



OPÚSCULO FILOSÓFICO

Año XVII | Nro. 39 | julio-diciembre 2024 | Mendoza, Argentina

ISSN 2422-8125 (en línea) | ISSN impreso 1852-0596

<https://revistas.uncu.edu.ar/ojs3/index.php/opusculo/index>

Recibido: 4 de septiembre 2024 | aceptado: 15 de octubre 2024

pp. 59-82

San Agustín, un lector apasionado de la Escritura

*Saint Augustine,
a passionate reader of the Scriptures*

Rafael Cúnsulo

 <https://orcid.org/0000-0002-3757-6113>

Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino
Argentina
rcunsulo@hotmail.com

Resumen: En el presente artículo se buscará, de manera especial, en San Agustín, encontrar al gran exégeta bíblico y, por lo mismo, gran teólogo. Hay una base metafórica en la hermenéutica de San Agustín, el sentido traslaticio o figurado, residente sobre todo en la alegoría, que deja ver su corazón apasionado y su mente clarividente. Los sentidos transpuestos se mantuvieron en el tiempo, pero el apasionamiento agustiniano fue cayendo con la modernidad racionalista y postracionalista.

Palabras clave: San Agustín, hermenéutica, signos intencionales, exégesis, interpretación

Abstract: This article aims to explore St. Augustine as a great biblical exegete and, consequently, a great theologian. St. Augustine's hermeneutics is founded on a metaphorical basis, particularly the use of figurative or transposed meaning, predominantly through allegory, which reveals his passionate heart and clairvoyant mind. While these transposed meanings have persisted over time, the Augustinian passion has gradually declined with the advent of rationalist and post-rationalist modernity.

Keywords: St. Augustine, hermeneutics, intentional signs, exegesis, interpretation

I. Introducción

En la patrística y en la Edad Media, la hermenéutica tuvo, sobre todo, que ver con el texto de la Sagrada Escritura y –en la escolástica– con el de Aristóteles. El primero de ellos, a saber, la Sagrada Escritura, fue lugar privilegiado para ejercer la hermenéutica, ya que se prestaba a interpretaciones muy diversas y reñidas, lo cual se veía en el cúmulo de escuelas heterodoxas que siempre acompañó al cristianismo.

Se percibe de manera especial en San Agustín, gran exégeta bíblico y, por lo mismo, gran teólogo y predicador. Agustín nació en Tagaste, en África, en el año 354. Su padre era pagano y su madre, Mónica, cristiana. Estudió retórica en Cartago, donde se hizo maniqueo. Siendo ya rector, cayó su disciplina en Tagaste, en Cartago, en Roma y en Milán. Estuvo en el escepticismo de la Nueva Academia. En Milán tiene acceso a Plotino, por virtud del

cual sale de su condición de escéptico y se ve orientado al cristianismo. En esa misma ciudad conoce a San Ambrosio, quien lo ayuda a hacerse cristiano. En 387 es bautizado y se retira con su madre, su hijo Adeodato y otros amigos a un lugar en el campo, donde se dedican al estudio de la filosofía cristiana. Cuando volvía a África, muere su madre en el puerto de Ostia. En Tagaste es ordenado sacerdote en 391 y obispo coadjutor de Hipona. Este era ya muy anciano y muere al año siguiente, por lo cual Agustín pasa a titular de esa sede. Desarrolla una intensa labor de predicador y escritor para orientar al pueblo cristiano que le había sido encomendado. Muere a los 76 años, en 430, cuando los vándalos invadían esos territorios. Dejó muchas obras de filosofía y teología.

II. Los símbolos como cosas y las cosas como símbolos

La teoría hermenéutica de San Agustín se encuentra principalmente en su obra *De doctrina christiana*. Allí, entre otras clasificaciones de los signos que hace, contraponen los signos naturales y los signos instituidos o intencionales: *Signorum igitur alia sunt naturalia, alia data* (San Agustín, *De doctrina christiana*, 1957, II, 1, 2, p. 112). Si los signos naturales requieren interpretación, todavía más la requieren los intencionales, ya que en ellos la intención humana es la que puede ser distinta de lo que aparece. En efecto, los signos intencionales no se contraponen a lo natural como lo convencional, sino como lo que, además de convencional, es inventado para que signifique

algo. Por ello, son los que más requieren interpretación, ya que exigen que se capte la intención de quien los engendró.

