando en algún pasaje de la Escritura se pasa de la cabeza al cuerpo o del cuerpo a la cabeza, sin dejar de hablar de una y la misma persona.”* <sup>76</sup>

Así la primera regla gira en torno a Cristo y su cuerpo místico que es la Iglesia lo que se dice acerca de Cristo a su vez se puede aplicar a su Iglesia, aunque como figura de Cristo se dice la cabeza y de la Iglesia que es el cuerpo a ambos se pueden aplicar las mismas figuras pues a ambos convienen las mismas imágenes. En cambio, en la segunda regla se hace referencia al doble cuerpo de Cristo, la cual se debería llamar acerca del cuerpo verdadero y del cuerpo mezclado falso o fingido del Señor, en otros términos aquí se habla de los cristianos buenos y de los malos cristianos, que con propiedad no están con Él, ya que a pesar de que los hipócritas parecen pertenecer a su Iglesia en realidad no son de Cristo, así a esta regla la podemos denominar con Agustín de la Iglesia mezclada:

*“Esta regla exige un atento lector, cuando la Escritura hablando ya a otros parece que habla a aquellos con quienes hablaba primero o parece que habla de los segundos, y habla de los primeros como si unos y otros fuesen un mismo cuerpo por la mezcla temporal y la común participación de los sacramentos. A esto pertenece lo del Cantar de los Cantares: soy morena y hermosa como las tiendas de Cedar, como los tapices de Salomón. No dice fui morena como las tiendas de Cedar, y soy hermosa como los tapices de Salomón, sino que a la vez es lo uno y lo otro, por causa de la unidad que en el tiempo constituyen los peces buenos y malos dentro de unas mismas redes.”* <sup>77</sup>

Se habla de buenos y malos precisamente porque se encuentran mezclados, se habla de los últimos como si se hablara de los primeros pero unos y otros no permanecerán siempre mezclados, el mismo Ticonio de quien son las reglas ahora estudiadas por el de Hipona es el siervo que será separado por su Señor y puesto con los hipócritas de acuerdo con Agustín. Un caso diferente es la tercera regla que habla de las promesas de la ley, en la que se indica que debería llamarse del espíritu y de la letra o de la gracia y el mandamiento, pues nos abre la posibilidad de interpretar las cosas morales para evitar quedarnos sólo en la esfera de la fe.

---

<sup>76</sup> Ibid. III, 31, 44.

<sup>77</sup> Ibid. III, 32, 45.

*“La tercera regla trata de <<las promesas y la ley>>, la que puede llamarse de otra manera, <<del espíritu y de la letra>>... Ticonio trabajó muy bien para aclararla pero de modo incompleto, porque tratando de la fe y de las obras nos dijo que las obras se dan por Dios debido al mérito de la fe, pero la misma fe es de tal modo nuestra que no la recibimos de Dios. No atendió, pues, a lo que dice el Apóstol: paz a los hermanos y caridad junto con la fe de parte de Dios Padre y de nuestro Señor Jesucristo.”<sup>78</sup>*

A Ticonio le falta el cuidado suficiente para ver que la fe es un don que no puede quedarse encerrado en sí mismo debe ir a los hermanos en la caridad al prójimo, aunque tanto la fe como la caridad son dones que tienen un mismo principio a saber Cristo, lo que es una de las reflexiones preferidas del Doctor de la gracia pero que ahora no aborda en su obra hermenéutica. En la cuarta regla se habla de la especie y el género, de la parte y su relación con el todo, de cuando se habla de algo en general con relación a algo particular:

*“La cuarta regla de Ticonio trata de <<la especie y el género>>. La llama así queriendo que se entienda por especie la parte y por género el todo, del cual es parte la que denomina especie, así como cada ciudad es ciertamente parte del universo. Él llama especie a la ciudad, y a todas las gentes, género. Pero no se ha de aplicar aquí aquella sutil distinción que se enseña por los dialécticos, los cuales ingeniosísimamente disputan sobre la diferencia que existe entre la parte y la especie.”<sup>79</sup>*

La relación entre el género y la especie ha de aplicarse de igual modo a todos aquellos puntos que lo permita la Escritura, las palabras divinas, ya que esto es un conocimiento manejado de manera común por el pueblo, así por ejemplo se sabe de un precepto imperial cuándo se aplica de manera general y cuando se aplica de manera especial. En la Escritura se debe tener especial cuidado cuando de la especie se pasa al género como si se continuara hablando de la especie, el lector debe ver aquello que le da mayor claridad en la interpretación para que no busque en la especie lo que con mayor certeza puede encontrar en el género, así en la Escritura se puede atender y diferenciar las afirmaciones que sólo se dirigen al pueblo de Israel de manera particular o especial, la especie, con respecto a aquellas afirmaciones dirigidas a Israel pero que en realidad nos hablan de la Iglesia o de lo profetizado en el

---

<sup>78</sup> Ibid. III, 33, 46.

<sup>79</sup> Ibid. III, 34, 47.

Antiguo Testamento en referencia al Nuevo, el género. El Doctor de la gracia distingue, para ilustrar aún más la presente regla, entre el pueblo de Israel carnal y el pueblo Israel espiritual, el primero en tanto carnal está formado por una sola nación en cambio el segundo en tanto espiritual no es una nación sino *“las naciones que fueron prometidas a sus padres en aquel que había de descender de ellos, que es Cristo.”*<sup>80</sup> Después introduce Agustín la quinta regla que es la de los tiempos, con el fin de hacer una interpretación correcta de la medida o cantidad de tiempo que se desea indicar.

*“A la quinta regla que establece Ticonio la llama <<de los tiempos>>; con ella podrá muchas veces hallarse, o a lo menos conjeturarse, la cantidad del tiempo que se halla oculta en los Libros santos. De dos modos, dice, se aplica esta regla: o con la figura sinécdoque o con números legítimos. Por el tropo sinécdoque se toma el todo por la parte o la parte por el todo.”*<sup>81</sup>

Además de la sinécdoque a su vez nos podemos servir de los así llamados números legítimos que son los recomendados dentro de la Escritura de un modo señalado, como es el caso del siete, el diez, el doce y otros que se reconocen fácilmente por los estudiosos al leer los textos revelados y que nos pueden significar un tiempo indefinido o valen lo mismo al multiplicarse por diez o por sí mismos, como doce por doce que resulta ciento cuarenta y cuatro que en el Apocalipsis significa la universalidad de los santos, así los números no sólo resuelven la cuestión en torno a sí mismos, a su vez sus significaciones tienen más amplitud y se ramifican en varios sentidos, como en el número apocalíptico citado que hablo no de tiempo sino de hombres. La sexta regla es tomada por el de Hipona como bastante ingeniosa, su autor la denomina de recapitulación de acuerdo a ella se debe interpretar el orden de los sucesos como si no hubiera una secuencia exacta, sino con simultaneidad e incluso con anterioridad de algunos que se ponen como posteriores.

*“A la sexta regla hallada con bastante ingenio en la oscuridad de las Escrituras la llama Ticonio <<recapitulación>>. Algunas cosas se exponen de tal suerte como si siguieran en el orden del tiempo (a las anteriores), o se narran como continuación de hechos, cuando sin duda la narración ocultamente se refiere a sucesos anteriores que fueron silenciados. Si por esta regla no se repara en ello, se cae en algún*

---

<sup>80</sup> Ibid. III, 34, 48.

<sup>81</sup> Ibid. III, 35, 50.

*error.*"<sup>82</sup>

Tenemos el caso claro del Génesis que nos narra de tal forma que parece que Dios coloca al hombre en el paraíso y sólo después todos los árboles que dan fruto, aunque en una recapitulación posterior que aparece en el mismo texto el hombre es formado por Dios y colocado en el paraíso después de haber sido hechas todas las cosas, el cual es por supuesto el orden más adecuado, ello se ve claramente gracias a la recapitulación que el hagiógrafo lleva a cabo en el texto así se vuelven a las cosas en la segunda narración que en la primer narración se habían omitido. Algo semejante pasa en la narración del nacimiento de las lenguas a partir de la descripción sobre la dispersión de los hijos de Noé, que se resuelve en una recapitulación que nos indica como sucedió que de una lengua común se formaron diversas naciones con diferentes lenguas, por ello después aparece en el texto la narración de la torre de Babel. El grado de oscuridad de la recopilación puede ser cada vez mayor, pero *"como se dijo en aquella hora pudiera pensarse, si la atención del lector no está vigilante para entender la recapitulación ayudándole otro pasaje de la Escritura,"*<sup>83</sup> en este sentido se comprende que de manera constante el Doctor de la gracia recomienda iluminar los pasaje oscuros de la Escritura con otros claros, parece superficial tal instrucción de iluminar los pasajes oscuros con otros más claros pero en realidad es un principio adecuado al sentido con que nuestro autor ha visualizado su hermenéutica, ya que en principio la Escritura es accesible. Llegamos así a la séptima regla.

*"La séptima y última regla de Ticonio es la que llama <<del diablo y su cuerpo>>. Porque él es la cabeza de los impíos, que han de ir con él al suplicio del fuego eterno, los cuales son en cierto modo su cuerpo, como Cristo es la cabeza de la Iglesia, la que es cuerpo suyo que ha de ir con El a su reino y gloria eterna."*<sup>84</sup>

Se interpreta la regla como lo que se atribuye al diablo pero no se le puede aplicar a él sino a su cuerpo que se refiere a todos aquellos que evidentemente están fuera de la Iglesia o incluso que estando dentro de la Iglesia actúan como parte del cuerpo del diablo, así el grano y

---

<sup>82</sup> Ibid. III, 36, 52.

<sup>83</sup> Ibid. III, 36, 53.

<sup>84</sup> Ibid. III, 37, 55.

la paja están mezclados y sólo al final de los tiempos serán separados, se entiende que hay pasajes referidos al diablo pero que no se aplican a él sino a su cuerpo que son los malos. A manera de conclusión con referencia a las reglas el obispo de Hipona ha señalado:

*“Todas estas reglas, menos una, la llamada <<de la ley y las promesas>>, sirven para que se entienda de una cosa otra distinta, lo cual es propio de la expresión trópica, la que, a mi ver, se extiende más de lo que puede encerrarse en una regla general. Porque en cualquiera parte donde se diga algo para que se entienda otra cosa distinta de lo dicho, hay locución trópica, aunque no aparezca el nombre de este tropo en el arte de hablar o la retórica.”<sup>85</sup>*

Por consiguiente, no son las palabras propias sino las trópicas o figuras, de manera especial se destacan las metafóricas en las cuales con una cosa se hace entender otra, a las que se tiene que aplicar las siete reglas de Ticonio, pero hay que señalar que tales reglas no agotan todos los enigmas u oscuridades de la Escritura sin embargo aclaran algunos, de hecho lo que se busca es iluminar los pasajes oscuros con los claros.

### 2. 3. 3 DIÁLOGO CON EL TEXTO.

En su búsqueda de reglas claras de interpretación podemos ver la posición analógica del Doctor de la gracia ya que por un lado habla de las palabras propias en donde se han de entender las cosas como se decían y por otro lado habla de las expresiones metafóricas, expresiones alegóricas, en donde una cosa se entiende por otra, se superan así los extremos de interpretar sólo de manera alegórica, como lo hace Orígenes, o interpretar sólo de manera literal, al estilo de Fausto el maniqueo, ya no es Antioquia o Alejandría sino la proporción en base al contexto que se fundamenta en reglas, a tal punto que los signos se nos aclaran en referencia a las palabras con que se nos expresan para ello nos servimos de la propuesta de Ticonio. Así en la búsqueda de la mejor interpretación de los textos sagrados en su hermenéutica nuestro autor se apoyará en la retórica, en especial porque en ambas no encontramos univocidad, la certeza no es la misma ya que admite grados, que no se disparan al infinito y que abrieran la posibilidad de un equivocismo ilimitado. Si bien el obispo de Hipona había tenido un periodo de vida intelectual al lado del escepticismo que lo llevó a

---

<sup>85</sup> Ibid. III, 37, 56.

unirse a los académicos quienes “estaban persuadidos de la imposibilidad de percibir lo verdadero,”<sup>86</sup> gracias a su formación en retórica y en su crítica a la escuela va a sostener la existencia de algunas certezas, aun cuando éstas tienen diferentes grados pues lo que ahora se busca ya no es la verdad sino lo verosímil:

*“Creo que nuestra ocupación, no leve y superflua, sino necesaria y suprema, es buscar con todo empeño la verdad; sobre este punto convivimos Alipio y yo. Pues los demás filósofos dijeron que su sabio la había conseguido; según los académicos, el sabio debe desplegar todo su conato en buscarla, y su acción debe de ordenarse a semejante fin; más como la verdad se halla oculta o cubierta, o es confusa e indiscernible, para ordenar su vida, el sabio debe de atenerse a lo que le parezca probable o verosímil.”<sup>87</sup>*

Así en la búsqueda de lo verosímil se abre el espacio para el debate retórico pues no hay una verdad en términos unívocos, hay grados y variaciones probables que nos dan la posibilidad de hacer más fuertes nuestros puntos de vista en base al diálogo, cuya forma es de pregunta y respuesta, que en el campo de la filosofía el fenómeno de la conversación, en especial el diálogo, ha revestido una gran importancia a lo largo de su historia, se encuentra en sus orígenes en Grecia, ya en Platón, de acuerdo con Gadamer, encontramos que un principio de verdad es la palabra que encuentra su confirmación en la recepción y aprobación por el otro y que la conclusión que no va acompañada del pensamiento del otro pierde vigor argumentativo. La conversación con el otro es una especie de ampliación de nuestra individualidad, abrirse al otro y viceversa, y quizá un acuerdo al que la razón nos invita. *“La unidad del género humano es una unidad en la comprensión precisamente porque es una unidad de copertenencia mutua. En la base del diálogo social, de los procesos de comunicación, “del oírse unos a otros” se encuentra una apertura articulada no desde el sujeto que comprende sino desde su capacidad para dejarse decir algo por el otro. La comprensión no es, de esta forma, un fruto laborioso exclusivo de la subjetividad sino que, al pensarse desde la apertura es articulada necesariamente desde la intersubjetividad.”<sup>88</sup>*

Lo que hace que algo sea una conversación es encontrar en el otro algo que no habíamos

---

<sup>86</sup> San Agustín. *Contra los académicos*. II, 13, 30.

<sup>87</sup> San Agustín. *Op. cit.* III, 1, 1.

<sup>88</sup> Moratalla. *El arte de poder no tener razón*. p. 169

encontrado aún en nuestra experiencia en el mundo. La conversación tiene una fuerza transformadora, además de llevarnos a encontrar amigos y crear un género de comunidad. En Gadamer el comprender es conversar, es dialogar, el lenguaje es intrínsecamente dialógico, el hablar está abierto a que se comprenda lo dicho en él y a que se pueda corresponder, tal es el sentido de la estructura lógica de la apertura que caracteriza a la conciencia hermenéutica, en donde la actividad del preguntar está a la base de toda experiencia, Agustín practica de manera constante el diálogo con amigos y discípulos la mejor prueba nos la ofrecen sus diálogos filosóficos como el que sostiene con su hijo en *El Maestro*. El conocer que algo es así y no como uno creía implica el paso por la pregunta de *si es así o no es así*. Es en el saber que no se sabe lo que nos descubre la verdadera superioridad de la pregunta.

Esencial a la pregunta es el que tenga cierto sentido, que es la dirección que puede adoptar la respuesta si quiere ser adecuada. Bajo tal perspectiva, *“uno de los más importantes descubrimientos que aporta la presentación de Sócrates por Platón es que, contrariamente a la opinión dominante, preguntar es más difícil que contestar.”*<sup>89</sup> Para preguntar se debe querer saber, reconocer que no se sabe, en el intercambio de saber y no-saber que muestra Platón se reconoce que para todo conocimiento y discurso que busca conocer el contenido de las cosas, lo primero es la pregunta. La conversación que busca el conocimiento de una cosa, en principio la quebranta vía la pregunta, así el diálogo se realiza en preguntas y respuestas, el saber pasa por la pregunta, preguntar es abrir, se deja al descubierto la cuestionabilidad de lo que se pregunta, la verdadera pregunta es abierta, aunque debe estar delimitada por el horizonte de la pregunta misma, ya que sin tal horizonte es una pregunta en vacío, la pregunta tiene que ser planteada, lo que es su apertura y limitación. De otra manera, se plantean preguntas sin sentido, sin una verdadera orientación de sentido, lo que no hace posible una respuesta, el sentido responde a la orientación iniciada por una pregunta, que en nuestro caso el de Hipona lleva a la Escritura.

La decisión en la pregunta es el camino al saber, que se toma al predominar los argumentos a favor de una posibilidad y en contra de la otra, lo cual tampoco es conocimiento completo pues la cosa misma sólo se sabe cuándo se resuelven las instancias contrarias y se penetra en la falsedad de los contraargumentos, sólo llega a saber el que tiene preguntas, que implican la oposición del sí y el no. Aquí preguntar y querer saber presupone un saber que no se sabe, en tal forma que es un determinado no saber que conduce a una determinada

---

<sup>89</sup> Gadamer. *Verdad y método I*. pp. 439-440

pregunta, que ya no se puede eludir ni permanecer en la opinión acostumbrada. La dialéctica en cuanto arte del preguntar se manifiesta cuando aquél que sabe preguntar puede mantener en pie sus preguntas, su orientación abierta, aunque al que se le pregunte sea a la Escritura que finalmente es un texto al que podemos plantear preguntas que justamente por esta posibilidad nos lleva a alcanzar grados de certeza. La dialéctica es el arte de llevar una auténtica conversación, un diálogo, que para realizarse, en principio sus interlocutores no deben argumentar en paralelo, por ello su estructura es de pregunta y respuesta, dar y tomar, leer el texto y preguntar para que nos responda y de nuevo preguntarle en un espiral que debe ser continuo y constante, tal es el sentido del círculo hermenéutico.

El fenómeno hermenéutico encierra el carácter original de la conversación, la estructura pregunta-respuesta propia del diálogo, por tanto la hermenéutica nos lanza a la recuperación del diálogo vía la pregunta, del diálogo con otros pero a su vez con los textos. Como lo afirma Andrés Ortiz-Osés, *“el arte de preguntar es el arte de pensar dia-lógicamente. La <<pregunta>>, que yace en la base de todo pensar en comunicación, y, por tanto, de toda interpretación pública, constituye, desde Platón hasta Gadamer, la esencia de la dialéctica. La dialéctica es el arte de lograr un entendimiento comunitario sobre la base del <<diálogo>> -diá-logo en el que el logos trasciende en su verdad des-velada (a-letheia) toda opinión subjetiva en dirección de un acuerdo (Übereinkommen) radical. La dialéctica de pregunta-y-respuesta está así en la base de toda interpretación: entender verdaderamente es, en efecto, <<reconstruir la pregunta a la que responde>> -y nunca la mera captación de la pura opinión personal que el autor puede defender.”*<sup>90</sup>

La Escritura que es un texto que nos invita a interpretar el Doctor de la gracia es en principio una pregunta con la que abrimos un diálogo, así la interpretación tendrá como constante referencia la pregunta que se le ha planteado en base a la literalidad o al alegorismo que buscamos superar con la propuesta hermenéutica del hiponense, el texto se comprende en tanto se comprende la pregunta que hay de fondo, cuando se gana el horizonte hermenéutico, que Gadamer ha denominado horizonte de preguntar, en el que se detiene la orientación de sentido del texto y el sentido de una pregunta, que no es sino “dejar al descubierto” la cuestionabilidad de lo que se pregunta. En la comprensión del texto lo primero que se ha de ganar es la pregunta, si se le quiere comprender como respuesta, tal es la enseñanza de la hermenéutica que guarda semejanza con la retórica, ya que *“son como las dos caras de la misma*

---

<sup>90</sup> Ortiz- Osés. Mundo, hombre y lenguaje crítico. p. 33

moneda, dos aspectos de una misma actividad de conocimiento,”<sup>91</sup> que en Agustín de Hipona han quedado de manifiesto en su interconexión de manera clara.

### 2. 3. 4 EL EXÉGETA Y EL MAGISTERIO.

Bajo la influencia del neoplatonismo y de Ambrosio de Milán el concepto de Biblia e inspiración en nuestro autor lo lleva de manera natural al empleo del alegorismo, aunque parece que de manera posterior de nuevo el de Hipona regresa a la interpretación literal practicada por sus viejos correligionarios los maniqueos lo cierto es que no deja de apoyar su hermenéutica en la regla del cristianismo, el credo Católico, ya que la Biblia es sólo un medio de salvación que nos mueve a buscar su mejor interpretación en base a la tradición:

*“En todos los libros santos conviene inquirir qué cosas eternas se insinúan allí, qué hechos se narren, qué cosas futuras se anuncien y qué preceptos se manda o amonesta deban cumplirse. En la narración de las cosas hechas nos preguntamos si todas se han de tomar únicamente en sentido figurado o han de aceptarse y defenderse también conforme al histórico literal. Ningún cristiano se atreverá a decir que no deben de ser entendidas en sentido figurado, si atiende al Apóstol que dice: todas estas cosas les sucedían a ellos en figuras...”*<sup>92</sup>

La intención de tal tipo de interpretación es pastoral y busca cerrar el paso a las herejías, no es raro que nuestro autor identifica de manera continua el sentido alegórico con el espiritual, tal es la base desde donde levanta el obispo de Hipona todo su sistema hermenéutico, que en principio pide al mismo biblista una formación integral:

*“El hombre que teme a Dios indaga con diligencia su voluntad en las santas Escrituras. Pero antes hágase por la piedad manso en el trato para no amar las contiendas; fortifíquese de antemano con el conocimiento de las lenguas a fin de no vacilar en las palabras y expresiones desconocidas; prevéngase por la instrucción de ciertas cosas necesarias para no ignorar la virtud y naturaleza de aquellas cosas*

---

<sup>91</sup> Beuchot. “La hermenéutica en San Agustín y en la actualidad”. p. 150

<sup>92</sup> San Agustín. Del Génesis a la letra. I, 1, 1.

*que se aducen por vía de semejanza; y, finalmente, ayudándole la veracidad de los códigos, a los que procurará depurar con una cuidadosa diligencia, acérquese ya pertrechado de este modo a discutir y solucionar los pasajes ambiguos de las santas Escrituras.”*<sup>93</sup>

Así el exégeta debe tener ya un cuerpo de conocimiento tal que puede ver con claridad las ambigüedades presentes en la Escritura e interpretar de la mejor manera el sentido de los pasajes complejos, procurando entender el texto en su conjunto, de manera especial lo referente al sentido alegórico o espiritual, lo figurado, ya que de lo contrario si nos apegamos sólo a lo literal a lo carnal nos quedamos sólo en el nivel más básico de la interpretación lo que *“es una miserable servidumbre del alma tomar los signos por las mismas cosas, y no poder elevar por encima de las criaturas corpóreas el ojo de la mente para percibir la luz eterna.”*<sup>94</sup> Aquí debemos introducir un principio fundamental de la hermenéutica de Agustín de Hipona, que estará presente en todo su sistema de pensamiento, *“la regla general es que todo cuanto en la divina palabra no pueda referirse en un sentido propio a la bondad de las costumbres ni a las verdades de la fe, hay que tomarlo en sentido figurado.”*<sup>95</sup> En donde, la bondad de las costumbres y las verdades de la fe sólo se pueden referir a la caridad o dilección, así la expresión que en sentido propio no favorezca la caridad es figurada. Agustín ha resuelto aquí nuestro péndulo interpretativo que iba de los excesos del alegorismo alejandrino a la literalidad de los antioquenos, da espacio a la literalidad y a lo figurativo, superando su viejo maniqueísmo, en base a un límite analógico: el amor, la caridad o dilección, un concepto propio y exacto en el pensamiento del Doctor de la gracia, que a lo largo de nuestras siguientes páginas se hará cada vez más presente ya que no es un concepto simple o sencillo, que pide una reflexión más elaborada a la que hemos presentado. Así por ejemplo puede suceder que consideremos que un texto no se apega a nuestro sentido de caridad en base a nuestras costumbres, o lo que sucede con los textos que tiene expresiones en exceso realistas o crueles y que nos alejan de la caridad, se deben tomar con la reserva de que *“todo lo que en las santas Escrituras se lee de áspero y cruel en hechos y dichos atribuyéndolo a Dios o a los santos, sirve para destruir el imperio de la concupiscencia o codicia.”*<sup>96</sup> De este modo, el de Hipona nos ha mostrado una serie de normas concretas sobre el sentido propio y figurado, a su vez que presenta las diversas figuras que ha podido encontrar en la

---

<sup>93</sup> San Agustín. *Sobre la doctrina cristiana*. III, 1, 1.

<sup>94</sup> San Agustín. *Op. cit.* III, 5, 9.

<sup>95</sup> *Ibid.* III, 10, 14.

<sup>96</sup> *Ibid.* III, 11, 17.

Biblia.

Otro principio importante en la exégesis agustiniana es mirar con ojo crítico el texto mismo, pues el biblista se debe apoyar en “la veracidad de los códices”, ya que es inexacto empezar con el análisis de un códice que tiene uno o varios errores, por ello:

*“Si surgiesen problemas sobre la fidelidad de los ejemplares, como acontece con algunos; problemas de variantes textuales, pocas y muy conocidas por los estudiosos de las Sagradas Escrituras, nuestra duda se solventaría con el recurso a los códices de otras regiones de donde llegó dicha doctrina. Y si también allí hubiese variantes en los códices, se recurría al criterio de número o de la antigüedad. Y si aún quedase la incertidumbre respecto a las variantes, se consultaría la lengua original de la que fueron traducidos. Este es el proceso de investigación de quienes desean encontrar solución a algo que les crea dificultad en las Sagradas Escrituras.”<sup>97</sup>*

Pero si el error no se encuentra en el códice mismo, sino en algo mucho más amplio, lo que sigue es atender al contexto, pues si en los sentidos en que se ha leído la Escritura “*resultan ambiguos sin salirnos de la fe, nos resta consultar el contexto de lo que antecede y sigue al pasaje en donde está la ambigüedad, a fin de que veamos a que sentido de los muchos que se ofrecen favorezca y con cuál armoniza mejor.*”<sup>98</sup> El sacar el texto de su contexto sólo para justificar nuestra posición fue la actitud típica de los maniqueos que sólo buscaban en la Escritura la justificación de su fe de manera arbitraria, por ello el de Hipona rehuyó de tal posición además de ir esta misma posición en contra de los mismos hagiógrafos.

En base al desarrollo de su conocimiento bíblico Agustín pone en su justo nivel cada tipo de interpretación, sin dar todo el peso al alegorismo deja espacio a la literalidad que debe apegarse a la regla de fe, pues este sentido también es fundamental en la hermenéutica propuesta por nuestro autor, de manera muy significativa después de tener que confrontar a los grandes enemigos de la fe a los que tuvo que hacer frente, los donatistas y los pelagianos, mucho más hábiles y sutiles que los maniqueos y que en base a lecturas alegóricas

---

<sup>97</sup> San Agustín. *Contra Fausto*. XI, 2.

<sup>98</sup> San Agustín. *Sobre la doctrina cristiana*. III, 2, 2.

interpretaban los textos de manera muy libre, no es rara su posición ya como autor maduro de buscar el sentido literal del texto, tratar de entender lo mejor posible la letra, lo que en realidad depende en gran medida de la preparación que tenga el exégeta y del progreso personal que logre en las Escrituras, tal es el caso de Agustín que fue buscando en los múltiples sentidos de los textos el que mejor se podía acomodar para su progreso personal y para la salvación de sus hermanos vía la herramienta dictada por Dios a sus hagiógrafos, la Escritura canónica reconocida por la Iglesia. Pero si la alegoría ya presenta multiplicidad de sentidos, lo mismo ocurre con el sentido literal, que no es absoluta sino relativa, si bien los Padres en general admitieron la multiplicidad de sentidos literales en la Escritura, la aportación del obispo de Hipona fue admitir tal multiplicidad a su vez en el hagiógrafo, tal afirmación aclara muchos puntos de nuestro autor en lo referente a las frases que hermenéuticamente son dudosas, frases condicionadas en donde hay duda o ambigüedad la cual se busca que desaparezca en base a la caridad que nos permita superar la mera postura vanidosa y obstinada de los exegetas, así en base a una lectura literal podemos apoyar la multiplicidad de sentidos en el texto siempre que lo que se busque sea la caridad. Podemos ver que nuestro autor ha incorporado *“un elemento histórico crítico en su hermenéutica: El cristiano crítico siempre buscará un sentido conforme a Dios y no tomará al pie de la letra las fábulas supersticiosas de las Escrituras.”*<sup>99</sup> En donde no se puede dejar de considerar el contexto histórico o el contexto mismo del pasaje tal como se ha visto en las reglas de Ticonio en especial las reglas “de los tiempos” y de “recapitulación”.

No fue raro encontrar en la hermenéutica agustiniana la búsqueda de una respuesta en torno al problema de la armonía de los libros sagrados, tal es el caso de los Evangelios, el principio que busco nuestro autor para solucionar la dificultad fue el de las semejanzas, el conflicto no está en las Escrituras, sino en los hagiógrafos, por ello es indispensable que en el texto se atienda al contexto y a principios verdaderos para no caer en contradicción, sólo así es posible llegar a la concordia entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, lo que es un problema continuo en estos primeros siglos del cristianismo, pero que puede resolverse de manera adecuada si se apoya la exégesis en Pablo:

*“Ninguno de nosotros duda de que el Antiguo Testamento contiene promesas de realidades temporales –de ahí que se denomine Antiguo Testamento– y de que la promesa de la vida sin fin y del*

---

<sup>99</sup> *Groudin. Introducción a la hermenéutica filosófica. p. 64*

*reino de los cielos pertenece al Nuevo. Pero no es sospecha mía, sino interpretación del Apóstol que en aquellas realidades temporales se ocultaban figuras de las realidades del futuro que se iban a cumplir en nosotros, ... No hemos aceptado, pues, el Antiguo Testamento con el fin de conseguir aquellas promesas, sino para entender en ellas el anuncio del Nuevo.”<sup>100</sup>*

Sólo entendiendo las figuras que se ocultan en el Antiguo Testamento se pueden entender los tesoros ocultos en el Nuevo. El de Hipona busco de manera especial hacer que concordaran los pasajes evangélicos que le parecían particularmente difíciles ahí encuentra además del valor estrictamente bíblico, el valor filosófico, el valor teológico y el valor vital, lo que no es raro pues los destinatarios de su obra exegética no son especialistas, son las reflexiones de un convertido que llega a ser presbítero y pastor de la Iglesia de la que estuvo alejado por mucho tiempo y cuyos libros sagrados llevo a considerar despreciables, sólo una vez convertida su voluntad verá en ellos una autoridad divina y una ciencia en donde se ventila el conocimiento de Dios y del hombre, que como él siempre ha estado en búsqueda de la verdad así se dedica al estudio de las Escrituras, ya que las ciencias humanas encierran alguna verdad la cual sin duda pertenece a Dios:

*“Tampoco debemos dejar de aprender a leer porque, según dicen, haya sido Mercurio el que inventó las letras. Asimismo no debemos de huir ni de la justicia ni de la virtud porque los gentiles les edificaron templos y prefirieron adorarlas en piedras que llevarlas en el corazón. Antes bien, el cristiano bueno y verdadero ha de entender que en cualquiera parte donde hallare la verdad, es cosa propia de su Señor; cuya verdad una vez conocida y confesada le hará repudiar las ficciones supersticiosas que hallare aun en los libros sagrados.”<sup>101</sup>*

En todas las obras del hiponense, cualquiera que sea la reflexión de su autor, aparecen unidos testimonios de la Escritura lo que hace que sus escritos se unan a quien ha reconocido en el magisterio acerca de la Escritura la máxima autoridad, pero da un paso más al exponer y analizar la Biblia de manera brillante en su obra *Sobre la doctrina cristiana* que nos ha ofrecido una serie de reglas que buscan ayudar a entender el texto Sagrado, es una obra de introducción a los libros inspirados y de un método de predicación cristiana centrado en el

---

<sup>100</sup> San Agustín. *Contra Fausto*. IV, 2.

<sup>101</sup> San Agustín. *Sobre la doctrina cristiana*. II, 18, 28.

amor, pues como ha señalado Fr. Balbino Martín *“todo el tratado de rebús lo compendia Agustín en que la plenitud y fin de la ley y de todas las Escrituras es el amor de la <<Cosa>>, de quien hemos de gozar, y de la otra <<cosa>> que puede gozar de ella con nosotros. Para Agustín la clave del anhelo y del reposo del corazón humano es el reino del amor,”*<sup>102</sup> al que podemos acceder vía la Palabra presente en la Escritura así el orador sagrado debe de buscar exponer con claridad, para enseñar, mover y deleitar se debe de servir de los diferentes estilos y acomodarlos a la materia y a lo que se busca con la Escritura, aunque sabe que no es el quien en realidad enseña pues el verdadero Maestro se halla en el interior del alma, lo que es claro en el diálogo *El Maestro* en donde Agustín distingue dos tipos de conocimiento; uno adquirido y penúltimo, propio del maestro exterior, y otro recibido de Dios y último, propio del Maestro Interior. Cuando maestro y discípulo comparten la misma lengua y, lo que Gadamer llama, el mismo horizonte histórico; maestro y discípulo, podrán comunicarse, el discípulo entenderá lo que su maestro trata de transmitirle o decirle.

*“Pero mira cómo voy cediendo y admito que, haya recibido en el oído las palabras aquel que las conoce, pueda también saber que el que habla ha pensado en las cosas significadas. ¿Aprende por esto si ha dicho la verdad, que es lo que ahora buscamos?”*<sup>103</sup>

Pero saber si es verdad lo que dice el maestro exterior o los predicadores de la palabra o el hermeneuta del texto sagrado, no lo aprende el discípulo o el creyente por el maestro exterior, él mismo no puede autofundamentarse, sólo del Maestro Interior se puede aprender la verdad. Tal es la conclusión a la que llega Adeodato en el diálogo con su padre:

*“Ad.- Yo he aprendido con la incitación de tus palabras, que las palabras no hacen otra cosa que incitar al hombre a que aprenda, y que, sea cualquiera el pensamiento de quien habla, muy poco puede aparecer a través del lenguaje. Por otra parte, si hay algo de verdadero, sólo puede enseñarlo aquel que, cuando exteriormente hablaba, nos advirtió que él habita dentro de nosotros.”*<sup>104</sup>

---

<sup>102</sup> Fr. Balbino Martín Pérez *“Introducción” a Sobre la doctrina cristiana p. 50 en San Agustín. Obras completas. Tomo XV.*

<sup>103</sup> San Agustín. *El Maestro*. XIV, 45.

<sup>104</sup> San Agustín. *Op. cit.* XIV, 46.

El magisterio externo es sólo una ayuda, lo exterior es el campo de la acción humana, lo íntimo es el dominio de la verdad, la verdad sólo la enseña quien internamente nos instruye, de una manera tan íntima y delicada que generalmente no se percibe y se le da mucho más mérito a los maestros externos en lugar del único Maestro, quien se pone en contacto con el espíritu del hombre, como Verdad que ilumina la razón en la amplia esfera del conocer humano cuando formula verdades de una certeza completa. Tal es la idea sostenida en los *Soliloquios* del hiponense:

*“Luego tampoco lo que se enseña en las ciencias y que sin ninguna hesitación retenemos como verdades certísimas, se ha de creer que podemos entenderlo sin la radiación de un sol especial. Así, pues, como en el sol visible podemos notar tres cosas: que existe, que esplende, que ilumina, de un modo análogo, en el secretísimo sol divino a cuyo conocimiento aspiras, tres cosas se han de considerar: que existe, que se clarea y resplandece en el conocimiento, que hace inteligibles las demás cosas.”*<sup>105</sup>

Tal es la esfera de las razones eternas que nos presenta Agustín, de las verdades objetivas e inmutables, que demandan y piden para sí un fundamento necesario y absoluto, que no puede ser la naturaleza contingente y particular del hombre, por lo tanto el único fundamento es Dios. Ya que, como ha señalado acertadamente Capánaga, *“aquí se personaliza a la Verdad en la persona de Cristo, a quien compete la doble función de Maestro interior y exterior, pero se trata de la comprensión de las cosas inteligibles, o que se perciben con la razón y la inteligencia y se ven en la luz de la verdad.”*<sup>106</sup>

En el origen de la comprensión de las palabras se encuentra la comprensión del oyente, que reconoce su significado; sin embargo, el Doctor de la gracia ve la incapacidad de las palabras en la auténtica enseñanza, ya que la enseñanza completa se realiza en la escuela íntima de la mente, que acepta o niega, somete a juicio lo que se oye, sólo así se comprende que *“el querer entender las Escrituras no es un proceso indiferente y puramente epistémico, que se desarrolla entre el sujeto y el objeto, sino que da testimonio de la fundamental inquietud y manera de ser de una existencia que aspira a encontrar un sentido.”*<sup>107</sup> Luego entonces, el predicador sagrado, al

---

<sup>105</sup> San Agustín. *Soliloquios*. I, 8, 15

<sup>106</sup> Capánaga. *Introducción a El Maestro*. p. 589 en *Obras de San Agustín Tomo III*.

<sup>107</sup> Grondin. *Introducción a la hermenéutica filosófica*. p. 63

igual que cualquier maestro humano, no es el que en verdad instruye o ayuda a encontrar un sentido, pero eso no significa que su labor no tenga relevancia en el proceso de alcanzar el conocimiento en torno a la Escritura por ello el de Hipona dará una serie de recomendaciones prácticas en torno a los estilos para mantener la atención del auditorio en el momento de predicar la Palabra, lo que viene al final de su tratado *Sobre la doctrina cristiana*. Aunque de manera constante Agustín reconoce que en principio la Escritura es clara y accesible a los niños pero a su vez en ella se ha de progresar en su conocimiento, ya que *“con símiles tomados de la creación suele la Escritura divina formar como pasatiempos infantiles con la intención de excitar por sus pasos en los débiles un amor encendido hacia las realidades superiores, abandonando las rastreras.”*<sup>108</sup> Así nuestro autor nos abre la posibilidad de buscar interpretar la Biblia sólo donde los pasajes se muestran de manera ambigua ya que en principio la Escritura es accesible a todos, aunque de manera posterior se demanden reglas para la interpretación, es la comprensión que sigue a la fe, de los pasajes oscuros y difíciles en donde las ciencias como la dialéctica nos pueden ser de gran ayuda.

### 2. 3. 5 HERRAMIENTAS ÚTILES EN LA INTERPRETACIÓN.

Podemos ver que el acto interpretativo no es inmediato necesitamos algo del texto, aun quizás algo fuera de él, en el caso de la Escritura el sentido inmediato en varios de sus pasajes es insuficiente se hace necesario pasar a un segundo sentido, así del sentido inmediato vamos a su sentido más digno adecuado al de su Autor, que podemos ver cuando se ha tomado la suficiente distancia con respecto al texto que nos deja ver los dos sentidos, lo que nos permite unir y separar los sentidos en una compenetración entre la Escritura y la hermenéutica por la que deseamos llegar a su mejor interpretación, que no es hacia toda la Escritura sino sólo a los pasajes oscuros en donde de manera permanente nos encontramos con expresiones figuradas, pero cómo saber cuándo una expresión rebasa su sentido propio y nos mueve a buscar su interpretación en otro sentido, el Doctor de la gracia lo aclara de manera pertinente:

*“A la observación que hicimos de no tomar la expresión figurada, es decir, la trasladada como propia, se ha de añadir también la de no tomar la propia como figurada. Luego lo primero que se ha de explicar es el modo de conocer cuándo una expresión es propia o figurada. La regla general es que todo cuanto en la divina palabra no puede referirse en un sentido propio a la bondad de las costumbres ni a*

---

<sup>108</sup> San Agustín. La Trinidad. I, 1, 2.

*las verdades de la fe, hay que tomarlo en sentido figurado.”*<sup>109</sup>

El principio así formulado se presenta de manera muy general es necesario agregar más contenido, se ha hecho un importante avance con las reglas de Ticonio, pero ahora vamos a presentar una serie de casos particulares en donde el principio se adaptó a circunstancias concretas ya que el texto mismo pedía un tipo de interpretación diferente al sentido inmediato tal es el caso de las locuciones que exhalan crueldad y sin embargo se atribuyen a Dios y a sus santos, por el sentido figurado entendemos la destrucción del imperio de la concupiscencia o codicia. Además tenemos todos aquellos pasajes que de manera inmediata van en contra del sentido de la tradición de la Iglesia que son figurados y así se deben de interpretar, se presentan en el tratado *Sobre la doctrina cristiana* de la siguiente manera:

*“Las cosas que a los ignorantes les parecen delitos, ya se trate de palabras o hechos que la Escritura aplica a Dios o a los hombres, cuya santidad nos recomienda ella misma, se han de tener todas ellas por locuciones figuradas que encierran secretos, los cuales deben esclarecerse para sustento de la caridad. Todo el que usa de las cosas transitorias que aquella que exigen las costumbres de los que viven con él, o es un penitente o un supersticioso; pero el que usa de ellas de modo que traspasa los límites de la costumbre de los hombres buenos entre quienes convive, o manifiesta algo simbólico o es un vicioso.”*<sup>110</sup>

Se presenta a continuación como ejemplo el pasaje de la mujer que unge a Jesús con unguento que lo hace al estilo de los hombres malvados y lujuriosos en sus banquetes lascivos, por tanto el sentido no puede ser este inmediato, en efecto hay un segundo sentido más propio y es el que hace referencia al buen olor como a la buena fama, así seguir las huellas de Cristo es por las obras de su buena vida que en cierto modo es ungir los pies de Cristo, pues *“lo que en otras personas es no pocas veces un vicio, en una persona divina o profética es signo de una cosa grande.”*<sup>111</sup> Tal es el sentido de la unión de Oseas con una prostituta, por tanto es conveniente ver el sentido que convenga a cada lugar, tiempo y persona de los pasajes oscuros de la Escritura o que en sentido literal no llevan a la caridad.

---

<sup>109</sup> San Agustín. *Sobre la doctrina cristiana*. III, 10, 14.

<sup>110</sup> San Agustín. *Op. cit.* III, 12, 18.

<sup>111</sup> *Ibidem.*

Pero no sólo es causa suficiente que un pasaje sea ofensivo a la religión cristiana basta que el pasaje vaya en contra del sentido común o contradiga situaciones obvias de los conocimientos comunes, cuando un pensamiento es absurdo expresado e interpretado en sentido propio e inmediato como aparece en la Escritura hay que preguntarse si no se comprende mejor bajo un determinado tropo, de nuevo la regla fundamental de la caridad debe guiar nuestra interpretación:

*“Así, después de haber sido ya destruida la tiranía de la concupiscencia, reina la caridad con las justísimas leyes de amor de Dios por Dios, y de sí mismo y del prójimo por Dios. Para ello se ha de observar en las locuciones figuradas la regla siguiente, que ha de examinarse con diligente consideración lo que se lee, durante el tiempo que sea necesario para llegar a una interpretación que nos conduzca al reino de la caridad. Más si la expresión ya tiene este propio sentido no se juzgue que allí hay locución figurada.”*<sup>112</sup>

Cuando en un pasaje la locución parece mandar la maldad o la iniquidad prohibiendo el bien su sentido sólo puede ser figurado, tal es el significado a participar de la comunión en donde el mismo Cristo invita a comer su cuerpo lo que parece en su primer sentido una iniquidad pero al abordar el pasaje en su sentido figurado nos habla de una invitación a participar en la pasión del Señor a través de su banquete, de hecho *“en los misterios de las Escrituras divinas, lo que anuncian, porque también ellas fueron figura para nosotros y todos ellos simbolizaron de múltiples y variados modos el único sacrificio, cuya memoria celebramos ahora. Por esta razón, una vez manifestado éste y ofreciendo en su momento, se han suprimido aquellos en cuanto a su celebración, pero permanecieron por su autoridad significativa.”*<sup>113</sup> Sin embargo hay preceptos que no son figurados tal es el caso de las locuciones preceptivas, ya que *“si la locución es preceptiva y prohíbe la maldad o vicio, o la iniquidad o crimen, o manda la utilidad o la beneficencia, entonces la locución no es figurada,”*<sup>114</sup> así los mandamientos que nos llevan a la caridad no son figurados: *“si tu enemigo esta hambriento dale de comer, si tiene sed dale de beber”*, aquí se manda la caridad. Agustín insiste en que todo pasaje que permite varias interpretaciones en nuestro ejercicio hermenéutico nos debe llevar a inclinarnos a la interpretación que nos acerque a la caridad, ya

---

<sup>112</sup> Ibid. III, 15, 23.

<sup>113</sup> San Agustín. Contra Fausto. VI, 5.

<sup>114</sup> San Agustín. Sobre la doctrina cristiana. III, 16, 24.

sea que se interprete en su sentido propio o en su sentido figurado.

Aunque no es necesario que el texto bíblico vaya en contra de Dios o de sus fieles o que ofenda la razón basta que los pasajes no tengan una utilidad dentro de la hermenéutica cristiana, tal es el sentido de la ausencia de algo positivo en el pasaje, más que la presencia de algo edificante o positivo, se debe tomar como figurado lo que sea inútil:

*“Y lo que aparece posible y no tiene asomos de discrepancia, sino que es como superfluo y puede representarse a muchos como vano y de poca importancia; haré ver disputando que no tuvo lugar según el orden natural o habitual de las cosas, para que prefiera por muchos corazones la autoridad que no engaña de la divina Escritura, creamos ya que no puede contener nada carente de sentido, que encierra uno místico, aunque la exposición del pasaje o su búsqueda ya en otra ocasión la hayamos tratado, o la retardemos para estudiarlas en otro tiempo más a propósito.”<sup>115</sup>*

Así se presenta la figura de superfluidad que se caracteriza cuando en el pasaje se presenta algo vano y de poca importancia, aquí no se descubre la existencia de un segundo sentido que pueda hacer del pasaje un mensaje profundo, por lo tanto no hay necesidad de interpretar. Lo interesante es que el obispo de Hipona toma el camino que tomó la patrística en general, los indicios en la interpretación no son formales para decidir que texto es interpretable, la obligación de interpretar esta dado de antemano, todo lo antiguo nos es revelado en lo nuevo a la manera de la tipología alejandrina. Los pasajes que de manera frecuente son interpretados, a diferencia de otros a los que se les da poco espacio interpretativo, se deben a que cuanto más pobre es el sentido lingüístico y así su comprensión es limitada de manera más accesible se da la evocación simbólica lo que hace que su interpretación se vea enriquecida. Hay palabras con un sentido particularmente limitado son las que se prefieren como materia en la interpretación, en este grupo encontramos los nombres propios ante los cuales nuestro autor sostiene la posición de la tradición:

*“Igualmente sucede con otros muchos nombres de la lengua hebrea que no fueron interpretados por los autores de los mismos libros, pues no debe dudarse que si alguno pudiera interpretarlos tendrían*

---

<sup>115</sup> San Agustín. Del Génesis a la letra. IX, 12, 22.

*gran valor y servirían de no pequeña ayuda para resolver los enigmas de las Escrituras. Muchos varones instruidos en la lengua hebrea prestaron un gran beneficio a los venideros, entresacando de las sagradas Escrituras todos los nombres de esta clase e interpretándolos... Los cuales, aclarados e interpretados nos dan a conocer muchas locuciones figuradas de las Escrituras.”*<sup>116</sup>

De manera preferente se trata de nombres propios ya sea de personajes importantes como Adán, Eva, Abrahán, Moisés o de lugares muy significativos como Jerusalén, Sión, Jericó, Sinaí, Líbano, Jordán; un caso particular es el de nombres propios que además son extranjeros lo que los hace aún menos comprensible, pero finalmente reconoce el Doctor de la gracia que los nombres propios son meramente arbitrarios, baste recordar el ejemplo de Cristo que le da a Simón un nuevo nombre: Pedro. Pero la exigencia exegética no sólo se aplica a los nombres propios por lo pobre de su sentido a su vez los números son ejemplos de segmentos lingüísticos que de manera frecuente se interpretan.

*“La ignorancia de los números también impide el conocimiento de muchas cosas estampadas en las Escrituras con sentido trasladado o místico. Así, pues, el ingenio, y, por decirlo así, ingénito no puede menos de investigar qué quiere significar el que Moisés, Elías y el mismo Señor ayunaron por espacio de cuarenta días. El nudo figurado de esta acción no llega a desatarse, si no es por el conocimiento y la consideración del mismo número.”*<sup>117</sup>

Así tenemos el caso de la interpretación que hace el de Hipona con referencia al número cuarenta el cual señala que incluye diez cuatro veces, el cuatro ejecuta la carrera de los días y de los años, en el día es la hora matutina, meridiana, vespertina y nocturna, pero en el año son las estaciones, en tanto seres temporales debemos evitar los deleites temporales para buscar los bienes eternos en los que deseamos vivir. El número diez significa conocimiento del Creador, ya que tres es al Creador y siete a la criatura. El denario cuando se nos presenta multiplicado por cuatro nos invita a vivir en castidad y continencia de los deleites temporales, lo que se ve en la ley representada por Moisés y los profetas representados por Elías y el mismo Cristo que tuvo por testigos a la ley y los profetas. Es claro que las operaciones aritmológicas alcanzan una gran complejidad, ya que los números grandes se deben reducir a los pequeños pues son

---

<sup>116</sup> San Agustín. *Sobre la doctrina cristiana. II, 16, 23.*

<sup>117</sup> San Agustín. *Op. cit. II, 16, 25.*

éstos los que tienen un sentido determinado, así el número 153, número de peces obtenido de la pesca milagrosa,  $153=1+2+\dots+17$  es un número triangular,  $17=10+7$  es la ley y el Espíritu Santo, también  $153=(50\times 3)+3$ , y 3 es la trinidad, y también  $50=(7\times 7)+(1\times 1)$ . En el mismo sentido en que los números encierran en la Escritura una determinada interpretación, en la música se ocultan y velan varias sentencias, tal es el caso del salterio que se compone de diez cuerdas de la misma manera que el decálogo referido al Creador y a la criatura, o el mismo número cuarenta y seis que duró la edificación del templo y que conmemora el evangelio tiene un sentido musical, así Agustín afirma que *“la música y los números los hallamos colocados con honor en muchos lugares de las santas Escrituras.”*<sup>118</sup>

Un caso en el que encontramos sentido muy limitado es el de los nombres técnicos ajenos al léxico común y que designan una clase de seres, cuando en un texto se habla de carbúnculo, del berilio o del olivo no es una cuestión azarosa sino con un sentido de interpretación simbólica a la cual queda sometida la especie y por ende la palabra.

*“Así como el conocimiento de la naturaleza de la serpiente aclara muchas semejanzas que de este animal suele traer la Escritura, igualmente la ignorancia de la naturaleza de no pocos animales, de que también hace mención, con no menor frecuencia, impide no poco entenderla. Lo mismo se ha de decir respecto de las piedras, de las hierbas y de cualquiera cosa que se sostiene por raíces. El conocimiento de carbúnculo que brilla en las tinieblas aclara muchos pasajes oscuros de las Escrituras dondequiera que se pone como semejanza. El desconocimiento del berilo o del diamante cierra muchas veces las puertas a toda inteligencia.”*<sup>119</sup>

El caso de la serpiente es muy interesante por las interpretaciones que el obispo de Hipona presenta ya que hace referencia al mandato de *“ser prudentes como serpientes”*, que se interpreta como el ofrecimiento del creyente de su cuerpo y no de la cabeza que es Cristo, ya que la serpiente expone su cuerpo a los que la atacan pero no su cabeza, otra interpretación con respecto a la serpiente es cuando esta muda de piel de la misma manera el creyente deja su antiguo yo y se reviste de un hombre nuevo. Otro caso mencionado por nuestro autor es la manera en que se ha simbolizado la paz perpetua en la rama del olivo que lleva la paloma

---

<sup>118</sup> Ibid.. II, 16, 26.

<sup>119</sup> Ibid. II, 16, 24.

cuando regresa al arca, la razón de tal simbolización es el hecho del suave contacto del aceite que no se corrompe fácilmente por otro líquido extraño y por el árbol mismo de olivo que de manera permanente es frondoso. Cada una de estas interpretaciones hubiese sido mucho más amplia si se aplica a frases constituidas por palabras más comunes, pero lo que se muestra es una tendencia de la lengua misma y no una tendencia impuesta por Agustín.

Con los ejemplos expuestos con anterioridad nos son claros los dos sentidos con que hemos de abordar la interpretación de la Escritura y que Agustín ha trabajado en una misma dirección con base a la tradición de exégesis patristica, en donde se ha de reconocer el sentido directo, las palabras de la Biblia, y el sentido indirecto, que es la interpretación de la Iglesia, o como Todorov la llama la *de la doctrina cristiana* y que para él es equivalente, pues *“los medios para establecer una equivalencia semántica no son innumerables: ello se hace siguiendo las vías del simbolismo lexical (y anulando, por tanto, el sentido de la aserción inicial en la cual se integra el segmento por interpretar) o las del simbolismo proposicional (esto es agregando a la primera una segunda aserción).”*<sup>120</sup> Los ejemplos que nos ilustran la intención de tal equivalencia son el perfume que representa la buena reputación y siendo que la acción no se realizó se trata de un caso de simbolismo lexical, pero en lo referente a la estancia de Jesús durante cuarenta días en el desierto la aserción inicial se mantiene pero la duración de la estadía simboliza otra cosa, éste es el caso de un ejemplo de simbolismo proposicional.

Todorov a su vez señala que sería posible clasificar las asociaciones al indicar que van de lo general a lo particular, de lo particular a lo general, de lo particular a lo particular, lo que hace que formen figuras como la metáfora o la sinécdoque, que se han visto en las reglas de Ticonio. A lo que podemos agregar una motivación semántica en el significante la paronimia que puede tener varias formas como la contaminación (palabra simple tratada como palabra-valija) o la notarikon (cada letra de la palabra se interpreta como inicial de otra) tales técnicas presentes en Agustín y en la tradición patristica parecen tener su origen en la tradición judaica. Pero en la mayoría de las historias de exégesis se descuidan ciertos detalles como la diferencia entre indicios sintagmáticos y paradigmáticos, naturaleza de segmentos interpretables, etc. Si se considerará el estudio de tales alternativas se contribuiría a aclarar aspectos históricos. Todorov nos pone como ejemplo a Teágenes a quien se le atribuye la creación del método alegórico y quien quizá es en realidad él mismo un invento en tiempo de los estoicos de quienes se sabe se sirvieron ampliamente de la alegoría, y aunque sus prácticas interpretativas

---

<sup>120</sup> Todorov. *Simbolismo e interpretación*. p. 115

dan la impresión de ser parecidas difieren en cuanto detalles, así mientras que para los estoicos el rodeo paronímico es casi obligatorio en Teágenes no se presenta, con Filón sucede que el da mayor peso al análisis de nombres comunes pero los estoicos analizan nombres propios casi de manera exclusiva, en Filón se da de manera simultánea el análisis del simbolismo lexical y el simbolismo proposicional, pero los estoicos se limitan a la palabra, son muchos los ejemplos que podrían ilustrar el punto de los beneficios mutuos que obtendría la teoría y la historia si establecieran entre sí mayores contactos.

