

Los supuestos hermenéuticos de Agustín de Hipona. Desentrañar la palabra y transmitir su misterio

Claudio César Calabrese

...et audivit ineffabilia verba, quae non licet homini loqui
2 Cor 12, 2-4.

I. Introducción

La noción de hermenéutica presupone que un texto ha sido colocado en su contexto. Y este contexto constituye el primer conflicto que debemos atacar, en la acepción con que los músicos usan el término.

En efecto, se trata de un marco de referencia al que se llega mediante una tradición; pongámoslo de este modo: ¿cómo acercar al que habla y al que escucha? Se los debe aproximar porque constituyen realidades diferentes: se trata, en verdad, de una traducción, en la que los silencios forman parte del sentido; a esta totalidad que otorga el sentido sólo se llega por la contextualización.

El *De Genesi ad litteram* es la cuarta obra que san Agustín dedica a la exposición del Génesis, si tenemos en cuenta los tres libros finales de *Confessiones*; en todos ellos encontramos una explicación del sentido alegórico, por la imposibilidad declarada de una exposición literal.

Por el contrario, en la obra que nos ocupa, el Hiponense se aplica exhaustivamente al esclarecimiento del sentido histórico del texto que abre la Escritura. El resultado es una exposición en doce libros de los tres capítulos iniciales del Génesis, cuyo cometido consiste en demostrar que el texto objeto de interpretación puede entenderse completamente de

Artículo recibido el día 23 de octubre de 2014 y aceptado para su publicación el día 26 de junio de 2015.

modo literal, es decir, sin contradecir en ningún punto la naturaleza de las cosas.

La interpretación progresa del siguiente modo: en el Libro primero se caracteriza el obrar de Dios; en el segundo, la obra de Dios en los días segundo, tercero y cuarto; en el tercero, la transmutación de los elementos y los cinco sentidos corporales; en el cuarto, la perfección del número seis y el reposo de Dios; en el quinto, la creación simultánea de los seres y el gobierno de la Providencia; en el sexto, la creación del hombre; en el séptimo se dedica al discernimiento del origen del alma, que continuará en el décimo; el octavo, al paraíso en el Edén; el noveno, a la formación de la mujer; el decimoprimer, a Adán y Eva en el Paraíso.

Como se observa, todo acto de entender se encuentra ordenado en una corriente de interpretación (en una tradición, dijimos poco antes) que nos posibilita y nos lleva a interpretar de una manera determinada. Nos apresuramos a declarar que esta afirmación no tiene aquí un sentido determinista, pues interpretar significa también ampliar las fronteras del propio mundo y de la comunidad a la que se pertenece.

A la luz de este intento, que pondrá las bases de la interpretación católica de la Escritura, nos detendremos en el Libro XII, que en lo esencial constituye, en un mismo movimiento, fundamentación hermenéutica y exégesis de la Segunda Carta a los Corintios 12, 2-4. En efecto, el detenido estudio de este pasaje del Apóstol, que san Agustín considera autobiográfico, constituye una profundización de todo cuanto escribió en los libros anteriores acerca de la existencia del Paraíso.

A fin de establecer el marco hermenéutico, debemos considerar previamente la herencia en el arte de la interpretación y las condiciones materiales en que ésta se llevó adelante, con sus renovadores aportes y con sus consecuentes limitaciones.

En esta relación entre lo antiguo y lo nuevo hay un puente que llamamos marco teórico: al interpretar algo (lo que sea y en la situación que sea) se pone de manifiesto un punto de vista, pues, de lo contrario, sólo habría repetición. Innovar no implica necesariamente romper con la tradición, sino prolongar los límites de nuestra comprensión.

Veamos ahora los pasos hacia el contexto.

II. La herencia hermenéutica

Para vislumbrar la tarea llevada a cabo por el Hiponense resulta necesario presentar, en sus elementos esenciales, su peculiar modulación de la cultura clásica. Afirmamos previamente que san Agustín pertenece al horizonte cultural de la Antigüedad Tardía; con ello no buscamos sólo una determinación temporal, sino tomar nota de las peculiares circunstancias intelectuales y espirituales, en este marco histórico de la Antigüedad¹.

Los estudios literarios de san Agustín resultan de interés porque constituyen el pilar fundamental de su formación y también porque tendrán consecuencias de importancia en sus concepciones teológicas, como más adelante podremos apreciar.

Con lo anterior queremos significar que la retórica ha ejercido una influencia perdurable en el espíritu de san Agustín, no quedando reducida a un determinado número de tópicos estereotipados, pues ellos sólo constituyen una mínima parte de la compleja realidad que los antiguos llamaban “retórica”.

En efecto, la *elocutio*, que tradicionalmente nombraba aquel arte, era una de las cinco partes en que se distinguía². No sólo las figuras sonoras, los miembros de construcción idéntica con frecuentes cláusulas asonantes, las anáforas y antítesis, sino también los diálogos simulados son herencia de la escuela retórica³.