Los signos intencionales son, en su mayoría, piadosos, y significan aquello para lo cual fueron impuestos; pero junto con estos signos propios hay otros signos, también intencionales, que son signos transpuestos, trasladados o metafóricos, y son aquellos cuyos significados son, a su vez, significantes. Por ejemplo, cuando pronunciamos la palabra "buey", ella nos remite al animal que designa; pero este animal, a su turno, nos remite a otro significado que tiene, pues de manera espiritual puede pensarse en el predicador del Evangelio, si se atiende a las palabras de la Escritura: "No pongas bozal al buey que trilla", es decir, no trates de acallar al que predica la buena nueva, porque está como triturando los corazones endurecidos de los hombres (cf. San Agustín, *De doctrina christiana*, 1957, II, 10, 15, p. 128). Por tanto, hay una base metafórica en la hermenéutica de San Agustín, el sentido traslaticio o figurado, residente sobre todo en la alegoría; pero él mismo previene contra los abusos del alegorismo. Se plantea la pregunta de por qué lo que no es literal da más gusto en ser entendido, y dice:

Difícil es de explicar y distinta cuestión de lo que tratamos ahora. Basta, pues, con decir que nadie duda de 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 (San Agustín, *De doctrina christiana*, 1957, II, 7, 10, p. 121).

Aquí encontramos la idea de Nietzsche y de Jacques Derrida del fondo metafórico de las expresiones, aunque no generalizada y llevada al extremo como lo hacen ellos; con todo, San Agustín se da cuenta de que hay un principio de metaforicidad 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.

III. La historia y la alegoría

San Agustín recibe del neoplatonismo (Filón, Orígenes) la exégesis alegórica de la Escritura, y aún utiliza esa interpretación alegórica de la Biblia para desarrollar sus meditaciones filosóficas. Además, los maniqueos, que eran exageradamente literalistas, lo hicieron desconfiar del solo sentido literal. Por ello también en su filosofía la hermenéutica tiende a desligarse del sentido literal de los textos y a buscar un sentido más profundo, brindado por la alegoría. Claro que tampoco desecha Agustín el sentido literal, al que trata de volver en su época más madura, aunque ya no con los furores de su juventud maniquea. Llama la atención el literalismo de los maniqueos, que han quedado como paradigmas de la exageración. San Agustín se escapa de ese maniqueísmo del "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" (San Agustín, 1957, *De doctrina christiana*, 10, 14, p. 210). Pero también el alejarse de la caridad, esto es, de la comunión eclesial, por el sentido figurado, debería hacer sospechar que se había interpretado mal dicho sentido. Así, la caridad, que era la doctrina principal del cristianismo, vigilaba la interpretación y evitaba la heterodoxia. Dentro de la tradición había un margen de creatividad marcado por esa doctrina. Se podía progresar en la elaboración de la doctrina, pero no al punto de ir en contra de ella. Había una creatividad interpretativa sujeta a la caridad, una caridad creativa.

Esto nos hace reflexionar en que, en la actualidad, cuando la originalidad es por sí misma un valor, hay una relación no entendida ni estudiada entre creatividad y tradición. Ahora se quiere a toda costa innovar; antes, se trataba de innovar en el camino de la tradición. Tanto Kuhn como Laudan nos hablan muy acertadamente de que, en la ciencia, la innovación es una ruptura de paradigma, una ruptura con la tradición. Pero también han reconocido que el paso no es brusco y que no es tan fácil señalar cuándo se está rompiendo un paradigma o una tradición.

Uno podría decir que este modelo hermenéutico agustiniano no sirve para la filosofía, pues él trata de conservar en lugar de cambiar, mientras que, en filosofía, de lo que se trata es de

innovar. Pero no se vuelve esto tan claro si consideramos que, dentro de las tradiciones filosóficas, el cambio es menor que en los paradigmas y tradiciones científicas. Es diferente. El propio San Agustín, en el encabezado del primer capítulo del *De doctrina christiana*, dice que la interpretación se funda en la invención y la enunciación: "el modo de encontrar las cosas que deben ser entendidas y el modo de explicar las cosas que se han encontrado" 1957, es decir, hay que encontrar cada vez más cosas nuevas, pero no sólo de una manera sintagmática, sino sobre todo paradigmática. Esto implica enriquecer cada vez más lo encontrado, en profundidad, a fondo, y con ello poder convencer a los demás de nuestra interpretación.

San Agustín pone como auxiliares de la hermenéutica a las lenguas, la historia y las ciencias humanas, que antes estaban comprendidas todas en la filosofía. El conocimiento de las lenguas es básico para traducir; el conocimiento de los números, de los astros, de la dialéctica y de los distintos saberes ayuda a contextualizar lo que se lee. Aunque la retórica debe usarse más bien para exponer que para entender –esto es, más para comunicar que para interpretar (cf. *De doctrina christiana*, 195, II, 37, 55, p. 180), sin embargo, también es un poderoso auxiliar de la interpretación, por el manejo que hace de los tropos.