### 2. 3. 6 UNIDAD EN LA INTERPRETACIÓN: LA CARIDAD.

El obispo de Hipona no deja de tener en cuenta en su exégesis la unidad de sentido en una palabra, por ello al establecer una equivalencia semántica que consiste en que una palabra o frase se le atribuye un sentido que habitualmente no es el suyo se deben encontrar pruebas que justifiquen el parentesco entre ambos sentidos para establecer que ambos sentidos en realidad constituyen uno solo, así se deben buscar otros segmentos del texto donde la palabra a la que se le atribuye un sentido nuevo posea ya este sentido, a la base tenemos el principio de que una palabra tiene en el fondo un solo sentido, hay que establecer acuerdos en la aparente diversidad, el principio es postulado por el Doctor de la gracia:

*“También existen otras cosas que consideradas, no en compañía de otras, sino cada una de por sí, significan no sólo dos cosas diversas, sino muchas más algunas veces, según el lugar de la sentencia en que se hallen colocadas.”* <sup>121</sup>

Agustín reconoce que una palabra puede significar otra de modo contrario o diverso, contrario cuando la misma cosa se pone por semejanza unas de bien y otras de mal tal es el caso de la palabra serpiente, pues en un pasaje se recomienda *“sed astutos como serpientes”* y en otro pasaje se lee *“la serpiente con su astucia engaño a Eva”*, en estos pasajes el sentido es cierto ya que se ve con claridad cuando la semejanza nos habla de bien o de mal, pero hay otros pasajes en donde el sentido es incierto como en *“el cáliz de vino puro en la mano del Señor está lleno de mixtura”*, no es claro si se hace referencia a la ira de Dios o a la gracia de las Escrituras que pasa de los judíos a los gentiles. Un caso más lo ofrece el término *“escudo”* que

---

<sup>121</sup> San Agustín. Sobre la doctrina cristiana. III, 25, 37.

se presenta en un salmo determinado para delimitar su sentido se debe analizar su significado en base a otros salmos, así cuando se lee “toma el escudo y las armas y ven en mi ayuda” se complementa mejor con aquel otro pasaje “Señor nos coronaste con el escudo de tu buena voluntad” pero el sentido de “escudo” como defensa cambia en el pasaje que dice: “tomad el escudo de la fe para que podáis apagar todas las saetas de fuego del enemigo,” en donde el sentido de escudo como defensa ha mudado por el sentido de escudo como buena voluntad, aunque no debemos atribuir de manera exclusiva a tales armas espirituales representadas en el escudo el significado de la fe, ya que en otro pasaje se habla de la coraza de la fe, “vestíos, dice el Apóstol, de la coraza de la fe y la caridad,” así Agustín nos da varios ejemplos de su exégesis que busca ubicar cada término de acuerdo al pasaje en que se encuentra.<sup>122</sup>

La regla de interpretar los términos de la Escritura de acuerdo a los diversos pasajes que contiene el término no debe aplicarse de una manera ciega, pues la palabra puede tener más de un sentido y un sentido puede ser evocado o figurado por más de una palabra, no se apela a la equívocidad del término sino sólo a su delimitación buscando sujetar su sentido en base a la hermenéutica que estamos analizando:

*“Cuando de las mismas palabras de la Escritura se deducen no uno, sino dos o más sentidos, aunque no se descubra cual fue el del escritor, no hay peligro en adoptar cualesquiera de ellos, si puede mostrarse por otros lugares de las santas Escrituras que todos conviene con la verdad. Sin embargo, el que investiga la palabra divina ponga todo su empeño en llegar a lo que quiso decir el autor... ya lo consiga, o ya obtenga otro sentido de aquellas palabras que no se oponga a la pureza de la fe, teniendo un testimonio de cualquier otro lugar de la divina Escritura.”<sup>123</sup>*

El autor de *Sobre la doctrina cristiana* no afirma la univocidad absoluta de sentido, pero tampoco se busca caer en un equivocismo que dispare los significados al infinito, solo se busca delimitar la pluralidad de significados presente no sólo en una palabra a su vez se puede presentar en un conjunto de palabras, es decir, una misma frase puede tener varios significados, puede ser una anfibología, por lo que se debe buscar el sentido en que se ha dicho la frase completa en su contexto para evitar liberar su significado a una polisemia arbitraria,

---

<sup>122</sup> Cfr. San Agustín. *Sobre la doctrina cristiana*. III, 26.

<sup>123</sup> San Agustín. *Op. cit.* III, 27, 38.

una frase siempre debe tener un mismo sentido dentro de un texto así se apela al contexto para hacer clara tal significación, ya que las diferentes frases del texto tienen todas ellas un único e igual sentido. Agustín nos ha mostrado un punto primordial en su propuesta de interpretación, la multiplicidad de los significantes es tan irreal como los significados, así la Biblia tiene la misma afirmación respecto a la interpretación de los términos oscuros que si no se han de comprender en un determinado pasaje basta que se busque en otro su significado más adecuado, claro está que tal postura no es sólo propia del obispo de Hipona ya que se encuentra presente en la tradición patrística de manera especial en Orígenes aunque el de Hipona es quien mejor sistematiza e insiste en su tratado hermenéutico al afirmar que *“casi nada sale a la luz de aquellos pasajes oscuros que no se halle ya dicho clarísimamente en otro lugar.”*<sup>124</sup> Por ello, podemos equilibrar el sentido literal y el alegórico en base a la forma en que los distintos pasajes pueden aclararse unos a otros, ya sea que un pasaje en sentido literal nos aclare un pasaje en sentido alegórico o bien que un pasaje en sentido alegórico nos aclare un pasaje en sentido literal, es pertinente recordar que en nuestro autor el empeño ha de ser puesto por el exégeta quien debe buscar la proporción de lo escrito, lo cual es la propuesta de la hermenéutica analógica, pues en la analogía se da la semejanza, en la que se da parte identidad y parte diferencia, con un predominio de ésta última, en la analogía se responde a las inquietudes tanto univocas como equivocadas, identidad parcial y diferencia parcial, con carga predominante a ésta última.

*“Predominio de lo diferente, pero con el límite que lo amarra, que evita que la diferencia, que tiende a dispersarse, se nos dispare al infinito. La cerca y la limita, la contiene y la para; la frena en su pujanza, y la constriñe a detenerse en algún punto, que es, sobre todo, determinada por la comunidad interpretativa, en el diálogo. Punto, pues, no arbitrario, ya que toma en cuenta a los demás. No puramente subjetivo, sino buscando en la intersubjetividad. Su objetividad no implica que sea completamente dado y natural, sino en parte dado y en parte construido, acordado. Porque no se entiende el diálogo como donado de objetividad, sino como descubridor de la misma.”*<sup>125</sup> No podemos tener una serie de interpretaciones infinitas, que no llegan a nada pues no acaba, si bien debemos tener una interpretación abierta esta debe de ser con límites para poder buscar la verdad del texto, que puede implicar o bien un sentido literal o bien un sentido alegórico, que no se deben confundir. El sentido literal pretende encontrar la intencionalidad del autor, lo que el autor quiso decir en su texto, pero el texto escapa a su autor y cobra vida propia, tiene

---

<sup>124</sup> Ibid. II, 6, 8.

<sup>125</sup> Beuchot. *Hermenéutica analógica y del umbral*. p. 19

una iniciativa propia de significado, que cambia con el otro extremo de su coloquiante, el intérprete o lector. Pero se debe tener cuidado, de no perder de vista, el considerar la intencionalidad del autor, al menos de manera parcial. Debemos tender a lo alegórico, pero sin dejar de considerar el sentido literal de un texto, al menos dentro de ciertos límites, ya que la pura alegoría sería indiferente, pero no aceptar la alegoría es empobrecer las virtualidades del texto que siempre nos invita a interpretar algo más.

En el intento por buscar la unidad de sentido y del texto aparece el reto de establecer relaciones intratextuales, o de concordancia así la búsqueda de equivalencias puede volverse un objetivo en sí mismo, tal es el caso de las simetrías que se pueden establecer entre Cristo y Juan Bautista, el primero nace en el solsticio de invierno cuando los días se alargan, el segundo en el solsticio de verano, cuando los días decrecen, el primero nace de una mujer joven y virgen, mientras que el segundo de una mujer anciana y estéril, el primero fue engrandecido por su muerte al ser elevado en la cruz, pero el segundo esta disminuido pues se le decapita, y así sucesivamente. Podemos ver que nuestro autor ha enfatizado las diferencias, más que las identidades, no se busca el establecimiento de un sentido único de manera inmediata vía la determinación de una relación intratextual, por ello el análisis parece liberarse de la tutela de la búsqueda de sentido, lo que rebasa la tarea patrística hasta ahora emprendida, aunque se permanece en la estrategia básica de los Padres de la Iglesia: en busca del sentido de la Escritura lo que se afirma es su unidad lo que marco de manera innegable el control sobre la polisemia común de la época.

El punto fuerte de la estrategia patrística en el desarrollo de su exégesis es que tiene claro su punto final, la Biblia anuncia la doctrina cristiana, la interpretación así está orientada por el sentido del Nuevo Testamento *“la misma Escritura, que entonces exigía las obras simbólicas, ahora es testigo de las realidades simbolizadas, y lo que entonces se observaba para anunciarlas, ahora se lee para confirmarlas,”*<sup>126</sup> elemento que ya se analizó en Orígenes, en nuestro primer capítulo, en donde se afirma que para llevar a cabo una adecuada interpretación de la Biblia se necesita conocer el mensaje divino sólo así se comprende que *“tanto la circuncisión, como el sábado, la distinción entre los alimentos o la ofrenda de sacrificios fueron en su totalidad, realidades figurativas y*

---

126 San Agustín. *Contra Fausto*. VI, 9.

profecías,"<sup>127</sup> ya que de otro modo la Escritura permanece oscura e inaccesible:

*"Tanto más o menos sabiamente habla un hombre cuanto más o menos hubiere aprovechado en las santas Escrituras. No digo en tenerlas muy leídas y en saberlas de memoria, sino en calar bien su esencia y en indagar con ahínco sus sentidos. Porque hay algunos que las leen y las descuidan; las leen para retenerlas de memoria, y descuidan entenderlas. A los cuales sin duda deben de preferirse los que no tienen tan en la memoria sus palabras, pero ven el corazón de ellas con los ojos de su espíritu."*<sup>128</sup>

Solo quien ve la unidad de sentido en la Escritura en la concordancia entre el Antiguo y el Nuevo Testamento ha visto con los ojos del espíritu, ha reconocido de antemano el punto de llegada ahora debe buscar el mejor camino para llegar a él, ya que el lector *"si se engaña en su parecer, pero no obstante en aquella sentencia edifica la caridad, la cual es el fin del mandato, se engaña como el caminante que abandonó por equivocación el camino y marcha a campo traviesa viniendo a parar a donde también le conducía el camino,"*<sup>129</sup> el punto central lo pone de nuevo nuestro autor en la caridad que edifica, la interpretación que se ha basado en la caridad no puede ser errónea, y si bien otro camino nos puede conducir a ella se debe en la medida de lo posible acostumbrar a todo aquél que se acerque a la Escritura lo útil de no abandonar el camino de la exégesis de la doctrina cristiana ya que puede suceder que por la costumbre de desviarse se vea obligado a seguir otro rumbo que sea o bien alejado o bien opuesto a la verdad y a la caridad, que es la piedra angular de la exégesis de Agustín de Hipona, en consecuencia a su visión de ver todo saber humano fundado en las tres virtudes teologales:

*"Todo el que se aparta de la fe se aleja de la caridad; porque no puede amar lo que no cree que existe. Pero si cree y ama obrando bien y sometiéndose a los preceptos de las buenas costumbres llega a tener esperanza de conseguir lo que ama. Tres cosas, la fe, la esperanza y la caridad, son las que encierra toda ciencia y profecía."*<sup>130</sup>

---

127 San Agustín. Op. cit. XVIII, 6.

128 San Agustín. Sobre la doctrina cristiana. IV, 5, 7.

129 San Agustín. Op. cit. I, 38, 41.

130 Ibidem.

Todo aquello que al interpretarse en la Escritura no puede llevarnos al amor, abrazar la caridad por lo eterno opuesto a lo terrenal que en su fugacidad tiene su inmediato valor, se debe considerar de manera figurada de suerte que se intente comprender y nos devuelva a la caridad, que es el saber que se tiene de antemano en referencia a los libros sagrados, así el amor proporciona el indicio de proposiciones cargadas de un sentido simbólico y alegórico como la naturaleza misma de dicho sentido, la cuestión en la hermenéutica agustiniana no es el contenido de la interpretación, el cual es la Escritura, sino la manera como se construye, lo que importa es el sentido final al que se sujeta el sentido original que está oculto en la Biblia y que al no verse claro necesita de una hermenéutica, por ello el sentido dado se une al sentido nuevo, la búsqueda de la intención del hagiógrafo pasa a segundo plano ya que lo primero es la edificación de la caridad que es la regla de piedad:

*“Pero si atendiendo a los inconvenientes de la Escritura no puede tratarse ni discutirse, nos quedamos tan sólo con lo que prescribe la fe sana y pura. Pues una cosa es no apartarse por error de la regla de la piedad. Si una y otra cosa evita el que lee, obtendrá fruto cumplido; mas si no puede evitar ambas cosas, aunque la voluntad del escritor nos sea incierta, no es inútil haber elaborado una conveniente sentencia ajustada a la fe.”<sup>131</sup>*

Nuestro autor de nuevo apela a la interpretación en base al magisterio que no se encuentra sólo, se debe apoyar en el estudio constante y minucioso de la Escritura, lo interesante es que ahora se cuenta con un conjunto de reglas que resuelven de manera adecuada las dificultades que hasta el momento habían hecho muy difícil la marcha de los estudios bíblicos, en especial ahora vemos clara la solución puesta en nuestro enfrentamiento entre los alejandrinos y los antioquenos, el equivocismo y el univocismo, la proporción viene de la caridad, ya que *“el reino de Dios no consiste en la palabra, sino en la virtud.”<sup>132</sup>* El Doctor de la gracia ve la realización del Antiguo Testamento en el Nuevo a través de la caridad, el amor, la preocupación patristica de la concordancia de los Testamentos clara y constante en las diferentes tradiciones de los primeros siglos de la era cristiana la ha resuelto Agustín de una manera prudente al afirmar:

---

<sup>131</sup> San Agustín. Del Génesis a la letra. I, 21, 41.

<sup>132</sup> San Agustín. Contra Fausto. V, 2.

*“El que ama al prójimo, cumple la ley. Cristo al venir públicamente otorgó el amor, el único medio para cumplir la justicia de la ley, por el Espíritu que prometió enviar. Por eso dijo: **No he venido a abolir la ley, sino a darle cumplimiento.** Este es el Nuevo Testamento, en el que se promete a este amor la herencia del reino de los cielos, que, según convenía a los tiempos estaba oculto en las figuras del Antiguo testamento. De ahí que dijera también: **Os doy un mandamiento nuevo, que os améis los unos a los otros.**”*<sup>133</sup>

El concepto de amor tiene un sentido muy particular en el obispo de Hipona ya que cuando se ama se debe amar lo eterno, la caridad es el amor de las cosas dignas de ser amadas, el amor por el cual amamos aquellas cosas que son eternas y lo que puede amar al mismo Eterno, cuando Dios y el alma se aman hay una caridad total, absoluta y consumada, pues no hay ninguna otra cosa que se ame, lo que el Doctor de la gracia a su vez llama *dilección* (*dilectio*), que es amor a las cosas superiores, el horizonte del ser absoluto e incondicionado, cuyo fundamento primero y último es Él mismo, sólo así Dios es más conocido que la persona que amamos ya que al amar al hermano se ama el amor, en tanto dilección o caridad, que nos impulsa al amor del prójimo, en donde se conoce mejor a Dios que al hermano, ya que Dios nos es más presente, nos es algo más íntimo, tal es el sentido del verdadero amor ordenado a nuestra vocación última, la eternidad, *“en verdad que el amor es una especie de apetito; y vemos además que en las otras partes del alma esta dentro el apetito, el cual, si esta de acuerdo con la mente y la razón, en esa paz y tranquilidad se vacará a contemplar con la mente lo que es eterno.”*<sup>134</sup> Si nos encontramos alejados de Dios, entre Creador y creatura se levanta un abismo, no podemos amar a nuestro prójimo hay una incapacidad en nosotros para la caridad al no ver a Dios no se ama al hermano, no se está en Dios que es amor. Amamos al prójimo y nos amamos a nosotros mismos con un mismo amor de caridad con que amamos a Dios, pero a Dios por Dios, y a nosotros y al prójimo por Dios. Así en el pensamiento de Agustín y de hecho a lo largo de su propia vida el amor es una nueva ley, una ley psicológica que explica todos los movimientos del alma, nuestro autor es en su existencia un corazón enamorado del amor, por ello no es raro que tal concepto sea el fundamento, el límite prudencial, que dota de sentido su propuesta hermenéutica.

---

<sup>133</sup> San Agustín. Op. cit. XIX, 27.

<sup>134</sup> San Agustín. Ochenta y tres cuestiones diversas. 35, 2.

### 3. LENGUAJE Y TEORÍA DE LOS SIGNOS

#### 3.1 EL DIÁLOGO CON EL HIJO

Agustín de Hipona deja claro al inicio de su tratado *Sobre la doctrina cristiana* que no va a realizar una exposición de retórica:

*“Lo primero que prevengo en este prólogo a mis lectores, los que quizá piensen que he de darles los preceptos retóricos que aprendí y enseñé en las escuelas del siglo, es que no esperen de mí tal cosa, no porque no tenga alguna utilidad, sino porque si la tienen deben aprenderse aparte. Si por casualidad a algún buen hombre le sobra tiempo para aprenderlas, no debe requerírmelas, ni en esta ni en otra obra mía.”<sup>1</sup>*

Sin embargo, nuestro autor reconoce que el orador al exponer la Escritura debe buscar utilizar la retórica puesto que es la parte que complementa de manera adecuada a la hermenéutica, ya que, como nos señala Monserrat Aviles, *“la retórica no es otra cosa que <<el arte de hablar bellamente>>; y no puede olvidarse que no es sino un arte auxiliar. Las ideas son el alma del discurso: si la retórica se sale de su papel, que es embellecer estas ideas para tomar ambiciosamente su lugar o por lo menos dejarlas en segundo plano, pierde su poder, sus efectos y su razón de existir.”<sup>2</sup>* Al servirse de los elementos que aporta la retórica el orador no sólo se sirve de la elocuencia a la vez utiliza la sabiduría, elementos que siempre se deben de acompañar para poder exponer con la suficiente claridad y riqueza la Escritura, sólo así nuestro lenguaje se encuentra en la disposición de comunicar pensamientos que den la posibilidad en el auditorio de aprender, mover y deleitar, por ello el Doctor de la gracia recomienda la utilidad de los tres géneros de estilos: sencillo, moderado y sublime.

En el diálogo con su hijo, que ha llegado a nosotros a través de su obra *El Maestro*, Agustín no busca probar una tesis propuesta desde el inicio a la manera de un tratado dogmático, la argumentación gira en torno al hablar, tratando de definir el enseñar como

---

<sup>1</sup> San Agustín. *Sobre la doctrina cristiana*. VI, I, 1

<sup>2</sup> Aviles. *“Prontuario agustiniano de ideas retóricas.”* p. 105

mostrar, en donde no se abandonan los procedimientos retóricos, en base a una buena dialéctica se busca llevar de manera rigurosa la discusión, tanto en el progreso del razonamiento como en la disposición de los detalles, elementos que ayudan al orador en su exposición de la Escritura, pero de acuerdo a la materia y a la intención que busca el orador en su auditorio, ya que el primero que debe de ser consciente de su tarea y misión es el retor que trata de exponer el texto, aunque el único que realmente nos mueve es el Maestro que internamente nos instruye, pues:

*“En las cosas captadas con la mente, inútilmente oye las palabras del que las ve aquel que no puede verlas; a no ser porque es útil creer –mientras se ignoran- tales cosas. Mas todo el que puede ver, interiormente es discípulo de la verdad; fuera, juez del que habla, o más bien de su lenguaje.”<sup>3</sup>*

El retor que busca mover con la Escritura a su auditorio debe buscar con la retórica interesar y acercar a su auditorio así debe variar su estilo de acuerdo a la diversidad de asuntos que exponga. Pero en el de Hipona el conocimiento es un proceso en ascenso, que se debe acomodar a nuestro propio ritmo, una dialéctica de grados que exige una purificación de la mente. En Agustín el proceso del conocimiento, es un proceso de interioridad y trascendencia; que de manera similar a su conversión es un proceso que pide dos tipos de purificación, la intelectual y la moral. Sólo así puede surgir el hombre interior agustiniano que adquiere conciencia de sus nuevas relaciones con Dios, ya que *“para Agustín, lo que ilumina el misterio del hombre y revela al mismo tiempo su grandeza, es su creación a imagen de Dios; al explorar la noción de imagen muestra que es propia del hombre interior, es decir, de la mente no del cuerpo, y que consiste en la capacidad que tiene el hombre de elevarse hasta la posesión inmediata de Dios.”<sup>4</sup>* Por ello no es raro que encontremos en el diálogo *El Maestro* pasajes que nos remitan a la interioridad:

*“Ag.- A mi parecer ignoras que se nos ha mandado orar con los recintos cerrados, con cuyo nombre se significa lo interior del corazón, porque Dios no busca que se le recuerde o enseñe con nuestra locución que nos conceda lo que nosotros deseamos. En efecto, el que habla muestra exteriormente el signo de su voluntad por la articulación del sonido; y a Dios se le ha de buscar y suplicar en lo íntimo del alma racional, que es lo que se llama <<hombre interior>> pues ha querido que éste fuese su*

---

<sup>3</sup> San Agustín. *Del Maestro*. XIII, 41

<sup>4</sup> *Introducción de Sobrino y Beuchot a San Agustín. Tratados*. p. 26 México: SEP, 1988.

templo.”<sup>5</sup>

Notemos como en el pasaje, nuestro autor, apela a la doctrina del hombre interior, un concepto nuevo del hombre y del espíritu propio de la nueva *paideia*, que se ha introducido vía el cristianismo y su concepción de obra redentora, expuesta de forma epistolar por Pablo para quien el *homo interior* es una nueva criatura, consagrada a Dios, abierta a una nueva relación con Dios. En el diálogo *El Maestro* la pedagogía de la interioridad es ejercitada por el discípulo en los sonidos o las palabras, signos sensibles que utilizamos para expresar el contenido de un mundo invisible, el mundo interior del mismo hombre. De hecho, en la educación clásica, que fue parte de la formación intelectual de Agustín, se enseñaba a dar los primeros pasos por el estudio de la gramática para dotar al hombre del conocimiento de su propia lengua y el modo de usarla correctamente; tal fue el esquema que siguió el Doctor de la gracia para educar a su hijo, la misma obra de Agustín nos da muestras suficientes de un profesional de la gramática y la retórica, que en lo referente al lenguaje deja ver en claro la influencia de fuentes platónicas, aristotélicas, estoicas, neoplatónicas y bíblicas. Sin embargo, el obispo de Hipona va más allá de la gramática imperante en su contexto, construye toda una filosofía de los signos, a partir de su estudio de los signos y la significación en su diálogo *El Maestro* que se complementará en otros diálogos y tratados, en donde queda de relieve la impotencia de las palabras y el magisterio externo, para enseñarnos la verdad por sí solos, ya que sólo afectan a los oídos si somos incapaces de captar su significación, no tienen poder en lo íntimo del hombre, pero es necesario precisar un poco más el sentido de tales afirmaciones.

En el diálogo *El Maestro* se presenta la doctrina de la iluminación, que nos habla de la escuela de la verdad abierta en el interior del hombre, en donde han de converger el maestro exterior, el Maestro interior y el discípulo, aquí la cuestión que se plantea es ¿qué se debe a cada uno en la edificación del conocimiento? Para el Doctor de la gracia, el maestro exterior, el maestro humano, se sirve de signos y de palabras. Así se examina y formula una especie de filosofía de los signos en su diálogo con Adeodato. Se determina la naturaleza de los signos con que se forma el lenguaje y se introducen en el discípulo, para concluir que los signos propiamente no enseñan, pero son necesarios para la enseñanza. Tal como lo afirma Agustín:

---

<sup>5</sup> San Agustín. Op. cit. I, 2

*“Y principalmente me esfuerzo en persuadirte –si soy capaz– de que no aprendemos nada por medio de los signos que se llaman <<palabras>>. Como ya he dicho, no es el signo el que nos hace conocer la cosa, antes bien, el conocimiento de ella nos enseña el valor de la palabra, es decir, el significado que entraña el sonido.”<sup>6</sup>*

Vemos que las palabras, en tanto sonidos vibrantes, no tienen por sí mismas algún efecto de comunicación, a menos que una persona las perciba, así cuando se entabla un diálogo son necesarios dos extremos para realizar una comunicación, el que habla y el que escucha, alguien que hable y alguien que escuche, los cuales no se pueden sustituir, además el canal necesario para entablar una comunicación, aquí de manera semejante a un péndulo, los mensajes deben ir y venir entre los participantes del hecho comunicativo que en las cosas van confirmando lo expresado en las palabras. Pero, al oír un idioma desconocido se escuchan sonidos, que no penetran en la mente, porque no se entiende nada, la palabra no me revela lo que significa, ya que la base de la inteligencia de las palabras es la comprensión del oyente que conoce su significado. Por lo que el Doctor de la gracia afirma:

*“Por lo tanto, es por conocimiento de las cosas por donde se perfecciona el conocimiento de las palabras. Oyendo palabras, ni palabras se aprenden. Porque no aprendemos las palabras que conocemos, a no ser percibiendo su significado, que nos viene no por el hecho de oír las voces pronunciadas, sino por el conocimiento de las cosas que significan.”<sup>7</sup>*

La base de la comprensión de las palabras, no son las palabras mismas, sino la comprensión del oyente que conoce su significado, por lo que el Doctor de la gracia a podido afirmar que es *“por el conocimiento de las cosas por donde se perfecciona el conocimiento de las palabras.”* Así la enseñanza sólo es completa en la escuela íntima de la mente, sólo aquí se da la afirmación o negación respecto a lo que se oye desde afuera. Se da una especie de luz interior que ilumina las palabras y las toma en cuanto portadoras de signos de realidades, que se van almacenando en la memoria, lo que hace superior al ser humano en comparación con otros seres vivos, ya que el alma vegetativa sólo vivifica el cuerpo y el alma sensitiva sólo sensibiliza el cuerpo, pero en el alma humana es donde propiamente se encuentra la memoria que Agustín

---

<sup>6</sup> Ibid. X, 34

<sup>7</sup> Ibid. XI, 36

descubre como lo realmente superior del ser humano, así busca describir la memoria a través de una serie de comparaciones:

*“Más heme ante los campos y anchos senos de la memoria, donde están los tesoros de innumerables imágenes de toda clase de cosas acarreadas por los sentidos. Allí se halla escondido cuanto pensamos, ya aumentando, ya disminuyendo, ya variando de cualquier modo las cosas adquiridas por los sentidos y todo cuanto se le ha encomendado y se halla allí depositado y no ha sido aún absorbido y sepultado por el olvido.”<sup>8</sup>*

Es una facultad extraordinaria la memoria, un *aula inmensa*, en donde se nos ofrece todo aquello que vamos percibiendo por los sentidos y que vamos conociendo por la razón, nos permite totalizar nuestra experiencia y nuestra conciencia en base al recuerdo, que a su vez necesita del olvido para conocer y proyectar nuestras acciones hacia el futuro, proyectar acontecimientos y esperanzas, pero desde nuestro presente, nuestro ahora en el cual nos situamos, nos movemos y somos, así la memoria es indispensable en el proceso del conocimiento, pero no su único elemento.

En el diálogo entablado entre Adeodato y su padre, no se realiza del todo el valor de las palabras dentro de la enseñanza o como vehículos que posibilitan la aprehensión de un determinado contenido, es decir, las palabras en tanto expresiones externas de los conceptos; tampoco como elementos de la comunicación humana, ya que en un primer momento sólo se han tomado las palabras en su sentido material, en tanto sonidos articulados que hieren el oído, pero no como mensajeras poseedoras de un contenido epistémico que abren el interior humano, en donde habita la verdad. Así leemos:

*“Ag.- Adviertes, según creo, que todo lo que significa algo y brota mediante la articulación de la voz, hiere el oído, para poder despertar la sensación y se trasmite a la memoria para poder dar origen al conocimiento.”<sup>9</sup>*

---

<sup>8</sup> San Agustín. Confesiones. X, VIII, 12

<sup>9</sup> San Agustín. El Maestro. V, 12

Por tanto, las palabras no enseñan...

*“quien me enseña algo el que presente a los ojos o a otro sentido corporal o a la mente misma lo que deseo conocer.”* <sup>10</sup>

Las palabras tan sólo son portadoras de las cosas, en tanto signos de las mismas, en las personas se encarnan las palabras que son reflejo de lo exterior que el hombre reproduce en su interior vía el lenguaje, en donde se ha de preferir lo interior por encima de lo exterior. Las palabras, además, llevan a la mente al recuerdo vía la memoria, por lo que una función propia de las palabras es hacer venir las cosas a la mente, con las que pensamos o hablamos interiormente, tal como lo señala el obispo de Hipona a su hijo:

*“Ag.- Lo has entendido perfectamente; creo también que has advertido al mismo tiempo, aunque alguno defienda lo contrario, que nosotros, por el hecho de meditar las palabras, bien que no emitamos sonido alguno, hablamos en nuestro interior, y que por medio de la locución lo que hacemos es recordar cuando la memoria, en la que están grabadas las palabras, trae, dándoles vueltas, al espíritu las cosas mismas de las cuales son signos las palabras.”* <sup>11</sup>

Las palabras y las cosas se han unido de manera indisoluble en la teoría agustiniana, relación que le dio a su autor la analogía para explicar un gran misterio de la fe: la Encarnación del Verbo, hay que señalar que el Doctor de la gracia siempre admiró el misterio del lenguaje humano ya que el espíritu en cierto modo se hace sonido encarnándose en las palabras o tomando forma en las palabras, tal idea de encarnación de la palabra humana le ayuda a explicar a sus fieles el misterio de la Encarnación del Verbo divino. Así Agustín transporta a sus fieles de las maravillas de su palabra a otras mayores y más inexplicables maravillas, en donde se han impreso los sellos de la omnipotencia, sabiduría y bondad infinita de Dios; ya que en el obispo de Hipona, la grandeza, la dignidad y el misterio de la palabra humana se comprende mejor a la luz de los misterios de Dios, que en cualquier estudio gramatical, por más erudito y elaborado que fuera. Como retórico cristiano, Agustín conoce la importancia y

---

<sup>10</sup> San Agustín. Op. cit. XI, 36

<sup>11</sup> Ibid. I, 2

preciosidad de la palabra, en donde encuentra repartida la verdad divina, que él mismo experimento durante su estancia en Milán, cuando escucha a san Ambrosio y nota en sí mismo el efecto de las palabras del obispo de Milán, que aun sin desearlo van mudando sus deseos hacia Dios, tal es el objetivo final del orador sagrado que ha unido de manera adecuada la hermenéutica y la retórica para acercar la Palabra.

En su diálogo con Adeodato, el de Hipona señala otro aspecto de la palabra en tanto signo ya que “*cuando estamos hablando, hacemos signos de donde viene la palabra **significar***”<sup>12</sup>, el signo nos habla de dos términos, que también son inseparables, la persona que habla y la realidad de lo que habla; lo primero, se manifiesta en sus ideas, sentimientos e intenciones, ya que la palabra externa saca la palabra de la mente, del interior. La obra *El Maestro* es un diálogo en donde se pone en acción el lenguaje y la comunicación desenvuelta por palabras y signos, así el padre señala al hijo que “*estamos, pues, ambos conformes en que las palabras son signos.*”<sup>13</sup> Agustín nos presenta aquí su teoría de los signos y su función significativa que es al mismo tiempo la de presentar las cosas al espíritu y establecer una presencia de ellas en él, lo cual es la función propia de los signos, que se retoma en su tratado *Sobre la doctrina cristiana*.

---

12 Ibid. VII, 4

13 Ibid. III, 2

## 3. 2 ALCANCE Y PÉRDIDA DEL DIÁLOGO

### 3. 2. 1 LA INFLUENCIA DE CICERÓN

En cuanto al diálogo la teoría agustiana deja en claro que permitirá ser transparente frente al otro que pone en juego todo un proceso lingüístico hay una clara huella del diálogo ciceroniano como medio de expresión, de hecho en los diálogos de Casiciaco el nombre de Cicerón aparece de manera constante lo cual no es raro pues la orientación a la filosofía se inicia en nuestro autor con la lectura del *Hortensius*:

*“Desde que en el año decimonono de mi edad leí en la escuela de retórica el libro de Cicerón llamado **Hortensio**, inflamóse mi alma con tanto ardor y deseo de la filosofía, que inmediatamente pensé en dedicarme a ella. Pero no faltaron nieblas que entorpecieron mi navegación, y durante largo tiempo vi hundirse en el océano los astros que me extraviaron.”*<sup>14</sup>

Cicerón será uno de los autores que con más frecuencia nombre el obispo de Hipona en sus primeras obras y lo va a utilizar de manera frecuente en su grupo de Casiciaco para que sus discípulos se acerquen a la filosofía:

*“Muy pocos días, después de comenzar nuestra vida de campo, cuando, al exhortarlos y animarlos a los estudios, los vi tan dispuestos y sumamente ansiosos, más de lo que yo había deseado, quise probar sus fuerzas, teniendo en cuenta su edad; me animó sobre todo el ver que el **Hortensio** de Cicerón, los había ganado en gran parte para la filosofía.”*<sup>15</sup>

No podemos negar la influencia que Cicerón tiene sobre el obispo de Hipona y sus compañeros de diálogo, en especial en lo referente al estilo del diálogo que consiste precisamente en poner en común todas las opiniones probables, en un intercambio positivo en

---

<sup>14</sup> San Agustín. De la vida feliz. I, 4

<sup>15</sup> San Agustín. Contra los académicos. I, 1, 4

donde cada uno aporta algo al diálogo, con la intención de construir algo real bajo la forma de una búsqueda, en el diálogo se critica la opinión para poder levantar el conocimiento, así el diálogo es crítico se discuten las opiniones para descubrir lo verdadero, aunque quizás el diálogo quede inconcluso o no se alcance la Verdad, ésta se puede quedar sólo como un ideal regulativo, que nos mueve a buscar lo verosímil en determinados grados a partir de un analogado principal.

Podemos ver que el diálogo como lo entendieron Cicerón y Agustín es un proceso de conversación crítico que se construye en base a la duda de afirmaciones que sistemáticamente nos descubren nuevos horizontes de sentido, situación que ve de manera muy clara Gadamer ya que en el diálogo son dos existencias las que se comunican por medio de la palabra que da lugar a una auténtica enseñanza fruto del encuentro humano, de nuestra apertura a los demás y viceversa, sólo así se comprende *“el verdadero carisma del diálogo, presente sólo en la espontaneidad viva de la pregunta y la respuesta, del decir y dejarse decir.”*<sup>16</sup> De esta manera podemos entender el diálogo como el fundamento de la sociabilidad humana, pues como lo ha señalado Capánaga, *“en la palabra y su contenido se vinculan los hombres en el diálogo. Se realiza una especie de fusión de las almas, que en la palabra encuentran su lecho de vinculación.”*<sup>17</sup>

### 3. 2. 2 EL DIÁLOGO PERDIDO

Gadamer con gran claridad y certeza ve el enorme riesgo en que se encuentra el diálogo, ya que da la impresión de ir desapareciendo en nuestra vida social contemporánea provocado quizás por la creciente monologización de la conducta humana, por el modo de pensar científico-técnico, las experiencias de autoenajenación y soledad o el falso consenso reinante en la vida pública en donde el ser humano como ser dotado de lenguaje anula el lugar propio de la conversación de la cual se da la vitalidad del lenguaje, su envejecimiento y su renovación, ya que *“el lenguaje sólo existe en la conversación,”*<sup>18</sup> más aún *“el lenguaje sólo se realiza plenamente en*

---

<sup>16</sup> Gadamer. *Verdad y Método II*. p. 204

<sup>17</sup> Capánaga. *“Introducción a El Maestro”*. p. 586 en *Obras de San Agustín Tomo III*.

<sup>18</sup> Gadamer. *Op. cit.* p. 203

*la conversación*"<sup>19</sup> la cual en su sentido más propio es la apertura de cada ser humano hacia otro semejante.

Gadamer nos muestra dos síntomas que ponen de manifiesto nuestra falta de capacidad para dialogar, en primer lugar el caso de la conversación telefónica que es sólo una proximidad artificial creada y que rompe la esfera de tanteo y escucha que posibilita el acercamiento entre las personas, en segundo lugar en la desaparición de la carta y la correspondencia que se ha convertido en un medio de comunicación desfasado, ya que en nuestra era técnica se da la simultaneidad de la pregunta y la respuesta en base a textos extremadamente breves y simples, por diferentes medios electrónicos a prácticamente cualquier punto del planeta, sea e-mail, chat, teléfono celular, radio comunicador, etc. En tales condiciones no se posibilita la conversación, el diálogo con el otro, que a pesar de su amplitud y quizás inconclusión, tiene su propia unidad y armonía, ya que *"la unidad del género humano es una unidad en la comprensión precisamente porque es una unidad de copertenencia mutua. En la base del diálogo social, de los proceso de comunicación, "del oírse unos a otros" se encuentra una apertura articulada no desde el sujeto que comprende sino desde su capacidad para dejarse decir algo por el otro."*<sup>20</sup>

En la conversación podemos encontrar con el otro y en el otro algo que no habíamos encontrado aún en nuestra experiencia en el mundo, así la conversación tiene una fuerza transformadora y nos puede llevar a encontrar amigos y crear un género de comunidad, tal es el mensaje de esperanza que podemos encontrar en la hermenéutica *"la posibilidad de llegar al otro"*, así *"el mensaje consolador de la hermenéutica plantea que es posible llegar al Otro, conversar con él, si nos esforzamos en escuchar y <<dejar valer algo que vaya en contra nuestra>>."*<sup>21</sup> Ya que el fenómeno hermenéutico encierra el carácter original de la conversación, la estructura pregunta-respuesta propia del diálogo, en donde *"comprender una pregunta quiere decir preguntarla. Comprender una opinión quiere decir entenderla como respuesta a una pregunta."*<sup>22</sup>

---

<sup>19</sup> Gadamer. *La educación es educarse*. p. 39

<sup>20</sup> Domingo. *El arte de poder no tener razón*. p. 169

<sup>21</sup> Pagés. *Al filo del pasado*. p. 156

<sup>22</sup> Gadamer. *Verdad y Método I*. p. 454

Las preguntas que realmente nos significan algo no son las que nosotros mismos formulamos son las preguntas pensadas desde el otro, las preguntas de los otros, ya que al salir de nosotros y abrir la posibilidad de descubrir al otro nos da la posibilidad de encontrar cosas verdaderamente importantes, sólo así la pregunta toma todo el valor de su riqueza, aunque nuestro vínculo con el otro puede ser incomprensible, tal vínculo es señal de interpretación, que debe buscar ser completado con las indagaciones de cada palabra, de cada frase que el otro nos ofrece, no sólo es dejar hablar al otro es buscar la posibilidad del diálogo, conversar con él, sin dejar de tener presente que hablamos cada uno desde nuestro horizonte a partir del cual comprendemos, que se entiende con Gadamer como el juego en el que preguntando y esperando respuesta, siendo preguntados y volviendo a responder y de nuevo a preguntar va madurando la comprensión y la comprensión de uno mismo y que como todo juego se compone de reglas que le dan sentido. Así no es extraño que Gadamer se ponga como *“un gran defensor del fomento de todas las asociaciones ciudadanas porque en ellas se ejercita la convivencia humana.”*<sup>23</sup>

La misma dinámica de la pregunta se encuentra en un vínculo estrecho con la experiencia del asombro, la cual aparece en el inicio de la filosofía, la pregunta del filósofo nace del admirarse ante lo que le parece asombroso, descomunal e incomprensible ya que no se descubren sus causas, así hay un preguntar por qué hay algo que preguntar, pero como rasgo propio el ser humano no sólo pregunta a su entorno se interroga a sí mismo, su deseo de conocer y de conocerse a sí mismo engendra una diversidad de preguntas que son las que posibilitan el diálogo, no sólo con los otros más aún con uno mismo, tal es la experiencia que nos comunica Agustín:

*“Pues siendo el mejor método de investigación de la verdad el de las preguntas y respuestas, apenas se halla uno que no se ruborice al ser vencido en una discusión y casi siempre sucede que conclusiones ya llevadas casi al término, por el apasionado griterío de la terquedad se arrojan, aun con lesión de la fraternidad humana, ora disimula, ora descubierta; y por eso, con plena calma y tranquilidad, plúgome a investigar la verdad con la ayuda de Dios, preguntando y respondiéndome a mí mismo.”*<sup>24</sup>

---

23 Gadamer. La educación es educarse. p. 42

24 San Agustín. Soliloquios. II 7, 14

Sin embargo, vemos con claridad que hay circunstancias sociales que pueden incapacitarnos o incluso imposibilitar cualquier género de diálogo, pero tampoco podemos dejar de ignorar como contribuyen los medios actuales de comunicación a “formar mundos”, como afecta la sociedad del espectáculo y la selección de mensajes a las maneras en que cada individuo interpreta la realidad y así actúa o interactúa en su sociedad, debemos buscar el diálogo para interpretar la forma en que las “industrias de la realidad” forman sus visiones y versiones del mundo, así como estimulan la aceptación de ciertas formas de vida y de las ideologías que favorecen aquello que Gadamer ha llamado la “monologización de la conducta humana” ese “falso consenso reinante”, pues sólo “el diálogo con los demás nos puede ayudar a encontrar lo que nos es suficiente para vivir y ejercer ese existenciarío de seres interpretantes que tenemos.”<sup>25</sup>

Es vía el lenguaje que se realiza el acuerdo de los interlocutores, se llega al consenso acerca de una cosa, la esencia del lenguaje se encuentra en la exposición-representación que ocurre en la conversación, el mutuo entendimiento, pues como señala Evodio en su diálogo con Agustín “ventilando entre nosotros la verdad por medio de la razón y haciéndolo a base de preguntas y respuestas,”<sup>26</sup> nos deja en claro la tarea del diálogo con el que busca el obispo de Hipona tener la exigencia filosófica que le permita superar la frontera del saber y la ignorancia tal como lo ha señalado Platón al hablarnos de Eros:

*“Así son las cosas: ninguno de los dioses filosofa ni desea ser sabio, porque ya lo es; y por lo demás, si alguien es sabio, no filosofa. Pero tampoco los ignorantes filosofan ni desean hacerse sabios, porque esto es lo penoso de la ignorancia: el que alguien que no es noble ni bueno ni sabio, crea tener todo eso en modo suficiente; porque de ninguna manera desea algo de lo que carece quien cree no carecer de ello.*

*Entonces, Diotima –dije yo– ¿quiénes filosofan si no lo hacen los sabios ni los ignorantes?*

---

<sup>25</sup> Beuchot. En el camino de la hermenéutica analógica. p. 33

<sup>26</sup> San Agustín. La dimensión del alma. XXVI, 51

*Eso está claro –dijo– incluso para un niño; filosofan los que están en una situación intermedia entre ambos.”<sup>27</sup>*

El que busca saber se encuentra en la situación intermedia entre saber e ignorar, al reconocer nuestro ignorar reconocemos a su vez nuestra posibilidad de saber, así el preguntar es el acto primero en busca del saber, pero el saber tiene a la base la pregunta, el acto de interrogar es un acto en busca del saber, Agustín en principio lleva a sus discípulos a afirmar cosas que después de ser interrogadas y analizadas en una reflexión más profunda son rechazadas o reafirmadas, incluso hay momentos de silencio en donde los participantes del diálogo dan espacios para una reflexión y poder mejor expresar su opinión, Agustín invita a sus discípulos a expresar sus ideas:

*“No busques, le conteste yo, sobre todo en esta casa de campo, lo que es difícil de hallar en todas partes; más bien explica tú el porqué de tu opinión, que sin duda has proferido después de reflexionar, y los fundamentos en que descansa, pues aun los pequeños se engrandecen en la discusión de los grandes problemas.”<sup>28</sup>*

### 3. 2. 3 ALGUNOS ELEMENTOS DE LA DIALÉCTICA AGUSTINIANA

Agustín formado en la tradición clásica y al ejercer la profesión de maestro de retórica es un gran conocedor de la dialéctica, aspecto que no se puede subestimar, ya que él mismo obispo de Hipona dirá de la dialéctica *“sé de ella muchas más cosas que de las otras partes de la filosofía.”<sup>29</sup>* De las funciones que se le atribuyen a la dialéctica y de las concisas técnicas de demostración que nos presenta en sus primeros diálogos hacen pensar que Agustín tenía un cierto conocimiento de la dialéctica aristotélica y de sus leyes, aunque fuera a través de las revisiones elaboradas por los estoicos y los textos lógicos de Porfirio, ya que Agustín pone el acento en la lógica de proposiciones que tiene a la base la idea estoica de la dialéctica como la

---

<sup>27</sup> Platón. Banquete. 204a-b

<sup>28</sup> San Agustín. Contra los académicos. I, 2, 6

<sup>29</sup> San Agustín. Op. cit. III, 13, 29

ciencia de dirigir correctamente una discusión, es gracias a la dialéctica que se descubre la verdad de las conclusiones aun en la misma Escritura, pues *“la dialéctica es de muchísimo valor para penetrar y resolver todo género de dificultades que se presentan en los Libros santos.”*<sup>30</sup> Más aún dejar al descubierto los sofismas y malos razonamientos que se presentan, es decir falacias de atinencia o ambigüedad, que ya sea por exceso o que por defecto inducen al error, no debemos dejar de considerar los paralogismos, y que incluso en las discusiones colocadas de manera estratégica y conveniente llegan a darle cierto encanto al engaño:

*“Pues ¿quién no teme y detesta las conclusiones engañosas o que se deslizan furtivamente con paulatinas adiciones y sustracciones para introducir el error? ¿Quién no las aborrece? Con todo, en las disputas, debidamente colocadas en sus lugares, tanto pueden que no sé cómo por ellas hasta el mismo engaño nos resulta agradable.”*<sup>31</sup>

Luego entonces, todo buen dialéctico debe preguntarse aquello acerca de lo cual habla, cuál es su naturaleza y cuáles son sus propiedades, buscando precisar el sentido de las palabras para buscar que los interlocutores las entienden de la misma manera:

*“Y aquí tiene lugar otro caso, muy común por cierto y origen de muchas disputas y disensiones: cuando el que habla expresa lo que piensa, es cierto, pero, con frecuencia, solamente para él y para algunos otros; pero no para su interlocutor y para algunos otros.”*<sup>32</sup>

El remedio que se propone para salvar semejante error es la definición ya que la finalidad de todo diálogo es la comunicación de un mensaje se hace necesario que los interlocutores comprendan el sentido de las palabras que ellos mismos emplean así el de Hipona de manera reiterada se preocupa por la definición de las palabras, las etimologías y las consideraciones gramaticales y morfológicas en especial la significación. Luego entonces se hace indispensable cultivar la ciencia del definir, tal como el de Hipona lo hace con sus

---

<sup>30</sup> San Agustín. Sobre la doctrina cristiana. II, 31, 48

<sup>31</sup> San Agustín. Del orden. II, 4, 13

<sup>32</sup> San Agustín. El Maestro. XIII, 43

discípulos y aún entre ellos mismos aparece tal labor:

*“-¿Me concedes, dijo Trigeo, que la sabiduría es el camino recto de la vida?*

*-Concedido, dijo Licencio; con todo, quiero que me definas qué es la sabiduría, para ver si tú la concibes lo mismo que yo.*

*-¿Y no te parece que está bien definida en la pregunta que te acabo de hacer? Además, me has concedido ya lo que quería, pues, si no me engaño, con verdad se llama la sabiduría, el camino recto de la vida.”<sup>33</sup>*

Para que Licencio pueda ofrecer una definición completa tiene que recoger en sí todos los elementos que el diálogo le va ofreciendo y afinar la agudeza de su ingenio, no se considera un experto en el arte de definir y tal labor le fastidia y así prefiere que el doctor de la gracia de las definiciones, ya que le resulta más fácil ver lo que él no acepta en la definición que ofrecer él otra definición y explicar algún punto con ayuda de una buena definición, pero una vez realizada esta se tiene que hacer un análisis cuidadoso de todas las palabras que la componen, precisar las palabras de la definición, sólo así se analizaran de manera correcta las definiciones que el de Hipona o sus discípulos nos han presentado para no dejar pasar ningún vicio en ellas, a la manera de un juicio:

*“Ag.- ¿Hay, por ventura, aquí algún juez del cual haya que temer algo por mí o por la causa? Yo haciendo privadamente como de jurisconsulto, quise refutarla para instruirme, a fin de que cuando lleguemos estés preparado para ello.*

*Ev.- Luego, ¿tienes algo que decir en favor de esta definición, que a mí, incapacitadísimo,*

---

<sup>33</sup> San Agustín. *Contra los académicos. I, 5, 13*

*temerariamente confías para que la defienda y proteja?”*<sup>34</sup>

Sólo así las definiciones serán admitidas, defendidas o rechazadas, en donde no podemos dejar de tener cierto interés por la etimología en la medida en que ayuda a precisar el sentido de las palabras y puede preparar el terreno sobre el cual se levanta la dialéctica y se construye el diálogo que se busca sea más claro y comprensible para los que en él intervienen, aquí es evidente que no es posible sustituir el lenguaje. Tales elementos no dejan duda que Agustín maneja muy bien el arte de la definición, que considera fundamental en el correcto desarrollo de un diálogo y que el mismo aplica en sus primeros diálogos, es claro que la dialéctica pasa por el lenguaje, sólo así la moderación puede pasar en la exposición de los puntos de vista y se pueden aclarar los aspectos oscuros:

*“Se trata del destino de la vida, de las costumbres, de nuestra alma, la cual confía vencer la dificultad de todos los sofismas, y después de abrazar la verdad, volviendo, por decirlo así, al país de su origen, ha de triunfar de todas las liviandades y, desposándose con la templanza, como esposa, reinar, segura de volver al cielo.”*<sup>35</sup>

No es extraño que de manera constante el obispo de Hipona les recuerde a sus discípulos que sólo mediante una buena práctica de la dialéctica estarán bien capacitados para afrontar los debates y las discusiones ello en base al lenguaje, pero acercarnos al estudio del lenguaje en los diálogos de Agustín es descubrir y analizar todo el proceso lingüístico y los mecanismos que él pone en juego en el diálogo mismo, de no hacerlo pasamos por alto la especificidad del diálogo, cuya certeza no es el mero resultado de un esfuerzo racional por construir un ideal, producto de opiniones discutidas y evaluadas, en el caso de Agustín es ante todo la presencia interior al hombre mismo que dirige su búsqueda y su respuesta que tienen de fondo una interpretación, la actitud del obispo africano al dirigir el diálogo es firme, busca despertar el espíritu de sus interlocutores en base al lenguaje para que puedan tender a la verdad que ya habita en el interior del hombre, así los diálogos del hiponense en un primer plano ponen en juego el lenguaje como actividad física, es decir, el resultado de sonidos significativos dentro de un grupo de personas que hablan la lengua latina para la

---

<sup>34</sup> San Agustín. La dimensión del alma. XXIX, 57-58

<sup>35</sup> San Agustín. Contra los académicos. II, 9, 22

comunicación del pensamiento, a tal actividad se une la puesta por escrito de las palabras y los gestos, que sirven para expresar no sólo objetos a su vez pensamientos y sentimientos, por lo tanto la escritura pone a los jóvenes en la posibilidad de leer las conversaciones y analizar su contenido, aprender a reflexionar sobre los temas discutidos y ejercitarse en la dialéctica de la pregunta y la respuesta, como lo hace Agustín con Alipio:

*“Fácil me será contestar a tu pregunta, sobre todo porque no me coge de sorpresa, pues todo esto lo tengo yo tratado conmigo mismo y con mucha atención por largo tiempo lo he examinado.”*<sup>36</sup>

Se entiende que no es arbitrario ver los intercambios conversacionales contruidos por el obispo de Hipona que nos hacen notar las etapas de una conversación, así como el papel de los personajes y los efectos retóricos y poéticos del diálogo, de no ver tal desarrollo se fragmentaría una obra que en su conjunto es extremadamente rica en su enseñanza, un diálogo filosófico que no es opuesto a un diálogo literario la correcta expresión se ha armonizado con la adecuada presentación del pensamiento filosófico, escribir bien y que la idea nazca del encanto de las palabras es una tarea extraordinario que sólo mentes tan excepcionales como la de Platón y Agustín pueden lograr al ejercer una retórica llena de elementos elocuentes e iluminada, en el caso del obispo de Hipona, por la dialéctica fruto de su formación clásica.