¹ En el ámbito de la vida intelectual no es aconsejable utilizar un lenguaje que sugiera cortes excesivamente tajantes; es claro que en Agustín encontramos presentes los principios de la filosofía medieval, pero, a pesar de todo, en su existencia histórica –con toda la ponderación que la expresión exige– se manifiesta un hombre antiguo. Cf. J. PIEPER: *'Scholastik'. Gestalten und Probleme der mittelalterlichen Philosophie*, 23-24 y P. BROWN, *The World of Late Antiquity*, 126 ss.

² H. LAUSBERG, *Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft*, Stuttgart: Steiner, 1990 s.v. Vid. esp. p. 509.

³ Como señala E. AUBERBACH, en la época de san Agustín el modo de expresarse de la literatura cristiana –de penosa incorrección para el oído clásico tanto en griego como en latín– no era desde ya hacía tiempo el dominante. Tanto en oriente como en occidente se había producido una fusión: la predicación cristiana se servía de la tradición retórica que saturaba el mundo clásico, hablaba en las formas en que estaban acostumbrados los oyentes, ya que generalmente escuchar una conversación era ante todo recrearse en la sonoridad de las palabras, y ello incluso en el África púnica, donde los oyentes no hablaban en absoluto un latín puro. Los oyentes aplaudían y aclamaban las metáforas de los sermones que más les gustaban; así lo atestiguan en oriente san Juan Crisóstomo y en occidente, san Agustín. Cf. *Lenguaje literario y público en la baja latinidad y en la Edad Media*, 34.

Esta misma influencia no sólo se presenta en el estilo sino también en lo más característico de su interpretación teológica. Si la Biblia es un texto inspirado, su contenido nunca puede ser minimizado; esto implica que el intérprete debe llegar siempre a alcanzar su contenido profético. Esta característica de aproximación a las Escrituras confluye con un hábito profundamente arraigado en la mentalidad de san Agustín, que es propio del gramático que frecuenta los textos clásicos: lee verso por verso, comenta palabra por palabra y subdivide el texto en fragmentos que estudia al detalle⁴.

H. I. Marrou⁵ advierte que san Agustín ha conservado asimismo una confianza excesiva en el método literario que antes enunciamos: la seguridad imperturbable en que cada parte del texto puede comentarse sin dificultad, hasta el más recóndito de sus significados.

San Agustín ha traído aquí algunas de las deformaciones propias de los gramáticos de la decadencia: muchas veces lo vemos investigar el contenido misterioso de un giro o de una palabra, que, realmente singular y admirable en latín, no es más que un hebraísmo. Interpretaba la Biblia del mismo modo que los gramáticos interpretaban a Homero o a Virgilio. En este sentido, y en consonancia con lo expresado por Marrou⁶ y Curtius⁷, consideramos que la técnica de la exégesis alegórica implica, de algún modo, un resurgir de la sensibilidad literaria clásica en el ámbito de los estudios bíblicos.

⁴ El procedimiento seguido en *De Genesi ad litteram* ofrece ejemplos elocuentes; Cf. III, 24.

⁵ Cf. H. I. MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, 480 y ss. Consideramos que esta afirmación es válida en lo que respecta a la esencia del método agustiniano, sin embargo, en lo que se refiere al *De Genesi ad litteram*, el lector podrá comprobar el procedimiento siempre cauto de san Agustín: afirmar lo que la fe da por cierto e investigar y discutir sobre lo incierto (cf. 12. 1). Tenemos presente dos textos relevantes para la cuestión: I. HADOT, *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique. Contribution à l'histoire de l'éducation et de la Culture dans l'Antiquité*. y D. BERCHEM, "Poètes et grammairiens. Recherche sur la tradition scolaire d'explications des auteurs", 79-87; desde la perspectiva del itinerario semántico e intelectual cf. H. HAGENDAHL, *Augustine and the Latin Classics*. Para la visión de conjunto de la cuestión cf. J.J. O'DONNELL, *Confessions*.

⁶ *Ibidem*.

⁷ E. R. CURTIUS, *Literatura europea y Edad Media latina*. Tomamos la gran variedad y riqueza de materiales presentados por el autor, pero con total independencia de criterio.

III. Las condiciones materiales de la interpretación de san Agustín

Previo al seguimiento de la tarea concreta de san Agustín, en un texto también específico, nos detenemos en responder una pregunta que consideramos tiene su importancia, en el horizonte de la obra que nos ocupa: ¿Qué textos tuvo a mano san Agustín?

Presentamos la cuestión con una afirmación que debemos ponderar con cuidado. En la crítica textual de la Biblia, el Hiponense encuentra obstáculos difíciles de superar. Por su obra *De doctrina christiana* tenemos conocimiento que normalmente utilizaba un texto latino, cuya traducción dependía directamente de una versión en griego e indirectamente del original hebreo.

Las traducciones de que disponía eran muchas veces mediocres y oscurecían el original, a causa de un excesivo apego a la literalidad; por otra parte, los manuscritos que estaban en circulación pertenecían a tradiciones independientes entre sí⁸; esto implicaba que el establecimiento de un texto, la *emendatio*, requería no sólo la colación de los manuscritos latinos sino también el recurso frecuente a los originales griegos y hebreos⁹.