Aquí hay una innovación agustiniana: el origen de la oposición de impropio-transpuesto es retórico, pero la diferencia entre San Agustín y la tradición retórica no reside sólo en su extensión, que nos lleva de la palabra al signo. Lo nuevo es la definición misma de lo "transpuesto": ya no se trata de una palabra que cambia de

sentido, sino de una palabra que designa un objeto que, a su vez, es portador de un sentido.

Más que una confusión entre dos especies de sentido indirecto, quizás este sea un intento que San Agustín hace para ampliar la categoría de sentido transpuesto y permitir que incluya la alegoría cristiana (Todorov, 1981, p. 61).

IV. Los cuatro sentidos como cuatro operaciones hermenéuticas

Por su parte, el sentido transpuesto es dividido en los cuatro sentidos de la Escritura: el sentido histórico, el etiológico, el analógico y el alegórico. Lo más importante de estos sentidos es que son también operaciones hermenéuticas, porque son actividades de interpretación sobre el sentido literal. Dice Todorov: "No está claro que sean en verdad sentidos propiamente dichos; más bien serían diferentes operaciones a que se somete el texto por interpretar" (Todorov, 1981, p. 62).

Todorov añade que la analogía es el procedimiento que, para explicar un texto, acude a otro texto. La etiología es de índole más problemática: consiste en buscar la causa del acontecimiento, del hecho evocado por el texto. Es una explicación y, por lo tanto, un sentido, pero es dudoso que en verdad pertenezca propiamente al texto analizado; más bien es algo suministrado por el comentador.

Solo quedan dos sentidos: el histórico o literal y el alegórico; los ejemplos que da San Agustín de este último indican más bien que no distingue entre las especies de la alegoría, de la misma

manera en que lo hará la tradición posterior. Esos ejemplos incluyen: Jonás en la ballena para Cristo en la tumba (tipología en la tradición posterior); los castigos de los judíos durante el Éxodo como incitación a no pecar (tropología); las dos mujeres, símbolo de las dos Iglesias (anagogía). Debemos agregar que San Agustín no distingue tampoco entre sentido espiritual y sentido transpuesto, ya que atribuye la misma definición a ambos (*cf. De doctrina christiana*, 1957 p. 62).

Todorov encuentra que San Agustín solo distingue entre sentido propio y sentido transpuesto (o figurado), mientras que Santo Tomás de Aquino distingue entre sentido literal (que puede ser propio o transpuesto) y sentido espiritual (que siempre es transpuesto). Que el lenguaje de la Biblia es polisémico y se presta a varias interpretaciones, San Agustín lo dice así: "la ambigüedad de las Escrituras está en las palabras propias o en las metafóricas o trasladadas" (San Agustín, 1957, *De doctrina christiana*, III, 1, 1, p. 195). Es decir, la hermenéutica es aplicable tanto a las expresiones propias como a las figuradas de la Sagrada Escritura. Cuando esto ocurre con las palabras propias, Agustín recomienda atender al contexto que antecede y al que sigue, y de acuerdo con ello efectuar las distinciones, a fin de reducir esa ambigüedad proveniente tanto de la puntuación como de la pronunciación o de la equivocidad de las palabras mismas. En las palabras propias solo hay ambigüedad sintáctica (fónica, gramatical, morfológica), no semántica. La ambigüedad semántica se da en las figuradas, por lo que hay que evitar tomar en sentido literal las alocuciones figuradas, porque "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" (*De doctrina christiana*, 1957, III, 5, 9, p. 205).

Así como no hay que tomar la locución figurada como propia, tampoco hay que tomar la propia como figurada. Pero ¿cuándo una locución es propia y cuándo figurada? San Agustín contesta: "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" (*De doctrina christiana*, 1957, III, 10, 14, p. 211). (Esto parecería ser de poca utilidad y prejuiciado: las Escrituras cobran sentido a la luz del dogma cristiano; pero lo que él dice es que se interpreta desde un cuerpo de teoría, como se interpreta en el psicoanálisis y en muchas otras escuelas). En definitiva, se está diciendo que la interpretación se efectúa en el seno de una tradición, según la cual existirán irremediabilmente la ortodoxia y la heterodoxia.

San Agustín asevera que, en realidad, lo que la fe cristiana ordena es la caridad y lo que prohíbe es la codicia.