---

<sup>36</sup> San Agustín. Op. cit. II, 9, 22

### 3.3 EL VALOR DE LA PALABRA Y EL LENGUAJE

Agustín en el diálogo *El Maestro* lleva a su hijo Adeodato por una reflexión en torno a las palabras y la impresión que pueden provocar en nosotros, lo cual nos permite señalar que el obispo de Hipona, desde el sentido común, ha mostrado que sólo podemos aprender a través de signos que en su diálogo equipara con palabras:

*“Por lo cual no hemos hallado nada que pueda mostrarse por sí mismo fuera del lenguaje, que, además de significar otras cosas, se significa así mismo y como el lenguaje es un signo, no hay nada que pueda enseñarse sin signos.”*<sup>37</sup>

El Doctor de la gracia parece concluir el diálogo con su hijo diciendo, con cierto tono de ironía, que los signos no nos enseñan nada, no es el signo, la palabra, la que nos da a conocer la cosa, sino que es precisamente en sentido opuesto, la cosa la que nos da a conocer el signo, así se aprende lo que significa el signo cuando se conoce la cosa significada, tal es el sentido entre el signo y la significación, entre el signo y la realidad, que no tiene otro fondo que el de la enseñanza de la verdad a través del lenguaje. Se aprende lo que es una cosa que se ignora, no por oír la palabra con que se llama, sino al ver la cosa misma, las palabras sólo tienen una función dentro del espectro de la memoria:

*“Razón es muy verdadera y con mucha verdad se dice, que nosotros, cuando se articulan las palabras, sabemos qué significan o no lo sabemos: si lo primero, más que aprender, recordamos; y si no lo sabemos, ni siquiera recordamos, se nos incita a buscar su significado.”*<sup>38</sup>

Podemos ver con claridad que Agustín reconoce que las palabras por sí mismas no son las que nos instruyen su sentido se limita a la esfera de la interioridad humana, centro del auténtico conocimiento humano y posición a la que llega nuestro autor quien supo unir varias

---

<sup>37</sup> *San Agustín. El Maestro. X, 30*

<sup>38</sup> *San Agustín. Op. cit. XI, 36*

tradiciones culturales del mundo antiguo, que encontraron en nuestro autor las relaciones y tensiones que se dan entre la fe, el saber y la cultura. Pero sería un gran error considerar que el diálogo de *El Maestro* encierra toda la teoría del obispo de Hipona respecto a las palabras y el lenguaje, su teoría del lenguaje se presenta de manera constante en sus obras, nuestro autor si se quiere lo podemos definir como el hombre de la palabra reflejo de su formación como gramático, educado en las artes liberales que tienen por centro el lenguaje y a pesar de que su conversión lo aleja de su interés sólo formal por las palabras y el discurso, nunca pierde de vista la importancia de la palabra humana, hablada o escrita, así no es raro que el de Hipona sea un prolífico escritor y predicador.

La palabra como lenguaje humano y la Palabra como *verbum* de Dios guiará siempre su reflexión en torno al lenguaje, que si bien no lo hacen un lingüista en el sentido moderno, aborda problemas que no dejan de interesar a los lingüistas y a los filósofos: la naturaleza del signo, el lenguaje como medio de comunicación, el lenguaje como vehículo del pensamiento, la relación significado-significante, la adquisición del lenguaje por el niño que en las *Confesiones* tiene una de sus mejores expresiones pues “*los infantes no aprenden a hablar a no ser oyendo a los que hablan.*”<sup>39</sup> Pero no podemos dejar de reconocer la dificultad de las palabras ante la ambigüedad y la oscuridad, la metáfora, toda la complejidad del lenguaje natural en relación al problema semántico, por ello no es raro que Agustín aborde varios aspectos de la hermenéutica del texto tal como lo hemos expuesto en nuestro capítulo anterior.

### 3.3.1 PALABRA-SIGNO

Y si bien, el interés por el lenguaje se presenta en varias obras del obispo de Hipona hay escritos que de manera profunda abordan el problema, ya se han hecho amplias referencias al diálogo *El Maestro*, pero a su vez en las *Confesiones* y en los tratados de *La Trinidad* de manera permanente aborda el tema del lenguaje, así en su obra autobiográfica hablará acerca de los signos y acerca de la adquisición del lenguaje por el niño, pues en el obispo de Hipona “*la profundización de la tradición bíblica y la importancia de la palabra en ella como la fe en el Verbo encarnado, le permitieron redescubrir el valor del lenguaje, pero desde una nueva perspectiva; Cristo, Palabra, se convierte en “la clave de la epistemología lingüística” de Agustín. Para él la Palabra redime*

---

39 *San Agustín. Sobre la doctrina cristiana. VI, III, 5*

a la palabra.”<sup>40</sup>

Palabra que a su vez necesita del silencio, un silencio que abra el espacio para que se decante y tome toda su forma y consistencia la palabra, el lenguaje oral y el silencio, la lectura y sus pausas, lo escrito y los gestos con su reflexión nos ponen en el amplio dominio del signo y la significación, ya que *“nunca se puede entender cómo es posible la comunicación si se comienza por encerrar cada mensaje, el del otro y el mío, en nuestras subjetividades respectivas.”*<sup>41</sup> Aquí se vuelve imposible el paso del sentido silencioso a la palabra sensata, pues al ingresar en el orden del lenguaje que también es pensamiento accedemos a su vez a la sociabilidad ya que entramos en posesión de un sistema de signos fonéticos, el lenguaje de nuestra cultura, que al interactuar con los otros nos pone en una red de signos a la que pertenecemos tanto el otro como yo, más aún con Lyotard, podemos hablar de *“el carácter parlante del concierto universal: si el mundo es un lenguaje es porque cada cosa en él se opone a las demás y las llama para adquirir sentido.”*<sup>42</sup> Tales son los dos lados de la palabra, el lado del signo y el lado de la significación que buscamos unir en la interpretación.

La palabra *“signum”* frecuentemente empleada por el de Hipona entra en la categoría general del signo y se utiliza para expresar signos naturales, aquellos que sin la intención ni deseo de significar hacen conocer por si mismos algo diferente de ellos:

*“Los signos unos son naturales, y otros instituidos por los hombres. Los naturales son aquellos que, sin elección ni deseo alguno, hacen que se conozca mediante ellos otra cosa fuera de lo que en sí son. El humo es señal de fuego, sin que él quiera significarlo; nosotros con la observación y la experiencia de las cosas comprobadas reconocemos que en tal lugar hay fuego, aunque allí únicamente aparezca el humo.”*<sup>43</sup>

---

<sup>40</sup> Rincón. Signo y lenguaje en San Agustín. p. 43

<sup>41</sup> Lyotard. ¿Por qué filosofar? p. 129

<sup>42</sup> Lyotard. Op. cit. p. 134

<sup>43</sup> San Agustín. Sobre la doctrina cristiana. II, I, 1

Así Agustín nos hablará del rostro que se convierte en un instrumento para manifestar un sentimiento de aprobación:

*“Habiéndose reunido todos por invitación mía en un lugar donde me pareció oportuno, les dije:*

*-¿Acaso dudáis de que nos conviene conocer la verdad?*

*-De ningún modo, dijo Trigesio.*

*Los demás dieron señales de aprobación.”<sup>44</sup>*

Y de las palabras escogidas por los académicos como signos que pueden mostrar sus pensamientos y opiniones a los más despiertos y ocultarlos a los más lentos a las que Agustín no duda en someter a un severo juicio como se lo ha señalado a Licencio:

*“Y si te agrada la sentencia de los académicos, como creo, prepara tus mejores fuerzas para su defensa, porque pienso citarlos como reos al tribunal.”<sup>45</sup>*

En el caso del rostro podemos hablar de un signo convencional pues la aprobación es un movimiento del hombre interior que se manifiesta y traduce en el rostro de manera intencional, lo que es diferente al caso de un hombre irritado y triste que traduce el sentir de su interior sin tener la intención de expresar su irritación o tristeza, en el mismo sentido las palabras son signos convencionales intencionales:

---

<sup>44</sup> *San Agustín. Contra los académicos. II, 2, 5*

<sup>45</sup> *San Agustín. Op. cit. I, 9, 25*

*“Los signos convencionales son los que mutuamente se dan todos los vivientes para manifestar, en cuanto les es posible, los movimientos del alma como son las sensaciones y los pensamientos. No tenemos otra razón para señalar, es decir, para dar un signo, sino el sacar y trasladar el ánimo de otro lo que tenía en el suyo aquel que dio tal señal.”* <sup>46</sup>

Lo mismo sucede con las palabras que son la innumerable multitud de signos a través de los cuales expresamos nuestros pensamientos, en Agustín es claro que en base a ejemplos concretos se puede ofrecer una noción del signo en general como *una cosa que permite el conocimiento de otra*. Lo propio del signo se encuentra en su aptitud, una vez conocido o percibido, de hacer o reconocer una cosa distinta de él mismo, así tenemos el caso del signo lingüístico, en donde los nombres son impuestos a las cosas por voluntad humana, el acento se pone ahora en el hecho de que los nombres son dados intencionalmente:

*Ag.- Creo que también asentirás a esto: que cuando decimos <<nombre>>, significamos algo.*

*Ad.- Es verdad.*

*Ag.- ¿Qué?*

*Ad.- Aquello que designa este mismo nombre, como Rómulo, Roma, virtud, río y otras mil cosas más.*

*Ag.- Estos cuatro nombres ¿no significan alguna cosa?*

*Ad.- Sí, varias.*

*Ag.- ¿Hay alguna diferencia entre estos nombres y las cosas que significan?*

*Ad.- Mucha.*

*Ag.- Quisiera que me dijeras cuál.*

*Ad.- En primer lugar que éstos son signos, y aquellas no lo son.”* <sup>47</sup>

---

<sup>46</sup> San Agustín. De la doctrina cristiana. II, III, 4

<sup>47</sup> San Agustín. El Maestro. VIII, 4

Para que el hombre pueda poner nombre a las cosas él debe poseer un cierto saber, pues aunque los nombres son signos convencionales no por ello son totalmente arbitrarios, el verdadero sabio no es un inventor de palabras sino un investigador de las cosas, el que impone un nombre debe conocer tanto las cosas como la lengua, ya que *“el sabio debe ser averiguador de la verdad, no artífice de las palabras.”*<sup>48</sup> Tal es el caso de Cicerón quien al conocer muy bien la lengua latina supo dar a las cosas que conocía los nombres más justos:

*“-¿Qué pensáis?, os repito. ¿Creéis que Cicerón, artífice de estas palabras fue tan indigente en la lengua latina que ponía nombres poco adecuados a las cosas que tenía en su ánimo?”*<sup>49</sup>

En general el sentir en la antigüedad con respecto a la palabra consiste en no otorgarle una existencia independiente de las cosas, en los tratados de retórica y gramática a los que Agustín tuvo acceso y gran familiaridad se encuentra a menudo la relación palabra-cosa, aquí el hablar es unir un contenido o mensaje con una expresión, sin el contenido la expresión más brillante no es sino un ruido o un disparate, en nuestro autor el lenguaje es un medio de comunicación del pensamiento, para que suceda la comunicación de un sentido se deben de considerar: el hablante, el oyente, un sistema de signos y el mensaje transmitido por esos signos, el obispo de Hipona pone el acento en la intención de los hablantes y las condiciones de los oyentes quienes captaran o no el sentido del mensaje que se ha emitido, de hecho el abordaje del lenguaje se realiza desde la capacidad que tiene como medio de conocimiento, la definición de las palabras y el conocimiento que se puede tener de las cosas, lo que ocupa un puesto primordial en la reflexión del obispo de Hipona, además la importancia de escribir las palabras, la escritura como lenguaje que nos da la posibilidad de conservar el recuerdo de las palabras:

*“Por lo cual he querido escribirte y ofrecerte las primicias de mis disertaciones, por parecerme más religiosas y dignas de tu nombre, a fin de que conozcas mis ocupaciones y cómo recojo en este puerto a todos mis amigos, y por aquí veas el estado de mi ánimo, pues no hallo otro medio para dártelo a*

---

<sup>48</sup> San Agustín. *Contra los académicos*. II, 11, 26

<sup>49</sup> San Agustín. *Op. cit.* II, 11, 26

conocer.”<sup>50</sup>

En los diálogos de Agustín es común que su hijo o algún otro discípulo escribieran en tablillas las palabras que se acaban de pronunciar para poder ser recordadas y analizadas. Aunque las palabras una vez oídas se adhieren a la memoria en forma de sonidos y cuando se les escucha de nuevo se les reconoce con facilidad, proceso que se inicia desde la infancia:

*“Recuerdo esto; mas cómo aprendí a hablar, advertirlo después. Ciertamente no me enseñaron esto los mayores, presentándome las palabras con cierto orden de método, como luego después me enseñaron las letras; sino yo mismo con el entendimiento que tú me diste, Dios mío al querer manifestar mis sentimientos con gemidos y voces varias y diversos movimientos de los miembros, a fin de que satisficiesen mis deseos, y ver que no podía todo lo que yo quería ni a todos los que yo quería. Así, pues, cuando estos nombraban alguna cosa, fijábala yo en la memoria, y si al pronunciar de nuevo tal palabra movían el cuerpo hacia tal objeto, entendía y colegía que aquel objeto era el denominado con la palabra que pronunciaban, cuando lo querían mostrar.”<sup>51</sup>*

Tal postura de Agustín está en armonía con la posición de Gadamer para quien la educación básica de todo ser humano es el saber hablar, ya que nos iniciamos en el lenguaje repitiendo lo que no entendemos hasta que decimos bien la cosa o las cosas.

---

<sup>50</sup> San Agustín. De la vida feliz. I, 5

<sup>51</sup> San Agustín. Confesiones. I, VIII, 13

### 3. 4 INTERPRETAR LOS SIGNOS

En su tratado *Sobre la doctrina cristiana* el doctor de la gracia nos expone de manera brillante su teoría general del signo para hablar del lenguaje y descubrir el valor y los límites de éste en el conocimiento y en la comunicación de la verdad, lo que supone un conocimiento y un análisis del lenguaje y la verdad en general, así como se ha visto ya su teoría hermenéutica además de algunos elementos de su retórica y un primer acercamiento al signo entendido como palabra en el diálogo entre el de Hipona y Adeodato, debemos ahora considerar que tal sentido de signo se amplía aún más con los elementos que nos ofrece en su obra *De la vida feliz*, así al inicio de este diálogo nuestro autor reconoce tres clases de navegantes, tres clases de hombres que se pueden acoger a la filosofía y a la vida feliz, tenemos en un primer nivel aquellos que una vez llegados al uso de la razón zarpan sin esfuerzo y con un ligero golpe de remos y sin hacerse a la mar buscan refugio en un lugar tranquilo en donde levantan un primer signo con el fin de invitar a sus conciudadanos a que se les unan:

*“Pues parece que se distinguen en tres clases los hombres, como navegantes, pueden acogerse a la filosofía. La primera es de los que llegando a la edad de la lucidez racional, con un pequeño esfuerzo y leve ayuda de los remos, cambian ruta de cerca y se refugian en aquel apacible puerto, donde para los demás ciudadanos que puedan, levantan la espléndida bandera de alguna obra suya, para que, advertidos por ella, busquen el mismo refugio.”*<sup>52</sup>

En este primer caso de hombres, el signo es una obra que se convierte en una especie de faro cuya función es la de advertir a los conciudadanos y mostrarles un refugio apacible. Pero hay una segunda categoría de hombres, opuesto a los anteriores y agrupa a todos aquellos que engañados por la aparente bonanza se hacen a la mar y engañados por la serenidad de los deleites y honores se alejan de su patria y la olvidan, a menos que vientos favorables los devuelvan a los goces sólidos y seguros. Sin embargo, hay una tercera clase de hombres compuesta por aquellos que se entregan a la aventura desde su juventud y se alejan de la tierra sin dejar de considerar algunos signos que les hacen recordar su patria a la que regresarán de nuevo y que si llegaran a extraviarse por la neblina es posible que una calamidad o borrasca

---

<sup>52</sup> San Agustín. *De la vida feliz*. I, 2

los devuelva a la patria anhelada:

*“Todavía hay una clase intermedia entre los dos, y es la de los que en el umbral de la adolescencia o después de haber rodado mucho por el mar, sin embargo, ven unas señales, y en medio del oleaje mismo recuerdan su dulcísima patria; y sin desviarse ni detenerse, o emprenden derechamente el retorno, o también, según acaece otras veces, errando entre las tinieblas, o viendo las estrellas que se hunden en el mar, o retenidos por algunos halagos, dejan pasar la oportunidad de la buena navegación y siguen perdidos largo tiempo, con peligro de su vida. Frecuentemente a éstos los devuelve a la suspiradísima y tranquila patria alguna calamidad o borrasca, que desbarata sus planes.”*<sup>53</sup>

No es difícil ubicar al obispo de Hipona en esta clase de hombres, aquellos que se han entregado a la aventura desde la juventud, pero que perdieron el rumbo al que regresan sólo después de sufrir una calamidad o borrasca, en tal caso el signo es una cosa sensible que se ha percibido por los ojos y que permite que uno recuerde algo o piense en otra cosa lo que corresponde a una definición más completa de signo que nos ofrece Agustín:

*“Ahora al tratar de los signos advierto que nadie atiende a lo que en sí son, sino únicamente a que son signos, es decir, a lo que simbolizan. El signo es toda cosa que, además de la fisonomía que en sí tiene y presenta a nuestros sentidos, hace que nos venga al pensamiento otra cosa distinta.”*<sup>54</sup>

Con tal idea de signo podemos percatarnos que tiene la función de advertir algo a los demás, o hacer que se recuerde algo distinto al signo mismo, así por ejemplo Agustín le dice a Manlio Teodoro que ha decidido escribir el resultado de sus discusiones a fin de ponerlo al tanto de su conducta y de mostrar cómo ha congregado a sus amigos en el puerto de la filosofía:

*“Siendo, pues, esto así, recibe amigo Teodoro, pues para lo que deseo, a ti sólo miro y te considero*

---

<sup>53</sup> San Agustín. Op. cit. I, 2

<sup>54</sup> San Agustín. Sobre la doctrina cristiana. II, 1, 1

*aptísimo para estas cosas; recibe, digo este documento, para ver qué grupo de los tres hombres me devolvió a ti, y el lugar seguro donde me hallo, y la esperanza de socorro que en ti tengo puesta.”*<sup>55</sup>

Así Teodoro podrá descubrir el alma de Agustín, lo que nos muestra que Teodoro conocerá la nueva actividad de Agustín, la cual es el mejor signo en el que nuestro obispo africano puede manifestar su modo de ser y su espíritu, con ello podemos ver con claridad que tanto el texto como la conducta son signos que llevan al conocimiento de otra cosa, tal es el sentido de lo expresado en el diálogo *De la vida feliz* al hablar de la aptitud del sabio frente a los bienes materiales, que el sabio evita la muerte y el dolor cuanto pueda y convenga y de no evitarlos no será feliz, pero no porque le suceden tales cosas sino porque pudiendo evitarlas no quiso hacerlo, lo que es signo evidente de necedad, un comportamiento humano el no evitar la muerte y el dolor es signo de necedad, vemos de manera clara como el signo es lo que conocido nos lleva al conocimiento de otra cosa distinta:

*“No teme, pues, el sabio ni la muerte corporal ni los dolores para cuyo remedio, supresión o aplazamiento son menester todas aquellas cosas cuya falta le puede afectar. Sin embargo, no deja de usar bien de ellas si las tiene, porque es muy verdadera aquella sentencia: “Cuando se puede evitar un mal es necedad admitirlo”. Evitará, pues, la muerte y el dolor cuanto puede y conviene, y si no los evita, no será infeliz porque le sucedan esas cosas, sino porque pudiéndolas evitar no quiso; lo cual es señal evidente de necedad.”*<sup>56</sup>

De hecho Agustín en su diálogo *Del orden* ve en su discípulo Cenobio un sabio del que elogia su inteligencia y su ánimo, enamorado de la hermosura bajo todas sus formas y limpio de toda contaminación y sordidez, todo lo cual es signo de la futura sabiduría de Cenobio, tal signo exige de él no abandonar su noble vocación emprendida con el de Hipona, ya que los falsos placeres pueden ser muy atractivos.

*“Pero tú, querido Cenobio, comprenderás, sin duda [...] porque conozco tu ingenio y tu ánimo, enamorado de la hermosura ideal y limpio de toda contaminación y pasión baja. Esta señal de la*

---

<sup>55</sup> San Agustín. *De la vida feliz*. I, 4

<sup>56</sup> San Agustín. *Op. cit.* IV, 25

*sabiduría a que estás llamado te previene contra los nocivos placeres por divino derecho para que no abandones tu vocación, atraído por engañosa molicie, pues no hay prevaricación más torpe y dañosa que ésta.”*<sup>57</sup>

El obispo africano ve la relación entre el signo y la cosa significada como una relación de causa a efecto, pero la cosa significada no es necesariamente un objeto material, puede ser incluso una noción abstracta, la propiedad de un objeto, una cualidad, un sentimiento, una proposición, en el diálogo *Del orden* se habla de manera reiterada de una cualidad: la sabiduría.

La autoridad divina no es la que sobrepasa la facultad humana en la producción de signos sensibles es también la que al dirigir al hombre le muestra hasta qué punto se ha abajado por él, para ordenarle no atenerse a los sentidos sino elevarse hasta la inteligencia, ir del hombre exterior al hombre interior, pasar de los sentidos a la inteligencia, los signos sensibles producidos por la autoridad divina son instrumentos que nos llevan a un plano superior al de la inmediatez:

*“Aquella es la verdadera autoridad divina que no sólo trasciende con signos sensibles toda humana potestad, sino que, actuando sobre el hombre, la manifiesta como se abatió por él y le manda librarse de la tiranía de los sentidos y aun de los mismos milagros sensibles elevarse a su interpretación espiritual, demostrándole a la par cuánto puede él obrar aquí y por qué puede todo esto y lo poco que lo estima.”*<sup>58</sup>

En los signos sensibles instrumentales podemos identificar dos funciones, la de atraer la función sobre sí mismo en tanto cosa y la de remitir a otra cosa distinta de él mismo. Los signos sensibles pueden hacer que el observador olvide el carácter de instrumento que tienen y los convierta en un fin, por ello Agustín insiste que se debe pasar del significante a la cosa significada, pues *“es una miserable servidumbre del alma tomar los signos por las mismas cosas, y no*

---

<sup>57</sup> San Agustín. *Del orden*. I, 2, 4

<sup>58</sup> San Agustín. *Op. cit.* II, 9, 26

*poder elevar por encima de las criaturas corpóreas el ojo de la mente para percibir la luz eterna.”*<sup>59</sup>

La razón es el movimiento de la mente capaz de distinguir y unir las cosas que se aprenden, una actividad espiritual capaz de establecer divisiones, separar lo que parece uno sin serlo o que no es tan uno como parece, además se puede unificar una cosa en cuanto es posible, no es raro tal problema en los planteamientos agustinianos, pues el problema de la unidad y la multiplicidad es un punto importante en la reflexión de nuestro autor respecto a la teoría pitagórica y neoplatónica del número. La admiración de Agustín por Pitágoras es evidente, así lo tenemos claro en el diálogo *Del orden* por boca de Alipio que le habla a su maestro a quien le dice:

*“Verdaderamente has hecho revivir ante nuestros ojos la memoria de los grandes y doctos varones, que algunas veces nos parecía increíble por su elevación y grandeza: pero aquí por la observación de todos los días y por la admiración que sentimos hacia ti, no sólo no nos parece dudosa aquella imagen, sino que estamos dispuestos a jurar por ella. ¿Pues qué? ¿no nos ha introducido, acaso, en la venerable disciplina de Pitágoras justamente estimada como casi divina?”*<sup>60</sup>

El problema de la unidad y la multiplicidad, desde la teoría pitagórica y neoplatónica del número, el obispo de Hipona lo desarrolla de manera más completa y clara en su tratado *De Musica*. En el fondo, dentro del problema de la división y la unión lo que le interesa al de Hipona es la unión, ya que es raro que los hombres se sirvan de la razón como guía para elevarse conocer a Dios y al alma que está en nosotros o a la que está en todas partes a causa de la perturbación de los sentidos que impide que uno entre en sí mismo, debemos examinar la naturaleza y las propiedades de la razón, pues la razón es lo más propio del hombre. Pero el obispo africano lleva a cabo una distinción; racional es el que usa o puede usar la razón y el producto de tal actividad en el orden de las obras humanas y del lenguaje es un producto de racionalidad, la razón emana del alma racional y se manifiesta en las acciones humanas y en las palabras, el poder y la fuerza de la razón pueden ser accesibles a los sentidos, en las obras humanas que vemos y en las palabras que escuchamos:

---

<sup>59</sup> San Agustín. *Sobre la doctrina cristiana*. III, 5, 9

<sup>60</sup> San Agustín. *Del orden*. II, 20, 53

*“Dos cosas, pues, veo donde la fuerza y la potencia de la razón puede ofrecerse a los mismos sentidos: las obras humanas, que se ven, y las palabras, que se oyen. En ambas usa la mente de un doble mensajero, indispensable para la vida corporal: el de los ojos y el de los oídos.”*<sup>61</sup>

De hecho, es justo el movimiento de lo bello lo que agrada a los sentidos, el movimiento es el signo, pero sólo la significación bella agrada al espíritu por medio de los sentidos. Cuando escuchamos el verso de un poeta se alaba por un lado la racionalidad del sonido, el orden, la armonía y además, por otra parte, la racionalidad de la significación, lo que se enuncia no por sí mismo sino para significar otra cosa que siempre debe tener por guía a la razón como actividad del alma, la cual tiene una de sus más elevadas manifestaciones en el lenguaje algo propio del hombre ya sea que se manifieste de forma oral o a través de gestos, aquí reconocemos, como en cualquier signo, que se da el signo y la significación; así en la palabra se da el sonido y la significación, el sonido habla de la relación que entabla con el oído, la significación habla de la relación que entabla con la mente, gracias a ello el lenguaje se convierte en un elemento de asociación humana y un instrumento por el que expresamos nuestro pensamiento, pero que a su vez la diversidad de la lengua puede ser causa de distanciamiento, tal es el caso que el obispo de Hipona nos presenta en *La Ciudad de Dios*:

*“Imaginemos, por ejemplo, a dos hombres, ignorantes cada uno de la lengua del otro, que se encuentran y no pasan de largo, sino que deben permanecer juntos por alguna razón: con más facilidad convivirían dos animales, mudos como son, de especies diferentes, que estos dos hombres. Al no poderse comunicar sus sentimientos debido a la sola diversidad del idioma, de nada les sirve a estos hombres ser tan semejantes por naturaleza.”*<sup>62</sup>

Así en el planteamiento de Agustín podemos reconocer varias actividades que corresponden a niveles de complejidad, un nivel físico, la producción del sonido, fenómeno natural, que a su vez produce por la acción de órganos corporales una actividad de organización de los elementos en unidades más complejas, las gramaticales que constituyen sílabas y palabras, y un nivel a un más complejo que es la actividad semántica que tiene que

---

<sup>61</sup> San Agustín. Op. cit. II, 11, 32

<sup>62</sup> San Agustín. La Ciudad de Dios. XIX, 7

ver con la constitución del sentido, tal es el planteamiento del sonido y la voz propuesto por el obispo de Hipona y en donde no es difícil encontrar huellas aristotélicas y estoicas.

La voz humana tiene una primacía en las reflexiones agustinianas no sólo como sonido, el quedarnos en este nivel es fragmentar la teoría del obispo de Hipona, la voz humana es ante todo palabra, además de sonido es significante, tal es el caso en el diálogo *El Maestro*, ahí el de Hipona plantea como ejemplo el oír por primera vez la palabra “cabeza” y que a su vez se ignora si esta voz es sólo sonido o que significa algo, así no se busca conocer la cosa significada sino su signo:

*“Ahora bien, si a nuestra pregunta se responde señalando la cosa con el dedo, una vez vista aprendemos el signo que habíamos oído solamente, pero que no habíamos conocido. Ahora bien, como en este signo hay dos cosas, el sonido y la significación, no percibimos el sonido por medio del signo, sino por el oído herido por él; y percibimos la significación después de ver la cosa significada.”*<sup>63</sup>

Si a la voz humana se le quita su significación únicamente nos encontramos ante un ruido, cuando la voz se percibe por un oyente que no la comprende, por la ignorancia de la lengua o por ignorancia de la relación entre sonido y significación nos quedamos sólo en el nivel del ruido, el oyente escuchará las palabras pero sin entenderlas, puede que incluso el oyente repita las palabras aun sin comprenderlas igual que un loro. Pero cuando el oyente entiende lo que se le dice es porque ha captado el significado de la palabra, en este sentido las palabras escritas son signos de los signos que expresamos por la voz:

*“Ag.- ¿Qué decir cuando nos encontramos con palabras escritas?; ¿acaso no son palabras o, para hablar más exactamente, signos de las palabras, de tal modo que la palabra sea lo que se profiere mediante la articulación de la voz y significando algo? Mas la voz no puede ser percibida por otro sentido que por el oído; así sucede que, al escribir una palabra, se hace un signo para los ojos mediante el cual se entre en la mente lo que a los oídos pertenece.”*<sup>64</sup>

---

63 San Agustín. *El Maestro*. X, 34

64 San Agustín. *Op. cit.* IV, 8

Los fonemas son signos y los grafemas son signos de esos signos, la escritura permite una amplitud de nuestra conversación pues se puede llevar a cabo la conversación aun con los ausentes o cuando nosotros estamos ausentes, es vía lo que escribimos y lo que leemos que nos dejamos escuchar y que podemos escuchar a otros, tal es el sentido de lo que planteamos como el conversar con el texto ya que comprender un texto es conversar con él, mantener un diálogo, con la estructura de la pregunta y la respuesta, respuesta que se dirige de nuevo a nosotros en la forma de pregunta. *“El movimiento del lenguaje permite que el contenido de la tradición entre en juego desplegándose en posibilidades de sentido siempre ampliadas por cada nuevo espacio de experiencia que representa cada receptor. El acontecer al que asistimos en el movimiento de la interpretación es similar al de un auténtico diálogo vivo, en él surge algo que ninguno de los interlocutores abarcaría por sí mismo. No se trata de una mera reproducción del sentido ya elaborado, o un mero referir al texto transmitido, sino que es como una nueva creación del comprender.”*<sup>65</sup> La comprensión se entiende como un juego en que preguntando y esperando respuesta, siendo preguntados y volviendo a responder y de nuevo a preguntar, va madurando la comprensión y la comprensión de uno mismo, así acontece el diálogo hermenéutico, que es una operación del lenguaje, gracias al cual el hombre tiene mundo, que significa comportarse respecto al mundo.

---

<sup>65</sup> Domingo. El arte de poder no tener razón. p. 131

### 3. 5 SIGNO Y SIGNIFICACIÓN

Gadamer nos recuerda que el lenguaje tiene su ser en la conversación, en el ejercicio del entendimiento, es en el diálogo donde se manifiesta el mundo, pero no como presente. De la misma manera que el juego es representación del mundo en un escenario finito, a su vez el lenguaje es representación del mundo en el recinto limitado de sus estructuras finitas, así la mediación de lo finito y lo infinito, propia del signo que con Agustín se ha reflexionado, conviene a la esencia de la palabra, ya que cada palabra resuena en el conjunto de la lengua a la que pertenece, y aunque el hablar es finito, en él yace la infinitud de un sentido por desplegar e interpretar. Que de manera muy particular se refleja en la traducción, ya que toda traducción es una interpretación, en donde se ha madurado una palabra que se ofrece desde el contexto de otro interlocutor.

El lenguaje es el medio por el que se realiza el acuerdo de los interlocutores, más aún, se llega al consenso acerca de una cosa, comprender lo que alguien dice es ponerse de acuerdo en la cosa, tal como lo muestra el diálogo, por lo que la esencia del lenguaje se encuentra en la exposición-representación que ocurre en la conversación, el mutuo entendimiento, como el acaecer tensional del *logos*, el movimiento de la cosa misma experimentable por el pensamiento. *“La conversación es un proceso por el que se busca llegar a un acuerdo. Forma parte de toda verdadera conversación el atender realmente al otro, dejar valer sus puntos de vista y ponerse en su lugar, no en el sentido de que se le quiera entender como la individualidad que es, pero sí en el de que se intenta entender lo que dice. Lo que se trata de recoger es el derecho objetivo de su opinión a través del cual podremos ambos llegar a ponernos de acuerdo en la cosa. Por lo tanto no referirnos su opinión a su persona sino al propio opinar y entender.”* <sup>66</sup>

El auténtico sentido de la dialéctica que ha cultivado el obispo de Hipona es el de un arte de saber llevar una conversación, por ello no es raro que en sus primeras obras predomine el estilo del diálogo, en donde el comprender al otro es un modo de ser, un acontecer, es un rendimiento de la propia palabra de la tradición, el ser que accede al lenguaje del intérprete, la propia tradición despliega nuevas posibilidades de sentido que aparecen en cada nueva interpretación que a su vez se ampliara de manera constante en cada conversación. En tal

---

<sup>66</sup> Gadamer. *Verdad y método* I. p. 463

sentido *“interpretar es precisamente tomar parte en ese proceso y totalidad lingüística en que autor y lector preyacen y en el que así mismo juicios y pre-juicios han de ser cointegrados críticamente. La interpretación no es por ello algo extraño y externo a la comprensión misma, sino la estructura de esta misma.”* <sup>67</sup> Por lo tanto, el interés por el texto escrito, no es un interés a una obra individual, sino que el texto nos da acceso a una determinada relación con el mundo, los textos tienen un papel fundamental en la hermenéutica, pues en ellos habla una totalidad de sentido, ya que el acontecer, desde el texto, está siendo lingüística y simbólicamente mediado.

El fenómeno hermenéutico tiene la estructura de la conversación, el diálogo hermenéutico es una representación-exposición, en el que a través del juego de preguntas y respuestas se da la transformación hacia lo común que une al intérprete con su texto, a su vez, se expone el sentido de la tradición. Como lo ha señalado José Francisco Zúñiga, *“en el diálogo hermenéutico se transparenta esta estructura ontológica: la interpretación es la representación finita de una infinitud de sentido (el sentido de la tradición).”* <sup>68</sup> El diálogo se torna en un camino necesario por recorrer, ya que en él se pueden alcanzar grados de certeza, pues el saber sólo se da en la medida en que hablamos realmente con los otros, la dialéctica sólo se da en el diálogo real entre los individuos, en la comunicación lingüística aun en la comunicación entre el lector y el autor que se han encontrado en el texto, así *“la red que teje y desteje –codifica y descodifica- la interpretación es el lenguaje.”* <sup>69</sup>

Cada lenguaje ofrece una visión del mundo diferente de la que ofrecen los demás lenguajes, así cada individuo tiene una visión del mundo distinta de la de cualquier otro individuo. Por lo tanto, la dificultad y necesidad de entenderse en el diálogo será encontrar la regla que sigue el hablante cuando emplea las palabras, ya que es un acto de la imaginación que plantea hipótesis que se deben acreditar de manera intersubjetiva, aunque no hay garantía total de que todos los dialogantes sigan la misma regla. Además, *“según la lógica de la pregunta y la respuesta un texto, al igual que una opinión, debe entenderse como respuesta a una pregunta. Quien quiera comprender un texto, un acontecimiento, o una opinión se halla remitido a un horizonte de preguntas desde el que es capaz de cuestionar la verdad. Este cuestionamiento nos sitúa en un horizonte de sentido del texto, acontecimiento u opinión que, vinculado estrechamente a nuestro propio cuestionar,*

---

<sup>67</sup> Ortíz-Osés. Mundo, hombre y lenguaje crítico. p. 46

<sup>68</sup> Zúñiga. El diálogo como juego. p. 283

<sup>69</sup> Ortíz-Osés. Op. cit. p. 165

*nos permite ver las posibilidades que habían quedado en suspenso.”* <sup>70</sup>

De hecho, *“desde la posición de Schleiermacher se muestra, a nuestro entender, la necesidad y la inevitabilidad del diálogo, pues, en verdad, sólo hay diálogo allí donde las preguntas y las respuestas no están ni pueden ser predeterminadas. Sólo quien es libre para preguntar y responder, puede y necesita ponerse de acuerdo con otros.”* <sup>71</sup> Aunque ese otro sea un texto con el que se busca entablar un diálogo, tal es el sentido reiterado por Gadamer, en tanto que *comprender es conversar, nos vamos poniendo de acuerdo hasta llegar a un acuerdo. Que en relación con el texto podemos decir que “un texto aparece así definido como el lugar dialógico-dialéctico, lugar de interferencia, intersección y refracción de muchos textos; un texto es una textura de textos, una escritura de escritos traídos a lenguaje articulado, redefinido y reinterpretado. Con ello alcanza el carácter de texto categoría hermenéutica estructural y cultural a la vez.”* <sup>72</sup>

En el texto articulamos un contexto, hablamos desde nuestros prejuicios y tradición, a la vez que en el texto convergen otros textos, hay un orden de relaciones, en tal sentido el texto es intertexto, que pide para su comprensión una tarea hermenéutica, nos invita a entablar un diálogo con él, a interpretarlo en la realidad en que se ha articulado, desde la que nos habla; pero no debemos olvidar que a la vez, nosotros dialogamos con el texto desde nuestro horizonte, desde nuestra tradición y nuestros prejuicios. *“Cuando interpretamos en épocas distintas el mismo texto, éste se reconoce siempre en su contenido, pero desde horizontes y localizaciones distintas. Es la acción del texto mismo la que está en juego en las distintas interpretaciones implicando en esta actividad la dimensión subjetiva del intérprete. Ni el texto ni el intérprete se sustraen a la lógica del acontecer.”* <sup>73</sup>

El valor que da Agustín al diálogo con el texto radica precisamente en que *“para comunicarnos con los ausentes se inventó la escritura; pero las letras signo son de las voces, mientras las*

---

<sup>70</sup> Domingo. *El arte de poder no tener razón*. p. 186

<sup>71</sup> Zúñiga. *Op. cit.* p. 291

<sup>72</sup> Ortíz-Osés. *Op. cit.* p. 189

<sup>73</sup> Domingo. *Op. cit.* p. 165

*palabras son, en nuestro lenguaje, signos del pensamiento.”* <sup>74</sup> El lector con su intencionalidad se acerca al texto para buscar extraer la intencionalidad del autor, entre ambas intencionalidades no puede haber una que se imponga de manera total a la otra ya que dejar la carga sólo al autor nos lleva a una sola lectura y abrir las interpretaciones a cualquier lector nos lleva a una infinidad de sentidos, entre la intencionalidad del lector y del autor debe haber una proporción que le dé al lector la posibilidad de autoestructurar o reconstruir su conocimiento y ponerlo en relación dialogal con el autor, con el texto, pues como señala el obispo de Hipona con respecto a los lectores de la Escritura: *“los que leen inconsideradamente se engañan en muchos y polifacéticos pasajes oscuros y ambiguos, sintiendo una cosa por otra y en algunos lugares no encuentran una interpretación aun sospechando que sea ella incierta.”* <sup>75</sup> Al dialogar con los textos se debe saber plantear preguntas al texto que se transforman en respuestas que nos llevan a nuevas preguntas, así nos encontramos con la imagen de un péndulo que va ensanchando nuestra comprensión desde el lenguaje que es el cruce y el encuentro de nuestra fusión de horizontes, y a pesar de que nuestra relación con el mundo es una relación finita a su vez es una relación abierta a la aceptación del otro, a reconocer lo que el otro posee y yo no tengo, aunque ese otro sea un texto.

---

<sup>74</sup> *San Agustín. La Trinidad. XV, 10, 19*

<sup>75</sup> *San Agustín. Sobre la doctrina cristiana. II, 6, 7*

### 3. 6 LAS LETRAS COMO SIGNOS

Agustín establece una relación clara entre las letras y los signos de las voces como los signos de las cosas que pensamos, es decir, una relación entre el lenguaje escrito o hablado y el pensamiento y la realidad, ya que las letras nos indican las cosas y tan grande es su capacidad de significar sin necesidad de la voz que nos comunican lo que han dicho personas ausentes presentes ante nosotros en sus textos, la necesidad del escribir humano se encuentra en íntima relación con el fenómeno de la fugacidad de los sonidos:

*“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.”*<sup>76</sup>

La escritura y la palabra se encuentran dentro de la temporalidad, espacio y tiempo son la condición de posibilidad de nuestras percepciones sensibles como lo señala Kant, así todo aquello que percibimos por la vista, como las letras, es dividido por el espacio, lo percibido por el oído, los sonidos, son divididos por el tiempo:

*“El tiempo y el espacio están llenos, mejor, llenan todo lo que percibimos; lo que sentimos por los ojos es dividido por el espacio, y lo que sentimos por los oídos es dividido por el tiempo. Y como aquel gusanillo ocupaba todo él más extensión que una parte del mismo, así, al pronunciar **Lucifer**, se requiere mayor duración de tiempo que si se pronuncia solamente **Luci**.”*<sup>77</sup>

Cuando escribimos nuestros ojos van recorriendo la línea para comprender lo escrito y ese movimiento marca un tiempo, en la escritura la palabra impone el tiempo a la visión, pero a diferencia de la palabra hablada que se encuentra marcada por la fugacidad, la palabra escrita, la escritura permanece. Por ello de manera constante Agustín reflexiona en torno a las

---

<sup>76</sup> San Agustín. Op. cit. II, 4, 5

<sup>77</sup> San Agustín. La dimensión del alma. XXXII, 68

disciplinas que se ocupan de la palabra, ya que es vía la palabra que se comunican los seres humanos de ahí la necesidad de cultivar la dialéctica en tanto disciplina que suministra el arte de discutir y razonar que permite la confrontación de los pensamientos y su examen y *“en ella se ha de evitar el prurito de disputa y cierta pueril ostentación de engañar al adversario.”*<sup>78</sup> La dialéctica sirve para ordenar las ideas, construir buenos argumentos y en especial evitar que nuestros razonamientos se dejen llevar por el torrente de las emociones, no olvidemos que falacias como apelación a la misericordia o por lo que todo el pueblo dice tienen su fuerza y poder disuasivo en el hecho de apelar a determinados sentimientos y emociones. Pero además la dialéctica debe de fortalecerse con la retórica por la cual la razón asciende a la percepción de la belleza a través del oído que puede captar el ritmo en donde reinan los números, y comprende que el número es eterno y divino, ya que el número y la capacidad de numerar están en el origen de la invención, tanto del lenguaje como de la escritura, así la razón en Agustín tiene una afinidad ontológica con los números inteligibles:

*“Pero vio que no podían oírse las palabras de los ausentes, y entonces inventó las letras, notando y distinguiendo todos los sonidos formados por el movimiento de la boca y de la lengua. Mas no se podía hablar ni escribir aún, en medio de la multitud inmensa de las cosas que se extienden a lo infinito, sin ponerles un límite fijo. Advirtió, pues, la grande necesidad del cálculo y de la numeración. De ambas invenciones nació la profesión de los calígrafos y calculadores. Era como una infancia de la gramática; según dice Varrón, comprendía los elementos de la lectura, escritura y del cálculo.”*<sup>79</sup>

Agustín señala en su obra *Del orden* que la razón al pasar al ámbito de la vista y recorrer el cielo y la tierra considera que sólo le agradaba la belleza, en la belleza las figuras, en las figuras las dimensiones y en las dimensiones los números; con todo eso se realizó la ciencia llamada “geometría”, pero a su vez como el número también rige los astros de ahí vino la astronomía. Al final, el alma interesada por el número se pregunta si no es ella misma el número que todo lo mide o al menos si podía llegar a serlo, pues la intelección de los números simples e inteligibles permite el conocimiento de las cosas, del cuerpo, del alma y de Dios, pero sólo se tiene una comprensión del número si nos sometemos a las artes liberales.

---

<sup>78</sup> San Agustín. *Sobre la doctrina cristiana. II, 31, 48*

<sup>79</sup> San Agustín. *Del orden. II, 12, 35*

El obispo de Hipona revisa las disciplinas que se ocupan de la palabra ya que la palabra permite la comunicación entre los espíritus, la confrontación del pensamiento y su examen, por la palabra la humanidad trasmite a las generaciones siguientes sus instituciones y creencias, concepciones morales y religiosas, ficciones, sueños, historia, saber y técnica, la cultura. El lenguaje producto de la razón y el orden es el instrumento de comunicación por excelencia:

*“Las palabras han logrado ser entre los hombres los signos más principales para dar a conocer todos los pensamientos del alma, siempre que cada uno quiera manifestarlos... Pero la innumerable multitud de signos con que los hombres declaran sus pensamientos se funda en las palabras, pues toda esa clase de signos que por encima he señalado los pude dar a conocer con palabras, pero de ningún modo podría dar a entender las palabras con aquellos signos.”<sup>80</sup>*

El obispo africano al presentarnos el lenguaje como signo insiste en el punto de la significación, ya que estudiar el lenguaje sólo en su materialidad nos lleva a un punto repetido en el diálogo *El Maestro*, que ya hemos mencionado, el sonido que se emite para pronunciar la palabra que sólo hiere el oído sin llegar a la significación, sólo al penetrar en el universo de sentido se nos descubre cómo las palabras al ser impuestas a las cosas permiten significar lo que al espíritu se le ha concedido sobre ellas:

*“Ag.- Quiero, pues, que entiendas ya que las cosas significadas han de estimarse más que los signos. Porque todo lo que existe por otra cosa, preciso es que sea de más bajo precio que aquello para lo que es...”*

*Es falso, en efecto, que las cosas deban de ser tenidas en más que sus signos.”<sup>81</sup>*

Más aún el uso de las palabras debe ser antepuesto a las palabras mismas, ya que las palabras son para que nosotros las usemos y las usamos para enseñar, aquí el aprendizaje del

---

<sup>80</sup> San Agustín. Sobre la doctrina cristiana. II, 3, 4

<sup>81</sup> San Agustín. El Maestro. IX, 25

lenguaje y de los gestos para la comunicación es competencia del arte. Una persona muda gracias a la imitación puede aprender de sus padres a hacer gestos, pero debemos tener cuidado de considerar que cualquier imitación es un arte, así Agustín ve la imitación como un arte en tanto competencia de la razón, pero hay animales como las urracas, los loros y los cuervos que repiten numerosos sonidos a la manera en que el hombre lo hace por pura imitación, pero en el caso de los animales imitan sin poseer la razón, luego entonces hay que precisar que toda imitación no es un arte, pero en algunas ocasiones el arte une la imitación con la razón por ello entre las artes hay que distinguir las que aprendemos cuando observamos el hacer de los demás y las que nos son inculcadas por los maestros.

Un niño aprende su lengua materna en primer lugar gracias a su actividad intelectual y observando a los demás y luego a la enseñanza de los maestros, tal es la experiencia que recuerda nuestro obispo africano de su niñez en donde nos describe las etapas del proceso de la adquisición del lenguaje:

*“Que esta fuese su intención deducíalo yo de los movimientos del cuerpo, que son como las palabras naturales de todas las gentes, y que se hacen con el rostro y el guiño de los ojos y cierta actitud de los miembros y tono de la voz, que indican los afectos del alma para pedir, retener, rechazar o huir alguna cosa. De este modo, de las palabras, puestas en varias frases y en sus lugares y oídas repetidas veces, iba coligiendo yo poco a poco los objetos que significaban y, vencida la dificultad de mi lengua, comencé a dar a entender mis quererres por medio de ellas.*

*Así fue como empecé a usar los signos comunicativos de mis deseos con aquellos entre quienes vivía y entré en el fondo del proceloso mar de la sociedad, pendiente de la autoridad de mis padres y de las indicaciones de mis mayores.”<sup>82</sup>*

El texto nos ofrece una idea bastante clara de la concepción agustiniana respecto al lenguaje, hay una descripción de la conducta del niño a partir de observaciones cuidadosas idea que a su vez sostiene Gadamer en *La educación es educarse*, notamos que es por cierta semejanza con el crecimiento cuantitativo de las cosas materiales, como se puede decir que hay

---

82 San Agustín. Confesiones. I, VIII, 13

un crecimiento cualitativo de las realidades intelectuales, se da un gran interés del obispo de Hipona por el valor metafórico del lenguaje como se observa de manera constante en su obra *Sobre la doctrina cristiana*, su gran tratado hermenéutico, en donde llega a afirmar que aun los sonidos producidos por los instrumentos son significativos cuando son portadores de una significación impuesta por la convención social:

*“Los signos que pertenecen al oído, como dije antes, son mayor en número y principalmente lo constituyen las palabras; la trompeta, la flauta y la cítara dan muchas veces no solamente un sonido suave, sino también significativo, pero toda esta clase de signos en comparación con las palabras son poquísimos.”*<sup>83</sup>

La primacía en los signos lo tiene la palabra, lo cual no es extraño pues para el de Hipona el lenguaje es el proceso de comunicación, en donde el hablante al querer enunciar un nombre lleva a cabo un movimiento de la voluntad que busca emitir un sonido significativo, tal nombre es conservado en el pensamiento, la imagen acústica y el concepto, después el hablante lo profiere, así el nombre conservado muda en un sonido proferido, y el oyente escucha el sonido al que dota de significado, sólo así hablante y oyente piensan en la misma cosa, en el momento mismo de la emisión y de la audición del sonido.

---

<sup>83</sup> San Agustín. *Sobre la doctrina cristiana. II, 3, 4*

### 3.7 LA PALABRA INTERIOR

#### 3.7.1 LA INTERIORIDAD: CORAZÓN DEL DIÁLOGO

En el pensamiento encontramos la intelección de la cosa, que es inmaterial e incorporeal y que es lo que el hablante y el oyente piensan cuando se comunican, la intelección de la cosa es la palabra interior que no pertenece a lengua alguna, ya que *“la palabra que fuera resuena, signo de la palabra que dentro esplende, a la que conviene mejor el nombre de verbo.”*<sup>84</sup> La palabra interior no se expresa por sonido o palabra alguna, no se piensa como sonido lo que es común a todas las lenguas, en cambio la palabra interior es un saber inmanente al alma, es un saber que se expresa interiormente, de ahí que precede al sonido significativo, por ello es temporal, lógica y ontológicamente anterior al sonido exterior:

*“Es, pues, necesario, cuando decimos verdad, esto es, cuando decimos lo que sabemos, que nuestro verbo nazca de la ciencia atesorada en nuestra memoria y sea en absoluto idéntico a la naturaleza de la ciencia de la cual nace. Informado el pensamiento por la realidad conocida, es palabra lo que decimos en nuestro corazón, palabra que no es griega, ni latina, ni pertenece a idioma alguno; pero siendo preciso hacerla llegar a conocimiento de aquellos con quienes hablamos, se emplea un signo que lo exprese.”*<sup>85</sup>

En Agustín los sonidos pertenecen a una lengua particular, lo mismo que la imagen del sonido en la memoria, pero el pensamiento que se expresa a través de los sonidos no pertenece a ninguna lengua particular es una unidad de conocimiento percibida por la mente, así el nombre se constituye por dos elementos: el sonido y la significación, la significación que se esconde bajo el sonido se dirige a la mente, luego entonces *“los bellos pensamientos, aunque expresado por medio de voces que impresionan al oído, sólo ellos entran en la mente.”*<sup>86</sup> Por ello, nos queda claro el carácter binario del signo lingüístico; la cosa, el conocimiento de la cosa, el signo, el sonido significante. El conocimiento del signo se desdobra en cuanto conocimiento del

---

<sup>84</sup> San Agustín. La Trinidad. XV, 11, 20

<sup>85</sup> San Agustín. Op. cit. XV, 10, 19

<sup>86</sup> San Agustín. Del orden. II, 11, 34

sonido dentro de una lengua determinada y en cuanto conocimiento de la relación convencional entre el sonido y la cosa significada.

Aquí los problemas que nos presenta la gramática, la poesía y el lenguaje humano, van a ser de un particular interés para el de Hipona más por la necesidad del proceso que por el mero gusto que puede encontrar en hacerlo, así en el diálogo entre Adeodato y su padre éste se detiene en el estudio del signo y del lenguaje y si bien los temas en sí mismo son de gran interés, a su vez tales temas ayudan en su estudio al conocimiento de la verdad, ya que nuestro autor sabe por experiencia propia, que la actividad intelectual y el estudio de las disciplinas deben conducir necesariamente a la conversión, lo cual es el reflejo más claro del itinerario intelectual y espiritual del obispo africano quien durante toda su vida aprende y enseña, busca el diálogo, escuchar, hablar y reflexionar, pasar del hombre interior para llegar al hombre exterior y viceversa, son las partes esenciales de su vida, lo cual es muy claro desde sus primeros diálogos como se ha visto y se refleja en *El Maestro* cuando hace un recuento de él en sus *Retractaciones*:

*“Por el mismo tiempo escribí un libro titulado **El Maestro**. En él se disputa e investiga y se concluye que no hay otro Maestro que enseñe la ciencia a los hombres sino Dios, según está escrito en el Evangelio: **Uno es vuestro Maestro, Cristo.**”<sup>87</sup>*

El decir desde la interioridad se halla en el corazón mismo del diálogo y constituye la clave que cobra gran sentido en la actividad del magisterio humano que pasa en una primera etapa por la actividad de discípulo, justo como Agustín que en un primer momento es discípulo: de sus profesores en la escuela de gramática y retórica, de Cicerón, de Manes, los académicos, los estoicos, Aristóteles, Platón, Plotino, Virgilio, etc. Pero sólo en el Maestro encuentra la tranquilidad que tanto anhela en su incansable búsqueda de la Verdad, su actividad de discípulo y de maestro encuentra la tranquilidad anhelada después de su tempestad en la filosofía en la que reconoce ciertos riesgos:

*“Ya ves, pues, en que filosofía navego como en un puerto. Pero es de tan vasta extensión y*

---

<sup>87</sup> San Agustín. *Las Retractaciones*. I, 12

*magnitud, aunque menos peligrosa, que no excluye absolutamente todo riesgo de error. Todavía no sé en qué parte de la tierra, que, sin duda, es la única dichosa, internarme y hollar con mis pies. No piso aún terreno firme, pues fluctúo y vacilo en la cuestión del alma.”*<sup>88</sup>

La búsqueda de la verdad entablada por el de Hipona lo impulsa a familiarizarse con los maestros del pensamiento y de las letras, pero en el trayecto de tal labor se plantea el problema de la enseñanza verdadera de modo que el discípulo, ardiente de conocer la verdad, llega a la afirmación de que el auténtico Maestro de la verdad está en el interior, conclusión propuesta por nuestro autor tras analizar el lenguaje en cuanto vehículo e instrumento de la enseñanza, claro tras nuestras exposiciones anteriores vemos con claridad que el lenguaje es el instrumento por excelencia de la enseñanza ya que *“el lenguaje pertenece al mundo del signo lingüístico, es verdad, pero también al de la significación y del sentido. La dignidad del hombre, es su palabra sostenida por la lengua. La grandeza del hombre es escoger significaciones y emitirlas. Esta es la razón por la que hablamos.”*<sup>89</sup>

La pedagogía de Agustín es una pedagogía de la interioridad que se apoya en la doctrina de la iluminación como respuesta al conocimiento de lo verdadero en el nivel de las realidades inteligibles. Por ello, en el diálogo *El Maestro* nos ponemos en relación con el método agustiniano que lleva hasta el final la capacidad del maestro humano externo desplegando todas las fuerzas de la razón, de la dialéctica y la retórica, a través del diálogo, para mostrar los límites de tales herramientas y mostrar la necesidad de un Maestro interior, el único que puede enseñar la verdad en el corazón del hombre.