Podemos reconstruir, con cierta precisión, los materiales de que dispuso san Agustín para confrontar los distintos textos bíblicos. La calidad de los materiales es sumamente dispar, al tiempo que se advierte de inmediato el carácter ecléctico y difícil de fijar del texto bíblico¹⁰; se trata, en efecto, de la superposición de elementos de origen muy diverso, que fueron estableciéndose a lo largo del siglo IV, a partir de los antiguos textos recibidos por Tertuliano y Cipriano. La confusión era especialmente significativa en el Nuevo Testamento¹¹.

A la tradición textual africana, difícil de seguir en sí misma, debemos sumar dos dificultades: por una lado, el hecho concreto de que san Agustín comenzó el estudio sistemático del Antiguo Testamento durante los años en que adhirió a los maniqueos, con las consecuencias que no trabajaremos

⁸ H. I. MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, p.430.

⁹ *De doctrina Christiana*, II, 11: "Contra ignota signa propria magnum remedium est linguarum cognitio. Et latinae quidem linguae homines ... duabus aliis ad Scripturarum divinarum cognitionem opus habent, hebraea scilicet et graeca; ut ad exemplaria praecedentia recurratur, si quam dubitationem attulerit latinorum interpretum infinita varietas".

¹⁰ H. I. MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, 431.

¹¹ *Ibidem*.

aquí por no exceder el límite de esta exposición; por otro, encontramos una realidad igualmente significativa: sus estudios bíblicos en Milán y en Roma lo ponen en contacto con la tradición continental de transmisión textual¹².

Sólo a partir de los años 394–400, san Agustín comienza a adoptar la edición de los Evangelios realizada por san Jerónimo. En este momento reaparece, con todo vigor, su antigua formación en la literatura latina; en efecto, el *grammaticus* aportará la experiencia de frecuentar y esclarecer la ya abigarrada tradición virgiliana.

En primera instancia, esto significa la ausencia de una crítica textual propiamente dicha¹³; luego, que la tarea de san Agustín se concentra fundamentalmente en yuxtaponer la más numerosa cantidad de manuscritos posibles, con la finalidad de disponer de la mayor cantidad de variantes que nutran sus comentarios¹⁴.

Con esta afirmación, verdadera en sus términos, no debe hacernos la representación de un san Agustín ingenuo y acrítico: no asigna, por el contrario, a todos los textos la misma importancia, pues advierte la necesidad de consultar los códices más seguros, es decir, aquellos que han sido enmendados¹⁵.

En su pensamiento, la crítica textual descansa fundamentalmente sobre la posibilidad de contar con el recurso del texto original, único medio seguro para juzgar la variedad de versiones que presentan los manuscritos latinos; el recurso a los originales griego y hebreo enriquece la simple *emendatio* hasta transformarla en *explanatio* o interpretación minuciosa¹⁶.

En el caso de san Agustín, el tema del hebreo plantea serias dificultades, puesto que no le resultaba accesible un contacto directo¹⁷. Una posibilidad, aunque indirecta, la encuentra en la traducción de los originales por parte

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ibidem*, 432.

¹⁴ Cf. *De doctrina Christiana*, II, 14, 21.

¹⁵ Para san Agustín, la versión latina más segura es la denominada “Itálica”, pero ninguna se compara en autoridad con la versión griega de los LXX. En *De civitate Dei*, XX, 29 encontramos confirmada la misma idea: “Quanquam in verbis Septuaginta interpretum, qui prophetice interpretati sunt...”.

¹⁶ Hallamos un claro ejemplo en la interpretación de Zacarías XII, 9-10 en *De civitate Dei*, XX, 30, en el que el original latino es confrontado con las versiones griega y hebrea: Sane ubi dixerunt Septuaginta interpretes, “Et aspicient ad me, pro eo quod insultaverunt”, sic interpretatum est ex Hebraeo, “Et aspicient ad me, quem confixerunt”. Quo quidem verbo evidentius Christus apparet crucifixus.

¹⁷ Cf. *De Genesi ad litteram* XI, 2, 4.

de san Jerónimo; sin embargo, tenemos noticia de la fría distancia con que al principio recibió san Agustín esta versión¹⁸.

En lo que se refiere al recurso de la lengua griega, la situación es totalmente diferente; las numerosas alusiones a los códices griegos¹⁹ testimonian que su biblioteca estaba bien provista de las versiones de la Biblia en esta lengua. Conoce las seis versiones reunidas por Orígenes, y también hace referencia a las traducciones de Símaco y Aquila²⁰.

Podemos verificar que las versiones griegas resultan de gran utilidad a san Agustín, en el momento de valorar las diversas lecciones, que encuentra en las diferentes traducciones latinas; en ocasiones llega a desechar todos estos intentos de aproximación al original, para proponer una versión que ha trabajado directamente sobre el griego²¹.

Sin embargo debemos señalar que este recurso varía en las distintas obras exegéticas; por una parte, en las *Quaestiones in Heptateuchum* se manifiesta un uso muy amplio y frecuente del griego; por otra parte, en los distintos análisis del Génesis, el recurso del griego es realmente excepcional.