Llamo caridad –explica– al movimiento del alma que nos conduce a gozar de Dios por Él mismo, y de nosotros y del prójimo por Dios. Y llamo codicia al movimiento del alma que arrastra al hombre al goce de sí mismo, del prójimo y de cualquiera otra cosa corpórea sin preocuparse de Dios (*De doctrina christiana*, 1957, III, 10, 16, p. 213).

Esto que llama codicia es la concupiscencia, y es lo mismo que el egoísmo. Lo que en la Escritura se diga de crueldad o aspereza por parte de Dios o de los santos es para combatir la codicia con

amenazas. Las que parecen implicar algo inicuo o pecaminoso por parte de Dios o de los santos, han de verse en su sentido figurado, que encierra un secreto. Así, las locuciones que están en sentido figurado han de entenderse como remitiendo a la caridad, y las que ya de hecho apuntan a la caridad no han de considerarse como estando en sentido figurado.

En cuanto a los mandatos, han de considerarse referidos a un tiempo, esto es, a la historia de la salvación, porque no todos son generales, sino que algunos se refieren a cierta circunstancia particular (por ejemplo, la poligamia y otras cosas). Una vez que se ha dilucidado si una locución es propia o figurada, conviene saber que la misma locución no significa siempre lo mismo. Las palabras figuradas han sido tomadas de cosas semejantes, pero la semejanza se da de distintas maneras. Aquí, semejanza parece designar asociación, ya que Agustín añade enseguida que se debe atender más a la semejanza o implicación de dos significados que a la oposición y a la mera diversidad.

San Agustín retoma la regla de oro de la hermenéutica: hay que buscar la intención o el significado del autor, la *intentio auctoris* o el *sensus auctoris*, a pesar de que se puedan encontrar varios sentidos:

Cuando de las mismas palabras de las Escrituras se deducen no uno, sino dos o más sentidos, aunque no se descubra cuál fue el del escritor, no hay peligro en adoptar cualquiera de ellos, si puede mostrarse por otros lugares de las santas Escrituras que todos convienen con la verdad. Sin embargo, el que investiga la palabra divina ponga todo su empeño en llegar a lo que quiso decir el autor, por quien el Espíritu Santo compuso aquella

Escritura; ya lo consiga, o ya obtenga otro sentido de aquellas palabras que no se ponga a la pureza de la fe, teniendo un testimonio de cualquier otro lugar de la divina Escritura (*De doctrina christiana*, 1957, III, 27, 38; p. 235).

Es mejor aclarar cualquier pasaje oscuro con otros de la misma Escritura que confiar en el propio ingenio.

V. Retórica y hermenéutica

Ya que en la Biblia se dan locuciones figuradas, hay que conocer los tropos o figuras literarias. En esto se ve que Agustín utiliza las herramientas de la retórica y la poética como instrumentos interpretativos o hermenéuticos, y no solo como recursos expresivos y comunicativos. Es la utilización inversa de la retórica, es decir, no para codificar, sino para decodificar los mensajes o textos. Expresamente en la Escritura se mencionan la alegoría, el enigma, la parábola, pero hay muchos otros que no expone Agustín, "para que no parezca que está enseñando la gramática"; tan elementales los supone y ya aprendidos. Incluso los usan aquellos que no han cursado el *trivium* o las artes liberales en su parte de retórica:

¿Quién hay que no diga así florezcas? Pues, esto es un tropo que se llama metáfora. ¿Quién no llama piscina a un estanque, aunque no tenga peces ni se haya hecho para los peces? No obstante, tanto que recibió de ellos el nombre. Pues este tropo se llama catacrexis. [...] La ironía por el tono indica lo que quiere dar a entender, como cuando decimos a un hombre que obra mal 'buena la has hecho'. La antífrasis para significar lo contrario no se vale del tono de la voz, sino que o cuenta con

palabras propias, cuyo origen es de significación contraria, como se llama a la selva *Lucus* (bosque) porque carece de luz; o se acostumbra a llamar a una cosa significando lo opuesto, aunque no se diga con palabras contrarias, como, por ejemplo, sucede cuando buscamos algo que en aquel sitio no hay, y se nos responde, abunda; o, finalmente, cuando añadiendo palabras hacemos que se entienda lo contrario de lo que hablamos, por ejemplo cuando decimos cuidado con este, porque es un buen hombre (San Agustín, 1957, *De doctrina christiana*, III, 29, 41, p. 239).