### 3. 7. 2 PEDAGOGÍA DE LA INTERIORIDAD

El diálogo de Agustín con su hijo sigue la misma línea de los diálogos de Casiciaco, se sirve de las cosas corporales como recurso para llegar a las cosas incorpóreas y conducir a los demás hacia ellas, su reflexión en torno a los signos y a las palabras corporales es un ascenso hacia el mundo de la verdad intemporal, hacia el reconocimiento del Maestro interior, que nos

---

<sup>88</sup> *San Agustín. De la vida feliz. I, 5*

<sup>89</sup> *Brasa. “El lenguaje en el “De ordine” de san Agustín.” p. 126*

ilumina desde lo más íntimo del alma humana. Sólo así se entiende que los signos sensibles llevan al hombre al mundo inteligible, más aún los signos verbales llevan al Verbo eterno, que ilumina todas las mentes, tal es la intención del diálogo agustiniano de *El Maestro*; la necesidad de una iluminación divina para aprender la verdad, es una ayuda divina al hombre para que participe de la Verdad. Dios se asemeja a un sol cuya luz llega a todas las inteligencias para conocer las verdades absolutas, necesarias y eternas, cuyo fundamento es una Verdad universal, necesaria y eterna, identificada con las ideas divinas, las ideas de Dios. Hay un orden de verdades que superan la capacidad humana de comprensión, son de un orden sobrenatural, que para ser conocidas se requiere de una iluminación de orden sobrenatural, que sólo puede venir de la fe. Cristo, como Verbo encarnado, cumple tales funciones, siendo así el único y verdadero maestro del hombre, es el Maestro interior, el que enseña.

El obispo de Hipona señala que no se puede percibir la verdad inmutable de las cosas a menos que la mente reciba esa luz divina que la ilumina y que procede de Dios, que es en realidad quien permite que se hagan todas aquellas cosas que son luminosas para el intelecto. Así como la luz del sol hace visible a la luz de los ojos las cosas materiales, la luz divina hace visible a la mente las verdades eternas, no es la iluminación misma la que ve la mente, pero tampoco al Sol Inteligible o Dios, sino solo las características de eternidad y necesidad en las verdades eternas y necesarias que son hechas visibles a la mente por Dios. *“Dado que las ideas y las verdades eternas son en sí mismas desproporcionadas para nuestra inteligencia, Dios tiene que adecuarlas y adaptarlas a nuestra capacidad, efectuando una iluminación de nuestro intelecto para la cual resplandezcan en nuestro interior.”*<sup>90</sup> La verdad al no ser inferior ni igual a nuestras mentes, sino lo más superior, nos obliga a necesitar de la iluminación divina que trasciende nuestra mente.

El obispo de Hipona señala que el conocimiento de las verdades necesarias, inmutables y eternas no se alcanza por la experiencia sensible, ya que los objetos corpóreos son contingentes, cambiantes y temporales. Sólo la luz de Dios, la iluminación divina, pone al hombre en posibilidad de discernir los elementos de necesidad, inmutabilidad y eternidad en la relación entre conceptos expresada en el juicio necesario. Tal es el tipo de iluminación que nos presenta el padre de occidente y al que se refiere en sus *Confesiones*:

---

<sup>90</sup> *Introducción de Sobrino y Beuchot a San Agustín. Tratados. p. 20. México: SEP, 1988.*

*“Mas aunque fuese bastante a referir por orden estas cosas, me cuestan caras las gotas de tiempo y desde antiguo ardo en deseos de meditar tu ley y <<confesarte en ella mi ciencia y mi impericia, las primicias de tu iluminación y las reliquias de mis tinieblas>>, hasta que la flaqueza sea devorada por la fortaleza.”<sup>91</sup>*

Así las primicias de la iluminación divina deben vencer las reliquias de las tinieblas de la antigua ciencia que se tenía, ya que sólo en Dios se encuentra el único conocimiento, *“nuestra ciencia, comparada con tu ciencia es una ignorancia,”*<sup>92</sup> nos dice el autor de las *Confesiones* de manera clara y precisa.

En Agustín, Dios al ser el ser supremo tiene la existencia por sí mismo, mientras que el mundo tiene una existencia por participar del ser divino. Dios no sólo ha creado todo, es a su vez, quien conserva todo en virtud de las Ideas divinas. Dios tiene las Ideas de todas las cosas, universales, individuales, presentes, futuras y posibles, cada cosa se ha hecho conforme a una Idea ejemplar divina, por ello coincido con Mauricio Beuchot, quien denomina la teoría agustiniana de las Ideas: realismo platónico.<sup>93</sup> Lo que en Platón eran las formas arquetípicas de las cosas, las Ideas, en el Doctor de la gracia son Ideas divinas ejemplares que se encuentran en la mente de Dios y desde ahí presiden toda la creación, le da forma y la conserva.

Las Ideas divinas anteceden a las cosas y son más reales que ellas, pero las Ideas son inferiores a Dios y no existen separadas de Él; las cosas participan en las Ideas para ser, su esencia y su existencia, participación que puede ser una mayor perfección de su mismo ser. Las Ideas no tienen existencia por sí mismas, sólo en la mente de Dios, como su Inteligencia o su Verbo (a saber, Cristo) a través del cual produce por creación todas las cosas. *“Las Ideas ejemplares van plasmándose en las cosas por creación libre y voluntaria de Dios. Es una creación libre porque sería absurdo suponer que alguien superior a Dios le hubiera impuesto el crear o que algún tipo de necesidad que no procediera de Él mismo le hubiera compelido a efectuar ese acto creador. Es libre*

---

<sup>91</sup> San Agustín. *Confesiones*. XI, 2, 2

<sup>92</sup> San Agustín. *Op. cit.* XI, 4, 6

<sup>93</sup> Cfr. Beuchot, M. *El problema de los universales*. pp. 67-82 México: UNAM, 1981.

*porque su voluntad decidió crear las cosas movido únicamente por un desdén de darles su amor.”*<sup>94</sup> El acto de conservar lo creado es continuo, la materia, informe y moldeable, recibe de manera pasiva las Ideas ejemplares, que son el reflejo de su Creador, que se ve sobretodo en el hombre, en especial en su alma con sus potencias o facultades. De hecho, desde su antropología para el obispo de Hipona el alma se relaciona con el cuerpo, en donde el conocimiento sensorial sólo tiene un papel secundario con respecto al conocimiento intelectual, que es el iluminado por el Maestro.

Nuestro conocimiento es propiamente tal en el nivel intelectual o racional, en donde tenemos la intuición intelectual de la conciencia, la razón inferior que conoce el mundo sensible y la razón superior que conoce el mundo inteligible y supraterráneo, en la que Dios nos comunica y participa el conocimiento de las Ideas y axiomas inmutables para que conozcamos plenamente las cosas. Teoría que el Doctor de la gracia aplicó a su filosofía del lenguaje presente en el diálogo *El Maestro*. Ya se analizó la crítica de nuestro autor a las palabras exteriores, los signos que por sí mismos son incapaces de proporcionar algún conocimiento si no van acompañados de la significación correspondiente, en cambio los conceptos, que nos hemos formado en nuestro contacto con la realidad, pertenecen al lenguaje universal del pensamiento.

La palabra exterior tiene significado por la palabra interior, en virtud de la cual se conecta con las Ideas eternas, así la palabra interior es el fundamento de la palabra exterior. El conocimiento de las Verdades eternas no llega al discípulo por las palabras del maestro exterior, sino por la contemplación interior, la luz de la verdad presente en el llamado hombre interior, así el verdadero saber no es una enseñanza que se origina en lo externo, tal como lo ha planteado el padre de Adeodato:

*“Cuando se trata de lo que captamos con la mente, es decir, con el entendimiento y la razón, hablamos lo que vemos presente en la luz interior de la verdad, con que está iluminado y de que goza el llamado hombre interior; pero entonces también el que nos oye, si él mismo ve con una mirada simple y secreta esas cosas, conoce lo que yo digo en virtud de su contemplación, no por mis palabras. Luego ni a éste, que ve cosas verdaderas, le enseñe yo algo diciéndole la verdad, pues aprende, no por mis palabras, sino por las mismas cosas que Dios le muestra interiormente; por lo tanto, si se le preguntase sobre estas*

---

<sup>94</sup> Sobrino y Beuchot. “Introducción” en San Agustín. *Tratados*. p. 16

*cosas, también él podría responder. ¿Y hay nada más absurdo que pensar que le enseñó con mi locución, cuando podía, preguntando, exponer las mismas cosas antes de que yo hablase?"*<sup>95</sup>

El discípulo no es del todo ignorante acerca de lo que se le enseña, si bien podemos enseñar o informar acerca de algo totalmente desconocido para el pupilo, a su vez él puede, en base a sus experiencias, sus vivencias, recordar algo ya conocido y hacer una relación con lo desconocido. El que aprende, no por las palabras del maestro o el magisterio exterior, en realidad sólo es instruido interiormente por Dios, tal es el privilegio de que goza el hombre interior, quien tiene un solo Maestro que lo lleva a la verdad, ya que Él es la Verdad siempre presente al espíritu, el Maestro interior. Sólo se es discípulo de la verdad interiormente.

Las palabras dan a conocer al discípulo el pensamiento del maestro, el discípulo se encuentra en posibilidades de aprender las ideas del maestro, pero esto no es el auténtico sentido de la enseñanza, el maestro no está para enseñar sus ideas, sino para enseñar la verdad. Sería absurdo que alguien enviará a sus hijos a la escuela para conocer y aprender lo que piensa el maestro que da las lecciones. Lo que se pretende es que el discípulo aprenda la verdad. Pero, desde la concepción agustiniana, el maestro exterior no puede enseñar la verdad, ni el discípulo puede aprender sólo del exterior la verdad, ya que la verdad no es exterior, se conoce en el interior. Lo que se lee en el diálogo entre padre e hijo:

*“¿Acaso pretenden los maestros que se conozcan y retengan sus pensamientos y no las materias que piensan enseñar cuando hablan? Porque ¿quién hay tan neciamente curioso que envíe a su hijo a la escuela para que aprenda qué piensa el maestro? Una vez que los maestros han explicado las disciplinas que profesan enseñar, las leyes de la virtud y la sabiduría, entonces los discípulos juzgan en sí mismos si han dicho cosas verdaderas, examinando según sus fuerzas aquella verdad interior.”*<sup>96</sup>

Podemos señalar que en el diálogo *El Maestro* Agustín distingue dos tipos de conocimiento; uno adquirido y penúltimo, propio del maestro exterior, y otro recibido de Dios y último, propio del Maestro interior. Cuando maestro y discípulo comparten la misma lengua

---

<sup>95</sup> *San Agustín. El Maestro. XII, 40*

<sup>96</sup> *San Agustín. Op. cit. XIV, 45*

y, lo que Gadamer llama, el mismo horizonte histórico; maestro y discípulo, podrán comunicarse, el discípulo entenderá lo que su maestro trata de transmitirle o decirle:

*“Pero mira cómo voy cediendo y admito que, haya recibido en el oído las palabras aquel que las conoce, pueda también saber que el que habla ha pensado en las cosas significadas. ¿Aprende por esto si ha dicho la verdad, que es lo que ahora buscamos?”*<sup>97</sup>

Pero saber si es verdad lo que dice el maestro, no lo aprende el discípulo por el maestro exterior, él mismo no puede darse su propio fundamento, no puede autofundamentarse, sólo del Maestro interior se puede aprender la verdad. Tal es la conclusión a la que llega Adeodato en el diálogo con su padre, en donde se nos ha planteado la doctrina del Maestro interior, que no sólo es una doctrina filosófica, en relación con su doctrina de la iluminación, a su vez, es una verdad evangélica, enseñada por el mismo Cristo: *“Vosotros no os dejéis llamar maestros, porque uno solo es vuestro maestro, Cristo”* (Mt. 23, 10).

El magisterio externo es sólo una ayuda, lo exterior es el campo de la acción humana, lo íntimo es el dominio de la verdad, la verdad sólo la enseña quien internamente nos instruye, de una manera tan íntima y delicada que generalmente no se percibe y se le da mucho más mérito a los maestros externos en lugar del único Maestro, quien se pone en contacto con el espíritu del hombre, como Verdad que ilumina la razón en la amplia esfera del conocer humano cuando formula verdades de una certeza completa. Tal es la idea sostenida en los *Soliloquios* del hiponense:

*“Luego tampoco lo que se enseña en las ciencias y que sin ninguna hesitación retenemos como verdades certísimas, se ha de creer que podemos entenderlo sin la radiación de un sol especial. Así, pues, como en el sol visible podemos notar tres cosas: que existe, que esplende, que ilumina, de un modo análogo, en el secretísimo sol divino a cuyo conocimiento aspiras, tres cosas se han de considerar: que existe, que se clarea y resplandece en el conocimiento, que hace inteligibles las demás cosas.”*<sup>98</sup>

---

<sup>97</sup> Ibid. XIV, 45

<sup>98</sup> San Agustín. *Soliloquios*. I, 8, 15

Tal es la esfera de las razones eternas que nos presenta Agustín, de las verdades objetivas e inmutables, que demandan y piden para sí un fundamento necesario y absoluto, que no puede ser la naturaleza contingente y particular del hombre, por lo tanto el único fundamento es Dios. Ya que, como ha señalado acertadamente Capánaga, *“aquí se personaliza a la Verdad en la persona de Cristo, a quien compete la doble función de Maestro interior y exterior, pero se trata de la comprensión de las cosas inteligibles, o que se perciben con la razón y la inteligencia y se ven en la luz de la verdad.”*<sup>99</sup> En el origen de la comprensión de las palabras se encuentra la comprensión del oyente, que reconoce su significado, y de lo que hemos hablado ampliamente a lo largo de nuestras reflexiones anteriores: el diálogo. Sin embargo, el Doctor de la gracia ve la incapacidad de las palabras en sí mismas para la auténtica enseñanza, ya que la enseñanza completa se realiza en la escuela íntima de la mente, que acepta o niega, somete a juicio lo que se oye, es decir, la instrucción sólo es completa en la esfera de la palabra interior que capta la significación de la palabra y la dota de sentido.

Las ideas que nos ha planteado el Doctor de la gracia en el diálogo con su hijo se complementan con el texto de las *Confesiones* en el mismo sentido, así leemos:

*“Oiga yo y entienda cómo hiciste en el principio el cielo y la tierra. Moisés escribió esto, lo escribió y se ausentó; salió de aquí por ti, para ti, y ahora no le tengo delante de mí. Porque si estuviese le asiría, y rogaría, y conjuraría por ti, para que me declarase estas cosas, y yo prestaría los oídos de mi corazón a las palabras que brotasen de su boca. Claro es que si me hablase en hebreo, en vano pulsaría a mis oídos ni mi mente percibiría nada de ellas; más si lo dijera en latín, sabría lo que decía.*

*Pero ¿de dónde sabría si decía verdad? Y dado caso que lo supiese, ¿lo sabría tal vez por él? No; la verdad –que ni es hebrea, ni griega, ni latina, ni bárbara– sería la que me diría interiormente en el domicilio interior del pensamiento, sin los órganos de la boca ni de la lengua, sin estrépito de las sílabas: <<Dice verdad>>, y yo, certificado, diría al instante confiadamente a aquel hombre: <<Dices la verdad>>.”*<sup>100</sup>

---

<sup>99</sup> Capánaga. Introducción a El Maestro. p. 589 en Obras de San Agustín Tomo III.

<sup>100</sup> San Agustín. Confesiones. XI, 3, 5

Lo que me interesa señalar del pasaje antes citado, es un problema en relación con la reflexión que se ha seguido a lo largo de la segunda parte del diálogo *El Maestro*, a saber, el problema acerca de la verdad. Agustín ha señalado que la verdad no es enseñada por Moisés, así como no es patrimonio exclusivo de una lengua; del hebreo, el griego, el latín o el bárbaro, ya que la verdad, como se ha indicado con anterioridad en el diálogo entre el obispo de Hipona y su hijo, tiene su sede en el interior del hombre, en donde habita el único Maestro, el que propiamente nos enseña, en tanto que nos ilumina para llegar a la Verdad, el sol que nos baña con su luz, tal como lo describe el hiponense en sus *Soliloquios*, una obra breve, que de manera muy sintetizada es un ejercicio de meditación para buscar la verdad en el hombre interior, escuchando la voz del Maestro interior que ha colocado su escuela en la conciencia de cada uno, aquí nos ofrece sus lecciones:

*“R.- Es razonable tu interés. Pues te promete la razón, que habla contigo, mostrarte a Dios como se muestra el sol a los ojos. Porque las potencias del alma son como los ojos de la mente; y los axiomas de las ciencias aseméjense a los objetos, ilustrados por el sol para que puedan ser vistos, como la tierra y todo lo terreno. Y Dios es el sol que los baña con su luz. Y yo, la razón soy para la mente como el rayo de la mirada para los ojos. No es lo mismo tener ojos que mirar, ni mirar que ver. Luego el alma necesita tres cosas: tener ojos, mirar, ver.”<sup>101</sup>*

La inteligibilidad de las cosas es como un divino resplandor, Jolivet al interpretar la doctrina de la iluminación agustiniana llama a Dios el sol de las almas, ya que *“toda la teoría agustiniana del conocimiento no es más que una extensa prueba de la existencia de Dios, prueba fundada no por el juego de conceptos abstractos sino sobre la intuición, en el alma que piensa y afirma la verdad, de la presencia de Dios bajo las especies de la luz que ilumina. Los filósofos, especialmente los platónicos, han sabido reconocer esto.”<sup>102</sup>* En el obispo de Hipona pasamos de lo externo para llegar a lo interno, el mundo exterior es el medio para llegar al mundo interior en donde se encuentra la verdad, que nos es iluminada por Dios. En las palabras y las cosas vamos conociendo, pasar por lo exterior es condición para el conocimiento, pero no la causa del verdadero conocimiento, ya que está se encuentra en el interior del hombre, en donde habita el Maestro que en verdad nos instruye, en el diálogo con Adeodato su padre lo busca conducir al Maestro que es la Verdad misma, que habita en lo íntimo del alma, ya que *“si hay algo de*

---

<sup>101</sup> San Agustín. *Soliloquios*. I, 6, 12

<sup>102</sup> Jolivet. *San Agustín y el neoplatonismo cristiano*. p. 137

*verdadero, sólo puede enseñarlo aquél que, cuando exteriormente hablaba, nos advirtió que él habita dentro de nosotros”* <sup>103</sup> En el diálogo entre padre e hijo podemos notar preguntas y respuestas que muestran la ascensión y la interioridad propia de nuestro autor y su interlocutor.

---

<sup>103</sup> *San Agustín. El Maestro. XIV, 46*

### 3. 8 EL SIGNO LINGÜÍSTICO

Agustín es maestro para su hijo lo introduce en la lectura de los evangelios y de Pablo, lo invita a orar, más aún lo inicia en el conocimiento de las artes liberales lo que le permite leer, escribir y calcular e incluso inicia la lectura de los clásicos como Virgilio, además conoce las leyes fundamentales de la gramática, la morfología y la sintaxis, tenía el patrimonio cultural de todo niño educado de su época, así no es raro su gran aprecio por el lenguaje y su expresión, el habla que tiene por finalidad enseñar, aprender y advertir, cuando se pregunta se quiere aprender, el hablar es emitir palabras que son signos, formados por letras que se pueden dividir en sílabas. Toda palabra en cuando signo debe significar algo, el lenguaje es necesario para mostrar las cosas de las cuales son signos las palabras, aunque sin palabras con el dedo se pueden mostrar las cosas pero sólo aquellas que son visibles y que los sentidos perciben en los cuerpos.

*“Ag.- ¿Por qué, pues, podemos aquí demostrarlo con el dedo?; ¿acaso añades a los cuerpos sus cualidades, de modo que, estando presentes, pueden ser mostrados sin palabras?”*

*Ad.-Yo, al decir cuerpos, quería que se entendiese todo lo corporal, esto es, todo lo que se percibe en los cuerpos.*

*Ag.- Considera, sin embargo, si no hay también aquí alguna excepción.*

*Ad.- Bien me lo haces notar, pues no debí decir todo lo corporal, sino todo lo visible. Porque confieso que el sonido, el olor, el sabor, la gravedad, el calor y otras cosas pertinentes a los sentidos no pueden mostrarse con el dedo, si bien no pueden sentirse sino en los cuerpos y, por lo tanto, son corporales.”<sup>104</sup>*

---

<sup>104</sup> San Agustín. Op. cit. III, 5

Pero tenemos que hacer notar que, el acto de tender el dedo ya es un signo, así Adeodato considera que no se puede mostrar nada a menos que sea por un signo, sin embargo orientado por su padre termina por aceptar que muchas cosas pueden mostrarse por sí mismas, no por signos:

*“Ad.- Confieso que no podemos sin un signo mostrar nada cuando lo estamos haciendo y se nos pregunta sobre ello; porque, si no añadimos nada, el que pregunta creerá que no se lo queremos mostrar y que, despreciándole, seguimos en lo que hacíamos. Si, al contrario, pregunta sobre algo que podemos hacer, y no pregunta cuando lo estamos haciendo, podemos mostrarle lo que pregunta haciéndolo, desde luego más con la misma cosa que con un signo.”<sup>105</sup>*

Se reconoce que podemos mostrar una cosa sin signos cuando presentamos lo que otro nos pregunta vía la realidad misma y no por un signo, excepto cuando se pregunta qué es hablar cuando estoy hablando, ya que al responder se necesita hablar, es decir se necesita de los mismos signos.

Adeodato conoce la doctrina de los cinco sentidos y sabe que los signos que son palabras se dirigen al oído y los que son gestos se dirigen a la vista, como ya se ha señalado así como el hecho de que las palabras escritas son signos de las palabras emitidas por la voz, por lo tanto notamos la diferencia entre los nombres y las cosas que significa o entre un signo y las cosas significadas, que a su vez son signos, la palabra es lo que se profiere como sonido articulado con significación, así hay diferencia entre el signo de la palabra que es la palabra y el nombre mismo del que es signo. De hecho, “signo” no sólo significa todos los demás signos sino que se significa a sí misma por ello entre el signo y la significación hay una diferencia que no se debe de olvidar.

*“Ad.-Bueno, las admito todas, pero solamente en cuanto a su significado; pues convengo contigo en que no podemos hablar de manera alguna si no fijamos la atención, al oír las palabras, en aquello que*

---

<sup>105</sup> Ibid. III, 6

*significan.”*<sup>106</sup>

Las palabras para Adeodato pueden tomarse desde la perspectiva de los signos mismos o las cosas significadas, aunque al hablar la mente se orienta hacia los objetos significados por las palabras y no a las palabras en cuanto signos, por lo que al estudiar el signo lingüístico se ha de considerar el nombre, la cosa, el conocimiento del nombre y el conocimiento de la cosa:

*“Ad.-... Si, en efecto el nombre <<cieno>> es mejor que lo significado, ¿por qué el conocimiento de este nombre no ha de anteponerse al conocimiento de la cosa, aunque el nombre mismo sea inferior a aquel conocimiento? Cuatro cosas hay aquí: el nombre y la cosa; el conocimiento del nombre y el conocimiento de la cosa. De igual modo que la primera es superior a la segunda, ¿por qué la tercera no lo será a la cuarta? Y si no es superior, ¿será necesario que le este subordinada?”*<sup>107</sup>

Nada se puede mostrar sin la ayuda de un signo a excepción del lenguaje y de la acción misma del mostrar. El diálogo entre padre e hijo nos deja ver con suficiente claridad el conocimiento tan amplio que tienen los participantes en el diálogo respecto al problema del signo, de hecho varios de los puntos que se abordan en *El Maestro* con el fin de aclarar el signo y el lenguaje está presente en otros diálogos como se ha hecho notar con anterioridad, pero lo interesante en el diálogo con su hijo es el camino que recorre Agustín, en un primer momento ve el lenguaje con la finalidad de enseñar, después el lenguaje como signo y el análisis del signo, de manera posterior el signo y la cosa significada y los límites de las palabras para llegar a conocer las cosas, para finalmente concluir que la verdad interior es la que nos enseña, así las palabras sólo son estímulos externos, pero no podemos minimizar el papel del lenguaje ya que *“a los ojos de Agustín el lenguaje es una forma de comercio de cambio entre los humanos. Lo que hace esencialmente un acto humano que funda la comunidad de los hombres. Es el que por su mediación une las conciencias.”*<sup>108</sup>

---

<sup>106</sup> Ibid. VIII, 22

<sup>107</sup> Ibid. IX, 27

<sup>108</sup> Brasa. “El lenguaje en el “De ordine” de san Agustín.” p. 118

En el recorrido que se ha realizado al lado de Adeodato y su padre los participantes del diálogo nos han dado muestras suficientes de su amplio conocimiento en gramática, retórica y dialéctica, pero que en su conversación nos han enseñado que el lenguaje no sólo es el instrumento del diálogo sino el objeto del mismo, así por el lenguaje se reflexiona sobre la actividad misma del hablar, por lo tanto queda sometido a un riguroso análisis el instrumento de la enseñanza, ya que el enseñar y el aprender se encuentran en una estrecha relación como el decir y el oír. Aquí el maestro Agustín “enseña” y el discípulo Adeodato “aprende”, el lenguaje es el instrumento de la enseñanza y el aprendizaje.

Para el hijo de Agustín la pregunta es una modalidad de hablar y se habla con el objetivo de ser enseñado, así *“interrogando se descubren los secretos de las cosas. El preguntar es prerrogativa esencial del hombre.”*<sup>109</sup> El padre busca mostrar, informar, hacer que conozca el discípulo; sólo así se entiende que preguntar es hablar, en el sentido de que se quiere mostrar por el lenguaje a quien se le pregunta lo que uno quiere aprender. La pregunta muestra la ignorancia, de hecho la elaboración de preguntas pertinentes y adecuadas no es una tarea fácil, tal como nos recuerda Gadamer: *“preguntar es más difícil que contestar.”*<sup>110</sup> Luego entonces se comprende que Agustín reconoce en el hablar la búsqueda del conocer:

*“Agustín.- ¿Qué te parece que pretendemos al hablar?”*

*Adeodato.- Por lo que ahora se me alcanza, o enseñar o aprender.*

*Ag.- Así lo veo yo: una de estas dos cosas, y estoy de acuerdo; pues es evidente que pretendemos enseñar cuando hablamos; más ¿cómo aprender?”*

*Ad.- ¿Cómo piensas tú?; ¿no será preguntando?”*

---

<sup>109</sup> Capánaga. “Los tres verbos del universo agustiniano.” p. 8

<sup>110</sup> Gadamer. Verdad y Método I. p. 440

Ag.- Entiendo que aun entonces no queremos otra cosa que enseñar. Porque dime: ¿preguntas por otra causa sino por enseñar qué es lo que quieres a aquel a quien te diriges?" <sup>111</sup>

Agustín a lo largo del diálogo con Adeodato va a exponer de manera clara el carácter instrumental del lenguaje tomándolo como un medio para la comunicación del pensamiento "con lo cual la naturaleza nos ha elevado por encima del mundo animal, justamente por medio del lenguaje como capacidad de comunicación." <sup>112</sup> Pero al lado de la actividad lingüística se menciona de manera reiterada la memoria, ya que al hablar con alguien se emiten palabras si el oyente conoce esas palabras, es decir el sonido unido a la significación, se debe a que se encuentran en su memoria y hará venir a la mente las cosas de las cuales las palabras son signos, si el oyente no conoce la significación de la palabra en vano se emite el sonido que no tiene sentido en aquél que lo recibe, ya que "mas cuando se nos pregunta, no de lo que sentimos presente, sino de aquello que alguna vez hemos sentido, expresamos no ya las cosas mismas, sino las imágenes impresas por ellas y grabadas en la memoria." <sup>113</sup> En nuestro autor el tema de la memoria tiene matices muy importantes en los que no vamos a detenernos por lo amplio y complejo de la temática, baste que reconozcamos aquí que hablamos de un nivel de memoria básico en la terminología agustiniana, una memoria que bien podemos llamar "psicológica" que es coherente con el sentido del hablar como ofrecer al exterior un signo de la voluntad mediante un sonido articulado que cobra sentido en quien lo escucha pues él es capaz de traer a la mente la imagen de lo que significa la palabra, así "el que habla muestra exteriormente el signo de su voluntad por la articulación del sonido." <sup>114</sup>

Las palabras se han relacionado con las cosas en cuanto que éstas son signo de las cosas, una vez escuchadas y comprendidas las palabras se adhieren a la memoria, por tanto al hablar la memoria evocando las palabras hace llegar a la mente las cosas de las cuales las palabras son signos, lo que supone que los participantes en el diálogo conocen una lengua en particular y las palabras de la misma, sonido y significación, de la cual ellos participan al establecer una relación entre el sonido escuchado y la palabra conservada en la memoria, ya que las palabras

---

<sup>111</sup> San Agustín. El Maestro. I, 1

<sup>112</sup> Gadamer. La educación es educarse. p. 42

<sup>113</sup> San Agustín. Op. cit. XII, 39

<sup>114</sup> Ibid. I, 2

habladas o escritas las aprendemos a fuerza de oír las o leerlas, tal como Gadamer también lo entiende en tanto que educación es educarse:

*“Así pues, nos preguntamos: ¿Quién educa aquí? ¿O es esto un educarse? Es un educarse como el que percibo en particular en la satisfacción que uno tiene de niño y como alguien que va creciendo cuando empieza a repetir lo que no entiende. Por fin lo ha dicho bien, y entonces está orgulloso y radiante. Así, debemos participar quizá de estos inicios para no olvidar jamás que nos educamos a nosotros mismos, que uno se educa y que el llamado educador participa sólo, por ejemplo como maestro o como madre, con una modesta contribución.”*<sup>115</sup>

A fuerza de oír o escribir las palabras las aprendemos cuando desconocemos el sentido de una palabra en la memoria depositamos su sonido o sus caracteres para conocer su sentido nos dirigimos a una persona con mayor cultura que nosotros y le preguntamos, o bien podemos descubrir el sentido de la palabra por el contexto, en fin conservamos en la memoria la significación de las palabras junto con sus sonidos:

*“Si ignoramos las palabras y los giros de nuestra propia lengua, vendremos a conocerlos con la costumbre de oír y de leer. Ninguna otra cosa ciertamente hemos de encomendar con más cuidado a la memoria de esta clase de palabras y expresiones que ignoramos, a fin de que cuando encontremos alguno que esté más instruido a quien le podamos preguntar, o nos hallamos con tal expresión en la lectura que por lo que procede o lo que sigue o en fin por el contexto se manifiesta el significado y valor de la palabra que ignoramos, podemos fácilmente mediante la memoria advertirlo y aprenderlo.”*<sup>116</sup>

Nos es clara la idea de Agustín quien afirma que una de las finalidades del lenguaje es recordar en tanto que las palabras nos llevan al recuerdo en la medida en que conozcamos o reconozcamos su significado, ya que la palabra es un signo y todos los signos pueden ser enunciados con palabras. Sólo aprendemos palabras en la medida en que se ha podido captar su significación, en virtud del conocimiento que tenemos de las cosas significadas, ya que al pronunciarse una palabra o bien conocemos su significado o bien lo desconocemos, si lo

---

<sup>115</sup> Gadamer. *La educación es educarse*. p. 15

<sup>116</sup> San Agustín. *Sobre la doctrina cristiana*. II, 14, 21

conocemos, no es que lo aprendamos en ese momento es más bien que lo recordamos, así Bubacz afirma acertadamente que *“las palabras de una lengua natural (o nacional) significan solamente mediante su asociación con pensamientos o conceptos, debe mantenerse, al mismo tiempo, la teoría de la existencia de un lenguaje interior. Esa teoría de la significación hace de la comunicación traducción pura y simple: el hablante traduce de la lengua mental a la lengua pública, mientras que en el oyente u oyentes se produce el proceso inverso.”*<sup>117</sup>

Aunque la palabra que resuena en los oídos a veces se pronuncia con los labios y otras se piensan en silencio, lo que es nuestro lenguaje interior y silencio, propio del hombre interior, aquí nos encontramos ante las palabras que nos dirigimos a nosotros mismos, la conversación es muda pero tiene un efecto lingüístico en el pensamiento, el monólogo que necesitamos para abrir el diálogo. De hecho en su reflexión filosófica el de Hipona vive en constante diálogo interno, *“y así lo mismo el preguntar que el oír interiormente son actos esenciales del espíritu y sin su ejercicio no hay verdadero filósofo.”*<sup>118</sup>

Lo que expresamos con los labios es sólo una parte del lenguaje, es más la palabra exterior no llega a expresar de manera completa el pensamiento de quien habla, pues como señala Adeodato: *“sea cualquiera el pensamiento de quien habla, muy poco puede aparecer a través del lenguaje,”*<sup>119</sup> pero tampoco se puede minimizar el papel del hablar y del lenguaje, pues Agustín a considerado el hablar desde la perspectiva del enseñar, al hablar se abre el diálogo, se tiene una conversación, y como acertadamente señala Gadamer *“sólo se puede aprender a través de la conversación,”*<sup>120</sup> que supone el intercambiar informaciones, enseñar y aprender verdades o cuestionar supuestas verdades, ejecutar actos que buscan transformar la situación de los oyentes y modificar sus sistemas de creencias, valores o actitudes, así *“lo más importante sería ser capaz de contestar cuando se nos pregunta y ser, a su vez, capaz de hacer preguntas y recibir respuestas.”*<sup>121</sup>

---

117 Bubacz. “La teoría del lenguaje interior en San Agustín y Guillermo de Occam.” p. 383

118 Capánaga. “Los tres verbos del universo agustiniano.” p. 10

119 San Agustín. El Maestro. XIV, 46

120 Gadamer. La educación es educarse. p. 10

121 Gadamer. Op. cit. p.30

Podemos notar que la estructura dialógica que se ha analizado en las primeras obras filosóficas del hiponense dan muestras de que el intercambio verbal se estructura de manera semejante a un péndulo en el que se va más allá de lo meramente informativo se llega a lo formativo de la tarea hermenéutica, retórica y dialéctica, *“los diálogos de Agustín no son conferencias doctrinales en forma de diálogo. Constituyen una novedad dentro de la literatura cristiana. La filosofía, despreciada por los antiguos occidentales y todavía por Jerónimo, fluye ahora a raudales en la Iglesia y en el cristianismo. Hasta ahora había sido considerada en Occidente como una ciencia casi exclusivamente griega. Y es en los diálogos latinos de Agustín donde ella obtiene un reconocimiento y aceptación visibles.”*<sup>122</sup> En su exposición dialógica el obispo de Hipona nos presenta de manera clara que el decir es hacer y que el lenguaje está orientado a tal finalidad, las palabras se pronuncian y son escuchadas por un oyente a través del oído, tienen un sonido y una significación, los cuales en tanto signos sensibles por un lado afectan el oído y por otro afectan a la mente.

Las palabras en tanto signos, dotados de sonido y significación se adhieren a la memoria y permanecen en ella, por lo tanto quedan impresas en la memoria, tal es el sentido de lo expresado en los tratados de *La Trinidad*:

*“Así cuando me place hablar de Cartago, busco dentro de mí lo que expresar intento, y en mí descubro la imagen de Cartago, imagen que recibí por medicación del cuerpo; esto es, de los sentidos del cuerpo, pues estuve personalmente en ella y vi la ciudad, sentí su vida y consero su recuerdo; y así, cuando quiero hablar puedo encontrar dentro de mí la palabra. La imagen impresa en mi memoria es su palabra; no este sonido trisílabo, perceptible cuando se dice Cartago o cuando en el secreto del alma se piensa en ella durante un cierto intervalo de tiempo; sino el verbo que intuyo en mi mente cuando pronuncio este nombre trisílabo, y aun antes de pronunciarlo.”*<sup>123</sup>

Las imágenes de los sonidos pertenecen a una lengua particular, ya sea latina, griega o bárbara, cuando la memoria revive las palabras, pensamos en ellas y la memoria presenta a la mente las mismas cosas de las que las palabras son signos o cuando pensamos la palabra, sin producir sonido exterior alguno, hablamos silenciosamente, desde el hombre interior. *“La*

---

<sup>122</sup> Von Campenhausen. Los Padres de la Iglesia II. p. 264

<sup>123</sup> San Agustín. La Trinidad. VIII, 6, 9

*razón impone los nombres a las cosas, es decir, ciertos sonidos provistos de significación. Esto confiere a las cosas un status especial: entrando en el mundo de la significación encuentran en el lenguaje el sustituto mediante el cual el espíritu se posesiona de ellas, les da nueva vida, las modifica en sí diciéndolas, nombrándolas. En este sentido, el lenguaje es fundamentalmente metáfora porque es transcripción de la vivencia de las cosas.”* <sup>124</sup> El lenguaje exterior sirve para recordar, tal fue la intención del diálogo entre el obispo africano y su hijo, la palabra exterior despierta y estimula un recuerdo y así nos remite a las cosas, que nos habla del signo y la capacidad que tiene el lenguaje para significar y enseñar la verdad en donde a la base tenemos nuestra tarea de intérpretes, pues en nuestro obispo africano *“el fin que persigue durante toda su vida tiene un doble aspecto que en realidad, se unifica: amor y verdad.”* <sup>125</sup> De manera suficiente con Agustín en el diálogo con su hijo se analizó el camino a la verdad, nos falta por hablar del camino al amor, la caridad o dilección desde la propuesta agustiniana.

---

<sup>124</sup> Brasa. “El lenguaje en el “De ordine” de San Agustín.” p.11

<sup>125</sup> Aviles. “Algunos problemas fundamentales del De doctrina christiana.” p. 84

## 3.9 HERMENÉUTICA, RETÓRICA Y SEMIÓTICA.

### 3.9.1 ILUMINAR LAS PALABRAS

El obispo de Hipona se ubica en una tendencia que centra el problema semiótico en una línea dentro del marco de una teoría psicológica de la comunicación, lo que es consecuencia del uso teológico y exegético que quiere hacer de la teoría del signo, de manera especial de la escritura, ya que *“para comunicarnos con los ausentes se inventó la escritura; pero las letras signo son de las voces, mientras las palabras son, en nuestro lenguaje, signos del pensamiento.”*<sup>126</sup> Las palabras pueden ser utilizadas como signos de las cosas o como nombres de las palabras distinción que aparece de manera reiterada en el diálogo de *El Maestro*, aquí se nos pone en guardia contra las confusiones que pueden resultar de esos dos usos muy diferentes que se le da al lenguaje, observación que se generaliza en el tratado hermenéutico agustiniano:

*“Pero la innumerable multitud de signos con los que los hombres declaran sus pensamientos se funda en las palabras, pues toda esta clase de signos que por encima he señalado los pude dar a conocer con palabras, pero de ningún modo podría dar a entender las palabras con aquellos signos.”*<sup>127</sup>

Así se presenta la especificidad de las palabras en la categoría de los signos, sin embargo nuestro autor no realiza una teorización completa de tal planteamiento, aunque si logra de manera suficientemente articulada una construcción completa de lo que podemos denominar una propuesta semiótica, tal articulación seguramente sólo fue posible vía los elementos que se armonizaron gracias a su profesión de retórico, se ha visto que el saber de nuestro autor se ha inclinado a la interpretación de textos particulares, la Escritura, su hermenéutica ha quedado dentro de la esfera de la retórica, pero es vía su retórica que Agustín nos expone su teoría del signo, con sus diferentes clasificaciones y sentidos que se han trabajado en los apartados anteriores, de manera particular la diferencia entre signos intencionales y signos naturales lo que nos presenta su teoría general del signo fundada en la

---

<sup>126</sup> San Agustín. *La Trinidad*. XV, 11, 19

<sup>127</sup> San Agustín. *Sobre la doctrina cristiana*. II, 3, 4

tradición retórica en la que se formó y que dará la posibilidad de que las tradiciones antiguas pasen a la Edad Media.

La semiótica agustiniana va a desplazar lo que se dice de las palabras en el marco de una retórica o una semántica al plano de los signos y aquí las palabras se sitúan en el interior de dos clasificaciones, o bien las palabras están en el plano de lo auditivo o bien las palabras se encuentran en el plano de lo intencional, el punto de encuentro de ambas categorías da como resultado los signos lingüísticos, pero el obispo de Hipona no ofrece nada que pueda distinguir las palabras de otros “signos auditivos intencionales” con excepción de su empleo, tal como lo señala en su tratado hermenéutico:

*“De los signos con que los hombres comunican entre sí sus pensamientos, unos pertenecen al sentido de la vista, otros al del oído, muy pocos a los demás sentidos. Efectivamente, al hacer una señal con la cabeza solamente damos signo a los ojos de la persona a quien queremos comunicar nuestra voluntad. También algunos dan a conocer no pocas cosas con el movimiento de las manos... Las banderas e insignias militares declaran a los ojos la voluntad del jefe, de modo que estos signos son como ciertas palabras visibles. Los signos que pertenecen al oído, como dije antes, son mayor en número, y principalmente los constituyen las palabras; la trompeta, la flauta y la cítara dan muchas veces no solamente un sonido suave, sino también significativo...”*<sup>128</sup>

Con claridad el obispo de Hipona muestra como en la captación de signos los sentidos de la vista y el oído tienen un lugar privilegiado lo que se ilustra con ejemplos muy adecuados, como es el caso de hacer una señal con la cabeza que normalmente significa afirmación o aceptación de lo que se propone, pero vamos a detenernos justo en los casos finales que se han mencionado, la trompeta, la flauta y la cítara. La trompeta puede anunciar un ataque como es de notar en tal situación la intencionalidad es indudable, como en el caso de las palabras, pero entre la trompeta y las palabras su diferencia fundamental sólo radica en que las segundas se presentan de manera más frecuente, tal parece que eso es todo lo que nos ofrece la semiótica agustiniana, Todorov señala al respecto que ello se debe al prejuicio fonético que no deja visualizar el problema de la naturaleza del lenguaje, ya que “la necesidad de relacionar las palabras con un “sentido” oculta su especificidad (una concepción puramente “visual” del lenguaje que

---

128 San Agustín. Op. cit. II, 3, 4

*lo identificara con la escritura sería pasible del mismo reproche.)”* <sup>129</sup> La capacidad de síntesis de Agustín va a suprimir las diferencias, situación que no se encuentra ni en Aristóteles ni en los estoicos quienes rehúsan dar el mismo nombre al signo “natural”, asimilado por ellos en la inferencia. El obispo de Hipona va a destacar ciertas propiedades del lenguaje que no pueden explicarse por su índole intencional auditiva y su capacidad de ser el fundamento de los signos, de hecho no se encuentra en nuestro autor una exposición clara de la diferencia entre las palabras y todos los demás signos, aunque si nos habla de modos de significación, camino que nos prepara la retórica y la hermenéutica y que en Clemente de Alejandría, de acuerdo con Todorov, desde su tradición hermenéutica hay un intento encaminado hacia la semiótica, pues *“Clemente anuncia muy explícitamente la unidad del ámbito simbólico -caracterizada por lo demás, por el empleo sistemático de la palabra “símbolo”.”* <sup>130</sup> El maestro alejandrino es un antecedente crucial en las propuestas agustinianas en dos aspectos, la primera en la variedad material del simbolismo y la segunda en tanto los conceptos retóricos pueden aplicarse a signos no verbales. De manera especial aparecen unidas la hermenéutica, la retórica y la semiótica que en Agustín quedan entrelazadas de manera permanente. El centro de gravedad de tal unión es precisamente el habla, la palabra, que en la retórica no se aborda desde la cuestión de su estructura pero si de sus funciones, ya que nos enseña a practicar el tipo de discurso que conviene a cada caso en particular, aquí lo conveniente, lo apropiado es el fundamento de la eficacia y por extensión de la elocuencia, el habla se circunscribe en su funcionalidad, así se comprende que ser funcional es ser conveniente, de hecho el obispo de Hipona pedirá a los predicadores cristianos al menos una elocuencia tan eficaz como la de sus adversarios:

*“Como por el arte de la retórica se persuade la verdad y la mentira, ¿quién se atreverá a decir que la verdad debe hallarse inerte en sus defensores contra la mentira, y que, por tanto, los que intentan persuadir falsedades deben saber en el exordio de la oración hacer al oyente benévolo atento y dócil; y los que exponen la verdad han de ignorarlo? ¿Quién dirá que los que inculcan la mentira han de saber exponerla con brevedad, claridad, verosimilitud, y los otros que cuentan las verdades de tal modo lo han de hacer que produzcan hastío al escucharlas, trabajo al entenderlas y por fin repugnancia al adoptarlas?... Ocupando un puesto medio el arte del discurso y sirviendo en gran manera para persuadir las cosas buenas y las malas ¿por qué los buenos no se dedican a conseguirle para que sirva a la virtud, cuando los malos le emplean en uso de la iniquidad y del error para defender vanas y perversas*

---

<sup>129</sup> Todorov. *Teorías del símbolo*. p. 69

<sup>130</sup> Todorov. *Op. cit.* p. 36

*causas?*"<sup>131</sup>

Pero tal afirmación de la retórica agustiniana la podemos extender a la hermenéutica del hiponense, pues en sus textos la retórica de manera clara se une a la hermenéutica, el ejemplo más contundente lo encontramos en el tratado *Sobre la doctrina cristiana* que así como contiene las reglas hermenéuticas de interpretación da elementos suficientes para que el predicador lleve de manera eficiente su tarea en base a una retórica que codifique lo que la hermenéutica decodifica. Por consiguiente la hermenéutica y la retórica tienen un sentido particularmente revelador, iluminan las palabras, los signos por excelencia en la semiótica agustiniana, lo cual es un principio consciente, tal como se afirma en el tratado hermenéutico:

*"Pero ¿en qué consiste que lo perciba con más placer de este modo que si no se propusiera bajo una tal semejanza sacada de los divinos libros, siendo así que el asunto es el mismo y el conocimiento igual? Difícil es de explicar y distinta cuestión de lo que tratamos ahora. Basta, pues, con decir que nadie duda que se conoce cualquier cosa con más gusto por semejanzas; y que las cosas que se buscan con trabajo se encuentran con mucho más agrado. Los que de ningún modo encuentran lo que buscan sienten hambre y los que no buscan porque lo tienen a la mano muchas veces por el hastío desfallecen. En uno y otro caso se ha de evitar la inacción."*<sup>132</sup>

Así no es extraño que el de Hipona afirme que en cuanto más veladas aparecen las cosas por expresiones metafóricas se vuelven más atractivas una vez que se les ha quitado su velo, por ello se evita que las verdades manifiestas se vuelvan tediosas, el sentido material del texto se debe superar en favor del sentido espiritual, lo externo se debe superar para descubrir lo interno, pasar de la letra al espíritu, aunque tal ejercicio signifique la revisión de varias versiones de la Escritura tal como lo hacía Agustín:

*"Pero no hare la cita conforme a la versión de los Setenta, pues como ellos tradujeron con espíritu divino, parece que por esto dijeron algunas cosas de distinta manera, a fin de que la atención del lector se previniese para ir más bien en busca del sentido espiritual, lo cual hace que algunos pasajes de ellos sean*

---

<sup>131</sup> San Agustín. *Sobre la doctrina cristiana*. IV, 2, 3

<sup>132</sup> San Agustín. *Op. cit.* II, 6, 8

*más oscuros, porque son más trópicos y figurados; hare, pues, la cita de la versión latina hecha del hebreo por el presbítero Jerónimo, instruido en una y otra lengua.”*<sup>133</sup>

La teoría hermenéutica de Agustín se muestra más madura al buscar abrir las interpretaciones desde diferentes tradiciones de traducción para dar un mayor sentido y autoridad a la predicación, lo que ya encontramos en Orígenes, sólo así se entiende que la palabra de la Escritura meditada y hecha vida en el de Hipona puede fluir de una retórica fruto maduro de su larga experiencia como predicador.

### 3.9.2 UNA RETÓRICA CRISTIANA

Práctica y teoría se complementan de manera clara en el hermeneuta y rétor que busca las claves de interpretación en el texto, en el caso de Agustín se ven huellas ciceronianas muy fuertes que invitan al predicador a enseñar de una manera muy específica, ya que *“el doctor y expositor de las Escrituras divinas, como defensor que es de la fe y debedador del error, debe enseñar lo bueno y desenseñar lo malo, y asimismo mediante el discurso apaciguar a los contrarios, alentar a los tibios y enunciar a los ignorantes de qué se trata, y qué deben esperar.”*<sup>134</sup> En tal sentido se debe buscar hablar con elocuencia pero anteponiendo la sabiduría:

*“En los pasajes en que los doctos la descubren [la elocuencia] se dicen tales cosas que las palabras con que se dicen no parecen empleadas por el que las dice, sino como naturalmente unidas a las cosas, como si se nos quisiera dar a entender que la sabiduría sale de su misma casa, es decir, del corazón del sabio y que la elocuencia como criada inseparable la sigue aun sin ser llamada.”*<sup>135</sup>

Así en el predicador se recalca la sabiduría aun por encima de la elocuencia, lo cual sólo

---

<sup>133</sup> Ibid. II, 6, 8

<sup>134</sup> Ibid. IV, 6, 10

<sup>135</sup> Ibidem.

es posible en la medida en que el orador cristiano tiene una cultura humanística y religiosa que le permita acercarse a una interpretación prudente de las Escrituras fruto de una lectura y una meditación continua, sólo así la sabiduría se transmite mediante una expresión bella y digna, pues *“en este caso el que enseña no debe preocuparse de la elocuencia de exponerlo, sino de la claridad de explicarlo.”*<sup>136</sup> El predicador cristiano consciente de su misión y en posesión de la sabiduría con la ayuda de la retórica puede exponer los textos de manera elocuente:

*“Conviene, pues, que el orador sagrado cuando aconseja alguna cosa que debe de ejecutarse, no sólo enseña para instruir y deleite para retener la atención del auditorio, sino también mueva para vencer. Porque a quien ni la verdad demostrada hasta llegar a confesarla, ni la amenidad del lenguaje le movió, no queda otro remedio para reducirle al asentimiento que la majestad de la elocuencia.”*<sup>137</sup>

En Agustín la sabiduría y la elocuencia se armonizan de tal manera que se vuelven inseparables, los autores sagrados como Pablo o los profetas son el ejemplo más adecuado ya que son poseedores de una elocuencia especial pues *“el deseo diligente de dar claridad al discurso descuida a veces las palabras más cultas, y no se preocupan de cuán bien suenan, sino de cuán bien declaren y expliquen lo que se intenta manifestar.”*<sup>138</sup> No interesa resaltar sólo el fondo de las ideas a su vez se resalta la forma de exponerlas así se comprende mejor la unión de la sabiduría con la elocuencia a pesar de que el oyente no acepte lo que se le expone:

*“El que hablando intenta persuadir lo que es bueno, sin despreciar ninguna de estas tres cualidades, a saber, que enseñe, que deleite y que mueva: ore y trabaje, como hemos dicho arriba, para que le oigan, inteligente, agradable y obedientemente. Si hace esto de modo apto y conveniente, puede ser llamado con derecho elocuente, aun cuando no consiga el asentimiento del oyente.”*<sup>139</sup>

Se presenta así la armonía entre fondo y forma, sabiduría y elocuencia, pero que en el

---

<sup>136</sup> Ibid. IV, 9, 23

<sup>137</sup> Ibid. IV, 13, 29

<sup>138</sup> Ibid. IV, 10, 24

<sup>139</sup> Ibid. IV, 17, 34

caso de la sabiduría cristiana la elocuencia tiene un fin sobrenatural, por ello se debe defender en la interpretación de los textos sagrados la ortodoxia y enfrentar los errores doctrinales, así se ve la necesidad de una retórica cristiana que se base en la claridad, presente en la retórica clásica, y la necesidad de hablar un latín que sea comprendido por todos, pues al obispo se le presenta la dificultad de predicar vía el latín culto ya que es en extremo complicado para exponer el dogma cristiano. Se da la lucha en Agustín entre su misión pastoral y su renuncia de hombre culto si desea ser comprendido por las masas deseosas de saber del dogma, el maestro de retórica cede ante las exigencias del obispo para dar lugar a la claridad en la expresión, lo cual debería ser la exigencia de todo discurso que debe tener a la base claridad en las ideas, uso de palabras apropiadas de aquello que se desea dar a conocer y emplear un orden pertinente en las palabras.

En tanto signos articulados que manifiestan ideas las palabras serán más claras en cuanto son propias de la idea que buscan significar, la palabra se coloca dentro de un discurso de manera correcta si es relevante dentro del orden de ideas que se busca presentar, hay coherencia interna dentro de mi discurso, las palabras serán más claras en la medida en que son propias de la idea que se intenta significar, de hecho la claridad es manifiesta en tanto se exponen las verdades de forma que el oyente pueda captarla y pueda ser persuadido, sólo así puede triunfar la inteligencia de la verdad vía la elocuencia:

*“Como el oficio general de la elocuencia es, en cualquiera de estos tres géneros, hablar aptamente para persuadir, y el fin es persuadir con la palabra lo que se intenta; en cualquiera de estos tres géneros habla sin duda el elocuente como conviene para persuadir, pero a no ser que persuada, no consigue el fin de la elocuencia. Persuade el orador en el estilo sencillo, que es verdad lo que dice; persuade en el sublime para que se hagan las cosas que se conocen deben ser hechas y no se ponen en práctica; persuade en el moderado, que habla bella y elegantemente.”<sup>140</sup>*

En Agustín la claridad del discurso no implica la renuncia a la elegancia del mismo no es el caso de una disyunción exclusiva, lo más sencillo y aún lo más vulgar dicho con elegancia atrae la atención del auditorio, por ello es pertinente mezclar los estilos sencillo, sublime o moderado de la persuasión, *“nadie piense que el mezclar esta clase de estilos sea opuesto a las reglas de la retórica; es más, siempre que pueda convenientemente ejecutarse se ha de variar la dicción con las*

---

<sup>140</sup> Ibid. IV, 25, 55

*tres clases de estilos.*" <sup>141</sup> Claridad y elegancia en el predicador no son enemigas, incluso cuando en un extenso discurso se mantiene un solo estilo el auditorio va perdiendo atención a lo expuesto, pero si se varían los estilos de acuerdo a las condiciones mismas de la audiencia y de lo expuesto, a pesar de que el discurso puede ser muy prolongado será más fácil tolerarlo si se varía el estilo, así el ímpetu de la dicción se va alternando como el flujo y reflujo del mar. La lengua se valora como medio de comunicación y expresión, el libro IV del tratado *Sobre la doctrina cristiana* no es sólo un tratado de retórica como se ha hecho notar, a su vez aborda cuestiones de semiótica y lingüística que son decisivos en la construcción del discurso y en la misma elocuencia, tal es la experiencia práctica del doctor de Hipona dentro de la predicación en la que reconoce la utilidad de los procedimientos clásicos, de manera especial de Cicerón, que son determinantes en su retórica y su hermenéutica, que le permiten interpretar y exponer los textos de la tradición bíblica con claridad y elocuencia.