La impresión que permanece, luego de verificar las distintas utilizaciones de la koiné, es la siguiente: no cabe duda de que su labor de interpretación o la simple frecuentación de la Biblia la realizaba en distintas versiones

¹⁸ “Saint Augustin n’était pas philologue, mais homme d’Eglise avant tout; comment n’eût-il pas hésité, avant d’admettre l’autorité d’une version nouvelle qui sur tant de points contredisait le vénérable texte des Septante sur lequel, dès les origines, dès le Nouveau Testament, avait vécu toute la tradition chrétienne, toute la piété, la liturgie, le développement doctrinal de l’Eglise universelle». H. I. MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, 433. En este sentido consideramos que la pasión del filólogo y el humanismo literario son los atributos sobresalientes de san Jerónimo; esto resulta ajeno a san Agustín, al que admiramos por su sutilísima sensibilidad y por su modo de comprender la esencia de las cosas que sobrepasa, en ocasiones, el tratamiento de los mismos hechos. Cf. E. R. CURTIUS, *Literatura europea y Edad Media latina*, 114 - 117.

¹⁹ Cf. VIII, 25, 47 (concepto griego de “éxtasis”); en VII, 1, 2 corrige en texto latino con la versión griega que evidentemente tiene ante sus ojos: “Primero veamos aquello que se escribió: Sopló o bien insufló en su rostro un soplo de vida. Algunos códices tienen la lección “Alentó o infundió en su rostro”. Pero como los códices griegos tienen la lección ἐνεφύσησεν no hay dudas que en latín debe decirse “sopló o insufló”. En la parte de *Las Retracciones* (II, 24) en que se refiere a la obra que nos ocupa, advierte sobre la modificación de la versión latina de la cita de san Pablo (“... del linaje de quien se hizo la promesa, que fue dispuesto por los ángeles en la mano del Mediador”) luego de haber tenido acceso a códices griegos. En VIII, 10, 19 encontramos un ejemplo de traducción de san Agustín a partir de la versión de los LXX (Gén. 2, 15-17)

²⁰ H. I. MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, 436.

²¹ *Ibidem*, 437.

latinas del original de los LXX; también debemos señalar que existe un indudable conocimiento del griego bíblico, del que sin embargo no ha extraído los mejores beneficios.

A partir de los elementos que hemos mencionado en el párrafo anterior, nos proponemos seguir el modo preciso en que san Agustín plantea la interpretación de la Escritura, tal como se presenta en el libro XII del *De Genesi ad litteram*.

IV. Interpretación de II Corintios 12, 2-4 en el Libro XII del *De Genesi ad litteram*

Debido a que la práctica hermenéutica de san Agustín no nos devuelve una imagen sintética y unitaria, debemos tener presente, en primera instancia, que su ensayo de interpretación depende de su total convencimiento de que la Biblia es la palabra de Dios, es decir, que se trata de un texto sin detalles accesorios, pues todo en él expresa el designio divino.

De aquí depende una segunda característica, que puede desorientar tanto a un investigador moderno, entrenado en el escepticismo de un determinado método, cuanto a un lector culto pero no familiarizado con este tipo de obra, pues Agustín de Hipona no es, en la medida de un *scholar* contemporáneo, un intérprete “cauto”.

La ponderación final de su exégesis, entonces, no es otra que la medida total de su fe cristiana; esto significa que, en verdad, sólo pretende ilustrar si ello implica poner en tensión hacia la conversión.

El libro que cierra la interpretación de san Agustín se lo conoce tradicionalmente en las ediciones del *De genesi ad litteram* como “Breve tratado de mística”; si bien esta denominación se corresponde perfectamente con el contenido del libro, debemos precisar que el Hiponense se propone un examen detenido del capítulo 12, versículos 2 – 4 de la Segunda Carta a los Corintios, cuyo texto dice: “Sé de un hombre en Cristo que hace catorce años fue arrebatado al tercer cielo, no sé si en cuerpo, ignoro si fuera del cuerpo, Dios lo sabe, y oyó palabras inefables que no es posible pronunciar al hombre”.

La importancia de esta explicación para nuestro tema reside en que san Agustín no expondrá una experiencia personalísima, sino que se abocará a comentar e interpretar lo que considera aconteció a san Pablo, pues da por supuesto que este “hombre” del pasaje no es otro que el mismo Apóstol.

Al mismo tiempo, san Agustín afronta la evidente paradoja de explicar “palabras inefables que no es lícito pronunciar al hombre”, esto es, interpretar aquello que se presenta doblemente refractario al intérprete: *ineffabilia* y *non licet homini loqui*. Así la hermenéutica agustiniana funge como mediadora entre fenomenología y teología. En la consideración de que todo conocimiento es suficiente e insuficiente, alcanzamos a conocer pero nunca lo suficiente.

Tal vez por ello, el Hiponense utiliza diversos giros que ponen distancia de aquella experiencia, ciertamente intransferible en términos únicamente discursivos, y que dejan en claro, por lo tanto, el carácter provisorio de cuanto él escribe.