Menciona además al donatista Ticonio, que daba siete reglas para interpretar la Escritura y, a pesar de salir de la pluma de un hereje, tienen cierta utilidad (*cf. ibíd.*, III, pp. 30-37). La primera versa sobre el Señor y su cuerpo, que es la Iglesia, de modo que mucho de lo que se dice de Cristo se puede aplicar también a esta. La segunda se refiere al doble cuerpo del Señor, que según Agustín debería llamarse del cuerpo verdadero y del falso del Señor, es decir, los cristianos buenos y los malos. La tercera regla habla de las promesas de la ley, y según Agustín debería llamarse del espíritu y de la letra o de la gracia y el mandamiento, y es la que ayuda a interpretar las cosas morales para no quedarse solo en la fe y relegar las obras. La cuarta trata de la especie y del género, es decir, de la parte y su relación con el todo, esto es, de la sinécdoque, o, más propiamente, de cuando se habla o se preceptúa algo en general y algo en particular. La quinta regla es la de los tiempos, para interpretar correctamente la medida o cantidad de tiempo que se quiere indicar; se puede usar la sinécdoque (el todo por la parte o la parte por el todo) o los números legítimos, que son "los que la Escritura recomienda de

un modo más señalado, como el siete, el diez, el doce, y otros que los estudiosos fácilmente reconocen leyendo.

Esta clase de números muchas veces se pone para significar un tiempo indefinido" (*De doctrina christiana*, 1957, III, 35, 51, p. 253). La sexta regla, considerada por san Agustín bastante ingeniosa, Ticonio la llama "de la recapitulación", según la cual hay que interpretar el orden de los sucesos como sin tener exacta secuencia, sino con simultaneidad o incluso anterioridad de algunos que se ponen como posteriores. (Esto se parece un poco a lo que decía Freud en cuanto a la interpretación de los sueños, que en ellos el tiempo no se da como en la vigilia, sino que se mezclan el presente, el pasado y el futuro). La séptima y última regla de Ticonio es la que él llama "del diablo y de su cuerpo", según la cual se interpreta lo que se atribuye al diablo, y que no puede aplicarse a él, como referido a su cuerpo, que son los malos. San Agustín comenta:

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 encontrarse en una regla general. Porque en cualquier 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 ni el arte de hablar o de la retórica (*De doctrina christiana*, 1957, III, 37, 56, p. 259).

Así, no a las palabras propias, sino a las trópicas o figuradas (entre las cuales san Agustín dice que él destaca más las metáforas, como las que con una cosa hacen entender otra) han de aplicarse estas siete reglas de Ticonio, aunque san Agustín

insiste en que no agotan todos los enigmas o curiosidades de la Escritura, pero aclaran algunos.

Hay una semejanza entre la hermenéutica y la retórica en algo que se fijaba san Agustín, a saber, ambas se dan donde no hay univocidad, donde la certeza no es igual, sino que admite grados. En cuanto a la retórica, en el capítulo 1 de *Contra Académicos*, Agustín sostiene que:

Las certezas existen, aun cuando tienen diferentes grados. Además, es imposible minarlas bajo la sospecha de que lo que nos aparece sería sólo un sueño, y no un encuentro actual con la realidad. Al menos esto se volvería un argumento de palabras vacías porque uno podría llamar 'sueño' lo que usualmente es llamado 'mundo', sin socavar la evidencia de los fenómenos, de lo que se da a un individuo aquí y ahora. Pero, mientras que la evidencia lógica o racional requiere el acuerdo de todos, la evidencia fáctica o fenomenológica puede ir en contra de la evidencia que otros experimentan. Como los sofistas lo habían entendido bien, es exactamente aquí donde el espacio para el debate retórico se abre. No hay verdad fenomenológica unívoca; sólo hay grados y variaciones incontables, que permiten que todos intenten hacer 'mejores' y más fuertes sus puntos de vista (Barilli, 1989, pp. 40-41).

La hermenéutica, al igual que la retórica, alcanza grados de certeza, y encuentra variación en la persuasión que logra dar a los que la escuchan, por lo cual tiene que abogar y convencer de sus resultados. Además de la semejanza que tiene la hermenéutica con la retórica de manera isomórfica, consistente en que las mismas figuras o tropos que la retórica enseña para decodificar o comunicar, los maneja la hermenéutica para

decodificar o interpretar. De ahí la importancia de las enseñanzas de la retórica para la hermenéutica: son como las dos caras de la misma moneda, dos aspectos de una misma actividad de conocimiento.