El obispo de Hipona afirma que se puede emplear una gran elocuencia con el fin de mover los ánimos de los oyentes no para enseñarles lo que deben de hacer sino para que hagan lo que ya saben que deben de hacer, lo cual debe decirse sabiamente:

*"¿Qué es, pues, hablar no sólo con elocuencia, sino también con sabiduría, sino emplear palabras adecuadas en el estilo llano, brillantes en el moderado y vehementes en el sublime, pero aplicadas siempre a cosas verdaderas que convengan a ser oídas? El que no pueda las dos cosas diga con sabiduría lo que no pueda decir con elocuencia, antes que decir con elocuencia lo que no dice sabiamente."* <sup>142</sup>

Tiene una importancia primordial el exponer bien lo que se quiere enseñar de ahí la necesidad de enseñar con claridad poniendo el acento en la sabiduría de lo que se dice aun por encima de la elocuencia, pues si el rétor ha expuesto debidamente con gran elocuencia lo que quiere enseñar si no logra que su auditorio cambie o se mueva en realidad ha fracasado, pero no se deja de advertir que el testimonio más importante en la exposición de las ideas es la propia vida, ya que:

---

<sup>141</sup> Ibid. IV, 22, 51

<sup>142</sup> Ibid. IV, 28, 61

*“Si un hombre elocuente y malo compone un sermón en el que se anuncia la verdad, el cual ha de ser predicado por otro premioso pero bueno, se verifica entonces que el uno da lo que era ajeno de él, y el otro recibe del ajeno lo suyo. Mas cuando los buenos fieles prestan este trabajo a otros buenos fieles ambos dicen cosas propias de ellos.”*<sup>143</sup>

La retórica debe evitar el vicio de hablar por hablar de abusar de la elocuencia, la belleza de la forma no puede justificarse por sí misma en ninguna retórica, de hecho la misma materia que se aborda en la retórica no es siempre del mismo grado de importancia, por ello no es extraño que Agustín reconozca los tres estilos que puede adoptar el predicador: el sencillo, el moderado y el sublime, que ya se han mencionado:

*“Aunque el autor cristiano debe decir cosas grandes, no siempre ha de decirlas en estilo elevado; sino que para instruir usará el estilo llano; para alabar o vituperar, el moderado; al tratar de algo que debe hacerse, si hablamos con los que deben de hacerlo y se niegan a ello, entonces las cosas grandes se deben decir con estilo sublime y conveniente para doblegar los ánimos.”*<sup>144</sup>

Así vemos que el estilo simple expresa con llaneza y claridad aquello que quiere inculcar en los demás, el moderado admite adornos que consideran el ritmo de la frase, el sublime “no tanto en que se engalana con adornos de voces, sino en cuanto es vehemente por los efectos del alma. Ciertamente que admite casi todos aquellos adornos, pero si no los tiene tampoco los busca.”<sup>145</sup> El obispo de Hipona encuentra ejemplos de cada uno de esos estilos en Pablo, Cipriano y Ambrosio, la tradición clásica y la tradición patológica en la retórica han demostrado un gran desarrollo, pero hay un rasgo primordial en el predicador cristiano, el único motor de su elocuencia y claridad es el anhelo al infinito, a la eternidad, lo cual entra en relación con el concepto de caridad que utiliza Agustín y que abordaremos en nuestro siguiente capítulo.

Cada predicador cristiano tiene un estilo muy personal que puede considerarse en la

---

<sup>143</sup> Ibid. IV, 29, 62

<sup>144</sup> Ibid. IV, 19, 38

<sup>145</sup> Ibid. IV, 20, 42

división que nos presenta Agustín, pero el denominador común es la tarea que se hace en torno al texto que se toma por inspirado, pero de hecho en tal labor se pueden mezclar los tres géneros de estilo, cada predicador deberá tener matices propios capaces de mantener sin cansancio la atención de sus oyentes, aunque de alguna manera siempre va a predominar un estilo con respecto a los demás ello en base al carácter del discurso, aunque la combinación de los estilos se debe de someter a lograr el fin propuesto *“porque cuanto más debe ser excitada la emoción de los ánimos para que preste asentimiento el oyente, tanto menos tiempo se le puede tener en esta tensión una vez que fue excitada lo conveniente.”*<sup>146</sup> En cada género de estilo a veces se presentan cuestiones que exigen deshacer algún tipo de cuestión que se ha planteado. Aunque el de Hipona nos presenta como los dos estilos capaces de cambiar a los demás el estilo sencillo y el sublime, el primero enseña las verdades que la mayoría ignora llevando de manera suave a la fe. Pero el estilo propio capaz de vencer las mayores resistencias es el estilo sublime que unido al sencillo se vuelven necesarios al que quiere hablar con sabiduría y elocuencia. El auxiliar de estos dos estilos es el moderado que es apoyo en la tarea de los otros estilos para que se expresen con elegancia y distinción, sólo así:

*“Aquellas tres cualidades que propusimos arriba diciendo que el orador que habla con sabiduría si quiere también hablar con elocuencia debe procurar que se le oiga inteligente, agradable y obedientemente, no se han de tomar como si cada una se distribuya entre aquellos tres géneros de elocuencia, de suerte que pertenezca al estilo sencillo la inteligencia, al moderado el agrado, y al elevado la obediencia; sino que más bien el orador siempre ha de intentar estas tres cosas y, cuando le fuere posible llevarlas a cabo en cada uno de aquellos tres diferentes estilos en que hable.”*<sup>147</sup>

Pero saber diferenciar los tres tipos de estilos no es tarea sencilla, es más el estilo del rétor de Hipona no es del todo claro si consideramos el conjunto de la obra agustiniana se muestra la marca de un pensador estilísticamente polifacético, marcada por las dos etapas de la vida de nuestro autor, por un lado tenemos al maestro de retórica enamorado de la tradición en que fue educado y por otro al sacerdote y obispo, que sin despreciar a los autores paganos que han influido en su pensamiento, sabe aceptar la nueva propuesta del cristianismo que le abre otras posibilidades de interpretación de los textos. Ya que su conversión le abre horizontes vastísimos cambiando su noción del mundo y de la vida, descubriendo en la

---

<sup>146</sup> Ibid. IV, 20, 42

<sup>147</sup> Ibid. IV, 26, 56

Escritura nociones que había despreciado como indignas de un hombre dado al estudio de la sabiduría clásica.

Como rétor cristiano en el de Hipona va a ser tan compleja la gama de valores intelectuales de los que van a formar su auditorio habitual que le obligan a variar sus formas de expresión a fin de que tanto cultos como ignorantes pueden captar el mensaje del que es portavoz Agustín, que nos deja ver las huellas de su formación clásica que se ha hecho moldeable a los tonos capaces de dotar de sabiduría su elocuencia, por ello su estilo es múltiple lo que podemos constatar a lo largo de su extensa obra escrita, que nos van mostrando la madurez del pensamiento filosófico y el progreso del maestro de retórica ya convertido y que busca la comprensión de la fe que ha aceptado. El de Hipona valoriza y gusta de las bellezas literarias que encuentra en la Escritura, el contenido y la forma, la sabiduría y la elocuencia, con el predominio de la primera.

Un elemento que marca toda la obra literaria de Agustín es la antítesis que se muestra como un adorno obligado no sólo del griego y del latín a su vez de toda la literatura, como adorno gusta al espíritu como desdoblamiento que enriquece la idea y al oído por los juegos de sonidos que produce en abundancia, pero a su vez como procedimiento de invención es adecuada para el dialéctico en tanto puede distinguir las nociones y establecer puntos de contacto entre ideas que se encuentran en aparente contradicción. Pero también ayudan en la interpretación del texto para atraer la atención sobre las palabras más importantes o por su contenido en la frase, en general cualquier tipo de ornato está dedicado a la exposición de la verdad como se muestra de manera reiterada en *Sobre la doctrina cristiana*. Agustín se da cuenta del contenido exacto que cada palabra contiene, si la escribe busca abrir el espíritu del lector al uso natural e inteligente de cada palabra, la sabiduría y la elocuencia son indispensables en la teoría y la práctica.

Agustín polemiza con los hombres cultos de su tiempo que desconocen los textos bíblicos y sin embargo los desprecian ya que ignoran los tropos y las diferentes figuras literarias que se encuentran con bastante frecuencia en la Escritura y que merecen un cuidadoso análisis para una mayor profundización en la comprensión del texto:

*“Sepan los hombres de letras que nuestros autores usaron de todos los modos de hablar a los que los gramáticos llaman con el nombre griego de tropos; y los emplearon en mayor número y con más frecuencia que pueden pensar y creer los que no saludaron a nuestros autores y los aprendieron en otros escritos. Los que conocen los tropos los descubren en las santas Escrituras, y el conocimiento de ellos les ayuda no poco para entenderlas.”*<sup>148</sup>

La ambigüedad que puede presentar el texto de la Escritura puede surgir si uno no se sitúa en las circunstancias en que fue pronunciado el discurso para buscar comprender la intención de los autores o si no se lleva a cabo un buen trabajo como intérpretes, por la dificultad de la lengua original en que fue escrita. Pero como acertadamente observa Monserrat Avilés, *“los biblitas han observado más las pequeñas unidades de los susodichos géneros literarios que los esquemas como elementos indispensables de la explicación de los contenidos. Cualquiera que sea el ángulo visual, los esquemas constituyen la fusión misma de la estructura bíblica. El lenguaje tropológico pasa al alegórico y éste al tipológico... Los esquemas están en relación con un discurso que en todo momento pasa de lo sensible a lo espiritual; pero a su vez las cosas espirituales permanecen sobreentendidas y es preciso extraerlas de las cosas sensibles expresadas.”*<sup>149</sup> La Escritura presenta varios ejemplos de tropos, alegoría, enigma, parábola, los cuales son usados por doctos e incultos.

Los planteamientos hermenéuticos y retóricos son llevados al plano práctico por el doctor de Hipona en su estilo peculiar de sermones que constituyen un momento muy interesante de su desarrollo intelectual ya que dejan al descubierto, no sólo al pastor de almas que guía a su grey de manera especial al polemista incansable que busca más allá de la simple fe la comprensión más completa y terminada de aquello en lo que se cree.

### 3.9.3 TRES MODELOS EN EL ARTE DE PREDICAR

Formado en las mejores escuelas de retórica que marcaran al predicador y obispo

---

<sup>148</sup> Ibid. III, 29, 40

<sup>149</sup> Avilés. “Prontuario agustiniano de ideas retóricas.” p. 129

cristiano, Agustín quedó fascinado de la obra de Cicerón “*cuyo lenguaje casi todos admiran, aunque no así su fondo,*”<sup>150</sup> en especial la teoría retórica de Cicerón plasmada en sus discursos obras maestras de la oratoria de occidente, el latín intachable y a la vez sugestivo del orador romano nos dejan ver lo elevado del lenguaje ciceroniano con sus cadencias y su armonía nos hablan del ritmo oratorio, parecido al ritmo musical, así todo lo que sin ser verso contribuye a dar belleza a la forma y cadencia del oído, hace que la palabra sea armoniosa a partir de la combinación de sílabas largas y breves. La elección de las palabras en orden de las mismas en la frase, simetría de expresión, longitud y corte de las frases, todo lo que contribuye al ritmo del discurso. Así no es extraña la influencia del gran orador romano en la vida y obra de Agustín de manera concreta en el tratado *Sobre la doctrina cristiana* en su libro IV y que se ha trabajado de manera suficiente en nuestros apartados anteriores. En éste mismo apartado, se presentan tres modelos dignos de imitación en el arte oratorio: Pablo, Cipriano y Ambrosio, que nos presentan una especie de gradación. En primer lugar, “*un ejemplo de estilo sencillo, por citar algo llano del apóstol San Pablo, lo tenemos donde dice: Decidme los que deseáis estar bajo la ley...*”<sup>151</sup> Pablo es el primero en usar una oratoria cristiana es el primero que realiza el ideal del orador cristiano pues crea la elocuencia cristiana que somete a la causa de Cristo una vez que se ha convertido, por ello Agustín:

*“No vacilé en confesar llanamente su ciencia, sin la cual no hubiera podido ser el Doctor de las Gentes. Ciertamente que si presentamos algo de él, para ejemplo de elocuencia, lo tomamos de las cartas que sus mismos detractores, despreciando su palabra cuando les hablaba, confesaron que eran eficaces y graves.”*<sup>152</sup>

La fuerza de persuasión de Pablo es de tal grado elevada que en Listra lo toman por el dios Hermes (Hchs 14, 12), Agustín conoce al apóstol de los gentiles a través de sus epístolas haciendo el estudio estilístico de algunas de ellas, las citas paulinas serán constantes en las obras agustinianas, de hecho como ha señalado Hannah Arendt, “*cuanto más hondamente cristiano se fue haciendo San Agustín en el curso de su larga vida, tanto más y más paulino se hizo*”.<sup>153</sup>

---

<sup>150</sup> San Agustín. Confesiones. III, 4, 7

<sup>151</sup> San Agustín. Sobre la doctrina cristiana. IV, 20, 39

<sup>152</sup> San Agustín. Op. cit. IV, 7, 15

<sup>153</sup> Arendt. El concepto de amor en San Agustín. p. 30

La siguiente influencia viene de Cipriano a quien se menciona en el tratado hermenéutico ya que critica la forma pomposa y excesivamente majestuosa de una de sus epístolas:

*“Algo de esto se encuentra en una carta del beatísimo Cipriano, lo cual me parece que, o sucedió casualmente, o se hizo de intento, para demostrar a la posteridad qué lengua apartó de esta redundancia la pureza de la doctrina cristiana, reduciéndola a una elocuencia más grave y modesta, cual es la que en sus cartas posteriores con seguridad se ama, con veneración se apetece, pero con mucha dificultad se alcanza.”*<sup>154</sup>

Cipriano es un rétor salido del paganismo, fue platónico y estoico, después obispo de Cartago que a lo largo de su obra se expresa como pastor responsable, cabeza de la comunidad quien deja una honda huella en el obispo de Hipona lo cual es particularmente claro en las obras antidonatistas agustinianas. Pero el influjo en la oratoria más directo que tendrá Agustín es sin duda Ambrosio ya que escuchara de viva voz la retórica del obispo de Milán. *“Llegué a Milán y visité al obispo, Ambrosio, famoso entre los mejores de la tierra, piadoso siervo tuyo, cuyos discursos suministraban celosamente a tu pueblo <<la flor de tu trigo>>, <<la alegría del óleo>> y <<la sobria embriaguez de tu vino>>.”*<sup>155</sup> Las palabras de Ambrosio estarán llenas de expresiones clásicas, delicadas o populares, de acuerdo al auditorio al que se dirigía, además es un hábil artista que con pocas pinceladas describe un hecho, un ambiente, una persona, su palabra es noble. No olvidemos que los sermones del obispo de Milán tienen un papel decisivo en la conversión de Agustín quien hace un gran elogio de Ambrosio y lo compara con el maniqueo Fausto, así lo recuerda en sus *Confesiones*:

*“[A Ambrosio] Oíale con todo cuidado cuando predicaba al pueblo, no con la intención que debía, sino queriendo explorar su fecundia y ver si correspondía a su fama o si era mayor o menor que la que se pregonaba, quedándome colgado de sus palabras, pero sin cuidar de lo que decía, que más bien despreciaba. Deleitábame con la suavidad de sus sermones, los cuales, aunque más eruditos que los de Fausto, eran, sin embargo, menos festivos y dulces que los de éste en cuanto al modo de decir; porque, en*

---

<sup>154</sup> Ibid. IV, 14, 31

<sup>155</sup> San Agustín. Confesiones. V, 13, 23

*cuanto al fondo de los mismos, no había comparación, pues mientras Fausto erraba por entre las fábulas maniqueas, éste enseñaba saludablemente la salud eterna.”*<sup>156</sup>

No es una exageración afirmar que Ambrosio es uno de los grandes retores cristianos del siglo IV d. C. toma la lengua como se le presenta y se sirve de ella modelándola como instrumento de su pensamiento para comunicar su mensaje a sus contemporáneos, creyentes o no, sus sermones dejaron ver la impronta de su educación clásica marcada por Virgilio, Cicerón y Tito Livio, se mezclan tres géneros de lenguaje en las exposiciones del obispo de Milán, el clásico, el popular y el eclesiástico, las figuras retóricas más usadas son la antítesis y la metáfora, se sirve de tales medios para que sus oyentes le entiendan, busca quitar la oscuridad en su predicación para deleitar y luego mover la voluntad al fin sobrenatural que quiere exponer y convencer, sólo así se doblegan las voluntades sin destrozar la libertad tal es la victoria del rétor una vez que hace comprensiva la materia que expone. Tales ideas del maestro pasan al discípulo Agustín, por ello afirmará:

*“Un orador que posee tales cualidades, para que se le oiga con obediencia, habla con toda razón no sólo en estilo sencillo y moderado, sino también en el sublime por no vivir despreciablemente... En su mismo sermón a de querer agradar más con la doctrina que con las palabras, y ha de juzgar que solo habla mejor cuando dice la verdad, sin consentir que el orador sea un mero lacayo de las palabras, sino que las palabras sirvan al orador.”*<sup>157</sup>

El rétor no puede quedarse en su exposición sólo al nivel del deleitar debe mover y enseñar, de hecho la delicadeza que se debe buscar en el discurso debe ser proporcional al argumento que se busca presentar, por ello el de Hipona arremete contra aquellos que sólo buscan el deleite del discurso:

*“Tanto empeño han puesto los hombres en esta suavidad o amenidad, que tantas y tan malas y torpes acciones, que han sido aconsejadas con elocuencia extremada a los malos y torpes, las cuales no*

---

<sup>156</sup> San Agustín. Op. cit. V, 13, 23

<sup>157</sup> San Agustín. Sobre la doctrina cristiana. IV, 28, 61

*sólo no deben hacerse, sino que deben huirse y detestarse, se leen y releen no con el fin de imitarlas, sino únicamente para deleitarse con el estilo de ellas.”*<sup>158</sup>

Cuando el fin en el discurso sólo es el deleitar y falta el mover y el enseñar no hay sabiduría en lo que se dice, en cambio en el obispo de Hipona a lo largo de su obra hay una clara orientación hacia la enseñanza que se armoniza con lo que escribe y lo que predica lo que nos muestra ya que nuestro autor es un rétor cristiano, que se sirve de los diferentes estilos de la oratoria de acuerdo a la exigencia de la situación, pues por un lado están las grandes festividades que se prestan a los vuelos oratorios, por otro lado las simples exhortaciones o narraciones de alguna escena evangélica con el fin de dar pie al diálogo. Pero como señala Montserrat Avilés, en la obra de Agustín los ejemplos de estilo sencillo, *“sencilísimo, son tal vez los que mejor nos ponen en contacto con las masas que rodeaban constantemente al santo obispo. En ellos no tenemos delante el rétor, sino al pedagogo, que se sirve de todos los medios que tiene a su alcance para hacerse entender. Escuela improvisada, pero eficaz.”*<sup>159</sup> Sin embargo, por más sencillo que sea el estilo que utiliza el de Hipona para presentar su mensaje no se pierde la elegancia de la expresión acompañada de una claridad abierta al hilo argumentativo que se expresa y que no se busca imponer a los oyentes, por ello la exposición de la materia debe de ser tranquila combinando los estilos de la retórica agustiniana, y aunque es el orador quien lleva el mensaje pueden abrirse varias formas de diálogo lo que le permitió al obispo de Hipona doblegar con intensidad oratoria la voluntad de sus oyentes, tal como el mismo había experimentado tras escuchar al obispo de Milán a quien en primer lugar se acerca por un interés meramente formal, pero después no puede negar la verdad de lo que expone el rétor cristiano:

*“Y aun cuando no me cuidaba de aprender lo que decía, sino únicamente de oír cómo lo decía - era este vano cuidado lo único que había quedado en mí, desesperado ya de que hubiese para el hombre algún camino que le condujera a ti- veníanse a mi mente, juntamente con las palabras que me agradaban, las cosas que despreciaba, por no poder separar unas de otras, y así, al abrir mi corazón para recibir lo que decía elocuentemente, entraba en él al mismo tiempo lo que decía de verdadero; más esto por grados.”*<sup>160</sup>

---

158 San Agustín. Op. cit. IV, 14, 30

159 Avilés. “Predicación de San Agustín”. p. 394

160 San Agustín. Confesiones. V, 14, 24

Desde el inicio de su contacto con Ambrosio al obispo de Hipona le fascina la retórica de que hace gala el obispo de Milán, es innegable su fuerza disuasiva, las figuras retóricas son empleadas de manera adecuada línea que sigue Agustín en su propia retórica y que hemos expuesto de manera suficiente en nuestro presente apartado.

## 4. CARIDAD, DILECCIÓN, AMOR.

### 4.1 LA CARIDAD EN LA TAREA DE LA INTERPRETACIÓN.

Con toda justicia podemos decir que Agustín de Hipona es el primero en proponer una hermenéutica basada en reglas pero que además va más allá de sólo querer entender las Escrituras como un proceso meramente epistémico, fruto de la relación dual entre el sujeto y el objeto, además es reflejo de la gran inquietud de su autor que aspira a encontrar un sentido al texto más allá de su inmediatez. El de Hipona supera las tradiciones de Alejandría y Antioquía, ya no se queda en la pura alegoría o la pura literalidad, de hecho se inicia con una indagación de los textos sólo en aquellos pasajes que son oscuros o ambiguos, a diferencia de Orígenes quien considera que toda la Escritura podía ser leída desde la alegoría, tal como lo vimos en nuestro primer capítulo, en cambio el obispo de Hipona apela a un análisis expresamente hermenéutico sólo ahí donde encontramos ambigüedad, en el tratado *Sobre la doctrina cristiana* como se ha señalado en el capítulo segundo se dan las instrucciones generales para superar dicho problema, de hecho el autor del tratado no deja de reconocer que son de utilidad las reglas propuestas por el donatista Ticonio por lo que no duda en presentarlas. Con lo expuesto en el tercer capítulo queda claro que la hermenéutica agustiniana guarda una estrecha relación con su teoría del símbolo y su retórica con lo que se busca superar el problema de la interpretación, pero a su vez encontrar los elementos más idóneos en la exposición del texto y la presentación de su mensaje, Agustín no sólo ofrece los recursos para decodificar la Escritura a su vez nos da pistas de la manera en que fue codificada.

La hermenéutica como cualquier campo de saber, como cualquier ciencia, en el pensamiento del doctor de Hipona va a tener tres fundamentos; la fe, la esperanza y el amor, con un gran predominio de éste último ya que esta es la esencia y fin de la Escritura:

*“El compendio de todo lo expuesto desde que comenzamos a tratar de los objetos o cosas, es entender que la esencia y fin de toda la divina Escritura es el amor de la Cosa que hemos de gozar y de la cosa que con nosotros puede gozar de Ella, pues para que cada uno se ame a sí mismo no hubo necesidad de precepto. Para que conociésemos esto y lo ejecutásemos se hizo por la divina Providencia para nuestra salud eterna toda la dispensación temporal de la cual debemos usar no con cierto gozo y amor*

*permanente y final en ella, sino más bien pasajero, es decir que la amemos como amamos la vía, el vehículo u otra clase de medios, que puede expresarse con palabras más propias; de modo que amemos las cosas que nos llevan al último fin a donde nos llevan.”<sup>1</sup>*

Así se comprende que por mucho que se sigan las reglas, el límite prudencial-analógico que se necesita para toda interpretación, en especial para penetrar los pasajes oscuros y ambiguos, debe encontrarse en el amor, la caridad, por lo tanto la interpretación va a depender de la disposición espiritual del intérprete, de la caridad, sólo de esta forma se puede acercarse uno con prudencia al texto, así se debe iniciar la lectura de los textos canónicos para iniciar con los pasajes claros y terminar con los oscuros:

*“En estos pasajes que con claridad ofrece la Escritura se encuentran todos aquellos preceptos pertenecientes a la fe y a las costumbres, a la esperanza y a la caridad, de las cuales hemos tratado en el libro anterior. Después, habiendo adquirido ya cierta familiaridad con la lengua de las divinas Escrituras, se ha de pasar a declarar y explicar los preceptos que en ellas hay oscuros, tomando ejemplos de las locuciones claras con el fin de ilustrar las expresiones oscuras, y así los testimonios de las sentencias evidentes harán desaparecer la duda de las inciertas.”<sup>2</sup>*

En este camino se entra en la familiaridad del lenguaje del texto, que en principio es comprensible, pero de acuerdo al progreso que se vaya logrando se estará en condiciones de iluminar los pasajes oscuros con los claros, de hecho hay pasajes paralelos que en su exposición unos son más luminosos que otros, la misma interpretación puede obtener un gran beneficio de las diversas traducciones que nos pueden llevar a diversas interpretaciones que aclaren los pasajes oscuros, pues *“la variedad de versiones ayudó, más que impidió el conocimiento del texto original, siempre que los lectores no fueron negligentes. Porque el cotejo de los diferentes códices ha aclarado muchos pasajes oscuros.”<sup>3</sup>*

---

<sup>1</sup> San Agustín. *Sobre la doctrina cristiana*. IV, 14, 30

<sup>2</sup> San Agustín. *Op. cit.* II, 9, 14

<sup>3</sup> *Ibid.* II, 12, 17

Como se ha mencionado el autor del tratado *Sobre la doctrina cristiana* incorpora un elemento histórico-crítico en su hermenéutica, el intérprete buscará el mejor sentido conforme a la caridad y no tomará en sentido literal aquellas fábulas que nos alejan del amor, por ello se ha de considerar el contexto histórico en los diversos pasajes que nos ofrece la Escritura, de manera especial el Antiguo Testamento, ya que:

*“También se ha de evitar el que alguno piense que pueda tal vez ponerse en uso en los tiempos de la vida presente lo que en el Antiguo Testamento, dada la condición de los tiempos, no era maldad ni iniquidad, aunque se entendía en sentido propio, no figurado. Lo cual nadie lo intentará, a no ser el que dominado por la concupiscencia busca el apoyo de las Escrituras, con las que precisamente debiera ser combatida.”*<sup>4</sup>

Nuestro autor para ilustrar su afirmación nos recuerda el caso de Abraham quien puede vivir de manera casta a pesar de tener varias mujeres, que desde Pablo es motivo de interpretaciones alegóricas, ya que en la actualidad no se podría vivir de tal manera pues un hombre puede llevar una vida pecaminosa aunque sea monógamo, pero *“si conforme a aquel tiempo pudo uno usar castamente de muchas mujeres, ahora puede otro usar libidinosamente de una.”*<sup>5</sup> De nuevo Agustín en busca de la mejor interpretación apela al precepto de la caridad, que como se ha visto con anterioridad es el límite de cualquier interpretación literal o alegórica, lo cual no evita que se estudien los diferentes elementos que iluminan una lectura metafórica por lo que se ha insistido en el conocimiento de la retórica ya que permite dominar los diversos tropos o giros del lenguaje, así el de Hipona afirma que *“los que conocen los tropos los descubren en las santas Escrituras, y el conocimiento de ellos les ayuda no poco para entenderlas.”*<sup>6</sup> Pero una explicación exhaustiva de los giros del lenguaje no es tan necesaria cuando se tiene el límite claro en la caridad, la cuestión es cómo entiende Agustín la caridad, que en algunos pasajes de sus obras llama dilección y en otros amor.

A lo largo de nuestra investigación se ha constatado que no estamos ante un autor que

---

<sup>4</sup> Ibid. III, 18, 26

<sup>5</sup> Ibid. III, 18, 27

<sup>6</sup> Ibid. III, 29, 40

sea sencillo de entender, sus líneas de trabajo se multiplican conforme se avanza en un texto o varios, lo que se debe en gran medida a que en el curso de sus ideas en el pensamiento del hiponense se yuxtaponen diferentes temáticas de acuerdo al vínculo con el dogma que no deja de crecer en nuestro autor que muestra una evolución biográfica acreditable que entraña un cambio muy marcado en el horizonte de su pensamiento, en donde el hermeneuta y el rétor buscan explicar la fe que los ha marcado desde los textos que tiene por inspirados, de manera especial la dificultad ante nuestro autor lo encontramos en el concepto de la caridad que nos habla de su convicción en la fe cristiana y de la creciente profundidad con que se aplica al examen de problemas específicos de la Iglesia Católica, sin embargo vemos claro que Agustín no pierde el impulso del cuestionamiento filosófico, nunca logra erradicar del todo su pensamiento neoplatónico, lo que le abre la posibilidad de distintos enfoques ante las diversas problemáticas cristianas, como lo es tratar de interpretar el concepto de caridad que es el límite que nos propone en su tarea de interpretación.

## 4.2 CARIDAD Y FELICIDAD.

Para analizar el concepto de caridad iniciemos con el planteamiento de que amar no es otra cosa que anhelar, es un tipo de anhelo ligado a un objeto determinado lo que se determina por el movimiento del deseo que se mueve a un bien que no se desearía si no fuese un bien como la búsqueda de la eternidad, tal como leemos en la obra *Ochenta y tres cuestiones diversas*:

*“En verdad que el amor es una especie de apetito; y vemos además que en las otras partes del alma esta dentro el apetito, el cual, si esta de acuerdo con la mente y la razón, en esa paz y tranquilidad se vacará a contemplar con la mente lo que es eterno.”<sup>7</sup>*

A reserva de una mayor precisión del anhelo a la eternidad fundamental en el planteamiento agustiniano, es importante notar que lo distintivo del bien que deseamos es que no lo tenemos, al poseer el objeto que se desea, el deseo cesa, a menos que se este amenazado por su pérdida, el deseo de tener se torna temor de perder. En Agustín el deseo “apunta a” y es un “remitir retrospectivo”, del ser humano que conoce el bien y el mal del mundo y busca vivir feliz idea que nuestro autor ha retomado en varios libros de los tratados de *La Trinidad*, a saber, que nuestro deseo de la felicidad no parte de una ignorancia total, hay un deseo natural y universal de la felicidad, ya que el deseo de la bienaventuranza existe en todos, así se presenta el deseo universal de la felicidad:

*“¿Pero acaso no es la vida bienaventurada la que todos apetecen, sin que haya ninguno que no la desee? Pues ¿dónde la conocieron para así quererla? ¿Dónde la vieron para amarla? Ciertamente que tenemos su imagen no sé de que modo. Más es diverso el modo de serlo el que es feliz por poseer realmente aquélla y los que son felices en esperanza... Yo no sé cómo lo han conocido y, consiguientemente, ignoro en qué noción la poseen, sobre la cual deseo ardientemente saber si reside en la memoria.”<sup>8</sup>*

---

<sup>7</sup> San Agustín. *Ochenta y tres cuestiones diversas*. 35, 2

<sup>8</sup> San Agustín. *Confesiones*. X, 20, 29

El deseo universal de la felicidad se presenta en el Doctor de la gracia de manera evidente, ya que parece que en algún tiempo se ha sido feliz. El apetito que se tiene por la felicidad, no es por el simple sonido de la palabra, ya en los capítulos anteriores de manera amplia se ha comentado que en el diálogo *El Maestro*, se afirma que las palabras por sí mismas no son las que nos enseñan, así el término felicidad por sí mismo no produce en nosotros algún deleite, ya que si lo oye en latín un griego, no le produce deleite alguno, puesto que ignora su significado, o de manera inversa si un latino escuchara el término en griego tampoco le produciría deleite alguno. La felicidad no es ni griega ni latina, sin embargo, la desean poseer tanto griegos como latinos y los hombres de todas las lenguas, luego entonces es conocida por todos la felicidad, en tanto deseo universal, lo cual sólo es posible ya que el deseo está contenido en la memoria, concepto que necesita mayores precisiones que abordaremos más adelante, pues la felicidad no la hemos experimentado de otro, su conocimiento no es la trasmisión de un saber de alguien por alguno de los sentidos. Con la felicidad a pesar de tenerla en conocimiento y por ello amarla además la deseamos alcanzar. Como cuando se recuerda el gozo, pues estando triste se recuerda un gozo pasado, siendo miserable una vida bienaventurada, lo que no se ha captado por sentido alguno del cuerpo, ya que no se ve, se oye, se olfatea, se gusta o se toca el gozo, sino que se experimenta en el alma cuando se estuvo alegre y se queda tal noticia en la memoria para ser recordada, con desprecio o con deseo, de acuerdo a los diferentes objetos del mismo de que se recuerda el haberse gozado, pues en otro tiempo pudo producirnos gozo cosas torpes ahora detestadas o cosas honestas y buenas ahora deseadas, ambas ahora ausentes, pero por ello se recuerda estando triste el pasado gozo; así se presenta la cuestión del origen de haber experimentado la vida bienaventurada, en qué momento ocurrió para que ahora se le recuerde, se le ame y se le desee, lo que es un deseo universal, tal como lo expresa el obispo de Hipona:

*“De este modo concuerdan todos en querer ser felices, como concordarían, si fuesen preguntados de ello, en querer gozar, gozo al cual llaman vida bienaventurada. Y así, aunque uno la alcance por un camino y otro por otro, uno es, sin embargo, el término a donde todos se empeñan por llegar: gozar. Lo cual, por ser cosa que ninguno puede decir que no ha experimentado, cuando oye el nombre de <<vida bienaventurada>> hallándola en la memoria, la reconoce.”<sup>9</sup>*

Se presenta la necesidad de un conocimiento previo como condición de su posibilidad; ya que se conoció la felicidad se desea ser feliz y ya que no hay nada cierto de que nuestra

---

<sup>9</sup> San Agustín. Op. cit. X, 21, 31

noción de felicidad nos guía a determinar los bienes que a ella corresponden y que son el objeto de nuestros deseos, *“porque nosotros deseamos conocer y entender lo que creemos.”*<sup>10</sup> El anhelo o amor es la posibilidad del ser humano de poseer aquello que le hará más feliz, aunque el amor se puede transformar en temor, así el anhelo en tanto voluntad de tener y conservar da paso a un temor de perder, el temor amenaza a la felicidad que consiste en la posesión del bien, en tanto se desea sólo a nivel de lo temporal se encuentra el hombre bajo tal amenaza, de ello se sigue que nuestro deseo de perder se encuentra en una correspondencia con nuestro deseo de tener, los bienes temporales se relacionan con el hombre vía el deseo, unidos al anhelo y al temor de un futuro incierto, privados de la serenidad en realidad no somos capaces de disfrutar de manera duradera del objeto de nuestro deseo sólo en el plano de lo material y temporal, el plano de lo efímero y pasajero. La verdadera felicidad consiste en la posesión y conservación de un bien que no se encuentra bajo la amenaza permanente de la pérdida, tal es el sentido de la beatitud, el problema de gozarnos sólo en el nivel de la felicidad humana estriba en que constantemente se ve asediada por el temor, así la felicidad no depende tanto de la posesión del objeto de la felicidad sino de la seguridad que se tiene de ese objeto que se posee.

La importancia en torno a la seguridad se debe a la condición del hombre y no a la de los objetos que desea cada hombre, que significa de diferente manera los objetos con los que busca ser feliz, así cada uno busca algo distinto, aunque todos concuerdan en querer vivir de manera feliz y por ello la vida feliz es de hecho la vida misma, por tanto una vida en constante peligro de muerte no es verdaderamente una vida ya que se vive de manera continua bajo la amenaza de la pérdida, de ello se sigue que la verdadera vida es aquella que a la vez es eterna y también es feliz:

*“Si todos los hombres desean ser felices y es su deseo sincero, han de querer, sin duda, ser inmortales; de otra suerte no podrían ser dichosos. Finalmente, si les interrogamos sobre la inmortalidad, como se les pregunto sobre la bienaventuranza, todos responderán que la quieren. Pero se busca en esta vida una dicha más bien nominal que tangible, y hasta se la llega a fingir, mientras se desespera de la inmortalidad, sin la cual no puede existir verdadera ventura.”*<sup>11</sup>

---

<sup>10</sup> San Agustín. El libre albedrío. II, 16

<sup>11</sup> San Agustín. La Trinidad. XIII, 8, 11

En los capítulos XXII y XXIII, del libro X de las *Confesiones*, su autor hace una identificación de la felicidad con el gozar de Dios, aunque reconoce otros tipos de gozos, es indudable que para el Doctor de la gracia el verdadero gozo es gozar de Dios, en Él y para Él. Bajo esta perspectiva, no todos quieren ser felices, ya que no todos buscan a Dios, quien es el único que nos lleva a la vida feliz, quien realmente nos hace felices, el conocimiento de la vida feliz sólo nos puede venir del mismo conocimiento de donde nos viene la Verdad, tanto la vida feliz como la Verdad se aman por que se tiene en la memoria noticias de ellas, pero sólo es bienaventurado quien se ha liberado de todo para únicamente alegrarse en la Verdad, que hace verdaderas todas las cosas. Podemos decir que el bien anhelado por el amor es la vida y el mal del que el temor huye es la muerte, por eso la vida feliz tiene que ser una vida que no se encuentre en el constante temor de perderla. La vida en nuestra condición en el mundo es una vida bajo el constante temor de la muerte, pero este temor constante nos impide vivir plenamente, a menos que se considere como vida a este constante temer. Al poner fin a la vida la muerte es causa de la constante preocupación que la vida trae consigo misma, causa de esa insatisfecha felicidad pasajera que es la preocupación permanente a lo largo de la vida, pero si la muerte acaba con un solo golpe con todas nuestras preocupaciones y esperanzas, acaso podemos tener algún consuelo, el obispo de Hipona apela a la autoridad de la fe cristiana con su pretensión de vida inmortal:

*“Piérdase todo y dejemos todas estas cosas vanas y vacías y démonos por entero a la sola investigación de la verdad. La vida es miserable, y la muerte, incierta. Si ésta nos sorprende de repente, ¿en qué estado saldríamos de aquí? ¿Y dónde aprenderíamos lo que aquí descuidamos aprender? ¿Acaso más bien no habríamos de ser castigados por esta nuestra negligencia? Pero ¿qué si la muerte misma cortase y terminase con todo cuidado y sentimiento? También esto convendría averiguarlo. Más ¡lejos que esto sea así! No inútilmente, no en vano se difunde por todo el orbe el gran prestigio de la autoridad de la fe cristiana.”*<sup>12</sup>

Es un anhelo común a los hombres el querer vivir y sólo donde no hay muerte pueden los hombres vivir sin la angustia de la preocupación por la vida, pero de manera concomitante vivir sin tal angustia implicaría vivir sin futuro, sólo así se viviría sin la angustia del temer a la muerte que va unida a la vida, pues cuando nacemos cuando empezamos a vivir a su vez sabemos que también de manera inevitable enfrentaremos la muerte de la cual se busca huir:

---

<sup>12</sup> San Agustín. *Confesiones*. VI, 11, 19

*“Pero ya no es igualmente clara la cuestión de si se percibe a sí misma esta vida interior, que siente su misma sensación de las cosas temporales, si no es por el hecho de que, examinándose cada cual a fondo interiormente descubre que todo viviente huye de la muerte, la cual, siendo como es, contraria a la vida, es de todo punto necesario que se perciba también así misma la vida que huye de su contrario, que es la muerte.”*<sup>13</sup>

La vida huye de su contrario la muerte, la manera en que la vida se conoce y se percibe a sí misma es la preocupación, el cuidado que buscamos de la vida, el objeto del temor es el temor mismo, pues si se asume que la muerte no es un mal y no se le debe temer, tenemos el hecho de que cualquier viviente rehúye la muerte:

*“Pero si esto es así, ¿dónde esta el mal y de dónde y por qué parte se ha colocado en el mundo? ¿Cuál es su raíz y cuál es su semilla? ¿Es que no existe en modo alguno? Pues entonces, ¿por qué tememos y nos guardamos de lo que no existe? Y si tememos vanamente, el mismo temor es ya ciertamente un mal que atormenta y despedaza sin motivo nuestro corazón, y tanto más grave cuanto que, no habiendo de que temer, tememos. Por tanto, o es un mal lo que tememos o el que temamos es ya un mal.”*<sup>14</sup>

La seguridad de una posesión libre de temor sólo será posible en donde no hay nada que perder, la ausencia de tal temor es justo lo que en el pensamiento de Agustín busca el amor. El amor como anhelo se encuentra determinado por su fin y el fin debe ser la liberación del temor, pero la vida conforme se acerca a la muerte se encuentra en pérdida y disminución de sí, la experiencia de la pérdida ha de guiar la determinación del objeto adecuado de amor, lo amado, así el bien del amor es aquello que no se pueda perder en contra de la voluntad que es ir en principio más allá del simple vivir, ya *“que no todo viviente sabe que vive, aunque todo el que sabe que vive, necesariamente vive.”*<sup>15</sup>

---

<sup>13</sup> San Agustín. Op. cit. VI, 11, 19

<sup>14</sup> Ibid. VII, 5, 7

<sup>15</sup> San Agustín. El libre albedrío. I, 60

En el obispo de Hipona el bien que da felicidad es el objeto del anhelo, algo que el hombre espera poseer, pero además tal bien se define en función del temor a la muerte, la aniquilación de la vida que no depende del hombre, ni la vida ni la muerte son parte de las decisiones que puede tomar el hombre:

*“Ahora bien ¿qué hombre puede vivir como quiere si el mismo vivir no está en su poder? En verdad quiere vivir, pero se ve forzado a morir. ¿Cómo, pues, puede vivir como quiere quien no vive hasta cuando quiere? Y si quiere morir, ¿cómo puede vivir según quiere quien no quiere vivir? Aunque quisiera morir, no por no querer vivir, sino por una vida mejor después de la muerte, claro está que no vive aún como quiere, sino cuando llegue por la muerte a lo que quiere.”*<sup>16</sup>

En la interpretación de la muerte podemos realizar dos observaciones, una como una marca de la falta de dominio que la vida tiene sobre sí, otra el peor mal a que la vida se enfrenta por ser esta su contradictoria, su negación, su pura y simple enemiga, que alcanza a los vivientes que buscan huir de ella, pero vida y muerte se pertenecen mutuamente, sin embargo si la vida es intrínsecamente mortal se contradice con el amor como anhelo, pues en tanto anhela el amor se empeña en vista de ser susceptible de conseguir algo, aunque se fracase en la búsqueda de lo anhelado, pero sólo cuando se considera la muerte como máximo mal podemos seguir entendiendo el amor como anhelo, así como señala Hannah Arendt *“la vida caracterizada por la muerte anhela algo que por principio no puede obtener, y lo persigue como si estuviera a su alcance.”*<sup>17</sup> El bien y el mal están ante nosotros podemos aceptarlos o rechazarlos todo ello en base a la determinación de nuestra voluntad, lo único que de manera segura se encuentra al final de la vida es la muerte. En la vida vamos construyendo y determinando nuestro entorno y nuestro ser en base a lo que aceptamos y rechazamos, marcado por un temor que recorre nuestras vidas, el temor somete el “tener” y el deseo el “no tener”, nuestro futuro es siempre una expectativa, que domina aspiraciones y temores desde el presente en el que estamos. El futuro es un “aun no” que puede amenazar o dar plenitud al presente, aunque esta puede ser siempre aparente pues se levanta a todo momento la amenaza de la muerte. Sólo el presente que no se encuentra sujeto al futuro se encuentra libre de tal amenaza, ya que en tal presente habita la quietud de la posesión de la vida misma, pues los bienes existen para proteger la vida de su pérdida, de la muerte. Este presente sin futuro es la eternidad, que

---

<sup>16</sup> San Agustín. La Ciudad de Dios. XIV, 25

<sup>17</sup> Arendt. El concepto de amor en San Agustín. p. 29

supera la multitud de los bienes particulares para ser un bien absoluto en sí mismo, pues se ha superado nuestra condición temporal idea que en Agustín es una de sus más brillantes reflexiones en las *Confesiones*, así en el libro XI encontramos una pregunta capital “¿Qué es pues el tiempo?”<sup>18</sup> el obispo de Hipona enuncia las dudas y los problemas que la cuestión de la temporalidad le plantean, cómo hablar de la existencia del pasado y el futuro, cuando “ya no” son o “aún no” son, como interrogarnos por el ser del presente que continuamente deja de ser, así el pasado es un “fue” que ya no es, un “ya no”, el presente es un “ahora” que no es porque no se puede detener, y el futuro es un “será”, un “aun no” que todavía no es, parece que lo característico del ser del tiempo es su peculiar no ser.

---

<sup>18</sup> San Agustín. *Confesiones*. XI, 14, 17

### 4.3 NUESTRAS VIVENCIAS TEMPORALES.

En las *Confesiones* se reorienta la preocupación por el tiempo, en vez de empeñarnos en hacer del tiempo algo “externo” a nosotros, algo que se encuentra fuera de nosotros, como las cosas del mundo que nos rodean, se pregunta por el tiempo desde una perspectiva vivencial y personal, desde el alma. Ya que el alma, y no el cuerpo, es el medio vía el cual captamos el tiempo, o cobra sentido lo que temporalmente nos sucede, así en las *Confesiones* se señala que si el pasado y el futuro están en algún lugar tienen que ser ahí presentes, pues de otra manera si fuera sólo pasado ya no sería o si fuera sólo futuro aún no sería, el único ser del tiempo lo encontramos en el presente, que es nuestro estar; la presencia del pasado y el futuro se resuelve al señalar la presencia del pasado en nosotros a través de la memoria, así como la presencia del futuro en nuestra conciencia bajo la forma de previsión o expectación, por ello Agustín afirma, “lo que si sé ciertamente es que nosotros premeditamos muchas veces nuestras futuras acciones, y que esta premeditación es presente, no obstante que la acción que premeditamos aun no exista, porque es futura.”<sup>19</sup>

El futuro se encuentra presente en nuestra conciencia bajo la forma de previsión, pero a su vez, pensamos las cosas pasadas y así las revivimos en nosotros, las hacemos presente, lo que es claro a lo largo del libro de las *Confesiones*, ya que la memoria no es sólo una cuestión teórica, sino de manera fundamental, una cuestión práctica, que da pleno sentido a todos los libros de la obra autobiográfica. En Agustín no hay pasado, presente o futuro, sino presente del pasado, presente del presente y presente del futuro, que se encuentran presentes en el alma, ya que el tiempo sólo como vivencia es posible aprenderlo; la primera presencia, la del pasado, viene de la memoria; la segunda presencia, la del presente, viene de la visión; la tercera presencia, la del futuro, viene de la expectación<sup>20</sup>, así el tiempo es algo personal un devenir intuido a nivel personal, no es el tiempo exterior que medimos a través de los movimientos astrales, el tiempo es una cierta distensión del alma, una suerte de relación viva y dinámica que nos remite al recuerdo y a la presencia y por ambos a la expectación, así vivimos todos los tiempos, que a su vez en cada uno de nosotros, entran en una interrelación viva, con propiedad no deberíamos hablar de tres tiempos, pasado, presente y futuro, sino sólo de un

---

<sup>19</sup> *San Agustín. Op. cit. XI, 18, 23*

<sup>20</sup> *Cfr. San Agustín. Las Confesiones. XI, 20, 26*

presente; presente lleno de memoria del pasado, un presente alimentado de visión del presente y un presente que es espera del futuro, con Ramón Xirau podemos afirmar que, *“Agustín fue el descubridor de nuestras vivencias temporales.”*<sup>21</sup>

La medición del tiempo es sólo posible por los procesos de nuestra alma, que llamamos: memoria, visión y expectación, por tanto el alma es la garantía de la realidad del tiempo, que es la mediación entre la realidad y el devenir, hecho de continuos “ahoras”, el alma posibilita que el tiempo sea una continuidad real y no una serie incomprensible de saltos, de un instante a otro. Así, en tanto seres creados, vivimos el tiempo de nuestras almas creadas, cuyo hondón mismo es la memoria. El tiempo en términos de vivencia, es decir, desde el hombre mismo, el hombre interior agustiniano, adquiere una consistencia, el pasado no se anula en el presente, es conservado y vivificado por el hombre vía la memoria, por ello, *“el hombre, pues, posee y es poseído por su propio pasado, y ello es así aunque no lo recuerde (porque el pretérito no se reduce a la suma de memorias o representaciones que sobre él tenemos, sino que las posibilita).”*<sup>22</sup>

El tiempo adquiere en el hombre una auténtica consistencia, ya que el pasado no se anula en el presente, como si dejara de existir, por el contrario, el pasado se conserva y vivifica en el presente que lo actualiza para la acción, pero a su vez, el futuro se deja de percibir como lo que todavía no es, para descubrirse como ya anunciado, o presentido en la previsión o expectación, al momento actual del que es parte como proyecto; proyecto propiamente humano, típico del hombre que es *“de “carne y hueso”, que vive -carne, hueso, alma- los ritmos memoriosos-atentivo-previsivos del tiempo vivido.”*<sup>23</sup> El hombre estructura el tiempo como tarea y camino propio de realización, ya que no es el alma, es decir el hombre, el que se encuentra en el tiempo sino que es el tiempo el que encuentra su lugar en el alma, el tiempo desde la perspectiva del hiponense no es una propiedad objetiva de las cosas, los acontecimientos que percibimos suponen en principio la perspectiva en que como sujetos nos situamos, no hay acontecimiento alguno sin alguien para quien advenga, el tiempo necesita de una subjetividad, que por su acto de presencia lo despliegue intencionalmente al extenderse hacia sus dimensiones de pasado y de advenir. El tiempo emerge desde la conciencia humana que se

---

<sup>21</sup> Xirau. *El tiempo vivido*. p. 14

<sup>22</sup> Illescas. *“La temporalidad como irrenunciable dimensión de lo humano”*. p. 247

<sup>23</sup> Xirau. *Op. cit.* p. 72

abre al mundo en un movimiento de la conciencia del hombre que es temporación.

Lo que denominamos pasado, pasado humano, es memoria, memoria del ahora, un ahora duradero en el cual se mezclan recuerdos, esperanzas y expectativas, es siempre ahora del ayer y del mañana, por imprevisible e inesperado que nos sea el mañana, el futuro nos es ahora, cuando lo prevemos, lo proyectamos, aunque este futuro sólo sea proyección, no conocemos en realidad el futuro, sólo una vez que se ha tornado hoy. Así *“pasado, presente, futuro (pasado-presente-futuro, memoria-atención-previsión) no son posibles en sí; lo son cuando se nos dan, se nos ofrecen en el estar que es la presencia constante de nuestra vida de nacimiento a muerte.”*<sup>24</sup> En el tiempo estamos siempre en presencia, en el campo de la presencia se origina nuestra experiencia temporal, que tiene por centro el presente, que sólo es posible por un horizonte de pasado y un horizonte de porvenir que se encuentra aquí.

No hay presencia humana sin un presente, un ahora desde el cual tiene sentido la existencia, el tiempo se constituye desde el punto de vista de alguien que es tiempo, que se descubre así mismo como temporal y temporante, la existencia es un movimiento de temporación, cada instante puede pensarse en función de otros instantes, el presente se constituye por el pasado y el advenir que se contraen en él, el pasado es horizonte del instante presente y recordar es reabrirlo. Toda nuestra existencia camina hacia el pasado, el alma que espera, atiende y recuerda, verá que aquello que esperaba pasa por aquello que atiende a aquello que recuerda. En la atención presente pasa lo que era futuro para hacerse pretérito, entre más corto es lo que se espera más larga es la memoria, hasta consumirse toda expectación, terminando todo en la memoria, pues *“mientras la atención presente traslada el futuro en pretérito, disminuyendo al futuro y creciendo el pretérito hasta que, consumido el futuro, sea todo pretérito.”*<sup>25</sup> En Agustín todo futuro se consumirá en el pretérito y quedará atrapado en la esfera de lo que fue, del “ya no”, así es claro que todo tiende a ser atrapado a su vez en la memoria, pues en la memoria el pasado se encuentra permanentemente en nosotros, el pasado nos es ahora vía la memoria, que de esta manera se puede entender a la memoria como una imagen de la eternidad presente en el hombre interior. Hay una preeminencia de la memoria sobre la visión y la expectación, o mejor dicho, la visión y la expectación son posibles gracias a la memoria, que dota de sentido a la temporalidad, ya que de otra manera los acontecimientos

---

<sup>24</sup> Ibid. p. 72

<sup>25</sup> San Agustín. Confesiones. XI, 27, 36

del mundo que nos rodean, serían sólo saltos compuestos de infinitos “ahoras”, que no dicen nada a nuestra percepción y construcción del mundo.