Es el caso de expresiones como *arbitrando et ambigendo de incertis, quae potuimus* y también *sicut potuimus, disseruimus atque conscripsimus* o bien *sic ambiguum est*²², además de *quantum me Dominus adiuverit, explicare curabo*²³.

¿Cuáles son estas cuestiones de *incertis* que examina? En principio, si se puede identificar “tercer cielo” y “Paraíso” o si debe entenderse que “fue arrebatado al tercer cielo” y luego llevado al Paraíso, del que se pregunta si debe entenderse como un lugar material o como una condición espiritual²⁴.

Ante la dificultad del tema, san Agustín establece dos criterios metodológicos convergentes para determinar el sentido y los alcances de su investigación: a) confrontar y compulsar diversos pasajes de la Escritura y b) hallar el fundamento de una razón incontestable²⁵.

A su vez debemos mencionar que en la delimitación de lo establecido en el giro *de incertis*, confluyen la intelección, el razonamiento y la sensibilidad; continuando la tradición aristotélica (de una manera difícil de seguir en el detalle), san Agustín considera que la intelección es más perfecta que la razón, por ser un acto de suyo más próximo a la sabiduría, aunque requiera aquel mismo raciocinio, que en este contexto podemos llamar simplemente interpretación.

A partir de estos criterios se aplica a distinguir la visión en el sueño y la visión en el éxtasis; en ambos casos, al formarse imágenes no se las diferencia de la materia propiamente dicha, sino sólo cuando la persona recupera claramente la percepción sensorial:

²² Cf. *De Genesi ad litteram*, XII, 1. 1 – 2.

²³ *Ibidem*, 6. 15.

²⁴ *Ibidem*, 1.2: “*utrum in rebus corporalibus, an forte in spiritalibus intellegendum sit*”.

²⁵ *De genesi ad litteram* 1, 2: “*ex aliis forte Scripturarum locis, vel ratione perspicua*”.

En lo que a mí respecta, sé que me ha sucedido de verme en sueños (no dudo, por lo tanto, que otros puedan tener o hayan tenido esta experiencia) y de darme cuenta que me veía en sueños, y que aquellas imágenes, que acostumbraban pedir nuestro consentimiento, no eran verdaderos cuerpos, pero que se presentaban tan perfectamente evidentes que durmiendo las tenía y las percibía. Sin embargo, en cierta ocasión, me engañaba porque, viendo igualmente a un amigo mío, intentaba persuadirlo de que aquellas cosas que veíamos no eran cuerpos, sino sólo imágenes de personas que sueñan, si bien él mismo se me aparecía entre aquellas imágenes y del mismo modo que ellas.²⁶

Esto le permite concluir a san Agustín que las funciones del alma determinan que las imágenes son consideradas en cuanto materiales.

En la visión extática se tiene completa conciencia de lo que se experimenta, aunque el conocimiento se perciba como no-sensorial, como el caso del campesino que refiere san Agustín: "... sabía que estaba despierto y que veía algo, pero no con los ojos del cuerpo. Recurriré a sus palabras en la medida que pueda recordarlas: 'Mi alma lo veía –me contaba- no mis ojos'"²⁷. Pero como el ser humano no es un intelecto puro, por ello propende el raciocinio, como lo hace ver la vieja definición que pone énfasis en la racionalidad y no en la intelección; pero como se advierte en la cita anterior, el raciocinio explicativo también resulta implicativo, por lo que en verdad llegamos a la comprensión propiamente dicha.

A partir de estas referencias introductorias, san Agustín pone en marcha el método que enunciábamos más arriba: el recurso de otros textos bíblicos y de la fundamentación intelectual. En la estrategia de san Agustín, esto significa el intento de fusionar la explicación y la comprensión.

²⁶ *Ibidem* 2.3: "Quamquam mihi accidisse scio, et ob hoc etiam aliis accidere potuisse vel posse non dubito, ut in somnis videns, in somnis me videre sentirem; illasque imagines, quae ipsam nostram consensionem ludificare consueverunt, non esse vera corpora, sed in somnis eas praesentari firmissime, etiam dormiens, tenerem atque sentirem. Hoc tamen fallebar aliquando, quod amico meo, quem similiter in somnis videbam, id ipsum persuadere conabar, non esse illa corpora, quae videbamus, sed esse imagines somniantium, cum et ipse utique inter illa sic mihi appareret quomodo illa".

²⁷ *Ibidem* 2.4: "*sentiebat exprimere, qui et vigilare se sciret, et videre quiddam non oculis corporis. Nam ut eius verbis utar, quantum recolere possum: Anima mea, inquit, videbat eum, non oculi mei*".

El texto neotestamentario, “Amarás a tu prójimo como a ti mismo”²⁸, le permite presentar los tres géneros de visiones: a) la material, por la que podemos leer, b) la del espíritu, por la que se piensa en el prójimo ausente c) la intuición intelectual, que ve al amor en sí mediante la inteligencia.