VI. Hermenéutica agustiniana y hermenéutica actual

Por último, digamos que algo muy importante para san Agustín es la idea del mundo como libro, esto es, que Dios escribió dos libros, el de las Sagradas Escrituras, o la Biblia, y el de las creaturas o del mundo (cf. San Agustín, 1845, *Rhetoric De Gen. ad Lit.*, PL 32, p. 219; *Enarr. in Ps.*, 45, p. 7). Esta idea de los dos libros (la Biblia y el Universo) es algo muy relevante para la hermenéutica cristiana medieval. Nos muestra la idea de la realidad como un texto, un texto de Dios. Solo Dios no es texto, y por eso Él, que está más allá de todo texto, funge como el contexto de todo. En esta idea se da la fusión de lo de re y lo de dicto (o de *scripto*), y lleva a la mayor globalización, generalización o universalización posible de la hermenéutica.

Esta idea del mundo como un texto parecería ajena a la mentalidad reciente. Pero no lo es. Vuelve a aparecer en la actualidad. Lástima que sea porque ya no se considera que haya objetos, sino sólo interpretaciones, como ya preconizó Nietzsche. En una línea muy extrema, se dice que todo es interpretación, con lo cual se dice que todo es texto. ¿Texto de quién? ¿Será del hombre mismo, así como en la época patristica y medieval se decía que era de Dios? También recibe acogida por parte de Richard Rorty, quien dice, refiriéndose a Umberto Eco: "Esta

descripción de 'el universo de la semiosis [...] el universo de la cultura humana' parece ser una buena descripción del universo a secas. Tal como yo lo veo, las rocas y los quarks son sólo otro material para el proceso hermenéutico de hacer objetos hablando de ellos" (Rorty, 1981, p. 108). Y no solo recobra actualidad este aspecto de la hermenéutica patristico-medieval. Señalaremos, para finalizar, algunos otros a continuación. Lo vemos en la cuestión de los cuatro sentidos de la escritura, que vuelve a tener importancia para la hermenéutica de hoy en día.

En efecto, así como en la exégesis bíblica hay una tensión entre el sentido literal y el sentido espiritual, también hay una tensión entre un texto superficial y un texto profundo en cada texto, distinción o dualidad que por lo menos se sospecha. Es como la tensión que se da en la metáfora entre sentido literal y sentido metafórico, o verdad literal y verdad metafórica. Es la tensión que se da entre la escritura y la vida, entre lo dicho de manera aparente y lo no dicho, pero que este encuentra dicho latente en el texto, con todas sus implicaciones. También esto nos lo representa la exégesis espiritual o alegórica, que va más allá de la literal o histórica. La Escritura y la existencia se interpretan mutuamente. El Libro de los libros es el espejo que Dios mismo nos tiende a fin de que podamos vernos tal como somos. La vida misma debe entonces ser descifrada siempre de nuevo en el espejo del texto. De nuevo se podría hablar a este respecto de una relación "alegórica" en un segundo sentido: a la heterogeneidad texto-acontecimiento viene a añadirse ahora la heterogeneidad texto-vida. Sean cuales puedan ser los mensajes moralizadores que puede entrañar esta analogía, un principio mismo es difícilmente contestable, porque el "sentido moral"

tiene su fundamento en la implicación recíproca del sentido crítico y del sentido existencia (Greisch, 1995, p. 172).

La búsqueda de sentidos profundos, alegóricos, aunque no exactamente espirituales, se encuentra, según nos lo hace ver Umberto Eco, a lo largo de la historia, aun en la misma actualidad:

Esta actitud hacia los textos sagrados (en el sentido literal del término) también se ha transmitido, en forma secularizada, a textos que se han vuelto metafóricamente sagrados en el curso de su recepción. Sucedió en el mundo medieval con Virgilio; sucedió en Francia con Rabelais; sucedió con Shakespeare (bajo la bandera de la 'controversia Bacon-Shakespeare', una legión de buscadores de secretos ha saqueado los textos del bardo palabra por palabra, letra por letra, para encontrar anagramas, acrósticos y otros mensajes secretos mediante los cuales Francis Bacon pudo dejar claro que él era el verdadero autor del Folio de 1623); y está sucediendo, quizás demasiado, con Joyce. Así las cosas, es difícil que Dante quedara al margen (Eco, 1995, pp. 56-57).

Y explica cómo los intérpretes actuales de Dante y muchos críticos literarios de última hora buscan sentidos ocultos en los textos que analizan.