Un ser carente de memoria a su vez carecería de conciencia, sin embargo, también se carecería de memoria si recordáramos conscientemente todo lo vivido y se viviera de manera memoriosa, es decir, recordando todos y cada uno de los acontecimientos de nuestra vida detalle a detalle, se hace necesario que la memoria también retenga el olvido, o mejor dicho, puedo hacer un recuerdo del olvido, *el olvido del que me acuerdo*, ya que en la memoria también se presenta el olvido:

*“¿Y qué cuando nombro el olvido y al mismo tiempo conozco lo que nombro? ¿De dónde podría conocerlo yo si no lo recordase? No hablo del sonido de esta palabra, sino de la cosa que significa, la cual, si la hubiese olvidado, no podría saber el valor de tal sonido. Cuando, pues, me acuerdo de la memoria, la misma memoria es la que se me presenta y así por sí misma; más cuando recuerdo el olvido, presentánseme la memoria y el olvido: la memoria con que me acuerdo y el olvido de que me acuerdo.”*<sup>26</sup>

En la memoria retenemos también el olvido, si un ser carece de conciencia por carecer de memoria, también se carecería de memoria si se recordara conscientemente todo lo vivido y se sigue viviendo memoriosamente, necesitamos en la memoria del olvido. El olvido forma parte de la memoria sólo en la constitución de ambos se forma la conciencia, por paradójico que parezca, es parte de nuestra memoria el olvido, pues tenemos siempre la posibilidad de acordarnos del mismo olvido, que va sepultando aquello de lo que tenemos recuerdo, pero que no es necesario para construir nuestro conocimiento y nuestro ahora. Como lo ha señalado acertadamente Anna Pagès, *“el olvido es el recuerdo del límite de la memoria.”*<sup>27</sup>

La memoria nos permite pensar y sentir, pero si nuestra memoria se constituyera de manera absoluta se carecería de conciencia, si no tenemos olvido tampoco se tiene memoria, lo que recordamos forma parte de lo que hemos olvidado, debemos situar nuestros contenidos de

---

<sup>26</sup> *San Agustín. Confesiones. X, 16, 24*

<sup>27</sup> *Pagès. Al filo del pasado. p. 65*

recuerdo en el mapa de la memoria, para dejar hablar al olvido en el recuerdo, pues en la memoria retenemos también el olvido. En su breve historia, *Funes el memorioso*, Borges nos describe a un personaje que tiene una mente caótica, no importa que tan sistemática y pulcra parece ser la mente de un ser dotado de una memoria tan prodigiosa que puede recordar de manera admirable cada detalle de cada momento de su vida, el personaje principal, del relato de Borges, Ireneo Funes tiene una existencia imposible de ser vivida, ya que recuerda todo. Lo prodigioso de Funes es que recuerda cada detalle y son los detalles los que conforman el prodigio de su memoria, que va almacenando recuerdos sin un criterio de clasificación entre buenos y malos, interesantes y aburridos,...Funes no puede vivir ya que recuerda demasiado. Sin embargo, la mayor desgracia de una mente capaz de recordar todo es la incapacidad de formarse ideas generales, formar conceptos a través de la abstracción, y ello es así, ya que si se tiene memoria de todo, se tendría presente cada una de las diferencias de los distintos individuos, no se es capaz de formar géneros ni especies, pues todo tiene una diferencia específica, que por mínima que sea lo hace diferente de cualquier otro individuo, es más el mismo individuo en momentos diferentes de percepción no es el mismo, sólo en el olvido de las pequeñas diferencias se puede pensar la unidad como un supuesto que las articule. No es difícil de concluir que Funes *“no era muy capaz de pensar. Pensar es olvidar diferencias, es generalizar, abstraer. En el abarrotado mundo de Funes no había sino detalles, casi inmediatos.”*<sup>28</sup> Sólo así se comprende que recordar todo es tan terrible como no recordar nada se tiene una mente igual de caótica en ambos extremos. Así, *“Borges lanza en su relato una idea extraordinaria: la posibilidad de olvidar como condición para poder pensar.”*<sup>29</sup> Por lo tanto, para poder construir un conocimiento, a través de la asociación de los recuerdos, se hace necesaria la presencia del olvido. Pero se debe tener cuidado de no llevar, a su vez, el olvido a una totalización de la realidad, también se hace necesaria la memoria, debemos evitar el maniqueísmo de recordar todo, vivir memoriosamente, o de olvidar todo, carentes de pasado alguno, ya que como ha señalado Mauricio Beuchot, nuestra época es una *“época desmemoriada que requiere urgentemente la plenitud de la experiencia hermenéutica, para desarrollar un ser humano situado en la historia y en sí mismo,”*<sup>30</sup> es decir, un ser humano con memoria, una memoria en proporción. Con Agustín podemos llegar a la siguiente conclusión:

*“Pero ¿qué es el olvido sino privación de la memoria? Pues ¿cómo está presente en la memoria*

---

28 Borges. *Ficciones*. p. 129

29 Pagès. *Op. cit.* p. 65

30 Beuchot. *La hermenéutica analógica de la pedagogía de lo cotidiano*. p. 142

*para acordarme de él, siendo así que estando presente no puedo recordarle? Más si, es cierto que lo que recordamos lo retenemos en la memoria, y que, si no recordásemos el olvido, de ningún modo podríamos, al oír su nombre, saber lo que por él se significa, síguese que la memoria retiene el olvido.”*<sup>31</sup>

Vía la memoria el pasado está permanentemente en nosotros, si se carece de memoria se carece de conciencia, pero también se carece de conciencia si se recuerda conscientemente todo lo vivido, es decir, se carece del olvido, es acertada la afirmación del hiponense, en tanto que *la memoria retiene el olvido*, lo que es nuestra condición para conocer. Sin la memoria no tiene sentido nuestro ahora, nuestro estar en el mundo, nuestro aquí, pero tampoco se podría prever lo que el futuro nos depara, sin la memoria lo que denominamos pasado, pasado humano, no hay sentido de nuestra presencia, pero la memoria necesita del olvido como su posibilidad para reconocerse y conocerse en el mundo. Nuestra existencia es un movimiento de temporación cada instante es una síntesis de dimensiones inagotables para la mirada humana, el presente al mudarse a su pasado inmediato se presenta como un advenir que ha sido y al extenderse hacia lo que advendrá, se anuncia como un pasado por venir, el pasado es el horizonte del instante presente y recordarlo es reabrirlo en una proyección al futuro. Nuestra existencia toda tiende al pasado, el hombre que espera, atiende y recuerda, verá como aquello que esperaba pasa por aquello que atiende a aquello que recuerda, así la memoria se convierte en nuestra imagen móvil de la eternidad, el presente que no conoce el temor de la pérdida en el futuro y que es nuestra vocación última:

*“Mas ahora mis años se pasan en gemidos. Y tú consuelo mío, Señor y Padre mío, eres eterno; en tanto que yo me he disipado en los tiempos, cuyo orden ignoro, y mis pensamientos –las entrañas íntimas de mi alma- son despedazadas por las tumultuosas variedades, hasta que, purificado y derretido en el fuego de tu amor, sea fundido en ti.”*<sup>32</sup>

Así Agustín nos descubre nuestra auténtica vocación pasar de lo temporal a lo eterno, aunque terrenos a los hombres se nos descubre una vocación superior que se encuentra en el retorno a nuestro auténtico origen sólo aquí se puede encontrar la auténtica felicidad, así tendemos a lo eterno en tanto tendemos al Principio que nos ha dado origen, el actuar de

---

<sup>31</sup> San Agustín. Confesiones. X, 16, 24

<sup>32</sup> San Agustín. Op. cit. X, 16, 24

manera contraria puede proporcionarnos cierto tipo de gozos, que por su misma condición temporal rápidamente se agotaran o siempre existirá en ellos la amenaza de la pérdida, ya que en ellos no se ha buscado lo superior, se ha cambiado a la creatura en lugar del Creador, nos quedamos en la ciudad terrena equivocando así el camino a la ciudad celeste; si bien el hombre es en el mundo, puede no habitarlo, en tanto que su verdadero amor se encuentra más allá de este mundo, por tanto aunque temporal el hombre se puede descubrir llamado a la eternidad, cuya imagen es la memoria desde la concepción agustiniana.

## 4.4 NUESTRA AUTÉNTICA MORADA.

### 4.4.1 TIEMPO Y ETERNIDAD.

El amor que busca la seguridad de los bienes en la tierra está condenado a la frustración ya que todo está condenado a perecer, así lo único auténticamente deseable es liberarse de tal temor, de nuestra temporalidad, que se da en la quietud de los sucesos que el futuro ya no alcanza a mover, el bien se proyecta así a un presente absoluto que inicia después de la muerte, que es término del anhelo para dar paso a una nueva vida, de hecho la muerte y el temor a la muerte será una experiencia decisiva en la vida de Agustín, tal como recuerda de una manera desgarradora la muerte de un amigo:

*“Pues pocos días después, estando yo ausente, le repitieron las calenturas y murió.*

*¡Con qué dolor se estremeció mi corazón! Cuanto miraba era muerte para mí. La patria me era un suplicio, y la casa paterna un tormento insufrible, y cuanto había comunicado con él se me volvía sin él cruelísimo suplicio. Buscábanle por todas partes mis ojos y no parecía. Y llegué a odiar todas las cosas, porque no le tenían ni podían decirme ya como antes, cuando venía después de mi ausencia: <<He aquí que ya viene>>. Me había hecho a mí mismo un gran lío y preguntaba a mi alma por que estaba triste y me conturbaba tanto y no sabía qué responderme.”<sup>33</sup>*

Tan grande es la pérdida de la muerte del amigo que Agustín se hace a sí mismo un gran conflicto de emociones y sentimientos, *“me había hecho a mí mismo un gran lío”*, tras la pérdida de la vida del amigo que muere viene la muerte del amigo que está viviendo que ya no encuentra su lugar en las cosas del mundo que antes le parecían familiares y que compartió con aquél que ya no está; el temor a la muerte marca a tal grado la existencia del autor de las *Confesiones* que no puede negar su impacto decisivo en el proceso de conversión que padeció:

*“Yo me hacía cada vez más miserable y tu te acercabas cada vez más a mí. Ya presente tu diestra*

---

<sup>33</sup> Ibid. IV, 4, 8-9

*para arrancarme del cieno de mis vicios y lavarme, y yo no lo sabía. Más nada había que me apartase del profundo abismo de los deleites carnales como el miedo de la muerte y tu juicio futuro que jamás se apartó de mi pecho a través de las varias opiniones que seguí.”<sup>34</sup>*

El temor a la muerte fue decisivo en la experiencia agustiniana de la conversión al punto que logra apartarlo de los placeres carnales, no es raro que de nuevo aparece la poderosa influencia de la figura de Pablo a la que ya se ha hecho referencia y constantemente se menciona en las *Confesiones*:

*“Así, pues, cogí avidísimamente las venerables Escrituras de tu Espíritu, y con preferencia a todos, el apóstol Pablo. Y perecieron todas aquellas cuestiones en las cuales me pareció en algún tiempo que se contradecía a sí mismo y que el texto de sus discursos no concordaba con los testimonios de la Ley y los Profetas, y apareció uno a mis ojos el rostro de los castos oráculos y aprendí a alegrarme con temblor.”<sup>35</sup>*

En especial cuando el apóstol de los gentiles concede al hecho de la muerte una importancia decisiva a lo largo de toda su obra, claro que es para resaltar la vocación humana a la eternidad, es decir, la posesión a la ausencia de todo temor por la ausencia de todo tiempo, que justo en Agustín es privar todas las cosas de su valor absoluto y reconocer su relatividad, ya que son bienes mudables y percederos que en su condición no se puede contar con ellos de manera permanente, diferente a lo que es siempre lo no caduco ni cambiante pues es de manera permanente verdadero; en cambio nuestra vida temporal en que se va esfumando la existencia a través de los años, entre lo que “ya no” el pasado y el “aun no” el futuro, existentes sólo en el presente vía la memoria y la expectación, que ya se ha trabajado un poco antes desde el libro XI de las *Confesiones*. En donde se nos recuerda que el único espacio posible desde el cual medir el tiempo es en la memoria que nos da la posibilidad de evocar el pasado y el futuro en el presente, el presente que somos, nuestro estar, nuestro ahora, en nuestra alma:

---

<sup>34</sup> Ibid. VI, 16, 26

<sup>35</sup> Ibid. VII, 21, 27

*“En ti, alma mía, mido los tiempos. No quieras perturbarme, que así es; ni quieras perturbarme a ti con las turbas de tus afecciones. En ti –repito– mido los tiempos. La afección que en ti producen las cosas que pasan –y que, aun cuando hayan pasado, permanece– es la que yo mido de presente, no las cosas que pasaron para producirla: ésta es la que mido cuando mido los tiempos.”*<sup>36</sup>

En el ahora se nos da la posibilidad de medir el tiempo de manera retrospectiva y prospectiva, *“el ayer siempre tiene un hoy; y si llegas a mañana, tendrá también un hoy; y si llegaras a diez años más, tendrás un hoy,”*<sup>37</sup> pasado y futuro quedan albergados en la memoria y en la previsión desde el presente el hoy, por eso el ahora queda como modelo agustiniano de la eternidad, que es el anhelo más íntimo del hombre interior:

*“¿Quién podrá detenerle y fijarle, para que se detenga un poco y capte por un momento el resplandor de la eternidad, que siempre permanece, y la compare con los tiempos, que nunca permanecen, y vea que es incomparable, y que el tiempo largo no se hace largo sino por muchos movimientos que pasan y que no pueden coexistir a la vez, y que en la eternidad, al contrario, no pasa nada, sino que todo es presente, al revés del tiempo, que no puede existir todo él presente; y vea, finalmente, que todo pretérito es empujado por el futuro, y que todo futuro esta precedido de un pretérito, y todo pretérito y futuro es creado y transcurre por lo que es siempre presente.”*<sup>38</sup>

El continuo fluir del tiempo da muestras del tipo de existencia que vivimos el tiempo nunca permanece diferente a la eternidad que es vivir en el presente atemporal que nos permite ir más allá de la concatenación de deseos que tenemos en la vida, aunque de hecho el deseo último es la vida misma, que al buscarse más allá del tiempo se descubre como la verdadera vida, ya que dura siempre, luego entonces dicho bien no puede buscarse en la tierra pues se proyecta a la eternidad que es el futuro en donde se consumirá todo pasado, pues *“mientras la atención presente traslada el futuro en pretérito, disminuyendo al futuro y creciendo el pretérito hasta que, consumido el futuro, sea todo pretérito.”*<sup>39</sup> La vida misma es un objeto que

---

<sup>36</sup> Ibid. XI, 27, 36

<sup>37</sup> San Agustín. Sermones. XVI A, 11

<sup>38</sup> San Agustín. Confesiones. XI, 11, 13

<sup>39</sup> San Agustín. Op. cit. XI, 27, 36

desaparecerá del mundo, igual que cualquier objeto de nuestro deseo no durará será consumido en el futuro, pero justo por la mutabilidad de la vida esta busca sujetarse a algo inmutable que le garantice la permanencia que sólo puede encontrarse en la eternidad.

Si el deseo se determina por el objeto que lo suscita de la misma forma Agustín reconoce que la vida se determina por lo que anhela, pero cuando lo que se desea son cosas las cuales permanecen se les contraponen la vida la cual es fugaz y pasajera, pues nunca es siempre presente, de hecho oscila entre lo que “aun no” y lo “ya no”, por ello Agustín exclama: *“mis años se pasan en gemidos.”*<sup>40</sup> No hay bien terreno que pueda superar tal inestabilidad de la vida que se va desvaneciendo en su apremio a la muerte, el futuro quedará así consumido en un pasado que desposeerá en la muerte todo aquello que haya acumulado para sí, claro que por su misma definición los bienes sólo son mundanos y en tanto tales sólo se quedan en esta esfera de bienes a los que la vida trata de aferrarse a un mundo terrenal, no sólo como construcción de un Creador también como el lugar de los hombres que aman el mundo, es decir, de lo que ellos aman en el mundo, el anhelo de permanencia que se aferra a las cosas que han de perecer con la muerte, tal anhelo tiene un objeto de deseo equivocado ya que de continuo se ve su pérdida o la amenaza de su pérdida en la muerte, aunque el hombre puesto en el mundo se aferra a este mundo a su vez sabe de su desaparición del mundo en la muerte, tal es nuestra condición de terrenales y mortales.

#### 4.4.2 AMOR JUSTO Y AMOR EQUIVOCADO

El amor equivocado que se aferra al mundo es llamado por el de Hipona como concupiscencia a diferencia del amor justo que busca el presente permanente de la eternidad y es llamada caridad, la cual es un amor total opuesto al amor por las cosas. Sin embargo, tanto el amor justo como el equivocado tienen algo en común son un deseo que anhela, una forma de apetito que expresa una forma de emoción, el deseo media entre el sujeto y el objeto para descubrirnos que el amante nunca se encuentra separado de lo amado, lo que ocurre tanto en la dilección o caridad como en los amores carnales:

---

<sup>40</sup> Ibid. XI, 29, 39

*“¿Qué es la dilección o caridad, tan ensalzada en las Escrituras divinas, sino el amor del bien? Más el amor supone un amante y un objeto que se ama con amor. He aquí, pues, tres realidades: el que ama, lo que se ama y el amor. ¿Qué es el amor, sino vida que enlaza o ansía enlazar otras dos vidas, a saber, al amante y al amado? Esto es verdad, incluso en los amores externos y carnales; pero bebamos en una fuente más pura y cristalina y, hollando la carne, elevémonos a las regiones del alma.”* <sup>41</sup>

Tanto en la caridad como en la concupiscencia cuando se decide por una u otra forma de amor lo que se decide es el lugar que se desea habitar pues decidimos entre el deseo de permanecer en este mundo, sujetos a los avatares del tiempo, o superar la temporalidad en la habitación de la eternidad. Nuestra facultad que nos capacita a decidir entre el mundo temporal y la eternidad es siempre la misma que nos lleva a buscar el objeto de nuestro deseo, el objeto de nuestro amor. El ansia de mundanidad es lo propio del objeto de deseo de la concupiscencia pero el ansia de eternidad es lo propio de la caridad en ambos casos lo que quiere romper el hombre es su aislamiento, buscar un lugar al cual pertenecer o habitar ya sea en el tiempo o fuera de él, sólo a través del amor el hombre se puede construir una morada en éste mundo o con vistas al superior que en la imagen de Israel que peregrina por el desierto encuentra el de Hipona la mejor manera de representar nuestro peregrinar en el mundo con la dirección puesta en nuestra verdadera patria:

*“Mirémonos, hermanos, a nosotros mismos: nosotros hemos sido sacados de Egipto, donde éramos esclavos del diablo como de un nuevo Faraón y donde hacíamos obra de tierra con los deseos de la carne, en lo que se agotaban extremadamente nuestras fuerzas. Cristo nos llamó, como a los que hacían ladrillos: Venid a mi todos los que trabajáis y estáis cansados... Ahora, pues, antes de llegar a la tierra de promisión, que es el reino eterno, vivimos en el desierto bajo tiendas. Pues acontecería que alguno reconocería que es peregrino en este mundo.”* <sup>42</sup>

La profunda insatisfacción propia de nuestro peregrinar por el mundo, peregrinar que nos recuerda los cuarenta años que vive Israel en el desierto, es de hecho nuestra justificación de abandonar las tiendas del desierto de lo mundano, pues como señala Hannah Arendt *“el amor que desea un objeto mundano, sea una cosa o una persona, ve constantemente frustrado su afán de*

---

<sup>41</sup> San Agustín. La Trinidad. VIII, 10, 14

<sup>42</sup> San Agustín. Sobre el Evangelio de San Juan. 28, 10

*felicidad.*"<sup>43</sup> Sólo en la posesión y conservación del objeto amado cesa el deseo por él, lo que es también el término del aislamiento que es el final al que se quiere para llegar a la felicidad:

*"Aunque en realidad no siempre es feliz el que goza de lo que ama; hay muchos que son miserables por amar lo que no debe ser amado, y más miserables aún sin llegar a disfrutar de ello; pero nadie es feliz si no goza de aquello que ama. Los mismos que aman lo que no debe ser amado, no piensan ser felices en el amor, sino en el gozo. Por tanto, quien goza de aquel a quien ama, y ama el verdadero y supremo bien, ¿quién, sino alguien muy depravado, negará que es feliz?"*<sup>44</sup>

La felicidad se torna así en algo más que la mera posesión ocurre cuando lo amado es un elemento inherente al propio ser de manera permanente es un "aferrarse a". La felicidad va a ocurrir cuando se cierra el hueco entre amor y amado, pero si el fin último del amante es su propia felicidad el amante se guiará en todos sus deseos hacia el bien que es inferior, sin embargo en la concupiscencia se persigue lo que se encuentra fuera:

*"¿Dónde estabas para mí o qué lugar te habías retirado? ¿Acaso no eras tú quien me había creado y diferenciado de los cuadrúpedos y hecho más sabio que las aves del cielo? Mas yo caminaba por tinieblas y resbaladeros y te buscaba fuera de mí y no te hallaba."*<sup>45</sup>

En el amor a uno se encuentra el deseo que puede orientarse a la caridad o a la concupiscencia, cuando sólo nos quedamos en la concupiscencia nuestro amor se equivoca por buscar fuera lo que de hecho se lleva dentro, en este nivel sólo se anhela poseer lo que nos ofrece el mundo, el hombre no se quiere a si mismo su querer se encuentra en lo que ofrece el mundo, lo cual muestra por un lado que el hombre no es del mundo pues lo desea y por otro un aislamiento del hombre con respecto a su objeto de deseo, pero justo por buscar lo que esta fuera de mí es que no encuentro de hecho lo se encuentra dentro de mí: la felicidad. Lo que esta fuera de mí no es algo sobre lo que yo pueda gobernar, la propia vida no depende de mí,

---

<sup>43</sup> Arent. El concepto de amor en san Agustín. p. 37

<sup>44</sup> San Agustín. La Ciudad de Dios. VIII, 8

<sup>45</sup> San Agustín. Confesiones. VI, 1, 1

al desear cosas que escapan a mi control me vuelvo dependiente de esas cosas, lo que muestra el constante y no terminado deseo por lo externo es el hueco entre la exterioridad del hombre que lo hace esclavo y su interioridad. En nuestra capacidad de elegir Agustín ve a la concupiscencia, que a veces tan bien llama libido, como el amor de las cosas que se pueden perder en contra de la propia voluntad, en contra de la buena voluntad, cuando busco la pertenencia de lo que esta fuera de mí soy esclavo lo que se manifiesta en el temor o miedo que es diferente de buenos y malos:

*“Porque el deseo de vivir sin miedo no solo es propio de los buenos, sino también de los malos, pero con esta diferencia: que los buenos lo desean renunciando al amor de aquellas cosas que no se pueden poseer sin peligro de perderlas, mientras que los malos, a fin de gozar plena y seguramente de ellas, se esfuerzan en remover los obstáculos, y por eso llevan una vida malvada y criminal, que, más bien que vida, debería llamarse muerte.”<sup>46</sup>*

En el anhelo de alcanzar lo que está fuera de mí para satisfacer mi deseo se manifiesta la esclavitud a la que me enfrento por fuerza del temor que somete mi autosuficiencia, que sólo se puede ejercitar cuando nuestra prudencia nos lleva a desear aquello que no esclaviza, más aún los bienes temporales se toman en su justa medida e incluso se puede carecer de ellos sin que afecte mi felicidad, tal es el sentido de la fortaleza en Agustín:

*“La razón es porque no puede este hombre amar ni tener en mucho ninguna de las cosas cuya posesión no depende de nuestra voluntad; no pueden ser amadas sino por una voluntad mala, y a ésta es preciso que él resista, como al enemigo de su bien más querido; y porque no las ama cuando las tiene, no las llora cuando las pierde; antes bien las desprecia. Esto, según antes dijimos y convivimos, es propio de la fortaleza.”<sup>47</sup>*

Tal posición ante las cosas externas ya la encontramos de manera muy acabada en los estoicos, quienes tienen una clara conciencia de lo pasajero de los objetos externos que nos

---

<sup>46</sup> San Agustín. Op. cit. VI, 1, 1

<sup>47</sup> San Agustín. El libre albedrío. I, 91

atrapan y encadenan, así Epicteto señala:

*“Pero en vez de eso, aun pudiendo preocuparnos de un solo objeto y dedicarnos sólo a él, preferimos preocuparnos de muchos: al cuerpo, a la hacienda, al hermano, al amigo, al hijo y al esclavo. Así por estar encadenados a muchos objetos nos vemos oprimidos y arrastrados por ellos. Por eso, si la navegación es imposible, nerviosos, nos sentamos y estamos pendientes continuamente.”*<sup>48</sup>

Agustín descubre que justo aquello que no depende de nosotros, que no se encuentra en nuestro poder, no puede ser amado o valorado en alto grado, las cosas del mundo a las que muchos se atan por valorarlas en sobremanera rompen con la autonomía de los individuos que se hacen esclavos de aquello que creen los hace felices, el temor manifiesta nuestra falta de autonomía el poder sobre la vida misma, en cambio quienes valoran lo que es más excelente no sufrirán por la pérdida de las cosas del mundo, es más las desdeñaran ya que son un obstáculo para alcanzar lo realmente valioso, sólo así el hombre puede alcanzar una autosuficiencia tal que lo remite a la autosuficiencia de su origen, el Principio, quien desde el acto mismo de la creación no necesitó ninguna asistencia, nada distinto así mismo, se bastaba a sí mismo es autosuficiente *“y gobernador justísimo de todo cuanto creó, y que no recibió ayuda de naturaleza alguna en la creación, como si a sí mismo no se bastara.”*<sup>49</sup> Nuestro modelo de autosuficiencia se encuentra en nuestro Principio quien justo no se encuentra en lo externo a nosotros sino en nuestro interior, que es hacia donde debemos movernos para vivir en caridad y poseer una prenda de la vida futura que nos espera, por tanto la caridad es la presencia de Dios en nosotros que se ha alcanzado y fluye por el don que ha hecho de sí mismo, el cual es el bien más alto para un ser creado alcanzar, que es el llegar a su Creador, que es la gracia otorgada por el Creador a la criatura.

El ser humano que se encuentra en el mundo se mueve bajo el deseo, que no es malo por ser externo o del mundo, sino por esclavizante y hacerlo dependiente de lo que desea así aparece el temor como la manifestación de la dependencia, que nos ha esclavizado y privado de la libertad al volvernos esclavos de lo externo y del temor, la caridad es libre ya que expulsa de sí el temor, la atadura al mundo por la concupiscencia se hace por la fuerza del temor que

---

<sup>48</sup> Epicteto. Disertaciones. I, 1, 15

<sup>49</sup> San Agustín. El libre albedrío. I, 12

nos obliga a permanecer en el mundo con la pérdida del yo, con el deseo y la dependencia de las cosas que están fuera de nosotros de aquello que no somos, de ahí nuestra pérdida de unidad de aquello que yo soy, nos perdemos en la multiplicidad del mundo en la multitud de cosas que tornamos en objeto de nuestro deseo, por ello Agustín, en base a su experiencia de dispersión en las cosas del mundo, apelará a la unidad en el Uno:

*“Quiero recordar mis pasadas fealdades y las carnales inmundicias de mi alma, no porque las ame, sino por amarte a ti. Dios mío. Por amor de tu amor hago esto, recorriendo con la memoria, llena de amargura, aquellos mis caminos perversísimos, para que tú me seas dulce, dulzura sin engaño, dichosa y eterna dulzura, y me recojas de la dispersión en que anduve dividido en partes cuando, apartado de ti, uno, me desvanecí en muchas cosas.”*<sup>50</sup>

La dispersión provoca la pérdida de la unidad y en nuestro caso del yo que se ha distraído por el temor, se huye del propio yo para perderse en las cosas del mundo y aferrarse a ellas, para vivir en un exilio de nosotros para buscar lo que no se encuentra en nosotros que es la concupiscencia de las cosas del mundo a las que se tiende y se aferra el yo que se dispersa en el mundo, en donde justo nos olvidamos del yo, que a su vez se manifiesta en un interés por explorar el mundo, un espectáculo maravilloso que se contempla y se denomina concupiscencia de los ojos:

*“Además de la concupiscencia de la carne, que radica en la delectación de todos los sentidos y voluptuosidades, sirviendo a la cual perecen los que se alejan de ti, hay una vana y curiosa concupiscencia, paliada con el nombre de conocimiento y ciencia, que radica en el alma a través de los mismos sentidos del cuerpo, y que consiste no en deleitarse en la carne, sino en experimentar cosas por la carne. La cual [curiosidad], como radica en el apetito de conocer y los ojos ocupan el primer puesto entre los sentidos en orden a conocer, es llamada en el lenguaje divino concupiscencia de los ojos.”*<sup>51</sup>

El que desea su propia unidad e identidad se debe oponer a la variedad y multiplicidad del mundo debe replegarse sobre sí dando la espalda a lo externo que es la distracción en el

---

<sup>50</sup> San Agustín. Confesiones. II, 1, 1

<sup>51</sup> San Agustín. Op. cit. X, 35, 54

temor que no deja que miremos a nuestra intimidad, que en el caso de Agustín fue una experiencia muy compleja ya que entre más se replegaba sobre sí desde la dispersión y distracción del mundo más se pregunta por la necesidad de lo mundano:

*“Tú tienes conocidos sobre este punto los gemidos de mi corazón dirigidos hacia ti y los ríos de mis ojos. Porque no puedo fácilmente saber cuánto me he limpiado de esta lepra, y temo mucho mis delitos ocultos, patentes a tus ojos, pero no a los míos. Porque en cualquier otro género de tentaciones tengo yo facultad de examinarme a mí mismo, pero en éste es casi nula. Porque en orden a los deleites de la carne y a la vana curiosidad de conocer, veo bien cuanto he aprovechado al tener que refrenar mi alma, cuando carezco de tales cosas por voluntad o necesidad. Porque entonces yo mismo me pregunto cuándo me es más o menos molesto carecer de ellas.”*<sup>52</sup>

No se trata sólo de oponer a la pérdida del yo un simple repliegue sobre el interior de uno mismo es de hecho un cambio completo en el planteamiento del problema y del descubrimiento del yo, que en la vida del obispo de Hipona en su búsqueda renovada del yo es lo que finalmente lo lleva a Dios a quien sólo le pide su conocimiento para llegar a su autoconocimiento en desdén de lo mundano:

*“Conózcate a ti. Conocedor mío, conózcate a ti como soy conocido. Virtud de mi alma, entre en ella y ajústala a ti, para que la tengas y poseas sin mancha ni ruga.*

*Esta es mi esperanza, por eso hablo; y en esta esperanza me gozo cuando rectamente me gozo. Las demás cosas de esta vida, tanto menos se han de llorar cuanto más se las llora, y tanto más se han de llorar cuanto menos se las llora.”*<sup>53</sup>

A lo largo de sus *Confesiones* el obispo de Hipona en su extenso monólogo insiste en su búsqueda de Dios, el autor habla, expone, interroga acerca de Dios centrado en su vida como una larga meditación se deja enseñar por Dios, que en un primer momento fue sólo a un nivel

---

<sup>52</sup> Ibid. X, 37, 60

<sup>53</sup> Ibid. X, 1, 1

exterior, volcado en las cosas del mundo, buscándolo fuera de sí mismo, cuando lo que se buscaba estaba en el interior a donde mira por los estímulos internos: *“Tú me agujoneabas con estímulos interiores para que estuviese impaciente hasta que tú me fueses cierto por la mirada interior.”*<sup>54</sup> En la obra autobiográfica se combina el elemento narrativo con la plegaria meditada como en un salmo que muestra de nuevo las huellas paulinas, la vida del autor suministra a cada momento material suficiente para la plegaria, entre los hechos históricos y los elementos meditativos se da un amplio campo de introspección, en este sentido la obra agustiniana es la historia de una ascensión a Dios, pues al hacer un repliegue sobre sí y llegar a las regiones de la intimidad nuestro autor reconoce que lo hace bajo la guía de Dios, Agustín se encuentra cuando reconoce la ayuda que le ha venido de Dios quien lo ha iluminado para llegar a la caridad:

*“Y, amonestado de aquí a volver a mí mismo, entré en mi interior guiado por ti, y púdolo hacer porque tú te hiciste mi ayuda. Entré y vi con el ojo de mi alma, comoquiera que él fuese, sobre el mismo ojo de mi alma, sobre mi mente, una luz inmutable, no esta vulgar y visible a toda carne ni otra cuasi del mismo género, aunque más grande, como si ésta brillase más y más claramente y lo llenase todo con su grandeza... Quien conoce la verdad, conoce esta luz, y quien la conoce, conoce la eternidad. La Caridad es quien la conoce.”*<sup>55</sup>

Dejamos de pertenecer al mundo cuando nos hemos llegado a conocer que es conocer la Caridad, así el autodescubrimiento y el descubrimiento de Dios llegan al mismo punto, de hecho pertenezco a mi Principio cuando estoy en mi búsqueda pero cómo se da tal afinidad entre mi Principio y yo, justo porque lo que se busca es el Uno del corazón humano, que es el objeto de mi deseo y mi amor de mi yo más íntimo, del hombre interior agustiniano que sólo aferrado a Dios puede alcanzar la eternidad, que es justo lo que el hombre no es y busca ser. Así se comprende que el hombre interior como extraño en la tierra le pertenece a Dios quien es su auténtica morada, lo eterno es su bien propio, tal como señala Hannah Arendt, *“en este mismo sentido es en el que se denomina a Dios el <<bien supremo>>, el bien de bienes, por así decir, o el bien que en realidad anhelamos cuando perseguimos todos los demás bienes. Así, pues, Dios es el único verdadero correlato del deseo.”*<sup>56</sup> Nuestro deseo de poseer y conservar cualquier otro bien es igual

---

<sup>54</sup> Ibid. VII, 8, 12

<sup>55</sup> Ibid. VII, 10, 16

<sup>56</sup> Arent. El concepto de amor en san Agustín. p. 45

al deseo de poseer este bien superior a todos, a diferencia de que en los otros bienes se ama algo diferente a sí mismo, pero en el bien supremo el hombre se ama a sí mismo, ama su esencia que por definición es inmutable a diferencia de la existencia del hombre que puesta bajo la perspectiva de lo temporal nunca es, pero el hombre sólo puede anticipar su esencia en su afán de eternidad que sólo será cuando posea y disfrute la eternidad que es la forma recta de amor a uno mismo pues busca superar la muerte y el cambio, condición propia del yo existente que justo al descubrirse cambiante debe trascender su condición así se entiende que si bien temporales nuestra morada última tiene que encontrarse en la eternidad. Por ello debemos aniquilar el presente de forma total, ya que es temporal, en favor de la esencia propia de la vida, así trascender la vida en tanto mundana es negarle que se encuentra determinada por su fin natural e inherente: la muerte. Claro que no podemos negar de manera absoluta el tiempo en tanto que es el hecho del cual partimos por eso se queda como un acontecimiento futuro la eternidad, por ello la caridad se distingue tan claramente en su objeto de deseo con respecto a la concupiscencia, la caridad pone su deseo en la eternidad por lo que desdeña la vida presente que pierde todo su significado y fuerza en tanto que los objetos de deseo de ella no se valoran como bienes supremos que hacen de hecho feliz al hombre en esa vida verdadera que es la meta última de la existencia presente, de la existencia del hombre en el mundo que tiene su fin en algo superior a éste mundo.

Al tener deseo y ansia del futuro el hombre corre el riesgo de olvidarse de su presente, si el presente queda colmado por un deseo del futuro se puede anticipar un presente sin tiempo que es el tiempo divino, el tiempo de Dios cuyo hoy es la eternidad diferente a nuestro tiempo que es movimiento y cambio:

*“¿Quién podrá detenerle y fijarle, para que se detenga un poco y capte por un momento el resplandor de la eternidad, que siempre permanece, y la compare con los tiempos, que nunca permanecen, y vea que es incomparable, y que el tiempo largo no se hace largo sino por muchos movimientos que pasan y que no pueden coexistir a la vez, y que en la eternidad, al contrario, no pasa nada, sino que todo es presente, al revés del tiempo, que no puede existir todo él presente; y vea, finalmente, que todo pretérito es empujado por el futuro, y que todo futuro esta precedido de un pretérito, y todo pretérito y futuro es creado y transcurre por lo que es siempre presente?”<sup>57</sup>*

---

<sup>57</sup> Ibid. XI, 11, 13

La anticipación de vivir en el futuro como si fuera presente para conservar y disfrutar de la eternidad es posible sobre la base de la brillante exposición de Agustín sobre el tiempo, que ya se ha trabajado, pues no se inicia con el pasado para llegar al presente y terminar en el futuro, sino justo iniciamos en el futuro corremos al presente y terminamos en el pasado, todo quedará atrapado en la esfera de lo que fue pero iniciamos con nuestra esperanza en la eternidad, con nuestra expectación o previsión, aunque de hecho pasado y futuro son formas diferentes del presente, en la memoria y la expectación posible sólo por la atención que es nuestro presente.

*“Pero lo que ahora es claro y manifiesto es que no existen los pretéritos ni los futuros, ni se puede decir con propiedad que son tres los tiempos: pretérito, presente y futuro; sino que tal vez sería más apropiado decir que los tiempos son tres: presente de las cosas pasadas, presente de las cosas presentes y presente de las futuras. Porque estas son tres cosas que existen de algún modo en el alma, y fuera de ella yo no veo que existan: presente de cosas pasadas (la memoria), presente de cosas presentes (visión) y presente de cosas futuras (expectación).”*<sup>58</sup>

Agustín reconoce la existencia de tres tiempos pero el futuro que es expectación y el pasado que es memoria sólo tienen su lugar en el presente, es decir, el tiempo sólo es posible en tanto vivencia lo aprendemos como un tiempo vivido, es algo personal un devenir intuitivo a nivel vivencial es una distensión del alma, *“el tiempo es una cierta distensión,”*<sup>59</sup> algo propio del hombre, el hombre interior agustiniano que vive en la expectativa y en el recuerdo como formas de vivir su presente, *“pero ¿cómo disminuye o se consume el futuro, que aún no existe? ¿O cómo crece el pretérito, que ya no es, si no es porque en el alma, que es quien lo realiza, existen las tres cosas?”*<sup>60</sup> El tiempo en términos de vivencia adquiere en el hombre una consistencia tal que el pasado se conserva en la memoria que de la misma manera es nuestra autoanulación ya que todo quedará en la esfera de lo que fue del “ya no”, sólo en la negación de nosotros, nuestra autoanulación, en nuestro olvido de nosotros podemos alcanzar nuestro Principio pues Él es lo único que amamos aun olvidándonos de nosotros, aunque el olvido en general como se ha referido es necesario en nuestros procesos de conocimiento, no podemos vivir

---

<sup>58</sup> Ibid. XI, 20, 26

<sup>59</sup> Ibid. XI, 23, 30

<sup>60</sup> Ibid. XI, 28, 37

memoriosamente, *“síguese que la memoria retiene el olvido”* <sup>61</sup> El hombre de hecho siempre olvida algo, en su anhelo por el mundo se olvida de su yo, sólo en su anhelo al Principio va a descubrir que puede encontrar su yo, así se supera el deseo por las cosas del mundo, el amante vencido por lo amado, que le han hecho olvidar su origen, es el tránsito propio de todo anhelo, que muestra a un amante que se ha dejado de amar con referencia a sí mismo, en cambio en la caridad el tránsito es hacia la eternidad, un amor que anhela el Principio, el origen del yo.

---

<sup>61</sup> Ibid. X, 16, 24

## 4.5 USAR DE LAS COSAS DEL MUNDO

En su condición mortal el hombre olvida su yo se pierde en el modo mundano de existir que es opuesta al modo divino de existir, lo que se traduce como estar en la eternidad. Como ser temporal la existencia humana va de su origen a un final en dicho tránsito consume el olvido del origen, el futuro temporal se mueve del futuro al presente y luego al pasado, en cambio el futuro absoluto es un tránsito permanente que “siempre es” en nada comparable con la mortalidad propia del hombre y por ello la única actitud propia ante esta espera expectante es la esperanza o el temor, esperanza en la caridad y temor en la concupiscencia que es la diferencia entre quienes esperan en la fe y los que esperan en creencias supersticiosas, el inminente futuro no admite distracción:

*“Pero como tu misericordia es mejor que las vidas [de los hombres], he aquí que mi vida es una distensión. Y me recibió tu diestra en ti Señor, en el Hijo del hombre, mediador entre ti –uno- y nosotros –muchos-, divididos en muchas partes por la multitud de cosas, a fin de que coja por él aquello en lo que yo he sido cogido, y siguiendo al Uno sea recogido de mis días viejos, olvidado de las cosas pasadas, y no distraído de las cosas futuras y transitorias, sino extendido de las que están delante de nosotros; porque no es por la distracción, sino por la atención, como yo camino hacia la palma de la vocación de lo alto, donde oiré la voz de la alabanza y contemplaré tu delectación, que no viene ni pasa.”<sup>61</sup>*

Sólo se llega a Dios cuando nos hemos trascendido a nosotros mismos, la existencia humana en tanto duración tiene como rasgo la temporalidad, nos consumimos en el tiempo, Agustín hace una oposición entre el ser y el tiempo, ya que el auténtico ser del hombre ha de trascender la existencia humana sometida a la temporalidad, se debe de trascender el tiempo y olvidar la mortalidad propia de nuestra condición de seres temporales, así se olvida lo temporal en favor de la eternidad, por ello nuestro tránsito de lo temporal a lo eterno es olvido, pues el tránsito supera nuestra condición mundana para buscar la condición más duradera y permanente que no se aniquile con la muerte, si entendemos y comprendemos el amor como deseo, en la caridad nuestro deseo se encuentra más allá de la temporalidad que somos nos lleva a la eternidad que es nuestra morada verdadera, por lo tanto se trasciende no

---

<sup>61</sup> San Agustín. Confesiones. XI, 29, 39

sólo lo mundano a su vez la naturaleza humana, que en tanto mundana convierte en objeto de su amor, de su deseo, las cosas que están en el mundo equivocando su verdadera patria.

Pero ante el sentido de caridad que busca la morada en la eternidad superando el deseo por los objetos mundanos como entender el precepto cristiano de amar al prójimo como a uno mismo. Si bien se ha comprendido la caridad no podemos negar la mediación de la que nos habla entre el hombre y Dios, así como la concupiscencia nos habla de la mediación entre el hombre y el mundo. Ya que todo deseo se encuentra determinado por su objeto y depende de él, el camino del hombre hacia sí mismo en la tradición judeocristina que nos ha presentado Agustín es una negación de sí y un olvido, en los términos que se han trabajado antes, para alcanzar a Dios, que es alcanzar la eternidad en detrimento del yo terreno, que es negación del yo presente, el yo mortal en bien de la eternidad que se encuentra en nosotros y que descubrimos como una luz que nos saca de nuestras viejas tinieblas, tal es la experiencia del autor de las *Confesiones*:

*“Ni mis bienes eran ya exteriores, ni los buscaba a luz de este sol con ojos carnales, porque los que quieren gozar externamente, fácilmente se hacen vanos y se desparraman por las cosas que se ven y son temporales y van con pensamiento famélico lamiendo sus imágenes. Pero ¡oh si se fatigasen de inedia; y dijeran: ¿Quién nos mostrará las cosas buenas?, y nosotros les dijésemos y ellos nos oyeran: ¡Ha sido impresa sobre nosotros la luz de tu rostro Señor! Porque no somos nosotros la luz que ilumina a todo hombre, sino que somos iluminados por ti, a fin de que los que fuimos algún tiempo tinieblas seamos luz en ti.”*<sup>62</sup>

De esto se seguiría que el hombre no debe de amar en esta vida ya que de hacerlo estaría en el peligro de perder la vida eterna. El amor a Dios es un amor al yo inmortal que desprecia el yo que se es en tanto yo mortal apegado al mundo, el desprecio a este yo mortal es en realidad la consecuencia del amor a uno mismo que desea el sumo bien, que justo no es posible alcanzar en la tierra o en nuestra condición de mundanos, pues corremos el riesgo de perdernos a nosotros mismo cuando tendemos a los bienes del mundo de una manera absoluta, ya que nuestra felicidad sólo puede brotar de nosotros mismos:

---

<sup>62</sup> San Agustín. Op. cit. IX, 4, 10

*“Para la criatura racional o intelectual no hay bien posible que le haga feliz más que Dios. Y aunque no todo ser creado puede ser feliz (la bestia, por ejemplo, un leño, una piedra, etc., no pueden alcanzar, no son capaces de este don); sin embargo, los que lo pueden ser no lo son por sí mismos, puesto que han sido creados de la nada, sino por aquel que los ha creado. Poseerlo es su felicidad; perderlo, su desgracia. Sólo quien es feliz por ser el mismo su propio bien, sin recibirlo de nadie, es quien no puede ser desgraciado, porque a sí mismo no se puede perder.”* <sup>63</sup>

En el deseo se debe llegar al bien del que surgirá la felicidad, la dificultad ante el deseo equivocado es que se corre el riesgo de perderse a sí mismo en los bienes del mundo, en que el hombre no ame el sumo bien del que resulta su felicidad. El amor como deseo ve la eternidad como su cumplimiento que de acuerdo con Agustín se consume en la contemplación, sólo así el objeto visto sigue siendo lo que es y sigue presente como lo que es, cualquier sensación es mudable y desaparece con el tiempo, pero la contemplación es puro gozo que mientras dura no experimenta ningún cambio, que es la calma absoluta que ofrece la eternidad. Por ello no será el creer sino el amor, la caridad que al final nos muestra el abandono del hombre por Dios, la caridad no es manifestación del anhelo sino manifestación de la religación del hombre con su origen, por ello la caridad se encuentra encima de la fe y la esperanza, porque la caridad lleva en sí su recompensa y seguirá siendo lo que es en esta vida y en la próxima, pues se amará el Principio con el mismo amor en la tierra como en el otro mundo, el amor no se incrementará pues vera cara a cara el amante al amado:

*“Lo que dije: Amemos primero con caridad plena al mismo a quien queremos conocer, es decir, a Dios, diría mejor sincera que <<plena>>; a no ser que se piense quizás que la caridad de Dios no ha de ser mayor cuando lo veamos cara a cara. Entiéndase, por tanto, así: se dice tan plena que no puede existir mayor, mientras caminamos por la fe; será más plena, aún más, plenísima, pero por la visión.”* <sup>64</sup>

Si bien el amor no se incrementa en el futuro a su vez tampoco cesa cuando el hombre alcanzó su felicidad, cuando tenga y contemple lo que en la tierra sólo puede amar y desear, pero aun así al amar a Dios se ha recibido una prenda de la futura gloria. El deseo anhela su cumplimiento y su propio fin, un deseo que dure siempre es una descripción clara del

---

<sup>63</sup> San Agustín. La Ciudad de Dios. XII, 2

<sup>64</sup> San Agustín. Las Retracciones. I, 7, 4

auténtico infierno, anhelar algo sin poder alcanzarlo nunca, cuando Agustín habla de la caridad como aquello que sólo permanecerá, que en lugar de creer sabremos y en lugar de esperar poseeremos hace referencia a una forma distinta de amor.

*“La misma mirada de los ojos ya sanos no puede volverse a la luz, si no permanecen las tres virtudes: la fe, haciéndole creer que en el objeto de su visión está la vida feliz; la esperanza, confiando en que lo verá, si mira bien; la caridad, queriendo contemplarlo y gozar de él. A la mirada sigue la visión misma de Dios, que es el fin de la mirada no porque ésta cese ya, sino porque Dios, que es el único objeto a cuya posesión aspira, y tal es la verdadera y perfecta virtud, la razón que llega a su fin premiada con la vida feliz.”*<sup>64</sup>

El disfrute del deseo es constituido en la caridad por la contemplación de Dios que es el premio de la vida feliz, el afán ha llegado a su término y se habita con la Cosa deseada, ya *“gozar es adherirse a una cosa por el amor de ella misma,”*<sup>65</sup> la cosa de nuestro deseo es buscada por ella misma y su posesión trae el reposo, lo opuesto es el mero uso de las cosas para obtener algo distinto, de hecho las cosas temporales en su condición no pueden extinguir del todo un deseo ya que se aman más antes de ser poseídas y por tanto no se disfrutan o siempre existe la sombra de la muerte que nos privará en algún momento de todas ellas. El auténtico disfrute no puede sujetarse a la categoría humano-temporal tiene que ser una relación que no sea nada distinta a sí misma, las cosas del mundo son bienes en tanto usamos de ellos para alcanzar el objeto que es nuestra felicidad:

*“Unas cosas sirven para gozar de ellas, otras para usarlas y algunas para gozarlas y usarlas. Aquellas con las que nos gozamos nos hacen felices; las que usamos nos ayudan a tender hacia la bienaventuranza y nos sirven como de apoyo para poder conseguir y unirnos a las que nos hacen felices. Nosotros que gozamos y usamos nos hallamos situados entre ambas; pero si queremos gozar de las que debemos usar trastornamos nuestro tenor de vida y algunas veces también lo torcemos de tal modo que, atados por el amor de las cosas inferiores, nos retrasamos o nos alejamos de la posesión de aquellas que*

---

<sup>64</sup> San Agustín. Soliloquios. I, 6, 13

<sup>65</sup> San Agustín. Sobre la doctrina cristiana. I, 4, 4

*debíamos gozar una vez obtenidas.”* <sup>66</sup>

El mundo sólo es de utilidad a la caridad en la medida en que los objetos del mundo nos sirven para alcanzar nuestra meta última, tal es el sentido en el lenguaje agustiniano de “usar una cosa”, las cosas del mundo se relacionan con nuestro bien supremo en tanto hacemos uso de ellas para alcanzarlo con tal imagen el mundo pierde su significado independiente y su fuerza para tentar al hombre, lo adecuado ante el mundo es usarlo en tanto se entienda como el medio que nos lleva al bien último del que si podemos gozar, no así de los bienes del mundo de los que se usa de manera ilícita en tanto que no son nuestro verdadero fin, tal como encontramos en *Sobre la doctrina cristiana*:

*“Supongamos que somos peregrinos, que no podemos vivir sino en la patria, y que anhelamos, siendo miserables en la peregrinación, terminar el infortunio y volver a la patria; para esto sería necesario un vehículo terrestre o marítimo, usando del cual pudiéramos llegar a la patria en la que nos habríamos de gozar; más si la amenidad del camino y el paseo en el carro nos deleitase tanto que nos entregásemos a gozar de las cosas que sólo debimos utilizar, se vería que no querríamos terminar pronto el viaje; engolfados en una perversa molición, enajenaríamos la patria, cuya dulzura nos haría felices... hemos de usar de este mundo, mas no gozarnos de él.”* <sup>67</sup>

Usamos del mundo en tanto no convertimos las cosas del mundo como bienes en sí mismos contrario a la caridad que nos lleva al bien supremo, el recto disfrute, que nos lleva a dirigir nuestros esfuerzos a una meta que en principio ubicamos fuera del mundo, del alcance de lo temporal, por eso los bienes del mundo en esta perspectiva se tornan relativos en tanto su sentido apunta a un fin superior a ellos mismos, un bien supremo del que deseamos ver y disfrutar y que hace tolerable los bienes del mundo:

*“Eso mismo quería decirte, porque cuando deseé las riquezas, mi corazón se iba tras ellas para ser rico, y los honores, que ahora me dejan indiferente, por no sé que brillo suyo, me seducían; y en el deseo y atractivo de la mujer busqué siempre el deleite con la buena fama. Sentía entonces verdadera pasión por*

---

<sup>66</sup> San Agustín. Op. cit. I, 3, 3

<sup>67</sup> Ibid. I, 4, 4

*estas cosas; ahora las menosprecio; con todo, si se me ofrecen como un camino necesario para ir a donde quiero, entonces, más bien que desearse, han de tolerarse.”*<sup>68</sup>

Se sabe de lo transitorio de los bienes terrenos y en tal sentido no se les pone un fin en sí mismo, los usamos para alcanzar algo más elevado la verdadera perfección del disfrute que se encuentra en la eternidad que es el objeto propio de la caridad que no se pierde ni se equivoca y nos quita todo temor pues aun la muerte se torna relativa, ya que el hombre aspira a una vida verdadera que no teme a la muerte, el hombre se torna en dueño de su vida y se proyecta al futuro como un bien externo a perseguir un bien que se desea, la eternidad a la que llegamos por la caridad que nos libera de las cosas del mundo, diferente a la concupiscencia en donde la muerte es el peor mal por acabar con los objetos de nuestro deseo, los objetos del mundo. Pero aunque la libertad con respecto a las cosas del mundo nos viene de la caridad tal libertad sólo es relativa pues no estamos aún en la eternidad.

Al liberarnos del mundo nos sometemos a la caridad y vivimos sin el temor de perder nuestro auténtico objeto del deseo, además de alejarnos de la concupiscencia que conoce el temor pero como castigo, conoce el bien supremo pero sin esperanza y sin amor puesto que ha errado el camino al quedarse con lo menos valioso y no buscar el fin verdaderamente valioso, por ello vive en el horror de perder el objeto de su empeño amoroso, el auténtico temor es el que nos hace perseverar en un bien que no se puede perder:

*“En efecto, con el nombre de temor casto se alude a aquella voluntad de que tenemos necesidad para no querer pecar y evitar el pecado, no por la inquietud que da la debilidad ante el miedo al pecado, sino por la tranquilidad que produce la caridad. Si no puede haber temor alguno en aquella seguridad certísima de los gozos perpetuos y felices, el pasaje el temor casto, que permanece por todos los siglos, viene a ser como este otro: No quedará frustrada para siempre la paciencia de los pobres, porque no será eterna la paciencia, que no es necesaria donde no hay nada que sufrir, sino que será eterno el fruto de la paciencia. De esta manera quizás se dijo que el temor casto permanece por todo los siglos, porque ha de permanecer aquello a donde nos lleva el mismo temor.”*<sup>69</sup>

---

68 San Agustín. Soliloquios. I, 11, 19

69 San Agustín. La Ciudad de Dios. XIV, 9, 5

La caridad nos lleva a la auténtica libertad, la libertad que se encuentra en la eternidad ya que el objeto de nuestro deseo es el bien supremo que nos ha liberado de todo temor o mejor dicho su temor no es el horror de perder lo que se tiene como en la concupiscencia. El signo de la caridad en la tierra es la ausencia del temor ya que justo la desgracia de la concupiscencia es el temor de no poseer lo que se desea o de perderlo una vez obtenido y el mayor temor siempre presente, como la espada de Damocles, la amenaza de la muerte.

La libertad que viene de la eternidad nos da el criterio de la recta comprensión del mundo y de la estimación de los bienes que nos ofrece, de ahí que el deseo que en el mundo podemos tener viene de nuestra libertad puesta en lo eterno, el futuro anticipado que va a establecer el orden y medida del amor de las cosas como de las personas:

*“Así como la palabra significa algo, también se significa a sí misma; pero la palabra no se significa, si no que significa alguna cosa; lo mismo la caridad, se ama a sí misma; pero si no se ama como amando alguna cosa, no se ama como caridad. ¿Qué es lo que ama el amor, sino lo que amamos con caridad? Y este algo, partiendo de lo que tenemos más cerca, es nuestro hermano.”<sup>70</sup>*

De hecho hay un orden jerárquico en el amor que es del mundo en primer lugar están nuestros parientes próximos después nuestros amigos y por último la gente que conocemos, pues como señala el de Hipona, en principio *“todos deben ser amados igualmente, pero cuando no se puede socorrer a todos, ante todo se ha de mirar por el bien de aquellos que, conforme a las circunstancias de lugares y tiempos de cada cosa, se hallan más unidos a ti por una especie de suerte.”<sup>71</sup>* Claro está que de manera constante Agustín insiste en que amamos al prójimo por amor a Dios, ya que a Dios es al único que amamos por Él mismo, lo que es la verdadera virtud, pues *“el mismo amor que nos hace amar bien lo que debe ser amado, debe ser amado también ordenadamente, a fin de que podamos tener la virtud por la que se vive bien. Por eso me parece una definición breve y verdadera de la virtud: el orden del amor.”<sup>72</sup>* Sólo así se podrá vivir de manera ordenada ya que todas las cosas se pondrán en su justo valor, tal es el amor ordenado que se aleja de aquello

---

<sup>70</sup> San Agustín. La Trinidad. VIII, 8, 12

<sup>71</sup> San Agustín. Sobre la doctrina cristiana. I, 28, 29

<sup>72</sup> San Agustín. La Ciudad de Dios. XV, 22

que no debe amarse y siempre amará lo que debe ser amado, no amará en más lo que debe de amar, ni amará con igualdad lo que exige más amor, amará con equidad, sin olvidar que *“a todo hombre en cuanto hombre se le debe amar por Dios y a Dios por sí mismo.”*<sup>73</sup>

Si tenemos nuestra felicidad en un mundo no percedero ni temporal nuestra actitud en el mundo no puede ser de disfrute sino justo de uso en tanto que reconocemos el valor de las cosas en cuanto temporales, de la misma manera que un ingeniero se sirve de herramientas y materiales para edificar buscando el óptimo aprovechamiento de aquello de lo que se ha servido, las cosas en su fin se determinan por aquél que las usa, el mundo en esta comprensión recibe su fin de quien lo usa como medio frente a la teleología que hay en él, el hombre a de usar adecuadamente de él para llegar a su fin, así el orden no se encuentra determinado por el mundo mismo sino por el hombre, de aquí que la responsabilidad del ser humano ante el mundo es mayor en tanto que es él quien lo determina, y si bien nuestro fin es trasmundano pues miramos a un fin supremo que no es parte del mundo ello no significa que podamos usar de las cosas del mundo con mero capricho o con un sentido de explotación desmedida, tenemos una gran responsabilidad con nuestro entorno, del que no somos sus dueños sólo peregrinos a una meta más lejana. Pero si el hombre en este sentido puede llegar a reconocer que también puede amar al mundo ya no será un amor por sí mismo sino como el lugar del que parte para llegar al fin supremo que se persigue en un futuro de estabilidad atemporal.