Las primeras dos resultan comunes al género humano: se percibe todo lo que es material, por la primera, y se piensa en esas mismas realidades cuando no las percibimos²⁹; estas últimas pueden ser verdaderas, es decir, fieles a la imagen que retenemos en la memoria, o ficticias, es decir, puramente imaginativas: “de un modo imaginamos a Cartago, que conocemos, y de otro a Alejandría, que no conocemos”³⁰.

La tercera especie de visión corresponde a la contemplación intelectual del amor (en el caso del precepto bíblico) o, con el modo propiamente agustiniano: “aquellas realidades que no tienen imágenes semejantes a sí mismas”³¹.

Así como un árbol, cuando está presente a los sentidos, se lo observa en la forma que le es propia y cuando está ausente, lo representamos por las impresiones que han quedado fijas en el alma; sin embargo, el amor no tiene una forma específica cuando está presente y otra cuando es recordado, pues se discierne mediante el alma intelectual: “si, por el contrario, se piensa por una suerte de imagen corpórea, no es el amor lo que se discierne.”³²

Mediante un segundo recurso intertextual, san Agustín precisa los alcances del término “espiritual” que caracteriza el tercer tipo de visión: “Si, en efecto, orare con la lengua, mi espíritu ora, pero mi mente permanece sin fruto”³³.

San Agustín interpreta “lengua” a las expresiones que son imágenes de las cosas y que, para ser comprendidas, deben ser captadas por la inteligencia. Por ello cuando no se las entienden se dice que están en el espíritu y no en la mente³⁴, pues los signos de las cosas no son las cosas mismas.

²⁸ Mt. 22, 39.

²⁹ *De genesi ad litteram*, 6, 15: “No vemos nada con los ojos del cuerpo y, sin embargo, con el alma vemos las imágenes corpóreas”.

³⁰ *Ibidem*, 6, 15: “Aliter enim cogitamus Carthaginem quam novimus, aliter Alexandriam quam non novimus”.

³¹ *Ibidem*: “quae non habent imagines sui similes”

³² *Ibidem*: “si autem aliquid corporalis imaginis cogitatur, non ipsa cernitur”.

³³ I Cor. 14, 14.

³⁴ Cf. *De genesi ad litteram*, 8, 19.

Con otro pasaje de Corintos, se demora en la profundidad de lo significado: “Si bendijeres con el espíritu, ¿cómo dirá amén a tu bendición el que ocupa el lugar del ignorante, desde el momento que no sabe lo que dices”³⁵.

Percibimos en este entramado de citas una búsqueda argumentativa: en el ámbito de una argumentación discursiva se hace presente muy fuertemente una impronta intuitiva, pues se entrecruzan y convergen tradiciones como si se tratara de una larga traducción.

En este contexto, cuando la inteligencia –en el sentido agustiniano del término- capta el sentido, se da el conocimiento, la enseñanza o la profecía.

Esto implica que el don de profecía requiere un primer nivel en el que se alcanza una representación y un segundo nivel, el esencial, en el que se comprende aquella representación; en el vocabulario agustiniano, entonces, la profecía pertenece más a la mente, que en nuestro autor es sinónimo de “alma intelectual”.

De manera conclusiva escribe san Agustín que, en las visiones intelectuales, algunas cosas se ven en el alma misma (las virtudes opuestas a los vicios, por ejemplo), pero que este proceso resulta diverso a la luz con que Dios ilumina el alma para que vea (los diversos grados ascendentes de las visiones): la luz es Dios y el alma su criatura racional. Así considerado el proceso, cuando el alma es arrebatada (visión, éxtasis o profecía) de los sentidos, conoce en el modo que le es propio, esto es, el grado más alto de la iluminación.

La analogía aquí sobreentendida tensa hacia lo equívoco, aunque la tendencia agustiniana tira hacia lo unívoco; en efecto, su afirmación de que las virtudes se contemplan opuestas a los vicios en el alma misma significa (además de lo inmediato que comprendemos) que la atribución de las interpretaciones a la verdad se van intercalando con lo mismo que van transmitiendo y conservando, como un límite concreto a la disparidad interpretativa.

El conocimiento discursivo avanza, cuando lo logra, arduamente; la iluminación, la luz que permite propiamente las visiones, implica ir directamente hacia el cosmos. Así como el conocimiento de la razón en cuanto tal es transitorio y limitado, en los lindes de las experiencias antes señaladas, nace una luz con el doble significado de “dar luz” y “alcanzar luz” sobre un cosmos que, en cierto sentido, adviene.

³⁵ *Ibidem* 14, 16 en *De genesi ad litteram*, XII, 9, 19.

Desde la óptica ahora establecida por san Agustín es posible considerar plenamente lo que fue desde la perspectiva de lo que será, pues en lo que ya aconteció está precisamente el futuro. No reconocer más que uno de los aspectos del problema, tiene como consecuencia mantenerse sólo en el plano de las relaciones que establecen los signos en la memoria.

Aquello que es exterior o material no resulta otra cosa que el símbolo de lo que se perfecciona en la profundidad de la intelección humana. Por este motivo, lo que san Agustín denomina “intelectual” no expresa sólo una realidad no-material, aunque debemos sobreponernos a la orientación que cifra lo espiritual en lo no-material.