La sospecha de múltiples sentidos en la Escritura lleva a la sospecha de que los hay en toda escritura; pero además produce la impresión de que son de alguna manera infinitos. Ahora bien, lo infinito puede ser tal o en potencia o en acto, como ya lo había sentido Aristóteles. Y resuenan en nosotros los argumentos que él daba para mostrar la imposibilidad de un infinito en acto, no

el que percibe el metafísico. El metafísico se interesa aquí en la relación de conveniencia que puede existir entre este trabajo de interpretación potencialmente infinito y la idea de la misma infinidad divina. El infinito del trabajo de la interpretación no es el "infinito malo" del "y así sucesivamente hasta el infinito", criticado por Hegel, sino un reflejo de la misma infinidad divina (Greisch, 1995, p. 173).

Esta lectura potencialmente infinita choca con los métodos modernos de la interpretación histórico-crítica y de la crítica textual, pero no con los más nuevos de la lectura infinita, y tal vez pueda ayudarles a clarificar la noción de infinito presupuesta allí. Pues Juan Escoto Eriugena decía: *Sacrae Scripturae interpretatio infinita est*, y san Jerónimo decía que la Escritura era "una selva infinita de sentidos"; pero, dado que no se puede ir así al infinito, fue por lo que esa tradición sintetizó y sistematizó esas lecturas principales en la teoría de los cuatro sentidos de la Escritura. ¿Por qué cuatro y no más sentidos, como otras tradiciones propusieron? Porque así se recoge, según De Lubac, el resultado de un proceso orgánico.

En la exégesis bíblica, el principio exegetico es Cristo, y es a un tiempo su fin, y es incluso la exégesis misma, porque, como dice san Juan en el prólogo de su Evangelio, Cristo es el exegeta del Padre. Por eso carece de sentido y de verdad la afirmación de Dilthey (en su historia de la hermenéutica) de que a la exégesis católica le falta coherencia y autonomía, y que solo con la exégesis protestante puede hablarse de una hermenéutica plenamente tal. La exégesis católica es bien reconocida por De Lubac en su trabajo sobre la teoría de los cuatro sentidos,

[...] sacada de la oposición neotestamentaria del Antiguo y del Nuevo, de la letra y del espíritu, a la cual se añade otra oposición, en las posiciones metafísicas evidentes, ligada a la concepción cristiana de la relación del tiempo y la eternidad (Greisch, 1995, p. 179).

Se expresa en un dístico atribuido a Agustín de Dacia:

*Littera gesta docet, quid credas allegoria,
Moralia quid agas, quid speres anagogia.*

Pues bien, todo esto, que parece quedarse en el mero ámbito de la interpretación, va más allá. No olvidemos que, como dice Ricoeur (1986), la hermenéutica es en el fondo una ontología militante; por eso todo lo anterior tiene un interés que no se queda solo en lo hermenéutico, sino que trasciende hasta la ontología misma, hasta la metafísica. Nos hace ver la conexión entre el símbolo y la cosa, entre la palabra y el acontecimiento.

VII. Interés metafísico de cada uno de los cuatro sentidos

El primero es el sentido literal o sentido histórico. Es el sentido fundamental o el fundamento primero, pues conecta con el hecho, con el acontecimiento. La historia es el universal fundamental; el universal formal se dará propiamente en la alegoría, porque se universalizará mediante paradigmas. Por eso, el sentido alegórico es el de la comprensión, la *via comprehensionis*. Hace hablar a la historia, la obliga a declarar su sentido. Ya que lleva a la interpretación, partiendo de la fe en los misterios contenidos en la historia, la alegoría "representa la

contraparte hermenéutica de la fórmula *quaerens intellectum* (*ibíd.*, p. 183). El sentido tropológico, ya que es el moral y el que tiene, por tanto, que aplicarse en el actuar cristiano, "confirma por anticipación la importancia de lo que los teóricos de la hermenéutica del siglo XVIII describirán como la especificidad de la *subtilitas applicandi*, distinta de la *subtilitas explicandi e intelligendi*" (*ibídem*). La anagogía es un sentido teológico y también teleológico, en cuanto escatológico. "Anagógico es un barbarismo forjado sobre el término griego anagoge, que connota la idea de un movimiento ascensional, una subida, una elevación, como lo sugiere una falsa etimología instructiva: *sursumductio*".