---

<sup>73</sup> *San Agustín. Sobre la doctrina cristiana. I, 27, 28*

## 4.6 EL AMOR AL PRÓJIMO.

El amor a uno mismo en el pensamiento agustiniano presenta dos sentidos diversos, por un lado es la búsqueda de uno mismo, por otro lado diferente del amor a uno mismo que resulta de la caridad ordenada:

*“Porque también son dignas de llorarse estas tinieblas en que a veces se me oculta el poder que hay en mí, hasta el punto que, si mi alma se interroga a sí misma sobre sus fuerzas, no se da crédito fácilmente a sí, porque muchas veces le es oculto lo que hay en ella, hasta que se lo da a conocer la experiencia; y nadie debe estar seguro en esta vida, que toda ella está llena de tentaciones, no sea que como pudo uno hacerse de peor mejor, se haga a su vez mejor peor.”<sup>74</sup>*

La estimación que se tiene al yo es resultado de la estimación que se tiene de las cosas que nos rodean, que en Agustín es la estimación al bien supremo y la regulación que de él se desprende, el yo como las cosas del mundo se vuelven un medio para la vida verdadera, así se comprende que la caridad es la garante que en el individuo lo lleva al bien supremo, que ya no se ve afectado ni por el mundo ni por sí mismo, así todo se ama en la medida en que se debe de amar:

*“Vive justa y santamente el que estime en su valor todas las cosas. Este será el que tenga el amor ordenado de suerte que ni ame lo que no deba amarse, ni deje amar lo que debe ser amado, ni ame más lo que se debe amar menos, ni ame con igualdad lo que exige más o menos amor, ni ame, por fin, menos o más lo que por igual debe amarse.”<sup>75</sup>*

Así no es extraño que Agustín interprete el mandato “ama al prójimo como a ti mismo” en su sentido literal, el amor al prójimo se encuentra en proporción al amor de uno mismo de hecho si se llega a amar al prójimo más que a uno mismo se ha cometido una trasgresión, pero

---

<sup>74</sup> San Agustín. Confesiones. X, 32, 48

<sup>75</sup> San Agustín. Sobre la doctrina cristiana. I, 27, 28

si se ha definido al amor como el deseo que persigue una cosa por sí misma y se ve afectado por ella y depende de ella parece que se ha llegado a una contradicción, para entender un poco mejor el planteamiento agustiniano se debe entender el sentido de los términos latinos que ha usado para designar su concepto de amor: *dilectio, caritas, amor*.

*“He juzgado oportuno mencionar esto porque piensan algunos que una cosa es querer o tener caridad, y otra diferente amar. Dicen, en efecto, que querer debe usarse en el buen sentido, y amar en el malo. Pero es absolutamente cierto que ni los autores profanos han hablado en este sentido. Vean, pues, los filósofos si pueden, y con qué fundamento, hacer estas distinciones. Sus mismos libros dan un claro testimonio que ellos hacen un gran aprecio del amor en las cosas buenas, incluso con respecto al mismo Dios. De todos modos, fue necesario manifestar que las Escrituras de nuestra religión, cuya autoridad anteponemos a cualesquiera otros escritos, no establecen diferencia alguna entre amar, querer y caridad.”*<sup>75</sup>

Agustín usa los términos amor, caridad y dilección de una manera bastante flexible, en repetidas ocasiones en sus obras los utiliza como sinónimos, de hecho cuenta con tres términos en donde nosotros contamos sólo con dos: amor y caridad. Hannah Arendt nos ofrece una distinción suficientemente clara de los términos, así señala que Agustín *“de manera general, y aun sin coherencia plena, usa amor para designar el deseo y el anhelo (es decir, para el amor en su sentido más amplio, menos específico); dilectio para designar el amor a uno mismo y al prójimo; y caritas para designar el amor a Dios y al <<bien supremo>>.”*<sup>76</sup> Aunque tal clasificación no llega a salvar las inconsistencia que podemos encontrar en algunos pasajes de las obras del obispo de Hipona, quizás lo más importante de la triple distinción de amor que se presenta es justo que nos ofrece una jerarquía de las cosas que amamos ya que no todas las cosas de las que hemos de usar se han de amar igual, pues unas están por encima de nosotros -el ser supremo como grado máximo de amado-, otras somos nosotros mismos, otras que se encuentran junto a nosotros -nuestro prójimo- y por último algunas que se encuentran debajo de nosotros - nuestro cuerpo-, pero cuando se huye de manera incorrecta del amor a lo inmutable, para imperar en sí misma y en su cuerpo el alma se torna viciosa considerando un gran triunfo dominar sobre los demás:

---

<sup>75</sup> San Agustín. La Ciudad de Dios. XIV, 7, 2

<sup>76</sup> Arendt. El concepto de amor en San Agustín. p. 61

*“Tal amor de sí mismo mejor se llama odio. Es inicuo querer que le sirvan las cosas que le son inferiores al hombre no queriendo él servir a lo que le es superior; por esto se dijo: el que ama la iniquidad odia su alma; y de aquí proviene que el alma se debilita y enferma, y es atormentada por el cuerpo mortal, porque es necesario que le ame y sufra las consecuencias de su corrupción. La inmortalidad y la incorruptibilidad del cuerpo se origina de la sanidad del alma, más esta consiste en unirse firmísimamente al bien más perfecto, es decir, a Dios inmutable. Cuando el hombre intenta dominar a los que son por naturaleza iguales a él, es decir, a los hombres, esto constituye una soberbia absolutamente intolerable.”<sup>77</sup>*

Sólo aquello que se encuentra en sí mismo, que se ubica por encima de nosotros el bien supremo, debe ser amado por sí mismo, el amor a nosotros, nuestros cuerpos y nuestros prójimos deben amarse en el amor de aquello que se encuentra encima de nosotros, ya que *“de entre todas las cosas que existen únicamente debemos gozar de aquellas que, como dijimos, son inmutables y eternas; de las restantes hemos de usar para poder conseguir el gozo de las primeras.”<sup>78</sup>* Así aquello con lo que me relaciono lo debo ver en la perspectiva de gozar del bien eterno, por supuesto que la relación se establece en la comunidad de aquellos que al igual que yo buscan los bienes superiores y por eso son los más cercanos a mí, son mis próximos, mis prójimos, quienes al igual que yo usan del mundo temporal sólo en la medida en que podemos alcanzar la eternidad, por tanto *“no todas las cosas de las que hemos de usar deben amarse, sino únicamente aquellas que o se encaminan a Dios como son el hombre y el ángel, o se relacionan con nosotros y necesitan de nuestro apoyo para conseguir el beneficio de Dios, como es nuestro cuerpo.”<sup>79</sup>* Agustín de manera suficientemente contundente distingue entre el uso y el disfrute, medios y fin, ante el fin último, el bien supremo, el amor ya no sólo puede ser anhelo, ya que sólo aquello que se encuentra junto a mí o debajo de mí puede entrar en la esfera de lo que anhelo, pero lo superior se encuentra en otra esfera de relación y de comprensión. Claro que en la medida en que el futuro es una anticipación en el deseo, el bien supremo se trae al presente que puede regir y regular nuestra vida en el mundo, en la que nunca se podrá alcanzar del todo la perfección y la felicidad sólo se podrá poner el empeño en el bien supremo y aceptar el mundo el orden del amor prescribe las reglas para lograr la reconciliación con el mundo y con el presente esto es justo el amor bien ordenado que se orienta en el futuro absoluto.

---

<sup>77</sup> San Agustín. *Sobre la doctrina cristiana*. I, 23, 23

<sup>78</sup> San Agustín. *Op. cit.* I, 22, 20

<sup>79</sup> *Ibid.* I, 23, 22

En el orden del amor mi prójimo ocupa un lugar a mi lado ya que se encuentra en el mismo nivel en la jerarquía de amor que nos presenta Agustín por eso debo *amarlo como a mí mismo*, a su vez que igual que yo él también puede disfrutar del bien supremo, por eso es mi prójimo pues entabla la misma relación que yo con el fin último y con el futuro absoluto, así los hombres en el mundo son aquellos que me ayudan para este fin o a quienes ayudo a tal fin:

*“De todos los que pueden gozar de Dios nosotros, amamos a unos a quienes favorecemos; amamos a otros que nos favorecen; amamos a algunos de quienes necesitamos auxilio y al mismo tiempo atendemos a su indigencia; amamos, por fin, a otros a quienes no somos de ninguna utilidad, ni tampoco la esperamos de ellos. Pero debemos querer que todos amen a Dios con nosotros, y ordenar a este único fin todo el bien que les hacemos o que ellos nos hacen.”*<sup>80</sup>

El punto central en tal amor al prójimo se encuentra en la ayuda mutua para alcanzar aquel bien inmutable que no puede ser nunca un medio pues Él es el único fin, por eso una relación meramente mundana con los otros no tiene lugar en nuestra búsqueda final, nuestra vocación suprema no puede quedar sometida a la realidad mundana concreta, claro que es erróneo considerar que los hombres se pueden degradar a meros medios:

*“Nosotros que gozamos y usamos de todas las cosas, somos también una cosa. Ciertamente gran cosa es el hombre, pues fue hecho a imagen y semejanza de Dios, no en cuanto se ajusta al cuerpo mortal, sino en cuanto es superior a las bestias por la excelencia del alma racional. Aquí se suscita la gran cuestión, si el hombre debe gozar de sí mismo, o usar; o si gozar y usar. Se nos ha dado un precepto de amarnos unos a otros. Pero se pregunta: ¿se debe amar al hombre por causa del hombre o por otra cosa distinta? Si se le ama por él, es gozar; si se le ama por otro motivo, es usar de él. A mí me parece que debe de ser amado por otro motivo, pues lo que debe amarse por sí mismo constituye en sí mismo la vida bienaventurada, la cual, aunque todavía no la poseemos, sin embargo su esperanza nos consuela en esta vida.”*<sup>81</sup>

La esperanza actualiza el amor y al mismo tiempo determina el orden del amor lo que

---

<sup>80</sup> Ibid. I, 29, 30

<sup>81</sup> Ibid. I, 22, 20

nos lleva a la conclusión de que el amor a derivado de la esperanza, el establecimiento del orden que asigna a cada cosa su lugar apropiado incluido mi prójimo, a quien amo porque amo el sumo bien, por eso el amor al prójimo no puede dimanar del apetito o el deseo, nos encontramos ante otro concepto de amor, ya no es el deseo como una emoción cuyo objeto reside por definición en el futuro, el amor como un tipo de anhelo no es adecuada para el mandamiento *ama a tu prójimo como a ti mismo*.

## 4.7 SUPERAR NUESTRA MEMORIA.

El hombre aspira a su felicidad pero tal aspiración es posible porque yo tengo alguna clase de conocimiento guardado en la memoria:

*“Así como en las cosas pretéritas se llama memoria a la facultad que las retiene y las recuerda, así, con relación al presente, cual lo está la mente para sí misma, se puede llamar sin escrúpulo memoria a la facultad de estar presente a sí misma, para poder por su propio pensamiento conocerse y que puedan así las dos realidades ser por el amor vinculadas.”<sup>82</sup>*

La memoria es aproximada por Agustín de aquello que yo recuerdo con la forma en que conozco lo que estoy buscando, si tuviera un olvido total no podría reconocer, ni siquiera podría saber aquello que he olvidado tal como lo describe el obispo de Hipona en un largo análisis en las *Confesiones*, de manera específica, en el libro X en sus capítulos XVIII y siguientes que inicia con una alusión a la parábola de la mujer que pierde una dracma, encuentra lo que ha perdido ya que recuerda el objeto perdido, de manera similar a nosotros que buscamos y encontramos muchas cosas perdidas. Pero la reflexión avanza un poco más, cuando un cuerpo desaparece de la vista, se conserva su imagen, al ser recuperado el cuerpo se le reconoce por la imagen que llevamos dentro, el cuerpo desapareció para la vista pero se retuvo su imagen en la memoria. No sólo retenemos imágenes de cuerpos físicos, entidades sólo materiales, también de aquello que pudimos formar a capricho de nuestra imaginación, tal como se expresa en un pasaje muy claro en la obra *Del génesis a la letra*, en donde encontramos:

*“Cuando se lee este precepto: Amarás a tu prójimo como a ti mismo, nos salen al paso tres clases distintas de visiones. Una es la de los ojos con los cuales se contemplan las letras; otra la del espíritu del hombre por la que se piensa en el prójimo ausente; la tercera tiene lugar en la mirada atenta de la mente con la que se contempla la misma dilección. De estas tres clases de visiones, la primera es conocida de todos; por ella se ve el cielo y la tierra y todas las cosas que están patentes a los ojos del cuerpo. Tampoco es difícil declarar aquella otra por la que se piensa en las cosas corporales que no se hallan presentes, ya que el mismo cielo y la tierra con todas las cosas que en ellos observamos, las*

---

<sup>82</sup> San Agustín. La Trinidad. XIV, 11, 14

*podemos pensar estando a oscuras, pues aunque no veamos nada con los ojos del cuerpo estando así, sin embargo, contemplamos con el alma las imágenes de los cuerpos, sean éstas verdaderas como lo son las de los cuerpos que en otro tiempo vimos y que retenemos actualmente en la memoria, o ficticias, como las que pudo formar a capricho la imaginación.”*<sup>83</sup>

Pero, qué sucedería si la memoria misma perdiera algo, cómo sucede cuando se olvida algo, un nombre, una dirección, un compromiso,... y hurgamos en los laberintos de la mente para recordarla, en dónde se encuentra sino en la memoria misma, aquí vamos descartando posibilidades hasta encontrar lo que deseamos, pues somos capaces de reconocer y de recordar, con cierta dificultad, lo que se había olvidado, tal como nos sucede cuando vemos o pensamos en alguien conocido y olvidamos su nombre, en un ejercicio de introspección nos esforzamos intelectualmente hasta recordar el nombre olvidado. Aunque no siempre con resultados positivos. En la medida, en que sabemos que se recuerda a alguien, ello se debe a que no hay un olvido total de él, pues se recuerda al menos el habernos olvidado de él y no es posible buscar lo perdido si se hubiera olvidado de manera absoluta. Pero lo más extraordinario de la mente humana es que puede ver en sí misma lo que en ningún otro sitio había contemplado tal es el caso de la justicia o la felicidad y que no tenemos forma de saber cómo es tal cosa, sabemos lo suficiente de su posible existencia como para buscarla y desearla, así se sabe de la vida feliz que sería imposible si la inmortalidad fuese incompatible con la naturaleza humana, pues *“en las ascensiones íntimas y graduales a través de las estancias del alma, allí donde principiemos a vislumbrar algo que no sea común con los brutos, allí empieza la razón y puede reconocerse al hombre interior.”*<sup>84</sup> La garantía de la felicidad nos viene de la presencia en la memoria de un pasado absoluto, que no puede explicarse por ninguna experiencia del mundo temporal en que nos encontramos, la posibilidad de un recuerdo tal lleva al de Hipona a reconocer tipos de memoria en nosotros, de hecho nuestro autor reconoce que tanto la vida feliz como la verdad se aman por que se tiene en la memoria noticias de ellas, lo que sólo encontramos en la memoria, más aún sólo podemos encontrar a Dios si nos acordamos de él: *“Ved aquí cuánto me he extendido por mi memoria buscándote a ti, Señor; y no te halle fuera de ella.”*<sup>85</sup>

Nuestra memoria del pasado gracias a la cual recordamos acontecimientos de nuestra

---

<sup>83</sup> San Agustín. Del génesis a la letra. XII, 6, 15

<sup>84</sup> San Agustín. La Trinidad. XII, 10, 15

<sup>85</sup> San Agustín. Confesiones. X, 24, 35

vida y relacionamos nuestros continuos ahora que podemos llamar memoria psicológica y que incluso es la que compartimos en cierto nivel con los animales, no es la que contiene nuestro conocimiento de la felicidad, la verdad o Dios, Agustín señala que al buscar a Dios sólo lo ha encontrado en la memoria, lo que nos lleva de manera necesaria a una afirmación, existe en nosotros otro tipo de memoria más elevada a la que compartimos con los animales, y por lo mismo más honda, más profunda, que sólo se encuentra en los laberintos más íntimos de nuestra mente, que no se alcanza o se posee con una simple introspección, pues demanda un auténtico ejercicio de reflexión, en tanto nos posibilita acercarnos más al abismo de nuestra memoria profunda, “que San Agustín llama memoria de lo presente y que nosotros podemos llamar memoria transpsicológica o metafísica,”<sup>86</sup> como acertadamente la ha denominado Juan Pegueroles, y que nosotros podemos ver de manera muy clara en el siguiente pasaje de las *Confesiones*, que no deja lugar a dudas para hablar de dos niveles de memoria:

*“¿Por dónde, pues, y por qué parte han entrado en mi memoria? No lo sé. Porque cuando las aprendí, ni fue dando crédito a otros, sino que las reconocí en mi alma y las aprobé por verdaderas y se las encomendé a ésta, como en depósito, para sacarlas cuando quisiera. Allí estaban, pues, y aun antes de que yo las aprendiese; pero no en la memoria. ¿En dónde, pues, o por qué, al ser nombradas, las reconocí y dije: <<Así es, es verdad>>, sino porque ya estaban en mi memoria, aunque tan retiradas y sepultadas como si estuvieran en cuevas muy ocultas, y tanto que, si alguno no las suscitara para que saliesen, tal vez no las hubiera podido pensar?”*<sup>87</sup>

Cuando el Doctor de la gracia habla en un primer momento, “*allí estaban, pues, y aun antes de que yo las aprendiese; pero no en la memoria,*” nos habla en este primer nivel de la memoria psicológica, pero en el pasaje que se a trascrito después habla, de manera casi inmediata, “*por qué, al ser nombradas, las reconocí y dije: <<Así es, es verdad>>, sino porque ya estaban en mi memoria;*” es decir, se encontraban ya en la memoria transpsicológica o metafísica, que sólo está en lo más hondo, en lo más íntimo del espíritu, en donde encontramos la idea de felicidad que nos mueve en un dinamismo cognoscitivo y volitivo. Agustín ha llevado a cabo una reducción de nuestra memoria tomando como base el deseo universal de la felicidad, en efecto, toda la argumentación que realiza acerca de la felicidad (*beata vita*) tenía por único objetivo el fundamentar que hay recuerdos que se tienen, pero que no se descubren en la

---

<sup>86</sup> Pegueroles. San Agustín. Un platonismo cristiano. p. 193

<sup>87</sup> San Agustín. Op. cit. X, X, 17

memoria inmediata, se necesita de un ejercicio más elaborado y construido de reflexión para llegar a la memoria metafísica, pues el lenguaje y los signos por sí mismos no pueden instruirnos, no ofrecen un auténtico conocimiento. De hecho el obispo de Hipona encuentra a Dios en la memoria transpsicológica, que en un primer momento se le presenta como una gran interrogante: *“Pero, ¿en dónde permaneces en mi memoria, Señor; en dónde permaneces en ella? ¿Qué habitáculo te has construido para ti en ella? ¿Qué santuario te has edificado? Tú has otorgado a mi memoria este honor de permanecer en ella; más en que parte de ella permaneces es de lo que ahora voy a tratar.”*<sup>88</sup> Dios tiene que encontrarse más allá de los niveles más simples de la memoria, más allá de la memoria que se comparte con los animales o las afecciones del alma, pues Dios no es una imagen corporal o afección vital, como la alegría, la tristeza o el deseo; que son cambiantes, mudables. El deseo universal de la felicidad es la posibilidad de Dios, tal es el sentido de la inmanencia y trascendencia de Dios en nosotros, *“tú estabas dentro de mí, más interior que lo más íntimo mío y más elevado que lo más sumo mío,”*<sup>89</sup> nos dice Agustín quien reconoce que la felicidad, la verdad y Dios siempre han estado presentes al espíritu, no en la memoria psicológica, sino en la memoria metafísica, que nos permite reconocer la felicidad, la verdad y a Dios, así el conocimiento expreso de Dios supone su impresión en la memoria transpsicológica, que no es reminiscencia en el sentido que aparece en Platón, como el recuerdo que tiene el hombre en este mundo y en esta vida de una vida anterior en donde se ha contemplado de modo inmediato a las Ideas, la reminiscencia es la aprensión actual de las Ideas vía la sombra de los sentidos y es la única fuente de conocimiento verdadero, pero ello es diferente a la memoria transpsicológica, pues la reminiscencia presupone una existencia anterior a la actual, es un principio activo que despierta al alma del “sueño” en el que se encuentra cuando vive entregada a las cosas y a las acciones propias del mundo de los sentidos, olvidando la contemplación y el ser de lo verdadero. Pero no ocurre lo mismo, en el planteamiento agustiniano, pues la noción de la felicidad, la verdad y Dios son una impresión íntima y profunda a la que sólo se es posible llegar por un ejercicio muy elaborado de reflexión. Tal es la invitación de Agustín, en lo que san Buenaventura llamará el “itinerario del alma hacia Dios”, lo que demanda “ultrapasar”, o traspasar, la memoria psicológica para unirse con Dios, como acertadamente ha señalado Ramón Xirau, *“Dios, trascendente a cualquier memoria humana, esta presente en nuestra memoria y gracias a ésta puede alcanzar el término del itinerario. Hay que repetirlo: “Cierto es que habitas en ella [la memoria] y en ella te encuentro cuando de ti hago memoria.”*<sup>90</sup> El verdadero gozo, el único gozo sólo puede estar en Dios, que es verdad

---

<sup>88</sup> San Agustín. Confesiones. X, XXV, 36

<sup>89</sup> San Agustín. Op. cit. III, VII, 12

<sup>90</sup> Xirau. El tiempo vivido. Acerca del estar. p. 25

inmutable, así “no cabe duda que según Agustín a través de la memoria el espíritu humano participa de las “razones eternas” y esta conectado a nivel metafísico con el espíritu divino.”<sup>91</sup> El de Hipona ha ido más allá del arsenal de la memoria, lo que repite de manera reiterada en el libro X de las *Confesiones*, en especial en el capítulo XVII número 26, en donde de forma insistente, en cinco ocasiones, repite el verbo <<traspasaré>> para referirse a la memoria y lograr en base a una ardua superación, fruto de una reflexión cada vez más honda llegar a Dios.

La memoria no se compone solamente de mis afecciones, de nuestros padecimientos, pasiones y emociones, o mejor dicho, todo ello es sólo el nivel más bajo de nuestra memoria, lo que se ha llamado memoria psicológica, pero el nivel que en realidad nos descubre el arsenal divino de la memoria, y el significado auténticamente humano de ésta, es el nivel de la memoria transpsicológica, que demanda para su develación <<traspasar>> la memoria psicológica, pues “la memoria es el hondón mismo del alma,”<sup>92</sup> así queda claro que “Agustín había heredado de Plotino un sentido del ligero tamaño y dinamismo del mundo interior. Ambos creían que podía encontrarse a Dios en forma de determinada <<memoria>> de tal mundo interior.”<sup>93</sup> El conocimiento de Dios y la experiencia de la felicidad se encuentran en la mente, en el caso de la felicidad la experimente cuando me regocijé y el conocimiento de ella se fijó en mi memoria, ya que “por ningún sentido del cuerpo he visto, ni oído, ni olfateado, ni gustado, ni tocado jamás el gozo, sino que lo he experimentado en mi alma cuando he estado alegre, y se adhirió su noticia a mi memoria, para que pudiera recordarle.”<sup>94</sup> La memoria va más allá de la experiencia presente para albergar el pasado, la vida feliz en tanto la recordamos es parte de nuestro presente e inspira nuestros deseos y expectativas de cara al futuro, la memoria hace presente y deshace pasado, lo realmente importante de nuestra memoria en este nivel es que el pasado se transforma en una posibilidad del futuro, lo que fue puede de nuevo volver a ser tal es nuestra memoria en la esperanza o el temor, nuestro anhelo y sus relaciones. La rememoración así se puede comprender desde un pasado que nos es familiar sólo en la memoria psicológica, pero en la memoria transpsicológico es en primer término recogimiento de la dispersión para llegar al amor de Dios-Uno:

---

91 Gasparotto. San Agustín. Las Confesiones. p. 112

92 Xirau. El tiempo vivido. Acerca del estar. p. 21

93 Brown. Biografía de Agustín de Hipona. p. 230

94 San Agustín. Confesiones. III, VII, 12

*“Quiero recordar mis pasadas fealdades y las carnales inmundicias de mi alma, no porque las ame, sino por amarte a ti. Dios mío. Por amor de tu amor hago esto, recorriendo con la memoria, llena de amargura, aquellos mis caminos perversísimos, para que tú me seas dulce, dulzura, sin engaño, dichosa y eterna dulzura, y me recojas de la dispersión en que anduve dividido en partes cuando, apartado de ti, uno, me desvanecí en muchas cosas.”<sup>95</sup>*

Buscamos nuestro origen en un recogimiento de la dispersión que en Agustín tal actitud es confesión, por eso vamos en un proceso de ascensión hasta Aquél que es nuestro origen y vocación última, pasado y futuro absolutos son lo mismo y sólo se recuperan en la rememoración, así la dependencia del deseo de la aspiración general de la felicidad implica un modo más profundo y fundamental de dependencia humana, el hombre en su deseo de ser feliz depende de una noción de felicidad que nunca pudo experimentar en nuestro mundo temporal, por ello y con suficiente detalle se ha visto que la felicidad es una idea recordada, así la idea de felicidad es anterior y externa al hombre, justo como Dios que se encuentra en el hombre sólo en virtud de la memoria del hombre que lo mueve a desear la felicidad en una existencia que dure por siempre, al remitirse de manera retrospectiva la existencia humana a su fuente primordial encuentra el hombre la existencia determinante de su ser, encuentra el hombre la fuente en que las razones son sempiternas así como la razón última e imperecedera de todo lo que ha de pasar en la existencia:

*“Sólo hay, decimos un bien inmutable: Dios; único, verdadero, feliz. Cuanto Él ha creado es bueno, lo decimos sin dudar, porque ha sido hecho por Él; pero es mutable, no por proceder de Él, sino por salir de la nada. Esos bienes mudables, aunque no son el bien supremo, puesto que mayor bien que ellos es Dios, con todo son importantes, ya que pueden lograr su felicidad uniéndose al bien inmutable.”<sup>96</sup>*

Aunque el hombre como todo es hecho de la nada la causa de su existencia es Aquel que es en la búsqueda de su retorno encuentra a su Creador, el negar tal retorno es orgullo, el alma se aparta de sí y está siendo llamada a sí misma alejándose de su Principio, el hombre sólo puede amarse a sí mismo al vincular a Dios como su Hacedor, el sentido de la creatura en

---

<sup>95</sup> San Agustín. Op. cit. II, I, 1

<sup>96</sup> San Agustín. La Ciudad de Dios. XII, 1, 3

su condición de creada parte de una fuente anterior a su creación, es decir, su Hacedor quien es el origen que siempre ha existido, en donde se encuentra la plenitud de sentido de la existencia humana, la relación del hombre con su origen es su instauración como ser consciente, el hecho de que el hombre no haya sido su propio hacedor implica que la plenitud de la existencia esta fuera de él y le antecede. Sólo Dios es el primero todo lo demás es segundo y derivado, sólo retornar a tal Principio es la única forma de retornar de sí de una cosa creada, la vida humana existe en relación con el Ser:

*“Por tanto, no existirían bienes caducos de no existir un Bien inconmutable. Cuando oyes poder este o aquel bien, aunque en otras circunstancias pudiera no ser bueno, si puedes contempla, al margen del bien participado, el Bien de donde trae el bien su bondad, y además puedes contemplar el bien cuando oyes hablar de este o el otro bien: si puedes, digo, prescindiendo de estos bienes participados, sondea el Bien en sí mismo, entonces verás a Dios. Y si por amor a Él te adhirieres, serás al instante feliz.”<sup>97</sup>*

La vida humana tiene una vocación última más elevada que la simple nada, se encuentra unida de manera indisoluble a su principio, en donde el ser humano puede adoptar una tendencia a la caridad o a la concupiscencia. Todas las cosas creadas se encuentran marcadas por su condición perecedera y temporal, pero sólo el ser humano sabe que ha nacido y que en algún momento morirá lo que va actualizando en su misma existencia así el hombre, al igual que toda la creación, no fue siempre lo que es sino que ha llegado a serlo, sin embargo la vida en el hombre tiene la exigencia de constituirse como tal sólo en la medida en que se asuma y se trabaje, se realice, ya que el hombre nació persona pero su personalidad la tendrá que construir y realizar a lo largo de su vida, *“existe un trabajo aún más inexorable que el de “ganarse el pan”. Es el trabajo para ganarse el ser, a través de la vida, de la Historia.”<sup>98</sup>* Cada cultura así entendida es un intento de llegar a ser hombre de cierta manera determinada, se crean nuevos modos de tratar con la realidad, inventando y descubriendo otros nuevos, sólo el hombre modifica y transforma, *“el “homo faber” es ya una prueba del “homo sapiens” y los dos del hombre trascendente, del hombre en tanto que es trascendente y libre.”<sup>99</sup>* Pero justo aquí en la vida que va haciendo el hombre sabe de su muerte, se es y no se es, la unidad de nuestra

---

<sup>97</sup> San Agustín. La Trinidad. VIII, 3, 5

<sup>98</sup> Zambrano. Filosofía y educación. p. 123-124

<sup>99</sup> Zambrano. Op. cit. p. 145

previsión de la muerte nos viene de la memoria psicológica que nos da expectativa y deseo aunque se haga desde nuestro presente, que es punto de encuentro de nuestra memoria-pasado y nuestra previsión-futuro que determina nuestra existencia humana, sin embargo, en una mayor perspectiva, el pasado más remoto y el más distante futuro no son la doble anterioridad de la vida humana sino que son actualizados en la vida del hombre, sólo el hombre puede vivir vuelto a su origen y viviendo hacia la frontera última, si por el recuerdo y la expectación se puede concentrar la vida en el presente, el hombre puede participar de la eternidad y llegar a ser feliz, pues el presente es la imagen de la aniquilación misma del tiempo, el presente es la imagen móvil de la eternidad.

#### 4.8 EL RETORNO A NUESTRO PRINCIPIO.

En Agustín podemos ver que el hombre busca su propio ser volcado sobre sí mismo en donde se descubre como ser creado y poseedor de una memoria, psicológica y transpsicológica, que en la búsqueda de su ser se lanza en la búsqueda de su origen, búsqueda que tiene lugar en la memoria, tras superar el nivel básico de la memoria humana, en la memoria transpsicológica el pasado absoluto retorna al presente la añoranza al origen se vuelve deseo anticipatorio de un futuro que lo tornará de nuevo a su origen, es decir, en la búsqueda que el hombre emprende de su ser, inicio y fin de la vida se intercambian en el pasado absoluto y el futuro absoluto, el verdadero ser del hombre se nos descubre así fuera de este mundo, en la relación Creador-criatura. La mortalidad del hombre sólo es un caso de la temporalidad de las partes del universo que en el pensamiento agustiniano nos remite a un todo que es armonioso y es comprendido por el hombre desde su temporalidad:

*“¿Quién podrá detenerle y fijarle, para que se detenga un poco y capte por un momento el resplandor de la eternidad, que siempre permanece, y la compare con los tiempos, que nunca permanecen, y vea que es incomparable, y que tiempo largo no se hace largo sino por muchos movimientos que pasan y que no pueden coexistir a la vez, y que en la eternidad, al contrario, no pasa nada, sino que todo es presente, al revés del tiempo, que no puede existir todo él presente; y vea, finalmente, que todo pretérito es empujado por el futuro y que todo futuro esta precedido de un pretérito, y todo pretérito y futuro es creado y transcurre por lo que es siempre presente?”<sup>100</sup>*

Así se comprende que Agustín entiende la forma en que el ser Eterno en tanto el universo siempre presente se muestra a las partes que lo integran, partes que llegan al ser y dejan de ser, tal como existe el hombre en sus acciones que son partes del todo del universo, pero aquí el ser se equipara al universo y es el todo omniabarcador en el que no hay tiempo, es el presente eterno que expone todo de manera simultánea y abarca las partes en su transitoriedad temporal, así ninguna parte de este universo puede ser autónomo en el sólo hay bienes en su justo orden, la bondad no viene de la particularidad de las cosas sino del orden del universo, cuya estructura dura por siempre y es eternamente armonía de sus partes, claro que *“mientras El permanece en Sí, todo lo que es hecho por Él lo vuelve otra vez hacia sí, para que toda*

---

100 San Agustín. Confesiones. XI, 11, 13

*creatura tenga en sí misma el término propio de su naturaleza, por cuyo término no es lo que es Él.”*<sup>101</sup>

El hombre se encuentra con la creación de Dios, se encuentra con el mundo pero él no es su auténtica morada, si bien el hombre es del mundo sólo lo es como un ser que ha sido creado con el mundo y en el mundo, “que hasta el presente obra Dios, y de tal forma que si llegara a retirar su acción de las cosas creadas por El perecerían sobre la marcha,”<sup>102</sup> porque hay mundo el hombre se relaciona con él pero quien finalmente opera y conserva todo es el Creador, el ser del mundo le es accesible al hombre por la memoria que le habla del ser imperecedero del mundo desde la memoria transpsicológica en donde descubrimos al Hacedor de todo, nuestra auténtica morada final, en donde superamos nuestra temporalidad del “aun no” o el “ya no”, superamos la posición intermedia entre el ser y el no ser. El fin de nuestra vida en tanto inmanente habla de nuestra transitoriedad en la vida, pues “nadie fue muerto que no hubiera de morir algún día. La muerte hace idénticas tanto la vida larga como la breve.”<sup>103</sup> Pero el fin en que la vida ha cesado a su vez se puede entender como el punto en que la vida se encuentra con la eternidad que es su meta idéntica a su fuente, pues “la vida, abarcada por la eternidad, limita con la eternidad en su comienzo y en su final.”<sup>104</sup> Por ello si bien la muerte es el cese de la vida en ella ha de producirse una inflexión positiva: la auténtica vida. Se trascurre de la eternidad en nuestro origen a la eternidad en nuestro final, pero ello no significa que la vida pierda su sentido justo pues en ella nosotros temporizamos, no existimos en el tiempo el tiempo es posible en nosotros.

El retorno a nuestro origen en el Hacedor de todo es nuestra determinación de ser de creaturas la apropiación positiva de tal realidad nos viene de la caridad, el errar nuestra vocación y confundir el mundo con nuestro fin es la concupiscencia. Pero tanto la caridad como la concupiscencia en el hombre son formas en que se determina la búsqueda de su ser, tal ser es concebido como lo abarcador de su existencia temporal concreta, determinada no sólo por el objeto del amor sino por la elección misma que se realiza. Amar al mundo es algo natural pues el mundo se encuentra ahí, pero el buscar algo más allá del mundo elegir lo que

---

<sup>101</sup> San Agustín. Del Génesis a la letra. IV, 18, 35

<sup>102</sup> San Agustín. Op. cit. V, 20, 40

<sup>103</sup> San Agustín. La Ciudad de Dios. I, 11

<sup>104</sup> Arendt. El concepto de amor en san Agustín. p. 102

el mundo no es nos habla de la existencia de un amor selectivo que apunta a un mayor nivel, la existencia así depende por entero de su Principio que precede la elección humana de hecho la elección sólo es posible sobre la base de una elección anterior por parte de Dios ya que es la gracia que permite al hombre apropiarse de su ser propio que viene de Dios y que es vivir de acuerdo y pertenecer a nuestro Principio. Sólo así se puede entender la función que la muerte desempeña en la revelación del ser del hombre, la muerte destruye toda posesión mundana y todo deseo amoroso a lo que el mundo nos puede ofrecer, la muerte es el fin de nuestra relación natural con el mundo el fin de nuestra temporalidad en que no somos capaces de atraparnos del todo pues si lo hiciéramos poseeríamos nuestro ser, sólo en el amor que ha elegido a su Creador donde la creatura ve sus limitaciones y reconoce su ser creatura y ser creado para Dios, contrario a la codicia en donde el hombre se vuelve al mundo y lo desea, ama al mundo por sí mismo en una relación de avidez y de concupiscencia por las cosas del mundo, sólo en el amor a Dios se pertenece a Dios, la creatura pertenece al Creador, el gran peligro del orgullo es llevar al hombre a imaginarse como creador, pues *“perversamente te imitan todos [Dios] los que se alejan y alzan contra ti. Pero aun imitándote así indican que tú eres el criador de toda criatura y, por tanto, que no hay lugar a donde se aparte uno de modo absoluto de ti.”*<sup>105</sup>

Cuando el hombre ama por propia voluntad se mueve hacia la codicia pero siempre por su condición va a carecer del verdadero poder creador no puede llamarse así mismo a la existencia, por eso el hombre sólo puede partir del hecho de que es en el mundo si actúa de manera contraria invierte su condición de creatura y pierde el camino a su origen que es su fin, tal tentación procede del hábito, la fuerza de la costumbre, *“porque la ley del pecado es la fuerza de la costumbre, por la que arrastrado y retenido el ánimo, aun contra su voluntad, en justo castigo de haberse dejado caer en ella voluntariamente.”*<sup>106</sup> El hábito nos puede llevar a elegir lo que nos aleje de nuestro origen, la concupiscencia trata de cubrir esta fuente que lleva al hombre a ponerse al servicio de las cosas, pero el retorno a la caridad como acto libre nos llevan a la fuente y el origen que anhelamos, el límite último del pasado y el futuro. En cambio, el apego al mundo como algo imperecedero ata la vida como si fuera algo eterno, ya que *“los que se entregan a los sentidos del cuerpo juzgan que el Dios de los dioses es el mismo cielo o lo más sobresaliente que ven en él, o el mismo mundo.”*<sup>107</sup> El mundo que el hombre funda en la concupiscencia se consolida en el hábito que encubre el límite último de la existencia buscando aferrarnos al pasado erróneo y

---

<sup>105</sup> San Agustín. Confesiones. XI, 11, 13

<sup>106</sup> San Agustín. Op. cit. VIII, 5, 12

<sup>107</sup> San Agustín. Sobre la Doctrina Cristiana. I, 7, 7

tender a falsas seguridades que ejercitan la voluntad en lo terreno y temporal, el hombre se vuelve habitante de este mundo ya no es sólo de Dios se debe al mundo que él ha contribuido a instaurar, pero desde aquí nos sigue hablando la conciencia, quien revela nuestra dependencia a Dios único juez del bien y el mal a quien el hombre encuentra en sí mismo, ya que *“una cosa sí sé, y es que la naturaleza de Dios jamás, en ninguna parte, y de ningún modo, puede fallar, y que si pueden fallar las naturalezas hechas de la nada.”*<sup>108</sup>

La codicia envuelve el mundo que el hombre ha hecho pero la conciencia revela al hombre su dependencia respecto a su Principio, pues lo pone de cara a Dios quien es la fuente misma de su origen aquí tenemos la posibilidad de romper con el mundo. De Dios depende que el hombre inicie la búsqueda inquisitiva de sí para separarse del mundo, la exigencia de retornar a nuestro Principio se encuentra en nuestro interior en nuestra conciencia, el poder hacerlo es la gracia divina necesaria para alcanzar nuestra meta final que viene del exterior, pues en el pensamiento de Agustín la voluntad no se basta para que el hombre sea re-creado al ser liberado de su condición de ser del mundo. Sólo así se puede vivir en el mundo con caridad que es tendencia al ser, mientras que la concupiscencia es tendencia a la nada, o mejor dicho, tendencia hacia lo que se convertirá en nada.

El hombre puede volver a su origen desde el mundo si vive conforme a Aquel que lo ha creado, el hombre debe renunciar por amor a su propia voluntad, renuncia nacida del amor que es condición de la gracia. La negación de uno se hace expresa en la conducta hacia el mundo, el hombre ama al mundo como creación de Dios en donde se encuentra el prójimo a quien amamos. La caridad en la concepción agustiniana como intramundana está ligada al amor de Dios tal es el vínculo del hombre con su Principio, el amor al prójimo a su vez se liga al amor de Dios y el amor del otro como a uno mismo, lo que es una exigencia necesaria para el sentido comunitario, caracterizada tal comunidad en un principio que no es mundano, tal comunidad de fe que se realiza en el amor de unos a otros que requiere para sí al hombre íntegro, bajo tal sentido de comunidad la misma fe es fe en común por lo que cualquier otro individuo es visto desde la perspectiva de ser un compañero en la fe y la caridad: *“Cada uno ve la fe en sí mismo; en los demás cree que existe, no la ve; y lo cree con tanto mayor firmeza, cuanto mejor conoce los frutos que la fe suele, mediante la caridad producir.”*<sup>109</sup> El objeto de la fe, la redención de

---

<sup>108</sup> San Agustín. La Ciudad de Dios. XII, 8

<sup>109</sup> San Agustín. La Trinidad. XIII, 2, 5

Cristo, entra a formar parte de una comunidad ya dada, el mundo previamente dado en el que se realiza el hecho salvífico, sin embargo la fe saca al hombre de este mundo del organismo social integrado por personas que viven unas con otras y unas para otras, pues *“la familia humana que no vive de la fe busca la paz terrena en los bienes y ventajas de esta vida temporal.”*<sup>110</sup> En nuestra descendencia común se determina una igualdad precisa y normativa entre todos los hombres, el parentesco humano no viene de rasgos o de capacidades sino de estado ya que se comparte una misma condición a lo largo de toda la vida, el estado de mortalidad:

*“Este es el fruto de mis confesiones, no de lo que he sido, sino de lo que soy. Que yo confiese esto, no solamente delante de ti con secreta alegría mezclada de temor y con secreta tristeza mezclada de esperanza, sino también en los oídos de los creyentes hijos de los hombres, compañeros de mi gozo y consortes de mi mortalidad, ciudadanos míos y peregrinos conmigo, anteriores y posteriores y compañeros de mi vida.”*<sup>111</sup>

Tal es nuestro parentesco como seres humanos, nuestra condición de compañeros y congéneres en la mortalidad que nos es común. Nuestra convivencia se pone de manifiesto en el mutuo dar y recibir, los acontecimientos humanos y temporales que nos hablan de la fe en el otro, que es la fe en un futuro común aún por verificarse. El conocimiento de la voluntad del otro hacia mí es relevante en la interdependencia mutua de nuestro ser delante de Dios de nuestra condición en el pecado en el que todos somos iguales, por eso aunque puede haber múltiples estados y comunidades humanas sólo puede haber dos amores, el amor al mundo, amor de sí mismo, o el amor a Dios: *“Dos amores han dado origen a dos ciudades: el amor de sí mismo hasta el desprecio de Dios, la terrena; y el amor de Dios hasta el desprecio de sí, la celestial.”*<sup>112</sup>

La comunidad de los seres humanos que constituye el mundo es siempre dada de antemano, el hombre histórico existe en el mundo que de suyo se da en la coexistencia de todos los hombres, pero en la sociedad fundada por Adán se hace dependiente de otras personas ya que se ha hecho independiente de Dios creando así una comunidad histórica que

---

<sup>110</sup> San Agustín. La Ciudad de Dios. XIX, 17

<sup>111</sup> San Agustín. Confesiones. X, 4,6

<sup>112</sup> San Agustín. La Ciudad de Dios. XIV, 28

ha generado interdependencia humana, los hombres tienen una familiaridad con el mundo por naturaleza y generación histórica la familiaridad con el mundo se debe a que el mundo ya no es extraño para el hombre se da el ámbito de pertenencia del hombre al mundo, en donde el amor que nos podemos tener los unos a los otros es sólo expresión de la interdependencia que como hombres nos tenemos. Pero ante la coexistencia de seres humanos se nos ha revelado Cristo como el mensaje salvífico que se dirige a los hombres en el mundo que ellos mismos han fundado lo que nos remite a su vez a una igualdad en la redención ya que se reconoce nuestro pasado en el pecado que ha fundado la ciudad terrena pero que se reinterpreta en el nuevo estado del hombre redimido, el prójimo así lo podemos ver como alguien que vive aún atrapado en su pecado o en quien ha obrado la gracia, es signo de esperanza o recordatorio del peligro que nos rodea por nuestro pasado, pero ya que mi prójimo me es igual y comparto con él un pasado común en el pecado es que podemos amar a nuestro prójimo, pero no amo al prójimo por el pecado sino en la gracia que se ha revelado en él y que también lo ha hecho en mí, ahora todos somos iguales por la gracia que se ha revelado y que ha manifestado nuestro pasado, pero a pesar de que la ciudad terrena es abolida el creyente es llamado al combate contra ella, pero no puede el creyente actuar de manera aislada contra ella tiene que hacerlo con otros para transformar el mundo, nuestra propia salvación depende de la victoria en el mundo, por eso el mundo sigue siendo relevante no porque se pertenezca a él sino por la pertenencia constante al pasado y por la participación común en él del pecado y la muerte, ya que *“la misma muerte del cuerpo no se nos ha impuesto naturalmente por la ley, según la cual Dios no impuso la muerte al hombre, sino como justo castigo del pecado.”*<sup>113</sup> La mortalidad que hace a los hombres compañeros de destino pervive pero en el creyente cobra un nuevo sentido se reinterpreta, sólo así el hombre aunque en el mundo atado por sus deseos y entregado a ellos busca combatirlos en compañía de los otros para mutuamente defenderse del mundo, sólo así se puede fundar la nueva ciudad, la ciudad de Dios que está fundada en el amor mutuo, que supera la dependencia mutua, y que ahora se expresa en el mandamiento del amor al prójimo, sólo de tal vínculo de fraternidad surge la caridad, de donde el amor mutuo deviene amor a uno mismo, por ello la caridad es contraria al aislamiento total:

*“A nadie se le impide la entrega al conocimiento de la verdad, propia de un laudable ocio. En cambio, la apetencia por un puesto elevado, sin el cual es imposible gobernar un pueblo, no es conveniente, aunque se posea y se desempeñe como conviene. Por eso el amor a la verdad busca el ocio santo, y la urgencia de la caridad acepta la debida ocupación. Si nadie nos impone esta carga debemos*

---

113 San Agustín. Op. cit. XIV, 28

*aplicarnos al estudio y al conocimiento de la verdad. Y si se nos impone debemos aceptarla por la urgencia de la caridad.”* <sup>114</sup>

La necesidad de la caridad ya no es privativa de un solo individuo sólo en comunidad se puede vivir en caridad superando el constante peligro de vivir en el mundo, vivir tentados por el pecado que lleva a la muerte, la muerte que nos aleja de nuestro Principio, que Agustín denomina segunda muerte, así *“muere el cuerpo cuando es abandonado por el alma... a semejante muerte de todo el hombre sigue aquella otra que llama muerte segunda la autoridad de la palabra divina... con razón se dice que muere el alma, ya que no vive de Dios.”* <sup>115</sup> A todos por igual nos acecha el gran peligro de la muerte eterna, pero en la imitación a Cristo podemos junto con nuestro prójimo alcanzar la salvación, a la base de tal convivencia se presenta el amor mutuo, el amado es aquél que se encuentra en el mismo estado que yo, si en la ciudad terrena se extiende la interdependencia en la ciudad de Dios se extiende el amor, pero el prójimo no es amado por sí mismo sino que es amado por amor a Dios, así la relación con mi prójimo es el tránsito necesario de mi relación con Dios.

---

<sup>114</sup> Ibid. XIV, 28

<sup>115</sup> Ibid. XIII, 2

## CONCLUSIÓN

Se ha realizado un recorrido muy amplio en las tradiciones de interpretación del naciente cristianismo y la influencia decisiva de autores como Filón quien vive en Alejandría. La ciudad de la biblioteca más grande del mundo antiguo fue el centro de la helenización y se componía de una importante comunidad judía, organizados en una entidad política, la *politeuma*. El caso de este judío helenizado, Filón de Alejandría, es muy interesante, ya que buscó combinar las enseñanzas de los textos hebreos con las especulaciones griegas, a partir de una interpretación alegórica de las Escrituras, la traducción de los LXX a la que tuvo acceso. Nuestro judío helenizado es un alejandrino que cultiva la filosofía, en sus obras se verán huellas muy marcadas del estoicismo, además de un estilo minucioso propio de un buen filólogo su exégesis cargada de elementos estoicos y platónicos, ejerció una influencia importante en el pensamiento de los cristianos de Alejandría, aunque originalmente tal obra estaba dirigida a sus hermanos hebreos. Como buen judío y tras haber desarrollado su obra en una ciudad helénica, Filón conoce la tradición griega y se sirve de su vocabulario conceptual y de los medios literarios para probar su punto de vista no solo a los griegos sino, de manera especial, a sus compatriotas judíos que viven en Alejandría y que al encontrarse lejos de su patria se inclinaron al pensamiento griego, así se buscó una reconciliación entre la filosofía helénica y la teología judía. Nuestro judío de Alejandría no sólo conoce a los escritores griegos, también sabe de sus métodos de interpretación, así se sirve de la alegoría para explicar la Escritura, de hecho con este judío alejandrino podemos señalar que la alegoría es un método de exégesis que busca contraponerse a la interpretación literal y buscar las verdades permanentes del texto. Al no serle ajena la filosofía a Filón de manera natural la compara con la doctrina mosaica, pero sin ánimo de polémica sino de integración, los textos hebreos pueden ser interpretados con el lenguaje filosófico, ya que son los griegos los que mejor han producido un método de lectura para formular interrogantes y encontrar respuestas, pero además el griego es el idioma de encuentro entre el objeto a interpretar, la Escritura, y el método para interpretar, la alegoría, que para Filón incluye ya tradiciones judías. En base a su tradición nuestro exégeta es un maestro y un predicador judeo-helenístico ve en los textos hebreos el receptáculo de toda sabiduría que también los grandes filósofos en especial Platón han visto.

Filón en su exposición sistemática de la Ley tan solo recurre a la alegóresis cuando el sentido literal le produce dificultades de interpretación, así puede exhortar al fiel hebreo para

cumplir determinados deberes religiosos de índole concreta y naturaleza externa, pero su inclinación habitual respecto a la Torá en lo referente a los postulados éticos, religiosos y exigencias externas, como la circuncisión, los ve como símbolos y ayudas pedagógicas para el cumplimiento de los postulados internos. Los judíos alejandrinos tomaron el método alegórico de los griegos y buscaron abordar desde tal óptica a sus clásicos, el judaísmo helenista en el que se desarrolla Filón lo lleva a aplicar el método a sus textos, que otros grupos de judíos ya aplicaban, tal es el caso de los terapeutas, pero lo auténticamente novedoso de Filón es que se le puede considerar como el primero en afirmar el doble contenido de la Biblia, por un lado está la narración de descripción concreta, y por otro, la significación oculta o alegoría. Así nuestro judío helenizado reconoce tipos de alegóresis, una interpretación cosmológica, una antropológica y una mística, que es la exégesis propiamente filoniana.

En su alegóresis cosmológica suele relacionar una alegóresis de tipo antropológico, se aplica a un mismo texto una misma interpretación en relación con el macrocosmos y en forma paralela con el microcosmos, que es el hombre. Filón ve en la literatura hebrea hechos cosmológicos, pero es común que pase de una exégesis cosmológica a una antropológica, al aplicar los esquemas cosmológicos a los esquemas del mundo y del hombre. En Filón y en toda la tradición patrística tanto griega como latina, el tipo más importante de alegóresis es la mística. Que de manera clara se deja ver en la obra filoniana cuando se aborda el tema de la inmortalidad del alma, que se inicia con el “viaje” del alma al cuerpo y se continúa en el viaje místico del asceta hacia la contemplación. En el método que nos propone Filón, los textos hebreos de la misma manera que el hombre tienen cuerpo y alma, el cuerpo son las letras con sus articulaciones, reglas de composición y su sentido inmediato, el alma está compuesta por los diversos significados que se esconden en la dimensión corporal y se manifiesta al aplicar el método correcto de lectura, sólo así se puede llegar al sentido simbólico, alegoría, sentido profundo. Pero la alegoría en Filón no es una mera expansión de la metáfora o un trabajo reparador para elevar o salvar el sentido de un texto es sobre todo un trabajo sistemático, por el que se recogen significados posibles y concordantes de la expansión metafórica y se les sujeta a un movimiento reductor que conduce a las significaciones básicas, se puede decir que el método alegórico de Filón recoge el movimiento expansivo y reductor de sentido, para ir descubriendo las capas que cubren el texto y que nos lleva a sus diversos sentidos, más allá del manifiesto en la mera literalidad, que lejos de convertir la letra en una labor relativista se va enriqueciendo ya que busca el sentido profundo y oculto del texto. La propuesta de análisis de textos que nos ofrece Filón es una hermenéutica sistemática que tiene por base el método alegórico, que incluso es respetuosa con el texto en aquellos pasajes que se han de considerar de forma literal, se busca sólo interpretar de manera alegórica aquellas páginas que nos

insinúan este giro, lo que provoca la prolífica obra de este judío helenizado que lee la traducción de los LXX con los ojos de la perspicacia griega lo que abre nuevas posibilidades de interpretación que pasaran a los dos grandes representantes de la tradición teológica de Alejandría, Clemente y Orígenes.

De manera muy clara Orígenes busca servirse de las tradiciones hermenéuticas de su época en donde podemos reconocer tres escuelas de exégesis: la rabínica, la filónica y la gnóstica. Orígenes mantuvo contacto personal con los rabinos, cuya escuela tenía una gran influencia en Alejandría, la exégesis rabínica es sobre todo una exégesis literal que busca resolver los problemas planteados por el texto, pero tal exégesis influye de manera muy limitada sobre la obra de Orígenes, en cambio los escritos de Filón de Alejandría dejarán una notable marca en el discípulo de Clemente, quien toma de Filón la idea de que la Escritura por ser divina tiene un sentido que debe de ser siempre digno de Dios y útil al hombre, por ello resulta inadmisibles que pueda existir algo en la Escritura que sea extraño a su finalidad, por tanto cada vez que se presenten en la Biblia cosas imposibles, absurdas o culpables, aquellas que causan escándalo, se debe buscar un sentido diferente al literal, pues tales pasajes han sido puestos por Dios de forma deliberada para forzarnos a superar el sentido literal al que podríamos tender a aferrarnos. En Orígenes la creación íntegra es una alegoría del alma, el macrocosmos del microcosmos, hombre y mujer son las dos partes del alma, incluso se busca salvar los antropomorfismos que la tradición le había atribuido a Dios en la Escritura. Orígenes busca que privilegiemos la significación espiritual, e igual que Filón, ve en todos los episodios de la Escritura un sentido alegórico, que no es patrimonio exclusivo de los griegos al filosofar, todo tiene un sentido espiritual que si no es posible que lleguemos a ver se debe a la debilidad de nuestros ojos, incapaces de ver la inmensa alegoría o el gran sacramento, en donde todo es simbólico, sólo así se llega al sentido profundo de la Biblia, símbolo extremadamente difícil pues se compone de zonas claras y zonas oscuras, que siempre se han de interpretar de manera espiritual, ya que todo en la Escritura tiene un sentido figurado, tal es el caso de las abundantes referencias a los miembros del cuerpo que se encuentran en el *Cantar de los cantares*, que al ser escuchadas de manera literal pueden dañar al oyente, pero si se interpreta de manera alegórica la referencia a los miembros corporales podrán ser interpretadas como metáforas de realidades espirituales, así cada miembro del cuerpo representa una facultad del alma, pero si sólo se continúa con la lectura alegórica del texto bíblico sin un elemento limitante se llegará a todas las exageraciones del alegorismo medieval.

De Filón, a su vez se ve influido Orígenes, por la doctrina de los tres sentidos de la Escritura, que corresponde a las tres partes del alma y a los tres grados de perfección, así el cuerpo corresponde al sentido literal, el alma al sentido eclesiástico (individual o colectivo), el espíritu al sentido escatológico, de manera alternativa el discípulo de Clemente busca centrarse en una u otra concepción. Por ello, en Orígenes encontramos a un tiempo el eco de dos tradiciones, la tradición de catequesis de la brillante teología de los padres de oriente y la tradición filónica expresión notoria del mundo helénico culto que leyó las Escrituras con la novedad de la alegoría, que es la diferencia entre la pura letra y el espíritu. También Orígenes se ve influido por una exégesis gnóstica, en especial por el hecho de que los gnósticos desarrollaron una interpretación alegórica del Nuevo Testamento, interpretación que los judíos de su entorno no realizaban, un caso aparte es el de Filón de Alejandría y la tradición de interpretación que él representa. Los gnósticos veían en la Escritura un conjunto de símbolos de una historia celeste, lo que reflejará Orígenes en su método interpretativo, los lugares serán figuras de estados espirituales, subir y descender son movimientos espirituales, las categorías de gente se representan como grupos espirituales, es un tipo de interpretación vertical que ve las vicisitudes narradas en el texto sagrado como imagen o símbolo de las realidades celestes, el mundo de las potencias superiores, angélicas y demoniacas, que en la época del alejandrino tendrá un significado muy especial. Así la exégesis gnóstica ve en los acontecimientos temporales del evangelio la imagen de acontecimientos que sucedieron en el mundo de los espíritus, tal exégesis ocupa un gran lugar en la obra de Orígenes, pues representa el sentido recóndito de la Escritura, y con él puede encontrar todo su sistema teológico.

De las tradiciones hermenéuticas que han influido en Orígenes, éste nos habla de la triple explicación de la Escritura: una histórica o literal, otra mística o espiritual y una última moral o psicológica, que corresponden a los niveles que hay en el hombre que está formado de cuerpo, alma y espíritu. Hablamos de una explicación histórica y literal ya que el sentido histórico de un texto, para nuestro autor, no es otro que su sentido literal, el nivel más bajo dentro de la interpretación, que tiene por encima el sentido moral y espiritual, al que también se le llama anagógico. Es conveniente hacer notar que Orígenes buscó ver en la Escritura una alegoría que fuese la justificación de la llegada de Cristo, pero para evitar que su hermenéutica se convirtiera en ilimitada busco mostrar los cánones de la alegoría en los tres niveles de interpretación a los que nos hemos referido, así la alegoría es una explicación orientada al pasaje por analizar, la cuestión es que en toda la Escritura se ven alegorías, aun en los mismos hechos abiertamente históricos y que no tiene otro sentido, postura que se continuará en las formulaciones de la teoría del sentido múltiple de la Escritura y que predominará durante todo el Medievo.

En oposición a la tradición de Alejandría se levanta la didascalia de Antioquía que tiene por elementos característicos un método dialéctico y una búsqueda sistemática del sentido literal en la Escritura, su interpretación bíblica está marcada por el talante semita, hay una cosmovisión unitaria, en contraposición al dualismo platónico que impregnó el helenismo. No existe la tensión de éste entre cuerpo y alma, materia y espíritu, letra y alegoría. En el plano de la hermenéutica nos permite ver que el sentido no se puede separar de la letra, de hecho también se buscan los tipos, como lo hicieron los alegoristas, hay una gran labor de exégesis y crítica literal ya que no hay interpretación sin su sentido básico, el literal. Así Antioquía reacciona contra los excesos de la alegoría, buscando un mayor apego a la letra, un fundamento *in littera*, que esta cimentada en la concepción antioquena historicista de línea semita. Lo que les permite distinguir en los libros bíblicos los históricos de los proféticos o mesiánicos, se entiende lo histórico como propio de un momento, pero lo mesiánico tiene una dimensión superior a la de su propia circunstancia, tal clasificación se encuentra tan arraigada que Teodoro de Mopsuestia trata de excluir de los libros canónicos aquellos que carecen de contenido profético. Tal es el espíritu común a Pablo y Luciano de Samosata, en especial los discípulos de éste último los colucianistas, como de Diódoro y sus discípulos.

La escuela de Antioquía se va a centrar cuidadosamente en el texto mismo y sus discípulos buscaran la interpretación literal y el estudio histórico y gramatical de la Escritura, el objetivo de la investigación escrituraria fue poner al descubierto el sentido más obvio contrario a los excesos del método alejandrino y su sentido alegórico y tipológico, ya que tal postura destruía el valor de la Biblia como historia del pasado y la convierte sólo en una fábula o mitología al estilo griego. La escuela de Antioquia se apoya sobre todo en la filosofía aristotélica y sostenía que en la Escritura había un sentido único literal, los antioquenos tenían como uno de sus principios no reconocer en el Antiguo Testamento figuras de Cristo, sólo de manera ocasional, se admite una prefiguración del salvador sólo donde la semejanza era marcada y la analogía clara, los tipos son una excepción y no la regla como lo había hecho Orígenes quien descubre tipos no sólo en algunos cuantos pasajes de la Escritura, sino en todos sus detalles. La oposición de escuelas es muestra a su vez de una diferencia de mentalidad ya presente en la filosofía griega, por un lado tenemos el idealismo alejandrino claramente marcado por su inclinación a la especulación bajo el influjo de Platón y con tendencia al misticismo, por otro lado se encuentra el realismo y empirismo de Antioquía bajo la inspiración de un aristotelismo que se inclinó más al racionalismo. La principal preocupación de la escuela antioquena fue la de establecer el mejor texto posible de la Escritura ya que los libros sagrados habían sido alterados por las traducciones de una lengua a otra y por los

griegos que habían introducido en ellos elementos ajenos, Luciano de Samosata toma la versión de los LXX y sobre el texto hebreo busco corregirla, tarea que no se limitó sólo a la corrección del Antiguo Testamento, se estableció incluso un texto mejorado del Nuevo Testamento que se impuso en Constantinopla, que pasará a muchas de las ediciones neotestamentarias que se tenían en la antigüedad.

A lo largo de su historia, desde Aristóteles hasta los tardomodernos o posmodernos, la hermenéutica ha presentado posturas que en sí mismas son inconsistentes o insostenibles, tal es el caso del tipo de equivocismo que podemos encontrar en Orígenes. Al llevar la alegoría al extremo y querer aplicarla incluso en pasajes que en sí mismos son claramente históricos, y que no tiene otro sentido que el expreso, nuestro alejandrino ha caído en un relativismo, que ha instalado su hermenéutica en la equivocidad y que encierra varios problemas. Pero a su vez Luciano al plantear como única posibilidad de interpretación la literal nos deja en un univocismo que cierra posibilidades de interpretación. En ambos casos no hay un acto de equidad, que nos dé un punto de equilibrio entre los extremos que se han presentado en la historia de la hermenéutica, de suerte que la proporción y la equidad nos lleven a un orden en el pensamiento, lo que es un ejercicio prudencial, que nos puede llevar a poner límites más analógicos en el ejercicio interpretativo de cualquier texto en general y de la Escritura en particular. Ya que, la interpretación de un texto es tarea ineludible en la filosofía, por lo que en la filosofía, la hermenéutica se ha convertido en una herramienta cognoscitiva importante, de manera especial en la llamada tardomodernidad o posmodernidad, que se ha inclinado más hacia el equivocismo, tratando de evitar el univocismo cientificista de la modernidad, es de la misma forma erróneo considerar cualquier interpretación como válida, así como considerar que sólo hay una interpretación válida.

La tarea de la hermenéutica no ha sido fácil ni simple a lo largo de su historia, de manera pendular los autores se han movido de un extremo a otro en la tarea interpretativa, como ya lo vemos en nuestra época. Lo cual a su vez ocurrió en el naciente cristianismo, ya que el principio de la alegoría no fue una idea compartida por todos los miembros de la Iglesia, hay una fuerte reacción al método adoptado por los alejandrinos, así se presenta la disyuntiva en términos de exclusión del método histórico gramatical, que es literal, y el método alegórico, que es espiritual, que ya había enfrentado a las escuelas de Alejandría y Antioquía, la hermenéutica que busca escapar a los extremos de estas tradiciones es la que nos propone Agustín de Hipona, que si bien no es un exégeta teórico y abstracto, en el sentido moderno, ya que se vio de manera muy marcada envuelto en las cuestiones de interpretación

escriturarias por la fuerza de los hechos esto no resta valor a su propuesta ya que nuestro autor logra teorizar y abstraer toda una teoría hermenéutica, aunque partiera de los hechos más comunes y simples para sus fieles, desde ahí logra levantar toda una estructura de principios, pero antes es conveniente hacer algunos señalamientos de nuestro autor respecto a su formación escrituraria presente en varios episodios de su vida, que de manera muy clara nos muestran su preocupación permanente en búsqueda de la mejor interpretación de los textos. Por su impacto en la obra agustiniana nos debemos detener un poco en la influencia de los maniqueos y la confrontación que nuestro autor tiene con el maniqueo Fausto, quien más que teólogo es un exégeta que reclamaba para su secta el carácter original de la titularidad y realidad cristiana apoyado en la autoridad de la Escritura.

Los maniqueos en principio prometían la verdad por la razón, sin embargo muy pronto utilizaban el argumento de autoridad para que la Escritura fuera su defensa, consideraban que toda discusión acerca de la autenticidad e interpretación de un texto bíblico se ha de hacer bajo el criterio y punto de carácter dogmático que era el suyo, se excluye el recurso del uso de la dialéctica o de raciocinios y la utilización de tales armas es contrario a todo lo revelado. Aunque Agustín se acerca a los maniqueos con la esperanza de que lo lleven a la fe por la razón finalmente descubre el dogmatismo que los arrojaba con la fachada de libre pensadores, claro que su dogmatismo en un principio puede parecer extraño o ajeno de acuerdo al espíritu con que aparece tal religión, sin embargo no debemos olvidar que los maniqueos entran en contacto con las sectas gnósticas y las comunidades cristianas a quienes vieron como rivales de su fe y ante las cuales tenían que levantar una apologética pues sus dogmas eran contrarios a su credo, aunque su apologética seguía encerrada en su dogmática por lo que el de Hipona los invitará a comprender y no sólo creer, buscar la razón verdadera que sigue a la creencia. Durante los años de permanencia en la secta el Doctor de la gracia se cansa de esperar la evidencia racional que prometía el maniqueísmo y que lejos de dar razones pedían una fe inquebrantable que sólo se encerraba en sí misma, su mejor argumento era la autoridad basada en su muy particular punto de vista, por ello no duda Agustín en comparar su doctrina con la de algunos filósofos y llamar la doctrina de los maniqueos simples fábulas. A diferencia de los maniqueos el Doctor de la gracia se inclina a un racionalismo sapiencial en donde el argumento a la autoridad le parecía insuficiente para dar cuenta de una interpretación prudencial que no puede apoyarse sólo en una interpretación literal, ya que los términos se leen en su inmediatez semántica y con valor absoluto, cerrando el espacio a otras interpretaciones. No fue raro que la fe maniquea a la que estuvo unido el de Hipona termine en nuestro autor en hacer crisis.

El ejercicio de exégesis practicado por los maniqueos se marca por un ir y venir de un extremo a otro en el campo interpretativo, así de una interpretación literal del Antiguo Testamento van a un comentario gnóstico del Nuevo, los extremos tienden a encontrarse. La literalidad es la que domina todo el sistema maniqueo exegético, ya sea descontextuando los pasajes o buscando los pasajes que mejor apoyan la fe maniquea con el pretexto de que los demás pasajes no pueden contradecir a éstos. Agustín de Hipona esperaba de manera confiada revelaciones claras de la verdad por parte de la secta de Maní, argumentaciones bien construidas que justificaran los textos, pero el cansancio de tal esperanza no tardó en llegar, en especial al ver que lo único que le ofrecían eran dogmas, así que supuso que los maniqueos tenían un arcano esotérico que sólo revelaban a unos cuantos, lo cual tampoco sucedió y lo que le llevó finalmente a tomar la postura académica. En adelante el autor de las *Confesiones* busca una interpretación diferente a la maniquea, que le parecía en exceso ingenua a diferencia de las escuelas filosóficas de la época que conoció de manera cercana como los estoicos, los pitagóricos y de manera especial los neoplatónicos que recurrían con cierta regularidad a la interpretación alegórica, aun los mismos gnósticos practicaban el alegorismo de manera recurrente, el alegorismo es claro en autores como Séneca y Cicerón a quienes Agustín leyó de manera constante, con lo cual buscaba evitar los errores maniqueos en el ejercicio de interpretar los textos.

Se ha mencionado que el obispo de Hipona después de la gran decepción que significó en su vida la propuesta maniquea se acercó a los académicos de su época, en concordancia a tal escepticismo, de ahora en adelante buscará los métodos y criterios que mejor le permitan una interpretación, vuelve a la Escritura con mayor cautela y respeto, busca ofrecer una interpretación alternativa a la de los maniqueos ya que ha rechazado su proceder teórico y práctico, el rechazo de los maniqueos a ciertos libros de la Escritura o partes de los mismos a causa de su interpretación escrituraria lleva a nuestro autor a buscar ofrecer una interpretación que anule las objeciones maniqueas. Aquella frase paulina constantemente repetida por Ambrosio de Milán: "*la letra mata y el espíritu vivifica*" le invita al de Hipona a buscar nuevas interpretaciones con un sentido más elevado, la exégesis podía abrirse a la interpretación alegórica, tal es el testimonio de Pablo que en sus epístolas invita a interpretaciones más elevadas, lo narrado y la narración misma apuntaban a otra cosa distinta, diferente a la inmediatez de la literalidad. El lenguaje figurado responde a una *paideia* divina que busca ejercitar al lector en la Escritura y saber adecuarse a los tiempos y circunstancias de los hombres mostrando que algunos hechos narrados son la sombra de realidades futuras.

Podemos señalar que la clave para comprender al obispo de Hipona como intérprete de la Biblia hay que buscarla en su actitud polémica con el maniqueísmo el centro de su actividad escrituraria es la interpretación de la Biblia en todas sus expresiones, como un todo considerando el principio hermenéutico de tomar los textos en su contexto tanto inmediato como global sin fraccionarlo, el valor de los términos se deducirá de la relación o comparación con otros pasajes que de considerarse necesario se hace una exégesis de amplios pasajes o de dar razón de las divergencias en el texto. Nuestro autor en su debate con el maniqueísmo logra ponerse como uno de los primeros grandes intérpretes de la Escritura en tanto que aparecen por primera vez reglas y principios para interpretarla, que de manera analógica buscaba resolver el péndulo interpretativo ya presente en la Iglesia dentro de las tradiciones de Alejandría y Antioquía, en Agustín del maniqueísmo a ciertas tradiciones alejandrinas. En su larga búsqueda de la verdad el obispo africano, a fuerza de dudas y meditaciones incansables unido a sus experiencias más significativas en el maniqueísmo, con los académicos y en su labor como profesor de retórica, logra conceptualizar el criterio de una hermenéutica que nos permite salvar el equivocismo centrado en la alegoría o el univocismo basado en la literalidad.

La exégesis agustiniana marco un nuevo rumbo ya que resuelve una gran cantidad de dificultades en el campo de la interpretación. Sin embargo, esto no hace que su hermenéutica se encuentre libre de dificultades pero que aún hoy nos puede decir mucho del camino de la interpretación gracias al gran esfuerzo de su autor por dotar a su hermenéutica de una serie de reglas para la interpretación, una interpretación que se encontrará libre de los extremos de reducir todo significado a uno sólo o disparar una multiplicidad de significados sin un criterio claro de límite. Fue la interpretación alegórica la que ha contribuido a la conversión de Agustín lo que le hizo ver que la alegoría era una clave en la exégesis, otro principio determinante en su análisis fueron los elementos neoplatónicos ya presentes en Filón y Orígenes, el obispo de Hipona igual que su maestro Ambrosio de Milán considera que *sólo el Espíritu da vida*, sólo así nos es posible abrir y descubrir el misterio que hay en las Escrituras, que en el obispo de Hipona en varias ocasiones es la Escritura la que se convierte en la excusa de sus grandes reflexiones filosóficas, no se apega a la literalidad pues busca abrir el sentido de lo escrito por el alegorismo; sin embargo, en las obras de mayor madurez de nuestro autor el elemento alegorista no es tan entusiasta como en sus primeros escritos pues Agustín llega al principio, que todos los Padres de la Iglesia reconocieron como canónico el hecho de que el Antiguo Testamento es figura del Nuevo Testamento en donde se realizó todo lo antiguo, tal es el sentido de la tipología expuesta por Orígenes.

Varias de las obras que nos permiten conocer mejor la Escritura ya habían sido hechas mucho antes que el mismo obispo de Hipona presentara su tratado hermenéutico tales obras nos daban la posibilidad de leer la Biblia de un modo prudente, es más el mismo Agustín se apoyara en su propuesta en Ticonio, cuyas reglas tienen gran utilidad en el ejercicio interpretativo, pero que al salir de la pluma de un donatista el de Hipona nos advierte acercarnos con cierto cuidado sin dejar de reconocer la gran ayuda que tales reglas prestan en la comprensión de los textos, además de acuerdo con Grondin al proponer una serie de reglas en la interpretación de la Escritura el obispo de Hipona se convierte en el padre de una hermenéutica basada en reglas. Las siete reglas presentadas por Ticonio y que nuestro autor expone en la tercera parte de su tratado *Sobre la doctrina cristiana*: la primera regla trata <<del Señor y su cuerpo>>, en la segunda regla se hace referencia al doble cuerpo de Cristo la Iglesia mezclada, la tercera regla habla de las promesas de la ley, en la que se indica que debería llamarse del espíritu y de la letra o de la gracia y el mandamiento, la cuarta regla se habla de la especie y el género de la parte y su relación con el todo, la quinta regla es la de los tiempos con el fin de hacer una interpretación correcta de la medida o cantidad de tiempo que se desea indicar. A la sexta regla hallada con bastante ingenio en la oscuridad de las Escrituras la llama Ticonio <<recapitulación>>. La séptima y última regla se llama <<del diablo y su cuerpo>>. Para el obispo de Hipona las reglas sirven para que se entienda una cosa por otra, lo que es propio de la expresión trópica. Por consiguiente, no son las palabras propias sino las trópicas o figuras en las cuales con una cosa se hace entender otra a las que se tiene que aplicar las siete reglas de Ticonio, pero hay que señalar que tales reglas no agotan las posibilidades de interpretación, de hecho lo que se busca es iluminar los pasajes oscuros con los claros. En su búsqueda de reglas claras de interpretación podemos ver la posición analógica del Doctor de la gracia ya que por un lado habla de las palabras propias en donde se han de entender las cosas como se decían y por otro lado habla de las expresiones metafóricas, expresiones alegóricas, en donde una cosa se entiende por otra, se superan así los extremos de interpretar sólo de manera alegórica, como lo hace Orígenes, o interpretar sólo de manera literal, al estilo de Fausto el maniqueo, ya no es Antioquia o Alejandría sino la proporción en base al contexto que se fundamenta en reglas, a tal punto que los signos se nos aclaran en referencia a las palabras con que se nos expresan para ello nos servimos de la propuesta de Ticonio. Así en la búsqueda de la mejor interpretación de los textos en su hermenéutica nuestro autor se apoyará en la retórica, en especial porque en ambas no encontramos univocidad, la certeza no es la misma ya que admite grados, que no se disparan al infinito y que abrieran la posibilidad de un equivocismo ilimitado. Si bien el obispo de Hipona había tenido un periodo de vida intelectual al lado del escepticismo que lo llevó a unirse a los académicos gracias a su formación en retórica y en su crítica a la escuela va a sostener la existencia de algunas certezas, aun cuando éstas tienen diferentes grados pues lo que ahora se busca ya no es la verdad sino lo verosímil,

que nos abre el espacio para el debate retórico pues no hay una verdad en términos unívocos, hay grados y variaciones probables que nos dan la posibilidad de hacer más fuertes nuestros puntos de vista o encontrar nuestras debilidades en base al diálogo, cuya forma es de pregunta y respuesta. En la comprensión del texto lo primero que se ha de ganar es la pregunta, si se le quiere comprender como respuesta, tal es la enseñanza de la hermenéutica que guarda semejanza con la retórica, y que en Agustín de Hipona quedan de manifiesto en su interconexión de manera clara.

En base al desarrollo de su conocimiento bíblico Agustín pone en su justo nivel cada tipo de interpretación, sin dar todo el peso al alegorismo deja espacio a la literalidad que debe apegarse a la regla de fe, pues este sentido también es fundamental en la hermenéutica propuesta por nuestro autor, de manera muy significativa después de tener que confrontar a los grandes enemigos de la fe a los que tuvo que hacer frente, los donatistas y los pelagianos, mucho más hábiles y sutiles que los maniqueos y que en base a lecturas alegóricas interpretaban los textos de manera muy libre, no es rara su posición ya como autor maduro de buscar el sentido literal del texto, tratar de entender lo mejor posible la letra, lo que en realidad depende en gran medida de la preparación que tenga el exégeta y del progreso personal que logre en las Escrituras, tal es el caso de Agustín que fue buscando en los múltiples sentidos de los textos el que mejor se podía acomodar para su progreso personal y para la salvación de sus hermanos vía la herramienta dictada por Dios a sus hagiógrafos, la Escritura canónica reconocida por la Iglesia.

El obispo de Hipona no deja de tener en cuenta en su exégesis la unidad de sentido en una palabra, por ello al establecer una equivalencia semántica que consiste en que una palabra o frase se le atribuye un sentido que habitualmente no es el suyo se deben encontrar pruebas que justifiquen el parentesco entre ambos sentidos para establecer que ambos sentidos en realidad constituyen uno solo, así se deben buscar otros segmentos del texto donde la palabra a la que se le atribuye un sentido nuevo posea ya este sentido, a la base tenemos el principio de que una palabra tiene en el fondo un solo sentido, hay que establecer acuerdos en la aparente diversidad. Nuestro autor apela a la interpretación en base al magisterio que no se encuentra sólo, se debe apoyar en el estudio constante y minucioso de la Escritura, lo interesante es que ahora se cuenta con un conjunto de reglas que resuelven de manera adecuada las dificultades que hasta el momento habían hecho muy difícil la marcha de los estudios bíblicos, en especial ahora vemos clara la solución puesta en nuestro enfrentamiento entre los alejandrinos y los antioquenos, el equivocismo y el univocismo, la proporción viene de la caridad. El Doctor de

la gracia ve la realización del Antiguo Testamento en el Nuevo a través de la caridad, el amor, la preocupación patristica de la concordancia de los Testamentos clara y constante en las diferentes tradiciones de los primeros siglos de la era cristiana la ha resuelto Agustín de una manera prudente al afirmar que el límite de toda interpretación es la caridad.

Se analizó que la retórica agustiniana la podemos extender a la hermenéutica del hiponense, pues en sus textos la retórica de manera clara se une a la hermenéutica, el ejemplo más contundente lo encontramos en el tratado *Sobre la doctrina cristiana* que así como contiene las reglas hermenéuticas de interpretación da elementos suficientes para que el predicador lleve de manera eficiente su tarea en base a una retórica que codifique lo que la hermenéutica decodifica. Por consiguiente la hermenéutica y la retórica tienen un sentido particularmente revelador, iluminan las palabras, los signos por excelencia en la semiótica agustiniana, lo cual es un principio consciente ya que en cuanto más veladas aparecen las cosas por expresiones metafóricas se vuelven más atractivas una vez que se les ha quitado su velo, por ello se evita que las verdades manifiestas se vuelvan tediosas, el sentido material del texto se debe superar en favor del sentido espiritual, lo externo se debe superar para descubrir lo interno, pasar de la letra al espíritu.

Práctica y teoría se complementan de manera clara en el hermeneuta y rétor que busca las claves de interpretación en el texto, en el caso de Agustín se ven huellas ciceronianas muy fuertes que invitan al predicador a enseñar de una manera muy específica, se debe buscar hablar con elocuencia pero anteponiendo la sabiduría lo cual sólo es posible en la medida en que el orador cristiano tiene una cultura humanística y religiosa que le permita acercarse a una interpretación prudente de las Escrituras fruto de una lectura y una meditación continua, sólo así la sabiduría se transmite mediante una expresión bella y digna. El predicador cristiano consciente de su misión y en posesión de la sabiduría con la ayuda de la retórica puede exponer los textos de manera elocuente. En Agustín la sabiduría y la elocuencia se armonizan de tal manera que se vuelven inseparables, los autores sagrados como Pablo o los profetas son el ejemplo más adecuado. No interesa resaltar sólo el fondo de las ideas a su vez se resalta la forma de exponerlas así se comprende mejor la unión de la sabiduría con la elocuencia.

Se debe defender en la interpretación de los textos sagrados la ortodoxia y enfrentar los errores doctrinales, así se ve la necesidad de una retórica cristiana que se base en la claridad, presente en la retórica clásica, se da la lucha en Agustín entre su misión pastoral y su renuncia

de hombre culto si desea ser comprendido por las masas deseosas de saber del dogma, el maestro de retórica cede ante las exigencias del obispo para dar lugar a la claridad en la expresión, lo cual debería ser la exigencia de todo discurso que debe tener a la base claridad en las ideas, uso de palabras apropiadas de aquello que se desea dar a conocer y emplear un orden pertinente en las palabras. Ya que en tanto signos articulados que manifiestan ideas las palabras serán más claras en cuanto son propias de la idea que buscan significar, la palabra se coloca dentro de un discurso de manera correcta si es relevante dentro del orden de ideas que se busca presentar, hay coherencia interna dentro de mi discurso, las palabras serán más claras en la medida en que son propias de la idea que se intenta significar, de hecho la claridad es manifiesta en tanto se exponen las verdades de forma que el oyente pueda captarla y pueda ser persuadido, sólo así puede triunfar la inteligencia de la verdad vía la elocuencia, en Agustín la claridad del discurso no implica la renuncia a la elegancia del mismo no es el caso de una disyunción exclusiva, lo más sencillo y aún lo más vulgar dicho con elegancia atrae la atención del auditorio, por ello es pertinente mezclar los estilos que llama sencillo, sublime o moderado de la persuasión, ya que cuando en un extenso discurso se mantiene un solo estilo el auditorio va perdiendo atención a lo expuesto, pero si se varían los estilos de acuerdo a las condiciones mismas de la audiencia y de lo expuesto, a pesar de que el discurso puede ser muy prolongado será más fácil tolerarlo si se varía el estilo, así el ímpetu de la dicción se va alternando como el flujo y reflujo del mar. La lengua se valora como medio de comunicación y expresión, el libro IV del tratado *Sobre la doctrina cristiana* no es sólo un tratado de retórica como se ha hecho notar, a su vez aborda cuestiones de semiótica y lingüística que son decisivos en la construcción del discurso y en la misma elocuencia, tal es la experiencia práctica del doctor de Hipona dentro de la predicación en la que reconoce la utilidad de los procedimientos clásicos, de manera especial de Cicerón, que son determinantes en su retórica y su hermenéutica, que le permiten interpretar y exponer los textos de la tradición bíblica con claridad y elocuencia.

En la retórica se debe evitar el vicio de hablar por hablar de abusar de la elocuencia, la belleza de la forma no puede justificarse por sí misma en ninguna retórica, de hecho la misma materia que se aborda en la retórica no es siempre del mismo grado de importancia. Como rétor cristiano en el de Hipona va a ser tan compleja la gama de valores intelectuales de los que van a formar su auditorio habitual que le obligan a variar sus formas de expresión a fin de que tanto cultos como ignorantes pueden captar el mensaje del que es portavoz Agustín, que nos deja ver las huellas de su formación clásica que se ha hecho moldeable a los tonos capaces de dotar de sabiduría su elocuencia, por ello su estilo es múltiple lo que podemos constatar a lo largo de su extensa obra escrita, que nos van mostrando la madurez del pensamiento filosófico

y el progreso del maestro de retórica ya convertido y que busca la comprensión de la fe que ha aceptado. El de Hipona valoriza y gusta de las bellezas literarias que encuentra en la Escritura, el contenido y la forma, la sabiduría y la elocuencia.

Los planteamientos hermenéuticos y retóricos son llevados al plano práctico por el doctor de Hipona en su estilo peculiar de sermones que constituyen un momento muy interesante de su desarrollo intelectual ya que dejan al descubierto, no sólo al pastor de almas que guía a su grey de manera especial al polemista incansable que busca más allá de la simple fe la comprensión más completa y terminada de aquello en lo que se cree, así no es raro que Agustín de Hipona es el primero en proponer una hermenéutica basada en reglas pero que además va más allá de sólo querer entender las Escrituras como un proceso meramente epistémico, fruto de la relación dual entre el sujeto y el objeto, además es reflejo de la gran inquietud de su autor que aspira a encontrar un sentido al texto más allá de su inmediatez. El de Hipona supera las tradiciones de Alejandría y Antioquía, ya no se queda en la pura alegoría o la pura literalidad, de hecho se inicia con una indagación de los textos sólo en aquellos pasajes que son oscuros o ambiguos, pero a su vez la hermenéutica agustiniana guarda una estrecha relación con su teoría del símbolo y su retórica con lo que se busca superar el problema de la interpretación, Agustín no sólo ofrece los recursos para decodificar la Escritura también nos da pistas de la manera en que fue codificada.

Pero la hermenéutica de Agustín no sólo se queda en la observación de reglas ofrece un límite prudencial-analógico necesario en toda interpretación, en especial para penetrar los pasajes oscuros y ambiguos, es el amor, la caridad o dilección, por lo tanto la interpretación va a depender de la disposición espiritual del intérprete, de la caridad, sólo de esta forma se puede acercar uno con prudencia al texto. El concepto de amor tiene un sentido muy particular en el obispo de Hipona ya que cuando se ama se debe amar lo eterno, la caridad es el amor de las cosas dignas de ser amadas, el amor por el cual amamos aquellas cosas que son eternas y lo que puede amar al mismo Eterno. El amor que busca la seguridad de los bienes en la tierra está condenado a la frustración ya que todo se encuentra condenado a perecer, así lo único auténticamente deseable es liberarse de tal temor, de nuestra temporalidad, que se da en la quietud de los sucesos que el futuro ya no alcanza a mover, el bien se proyecta así a un presente absoluto que inicia después de la muerte, que es término del anhelo para dar paso a una nueva vida, de hecho la muerte y el temor a la muerte será una experiencia decisiva en la vida de Agustín.

Cuando Dios y el alma se aman hay una caridad total, absoluta y consumada, pues no hay ninguna otra cosa que se ame es amor a las cosas superiores, el horizonte del ser absoluto e incondicionado, cuyo fundamento primero y último es Él mismo, sólo así Dios es más conocido que la persona que amamos ya que al amar al hermano se ama el amor, en tanto dilección o caridad, que nos impulsa al amor del prójimo, en donde se conoce mejor a Dios que al hermano, ya que Dios nos es más presente, nos es algo más íntimo, tal es el sentido del verdadero amor ordenado a nuestra vocación última. En el anhelo a la eternidad es importante notar que lo distintivo del bien que deseamos es que no lo tenemos, al poseer el objeto que se desea, el deseo cesa, a menos que se esté amenazado por su pérdida, el deseo de tener se torna temor de perder. En Agustín el deseo “apunta a” y es un “remitir retrospectivo”, del ser humano que conoce el bien y el mal del mundo y busca vivir feliz. Si nos encontramos alejados de Dios, entre Creador y creatura se levanta un abismo, no podemos amar a nuestro prójimo hay una incapacidad en nosotros para la caridad al no ver a Dios no se ama al hermano, no se está en Dios que es amor. Amamos al prójimo y nos amamos a nosotros mismos con un mismo amor de caridad con que amamos a Dios, pero a Dios por Dios, y a nosotros y al prójimo por Dios.

El amor equivocado que se aferra al mundo es llamado por el de Hipona como concupiscencia a diferencia del amor justo que busca el presente permanente de la eternidad y es llamada caridad, la cual es un amor total opuesto al amor por las cosas. Sin embargo, tanto el amor justo como el equivocado tienen algo en común son un deseo que anhela, una forma de apetito que expresa una forma de emoción, el deseo media entre el sujeto y el objeto para descubrirnos que el amante nunca se encuentra separado de lo amado, lo que ocurre tanto en la dilección o caridad como en los amores carnales. En el anhelo de alcanzar lo que está fuera de mí para satisfacer mi deseo se manifiesta la esclavitud a la que me enfrento por fuerza del temor que somete mi autosuficiencia, que sólo se puede ejercitar cuando nuestra prudencia nos lleva a desear aquello que no esclaviza, más aún los bienes temporales se toman en su justa medida e incluso se puede carecer de ellos sin que afecte mi felicidad. Agustín descubre que justo aquello que no depende de nosotros, que no se encuentra en nuestro poder, no puede ser amado o valorado en alto grado, las cosas del mundo a las que muchos se atan por valorarlas en sobremanera rompen con la autonomía de los individuos que se hacen esclavos de aquello que creen los hace felices, el temor manifiesta nuestra falta de autonomía el poder sobre la vida misma, en cambio quienes valoran lo que es más excelente no sufrirán por la pérdida de las cosas del mundo, es más las desdeñaran ya que son un obstáculo para alcanzar lo realmente valioso, sólo así el hombre puede alcanzar una autosuficiencia tal que lo remite a la autosuficiencia de su origen, el Principio, quien desde el acto mismo de la creación no necesitó

ninguna asistencia, nada distinto así mismo, se bastaba a sí mismo es autosuficiente. Dejamos de pertenecer al mundo cuando nos hemos llegado a conocer que es conocer la Caridad, así el autodescubrimiento y el descubrimiento de Dios llegan al mismo punto, de hecho pertenezco a mi Principio cuando estoy en mi búsqueda pero cómo se da tal afinidad entre mi Principio y yo, justo porque lo que se busca es el Uno del corazón humano, que es el objeto de mi deseo y mi amor de mi yo más íntimo, del hombre interior agustiniano que sólo aferrado a Dios puede alcanzar la eternidad, que es justo lo que el hombre no es y busca ser.

Tanto en la caridad como en la concupiscencia cuando se decide por una u otra forma de amor lo que se decide es el lugar que se desea habitar pues decidimos entre el deseo de permanecer en este mundo, sujetos a los avatares del tiempo, o superar la temporalidad en la habitación de la eternidad. En su condición mortal el hombre olvida su yo se pierde en el modo mundano de existir que es opuesta al modo divino de existir, lo que se traduce como estar en la eternidad. Como ser temporal la existencia humana va de su origen a un final en dicho tránsito consume el olvido del origen, el futuro temporal se mueve del futuro al presente y luego al pasado, en cambio el futuro absoluto es un tránsito permanente que “siempre es” en nada comparable con la mortalidad propia del hombre y por ello la única actitud propia ante esta espera expectante es la esperanza o el temor, esperanza en la caridad y temor en la concupiscencia que es la diferencia entre quienes esperan en la fe y los que esperan en creencias supersticiosas.

El disfrute del deseo es constituido en la caridad por la contemplación de Dios que es el premio de la vida feliz, el afán ha llegado a su término y se habita con la Cosa deseada, la cosa de nuestro deseo es buscada por ella misma y su posesión trae el reposo, lo opuesto es el mero uso de las cosas para obtener algo distinto, de hecho las cosas temporales en su condición no pueden extinguir del todo un deseo ya que se aman más antes de ser poseídas y por tanto no se disfrutan o siempre existe la sombra de la muerte que nos privará en algún momento de todas ellas. El auténtico disfrute no puede sujetarse a la categoría humano-temporal tiene que ser una relación que no sea nada distinta a sí misma, las cosas del mundo son bienes en tanto usamos de ellos para alcanzar el objeto que es nuestra felicidad. Así se sabe de lo transitorio de los bienes terrenos y en tal sentido no se les pone un fin en sí mismo, los usamos para alcanzar algo más elevado la verdadera perfección del disfrute que se encuentra en la eternidad que es el objeto propio de la caridad que no se pierde ni se equivoca y nos quita todo temor pues aun la muerte se torna relativa, ya que el hombre aspira a una vida verdadera que no teme a la muerte, el hombre se torna en dueño de su vida y se proyecta al futuro como un bien externo a

perseguir un bien que se desea, la eternidad a la que llegamos por la caridad que nos libera de las cosas del mundo, diferente a la concupiscencia en donde la muerte es el peor mal por acabar con los objetos de nuestro deseo, los objetos del mundo.

Agustín usa los términos amor, caridad y dilección de una manera bastante flexible, en repetidas ocasiones en sus obras los utiliza como sinónimos, de hecho cuenta con tres términos en donde nosotros contamos sólo con dos: amor y caridad. Hannah Arendt nos ofrece una distinción suficientemente clara de los términos, así señala que Agustín nos habla de amor para designar el deseo y el anhelo, el amor en su sentido más amplio, dilección para designar el amor a uno mismo y al prójimo y caridad para designar el amor a Dios y al <<bien supremo>>. Aunque tal clasificación no llega a salvar las inconsistencia que podemos encontrar en algunos pasajes de las obras del obispo de Hipona, quizás lo más importante de la triple distinción de amor que se presenta es justo que nos ofrece una jerarquía de las cosas que amamos ya que no todas las cosas de las que hemos de usar se han de amar igual, pues unas están por encima de nosotros -el ser supremo como grado máximo de amado-, otras somos nosotros mismos, otras que se encuentran junto a nosotros -nuestro prójimo- y por último algunas que se encuentran debajo de nosotros -nuestro cuerpo-, pero cuando se huye de manera incorrecta del amor a lo inmutable, para imperar en sí misma y en su cuerpo el alma se torna viciosa considerando un gran triunfo dominar sobre los demás. Sólo aquello que se encuentra en sí mismo, que está por encima de nosotros el bien supremo, debe ser amado por sí mismo, el amor a nosotros, nuestros cuerpos y nuestros prójimos deben amarse en el amor de aquello que se encuentra encima de nosotros, tal es el sentido de la caridad.

La vida humana tiene una vocación última más elevada que la simple nada, se encuentra unida de manera indisoluble a su Principio, en donde el ser humano puede adoptar una tendencia a la caridad o a la concupiscencia. Todas las cosas creadas se encuentran marcadas por su condición perecedera y temporal, pero sólo el ser humano sabe que ha nacido y que en algún momento morirá lo que va actualizando en su misma existencia así el hombre, al igual que toda la creación, no fue siempre lo que es sino que ha llegado a serlo, sin embargo la vida en el hombre tiene la exigencia de constituirse como tal sólo en la medida en que se asuma y se trabaje, se realice, ya que el hombre nació persona pero su personalidad la tendrá que construir y realizar a lo largo de su vida. Aunque el fin de nuestra vida en tanto inmanente habla de nuestra transitoriedad en la vida, sin embargo el fin en que la vida ha cesado a su vez se puede entender como el punto en que la vida se encuentra con la eternidad que es su meta idéntica a su fuente, por ello si bien la muerte es el cese de la vida en ella ha de

producirse una inflexión positiva: la auténtica vida. Se transcurre de la eternidad en nuestro origen a la eternidad en nuestro final, pero ello no significa que la vida pierda su sentido justo pues en ella nosotros temporizamos, no existimos en el tiempo, el tiempo es posible en nosotros. El retorno a nuestro origen en el Hacedor de todo es nuestra determinación de ser de creaturas la apropiación positiva de tal realidad nos viene de la caridad, el error nuestra vocación y confundir el mundo con nuestro fin es la concupiscencia. Así en el pensamiento de Agustín y de hecho a lo largo de su propia vida el amor es una nueva ley, una ley psicológica que explica todos los movimientos del alma, nuestro autor es en su existencia un corazón enamorado del amor, de la caridad, por ello no es raro que tal concepto sea el fundamento, el límite prudencial, que dota de sentido su propuesta hermenéutica.

## BIBLIOGRAFÍA

1. *Andreu, Agustín*. El logos alejandrino. *Madrid: Siruela, 2009*.
2. *Altaner, B.* Patrología. *Madrid: Espasa-Calpe, 1962*.
3. *Alcain, José Antonio*. Cautiverio y redención del hombre en Orígenes. *Bilbao: Mensajero, 1973*.
4. *Arana, María Dolores*. Arrio y su querrella. *México: Subsecretaría de Asuntos Culturales, 1996*.
5. *Arent, Hannah*. El concepto de amor en San Agustín. *Madrid: Encuentro, 2001*.
6. *Argárate, Pablo*. "Hermenéutica y exégesis de los Padres de la Iglesia" en *Anamnesis: Revista de teología. Dominicanos. México Volumen 12, No. 1. Enero-Junio 2002. México*.
7. *Aviles, Monserrat*. "Prontuario agustiniano de ideas retóricas". *Agustinus, 85-86 (1977), Madrid, pp. 101-149*.
8. *Aviles, Monserrat*. "Algunos problemas fundamentales del "De Doctrina Cristiana"." *Agustinus, 20 (1975), Madrid, pp. 83-106*.
9. *Avilés, Monserrat*. "Predicación de san Agustín. La teoría de la retórica agustiniana y la práctica de sus sermones". *Agustinus, 109-112 (1983), Madrid, pp. 390-417*.
10. *Blázquez Martínez, José María*. El nacimiento del cristianismo. *España: Síntesis, 1990*.
11. *Beuchot Puente, Mauricio*. El problema de los universales. *México: UNAM, 1981*.
12. *Beuchot Puente, Mauricio*. En el camino de la hermenéutica analógica. *España: San Esteban, 2005*.
13. *Beuchot Puente, Mauricio*. Hermenéutica Analógica y del umbral. *España: San Esteban, 2003*.
14. *Beuchot Puente, Mauricio*. Historia de la filosofía griega y medieval. *México: Torres Asociados, 1999*.
15. *Beuchot, Mauricio*. Manual de historia de la filosofía medieval. *México: Jus, 2004*.
16. *Beuchot Puente, Mauricio*. La hermenéutica en la Edad Media. *México: UNAM, 2002*.
17. *Beuchot Puente, Mauricio y Luis Eduardo Primero*. La hermenéutica analógica de la pedagogía de lo cotidiano. *México: Primero Editores, 2003*.
18. *Beuchot Puente, Mauricio*. "La hermenéutica en San Agustín y en la actualidad" en *Revista agustiniana, vol. 38, No. 115-116, Enero-Agosto 1997. Madrid*.
19. *Beuchot Puente, Mauricio*. Lineamientos de hermenéutica analógica. *México: Consejo para la Cultura y las artes de Nuevo León, 2006*.
20. *Beuchot Puente, Mauricio*. Manual de historia de la filosofía medieval. *México: Jus, 2004*.

21. *Beuchot Puente, Mauricio*. Perfiles esenciales de la hermenéutica. México: UNAM, 2005.
22. *Beuchot Puente, Mauricio*. Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación. México: Ítaca, 2003.
23. *Brasa-Diez, M.* "El lenguaje en el "De Ordine" de San Agustín". *Agustinus*, 24 (1979), Madrid, pp. 115-131.
24. *Borjes, Jorge Luis*. Ficciones. España: Emecé, 1995.
25. *Brown, Peter*. Biografía Agustín de Hipona. Madrid: Revista de Occidente, 1970.
26. *Brown, Peter*. El mundo en la antigüedad tardía. (De Marco Aurelio a Mahoma). Madrid: Taurus, 1989.
27. *Bubacz, Bruce*. "La teoría del lenguaje interior en San Agustín y Guillermo de Occam". *Agustinus*, 30 (1985), Madrid, pp. 383-391.
28. *Capanağa, Victorino*. "Los tres verbos del universo agustiniano". *Agustinus*, 17 (1972), Madrid, pp. 3-15.
29. *Cazeaux, Jacques*. Filón de Alejandría: de la gramática a la mística. Estella: Verbo Divino, 1984.
30. *Clemente de Alejandría*. El pedagogo. España: Gredos, 1988.
31. *Clemente de Alejandría*. Protréptico. España: Gredos, 1994.
32. *Cola, Silvano*. Perfiles de los padres. Madrid: Ciudad Nueva, 1991.
33. *Copleston, Frederick*. Historia de la filosofía. Tomo II. Barcelona: Ariel, 1982.
34. *Daniélou, Jean*. Orígenes. Buenos Aires: Sudamericana, 1958.
35. *Daniélou, Jean*. Mensaje evangélico y cultura helenística. España: Cristiandad, 2002.
36. *Daniélou, Jean*. Los orígenes del cristianismo latino. Buenos Aires: Sudamericana, 2006.
37. *Daniélou, Jean*. Ensayo sobre Filón de Alejandría. Madrid, 1962.
38. *De Cadiz, Luis M.* Historia de la literatura patristica. Argentina: Nova, 1954.
39. *Dodds, L. R.* Paganos y cristianos en una época de angustia. Madrid: Cristiandad, 1975.
40. *Epicteto*. Disertaciones por Arriano. España: Gredos, 1993.
41. *Eliade, Mircea*. Historia de las creencias y las ideas religiosas. Tomo II. De Gautama Buda al triunfo del cristianismo. España: Paidós, 1999.
42. *Eusebio de Cesarea*. Historia de la Iglesia. Singapur: Portavoz, 1999.
43. *Ferraris, Maurizio*. La hermenéutica. México: Taurus, 2001.
44. *Ferraris, Maurizio*. Historia de la hermenéutica. México: Siglo XXI, 2002.
45. *Filón de Alejandría*. Las terapeutas. Salamanca: Sígueme, 2005.
46. *Filón de Alejandría*. Sobre los sueños. Sobre José. España: Gredos, 1997.
47. *Filón de Alejandría*. Obras completas. Volumen I. Madrid: Trotta, 2009.
48. *Filón de Alejandría*. Obras completas. Volumen V. Madrid: Trotta, 2009.
49. *Filón de Alejandría*. Todo hombre bueno es libre. Argentina: Aguilar, 1962.
50. *Fraile, Guillermo*. Historia de la filosofía. Tomo I. España: BAC, 1997.
51. *Fraile, Guillermo*. Historia de la filosofía. Tomo II. Madrid: BAC, 1984.

52. Frey, Herbert. La genealogía del cristianismo: ¿origen de Occidente? México: CONACULTA, 2000.
53. Gadamer, H. G. La educación es educarse. España: Paidós, 2000.
54. Gadamer, H. G. Verdad y método I. España: Sígueme, 2004.
55. Gadamer, H. G. Verdad y método II. España: Sígueme, 2004.
56. Gasparrotto L., Pedro M. San Agustín. Las Confesiones. México: Universidad Pontificia de México, 1994.
57. García-Junceda, José Antonio. La cultura cristiana y San Agustín. España: Ediciones pedagógicas, 2002.
58. Gilson, Étienne. La filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV. Madrid: Gredos, 1989.
59. Gómez Robledo, Antonio. Cristianismo y filosofía en la experiencia agustiniana. México: UNAM, 1942.
60. Gregorio de Nisa. Sobre la vocación cristiana. España: Ciudad Nueva, 1992.
61. Grondin, Jean. Introducción a la hermenéutica filosófica. Barcelona: Herder, 1999.
62. Gudeman, Alfred. Antigua literatura latino-cristiana. Barcelona: Labor, 1927.
63. Illescas, Nájera, María Dolores. "La temporalidad como irrenunciable dimensión de lo humano." *Revista de Filosofía* No. 86, mayo-agosto, 1996. Universidad Iberoamericana, México.
64. Jaeger, Werner. Cristianismo primitivo y paideia griega. México: FCE, 1965.
65. Jolivet, Regis. San Agustín y el neoplatonismo cristiano. Buenos Aires: C. E. P. A.
66. La Doctrina de los doce Apóstoles y Cartas de San Clemente Romano. México: Librería Parroquial Clavería, 1946.
67. Leipoldt, J. y W. Grundmann. El mundo del Nuevo Testamento. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1973.
68. Loisy, Alfred. Los misterios paganos y el misterio cristiano. España: Paidós, 1990.
69. Lyotard, Jean-Francois. ¿Por qué filosofar? Barcelona: Paidós, 1989.
70. Marrou, Henri. San Agustín y el agustinismo. Madrid: Aguilar, 1960.
71. Moratalla, Agustín Domingo. El arte de poder no tener razón. La hermenéutica dialógica de H. G. Gadamer. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia, 1991.
72. Moreschini, Claudio y Enrico Norelli. Patrología. Manual de la literatura cristiana antigua griega y latina. Salamanca: Sígueme, 2009.
73. Nuñez Regodón, Jacinto. "Antioquia de Siria" en *Reseña bíblica*. No. 35 2002. Estella, Navarra.
74. Ortiz-Osés, Andrés. Mundo, hombre y lenguaje crítico. Estudios de filosofía hermenéutica. Salamanca: Sígueme, 1976.
75. Orígenes. Contra Celso. Madrid: BAC, 1967.
76. Orígenes. Escritos espirituales. Madrid: BAC, 1999.

77. Orígenes. Homilías sobre el Cantar de los Cantares. *Madrid-Buenos Aires: Ciudad Nueva, 2000.*
78. Orígenes. Homilías sobre el Génesis. *Madrid: Ciudad Nueva, 1999.*
79. Orígenes. Homilías sobre el Éxodo. *México: Ciudad Nueva, 1992.*
80. Orígenes. Homilías sobre el Cantar de los Cantares. *Madrid: Ciudad Nueva, 2000.*
81. Orígenes. Homilías sobre el Éxodo. *México: Ciudad Nueva, 1992.*
82. Ortiz-Osés, Andrés. Mundo, hombre y lenguaje crítico. Estudios de filosofía hermenéutica. *Salamanca: Sígueme, 1976.*
83. Patrología II. *Madrid: BAC, 1962, en*  
[http://www.holytrinitymission.org/books/spanish/patrología\\_j\\_quasten\\_1.htm](http://www.holytrinitymission.org/books/spanish/patrología_j_quasten_1.htm)
84. Pages, Anna. Al filo del pasado. Filosofía hermenéutica y transmisión cultural. *España: Herder, 2006.*
85. Padres apologetas griegos. *Madrid: BAC, 1974.*
86. Peter Thiede, Carsten. Los rollos del mar muerto y los orígenes judíos del cristianismo. *España: Oceano, 2000.*
87. Pegueroles, Juan. El pensamiento filosófico de San Agustín. *Nueva Colección Labor.*
88. Pegueroles, Juan. San Agustín. Un platonismo cristiano. *España: PPU, 1985.*
89. Platón. Banquete. *Argentina: Losada, 2004.*
90. Przywara, Erich. San Agustín. Perfil humano y religioso. *Madrid: Cristiandad, 1984.*
91. Quasten, J. Patrología Tomo I. *Madrid: BAC, 1961.*
92. Quasten, J. Patrología Tomo II. *Madrid: BAC, 1961.*
93. Ramón Guerrero, Rafael. Historia de la filosofía medieval. *Madrid: Akal, 1996.*
94. San Agustín. Confesiones. *México: Porrúa, 1986.*
95. San Agustín. Obras completas. Tomo I. *Madrid: BAC, 1969.*
96. San Agustín. Obras completas. Tomo II. *Madrid: BAC, 1998.*
97. San Agustín. Obras completas. Tomo III. *Madrid: BAC, 1982.*
98. San Agustín. Obras completas. Tomo IV. *Madrid: BAC, 1982.*
99. San Agustín. Obras completas. Tomo V. *Madrid: BAC, 1985.*
100. San Agustín. Obras completas. Tomo IX. *Madrid: BAC, 1982.*
101. San Agustín. Obras completas. Tomo X. *Madrid: BAC, 1982.*
102. San Agustín. Obras completas. Tomo XI. *Madrid: BAC, 1982.*
103. San Agustín. Obras completas. Tomo XII. *Madrid: BAC, 1982.*
104. San Agustín. Obras completas. Tomo XIV. *Madrid: BAC, 1957.*
105. San Agustín. Obras completas. Tomo XV. *Madrid: BAC, 1972.*
106. San Agustín. Obras completas. Tomo XVI. *Madrid: BAC, 2000.*
107. San Agustín. Obras completas. Tomo XVII. *Madrid: BAC, 1988.*
108. San Agustín. Obras completas. Tomo XVIII. *Madrid: BAC, 1959.*
109. San Agustín. Obras completas. Tomo XXI. *Madrid: BAC, 1993.*

110. *San Agustín. Obras completas. Tomo XXXI. Madrid: BAC, 1993.*
111. *San Agustín. Obras completas. Tomo XL. Madrid: BAC, 1995.*
112. *San Agustín. Tratados. México: SEP, 1988.*
113. *San Juan Crisostomo. Obras completas. Tomo I. México: Jus, 1965.*
114. *Saranyana, Joseph-Ignasi. Historia de la filosofía medieval. España: EUNSA, 1999.*
115. *Schökel, Luis Alonso. Apuntes de hermenéutica. Madrid: Trotta, 1994.*
116. *Rincón González, A. Signo y lenguaje en San Agustín. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1992.*
117. *Teodorov, Tzvetan. Teorías del símbolo. Venezuela: Monte Ávila Editores, 1991.*
118. *Teodorov, Tzvetan. Simbolismo e interpretación. Venezuela: Monte Ávila Editores, 1991.*
119. *Uña Juárez, A. San Agustín. Madrid: Eds. Del Orto, 1994.*
120. *Van Der Meer, F. San Agustín, pastor de almas. Barcelona: Herder, 1965.*
121. *Vives, José. Los Padres de la Iglesia. Barcelona: Herder, 1988.*
122. *Von Campenhausen, Hans. Los Padres de la Iglesia II. Padres latinos. Madrid: Cristiandad, 2001.*
123. *Xirau, Ramón. El tiempo vivido. Acerca de "estar". México: Siglo XXI, 1985.*
124. *Zambrano, María. Filosofía y educación. (Manuscritos). España: Ágora, 2007.*
125. *Zea, Leopoldo. Introducción a la filosofía. México: UNAM, 1983.*
126. *Zúñiga García, José Francisco. El diálogo como juego. La hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer. España: Universidad de Granada, 1995.*