En san Agustín terminaría implicando una limitación de su pensamiento y de su reflexión acerca de la mística: lo intelectual / espiritual es la realidad que posee la posibilidad intrínseca de volver sobre sí misma; la raíz del interiorismo agustiniano (*Noli foras ire, in teipsum redi; in interiore homine habitat veritas*) se encuentra en la posibilidad de reingresar en uno mismo, pues en esto, precisamente, reside la condición de intelectual, que se distingue nítidamente de la simple no-materialidad.

A modo de recapitulación de lo que hemos tratado hasta aquí, señalamos que san Agustín lee el Génesis como una historia de la creación y no como la historia de la Iglesia o una metáfora de la salvación personal; pero, aunque no está desplegando una lectura alegórica, pasajes oscuros pueden ser interpretados a la luz de otros mejor conocidos o puede recurrir a lo más preclaro de la filosofía, que en san Agustín significa sencillamente platonismo.

Se desprende del análisis de los textos de *La interpretación literal del Génesis* que creer no es saber; y la naturaleza humana busca siempre entender, no creer: conocer a Dios no sólo creer en Él; por ello el fin es la evidencia, no la fe³⁶.

V. A manera de conclusión o el modelo hermenéutico agustiniano

Si echamos mano a la distinción que los escolásticos establecieron en la lógica, llamando *utens* a la aplicación de la lógica a un acto concreto del

³⁶ Cf. J. PEGUEROLES, *San Agustín. Un platonismo cristiano*, 27 y F.J. THONNARD, “La philosophie et sa méthode rationnelle”, 15

conocer (o método de conocimiento) y *docens* a su desarrollo teórico³⁷, podemos fundamentar nuestra interpretación del modelo agustiniano. Podemos así referirnos a una hermenéutica *utens*, que fue el objeto de nuestro seguimiento en el presente trabajo, y una hermenéutica *docens*, cuyo despliegue hallaríamos en *De doctrina christiana*.

En principio, debemos señalar que la realidad que san Agustín se propone estudiar en el libro XII del *De Genesi ad litteram* torna ineficaces los métodos únicamente discursivos de interpretación. En efecto, la idea de que el texto es el lugar de encuentro entre el autor y el lector y la consiguiente posibilidad de hacer énfasis en uno o en otro, dando lugar a una lectura que exprese una tendencia más subjetiva u objetiva³⁸, se revela insuficiente por la naturaleza del texto paulino.

Hemos tratado de seguir, en este sentido, la preocupación de san Agustín por salvar la naturaleza mística, en el sentido de sólo comprensible en sus grandes movimientos: metodológicamente ha renunciado a que puede conocerse el mensaje (permítaseme el término) mejor que el mismo autor; por ello, se verifica en este límite un doble movimiento de aproximación y de alejamiento “a / del” texto (entonces también “a / del” autor, pues –como dijimos– este dato no se ha oscurecido en la interpretación agustiniana). Así como el acercamiento propende a dar espacio a la subjetividad del intérprete, el alejamiento propone la perspectiva de “lo que quiere decir el autor”³⁹.

Se percibe en la interpretación de san Agustín un conflicto de deseos entre lo que se quiere decir y lo que se quiere leer, que nace en la ambigüedad o dificultad del texto paulino.

Esto implica un tercer aspecto que requiere el pasaje en este texto a la primera persona: la lectura que realizó de san Agustín intérprete de san

³⁷ Cf. M. BEUCHOT, *Tratado de Hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*, 21 ss., donde el autor realiza la fundamentación teórica de esta distinción que hacemos propia.

³⁸ Utilizamos estos términos del modo general posible, conscientes de sus usos contrapuestos.

³⁹ Aplicamos, aunque con libertad de uso, los términos que acuña H-G. GADAMER, *Zugehörigkeit* (pertenencia) y *Verfremdung* (distancia); *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, 279 ss.

Tenemos presente el reparo de P. RICOEUR en «La tâche de l’herméneutique: en venant de Schleiermacher et de Dilthey», 75-100, donde escribe (p. 97): “La question est alors de savoir jusqu’à quel point l’ouvrage mérite de s’appeler: Vérité et Méthode, et s’il ne devrait pas plutôt être intitulé Vérité ou Méthode”.

Pablo completa la interpretación, es decir, que por encima de la intencionalidad del Hiponense se ubica la mía propia, pues mi lectura actualiza.

Sin embargo, he puesto un límite a mi intención interpretativa: tratar de llegar a una mediación prudencial, en la que la intención del autor se salvaguarde de la mejor manera; con la advertencia, sin embargo, de que se hace presente mi intencionalidad.

Se puede ubicar lo que llamo la “intención del texto” en medio de las dos intencionalidades anteriores; esto es lo más difícil de presentar, puesto que el respeto por lo que el texto dice debe incluir la noción según la cual el texto ya no dice solamente lo que quiso decir⁴⁰, sino que ahora también estoy aquí yo tratando de entender y contextualizar, en tanto representante (ínfimo por cierto) de una tradición interpretativa.

Aquí, en definitiva, descansa la exigencia de posibles lectores: que yo sepa eso de lo que hablo. Aquí comienza una nueva instancia de la que no puedo tener conocimiento (algo sabré luego –demasiado tarde para remediar algo- en el momento de los pedidos de aclaraciones): la interpretación que los lectores hagan de mis palabras constituye una nueva instancia de la misma interpretación.

Afirmo, por último, que ese texto concreto de san Agustín, que resulta ciertamente atípico en su producción intelectual, nos invita a considerar que toda interpretación puede ser enriquecida aun a riesgo de que el nuevo lector se tome la libertad de extralimitarse (posibilidad propia de la condición humana), aunque siempre habrá límites a este extralimitarse.

El hecho de intentar abarcar un texto y de sostener la vocación por el sentido implica tanto respetarlo en su propia especificidad, cuanto rendir un justo tributo a nuestra finitud, que se muestra en todo saber, pero especialmente a aquel saber sobre el ser humano.

En definitiva hemos asistido (recupero la primera persona plural) a una representación de la vieja tesis aristotélica según la cual la comprensión es superior a la explicación; el laboreo intenso y extenuante de la razón está al servicio de la intelección. Cuando Gadamer y Ricoeur afirman, aunque en un sentido diverso, que en la hermenéutica se fusionan comprensión y explicación no podemos dejar de evocar la *Sophia* cristiana, que fusiona intelecto y razón: la felicidad de la comprensión y el arduo trabajo del discurso.

⁴⁰ Cf. U. Eco; *Los límites de la interpretación*, 29, donde distingue *intentio operis* e *intentio lectoris*.

Resistir el vértigo de la validez idéntica de todas las interpretaciones y, al mismo tiempo y con idéntico empeño, el otro vértigo de la interpretación única y excluyente parece ser el cometido hoy de la hermenéutica, a la luz de lo afirmado por el Doctor de Hipona.

Claudio César Calabrese
Universidad Panamericana (Campus Aguascalientes)
 ccalabrese@up.edu.mx

Referencias bibliográficas

AUBERBACH, E. (1969). *Lenguaje literario y público en la baja latinidad y en la Edad Media*. Barcelona: Seix Barral. (*Literatursprache und Publikum in der lateinischen Spätantike und im Mittelalter*. Bern: A. Francke Verlag, 1958).

AURELIUS AUGUSTINI, De Genesi ad Litteram libri duodecim. En *Opera Omnia (Patrologiae Latinae Elenchus)*, disponible en <www.augustinus.it/latino>

– (2006). *Interpretación literal del Génesis*. Pamplona: EUNSA (CLAUDIO CALABRESE, Introducción, traducción y notas).

BERCHEM, D. (1952). Poëts et grammarians. Recherche sur la tradition scolaire d'explications des auteurs. *Museum Helveticum* 9, 79-87.

BEUCHOT, M. (1997). *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*. México: Unam/Ítaca.

BOWERSOCK, G. W. (Ed.) (1999). *Late Antiquity. A guide to the postclassical World*. London – Massachusetts: Harvard University Press.

BROWN P. (1989). *The World of Late Antiquity*. New York – London: Norton & Company.

CURTIUS, E. R. (1975). *Literatura europea y Edad Media latina*. México: FCE. (*Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*. Bern: A. Francke Verlag, 1948).

ECO, U. (1992) *Los límites de la interpretación*. Barcelona: Edaf.

GADAMER, H-G. (1965). *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: Mohr.

GILSON, E. (1941). *Introduction à l'étude de Saint Augustine*. Paris: Vrin.

HADOT, I. (2006). *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique. Contribution à l'histoire de l'éducation et de la Culture dans l'Antiquité*. Paris: Vrin..

HAGENDAHL, H. (1967). *Augustine and the Latin Classics*. Gothenburg: Elander (2 vols.).

LAUSBERG, H. (1990). *Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft*. Stuttgart: Steiner.

MARROU, H.I. (1983). *Saint Augustin et la fin de la culture antique*. Paris: Boccard.

O'DONNELL, J.J. (1992). *Confessions*. Oxford: OUP, vol. I, XVIII-XXI.

PEGUEROLES, J. (1985). *San Agustín. Un platonismo cristiano*. Barcelona: PPU.

PIEPER, J. (1979). 'Scholastik'. *Gestalten und Probleme der mittelalterlichen Philosophie*. München: Kösel.

RICOEUR, P. (1986). La tâche de l'herméneutique: en venant de Schleiermacher et de Dilthey. En *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique*. Paris: Éditions du Seuil, 75-100.

SOLIGNAC A. (1973). Exégèse et métaphysique. Genèse, I, 1-3 chez S. Augustin. En C. MAYER (Ed.), *In principio. Interprétations des premiers versets de la Genèse*. Paris: Études Augustiniennes.

THONNARD, F.J. (1960). La philosophie et sa méthode rationnelle en Augustine. *Revue d'Études Augustiniennes et Patristiques*, VI, 1, 11-30.