Los cuatro sentidos forman un sistema coherente, se envían unos a otros, en una unidad dinámica y en una compenetración interior recíproca. Forman el círculo hermenéutico, más aún, la esfera hermenéutica perfecta. Greisch se pregunta si el lector moderno puede entrar en este círculo o solo debe contentarse con estudiarlo desde fuera. Faltaría el pensamiento simbólico, que no es el de la modernidad. Pero no está de ninguna manera alejado de la hermenéutica contemporánea, ya que sus estudios cada vez detectan más presencia del cuádruple sentido de la escritura en la hermenéutica filosófica actual. Greisch encuentra la razón de esto en tres motivos. El primero es la contrastación del tiempo y la eternidad. La filosofía reciente, sobre todo de cuño heideggeriano, llamó la atención sobre la temporalidad, el tiempo; pero ahora hay que llamarla hacia la eternidad, así sea entendida como la fusión de los tiempos, sobre todo del presente y del pasado. Como lo ha dicho Gadamer (1960), para comprender un texto se han de fusionar los horizontes

temporales del lector y de la obra. Hay que aceptar una lectura del presente y otra del pasado, y dejar abierta la posibilidad de una lectura hacia el futuro, o en función de la escatología, de la utopía, como lo hace ver Franz Rosenzweig (1997) en *La estrella de la redención*. Ya que se da en la actualidad la aceptación del sentido histórico, la del sentido tropológico y aún la del alegórico, queda dejar abierta la posibilidad del sentido anagógico también. El segundo motivo es lo que se puede llamar la poética de la lectura; esto es, la posibilidad de que la lectura sea enriquecida por los propios lectores: *Scriptura cum legentibus crescit*, esto es, la lectura crece con los que la leen. Hay un cúmulo de operaciones de relecturas y refiguraciones que son paradigmáticas más que sintagmáticas. De lectura en profundidad, de profundización más que de lectura superficial. Esto nos lleva al tercer motivo, que es suponer que en todo texto hay un primer y un segundo lenguaje; si todo texto es varios textos, esconde diferentes lenguajes. Sin embargo, esto no nos lanza a una lectura desenfadada ni a una interpretación infinita, ya que, como lo ha hecho ver Eco, citado por Greisch (1995), la exégesis medieval de los cuatro sentidos tenía ciertas reglas, que impedían su transgresión y estaban sujetas a la falsación.

VIII. Reflexión

Todo esto se apoya en una metafísica, concretamente en una metafísica que oscila entre la semejanza y la diferencia. La semejanza nos hace pensar en la posibilidad de comprender algo de las palabras divinas; la diferencia nos hace pensar en una

lectura infinita, ya que el conocimiento y el lenguaje humano son capaces de captar la inefabilidad divina, pero esto nos remite a una mística del Verbo, la cual se adjunta a una metafísica de la creación *ex nihilo*, en la que la creación es una teofanía, una gran expresión de Dios para aquel que podría comprenderla, a saber, el hombre.

IX. Bibliografía

Barilli, R. (1989). *Rhetoric*. University of Minnesota Press.

Gadamer, H. G. (1960). *Verdad y método*. Editorial Sígueme.

Greisch, J. (1995). De la lecture infinie à l'infini métaphysique: Enjeux métaphysiques de la doctrine du quadruple sens de l'Écriture. *Les études philosophiques*, (2), 167-191. <https://www.jstor.org/stable/20848930>

Ricoeur, P. (1986). *De la métaphysique à la rhétoric*. Université de Bruxelles.

Rorty, R. (1981). *El progreso del pragmatismo*, en U. Eco, *Interpretación y sobreinterpretación*. Cambridge University Press.

Rosenzweig, F. (1997). *La estrella de la redención*. Editorial Sígueme.

San Agustín. (1845). *De Genesi ad litteram*. Garnier-Migne.

San Agustín. (1957). *De doctrina christiana*. B. A. C., T. XIV.

Todorov, S. (1992). *Simbolismo e interpretación*. Monte Ávila.

EL AUTOR

Rafael Cúnsulo nació en San Juan. Es Licenciado en Filosofía (Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino, Tucumán, Argentina) y Doctor por el Angelicum de Roma. Sus temas de estudio son la libertad en el pensamiento medieval y en el moderno, la hermenéutica filosófica de Gadamer y el pensamiento de Arendt y Levinas.

En la Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino (UNSTA) se desempeñó como decano (Facultad de Humanidades) y como vicerrector de formación. Actualmente, desarrolla tareas docentes de grado, profesor titular en cátedras de Antropología filosófica y teológica y Seminario de investigación. Es profesor de posgrado en

Hermenéutica Medieval y en temas de ética en Facultad de Economía y de Bioética en la Universidad Católica de Cuyo.

Fundó y dirigió la revista *Studium. Filosofía y Teología* (UNSTA) y actualmente es director de la revista *Cuaderno de Humanidades*. Ha publicado numerosos artículos en revistas especializadas y ha cumplido el rol de editor de varias actas de congresos de filosofía patristica y medieval y de hermenéutica. Es integrante de la Sociedad Iberoamericana de Antropología Filosófica y a la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval.