

Universitatea „Alexandru Ioan Cuza“ din Iași  
Facultatea de Istorie • Centrul de Studii Clasice și Creștine

Nr. 16/1/2021

# CLASSICA & CHRISTIANA



Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza“ Iași

***Classica et Christiana***

Revista Centrului de Studii Clasice și Creștine

Fondator: Nelu ZUGRAVU

**16/1, 2021**

***Classica et Christiana***

Periodico del Centro di Studi Classici e Cristiani

Fondatore: Nelu ZUGRAVU

**16/1, 2021**

**ISSN: 1842 – 3043**

**e-ISSN: 2393 – 2961**

## **Comitetul științific / Comitato scientifico**

- Moisés ANTIQUEIRA (Universidade Estadual do Oeste do Paraná)  
Sabine ARMANI (Université Paris 13-CRESC – PRES Paris Cité Sorbonne)  
Immacolata AULISA (Università di Bari Aldo Moro)  
Andrea BALBO (Università degli Studi di Torino)  
Antonella BRUZZONE (Università degli Studi di Sassari)  
Livia BUZOLIANU (Muzeul Național de Istorie și Arheologie Constanța)  
Marija BUZOV (Institute of Archaeology, Zagreb)  
Dan DANA (C.N.R.S. – ANHIMA, Paris)  
Maria Pilar GONZÁLEZ-CONDE PUENTE (Universidad de Alicante)  
Attila JAKAB (Civitas Europica Centralis, Budapest)  
Fred W. JENKINS (University of Dayton)  
Domenico LASSANDRO (Università di Bari Aldo Moro)  
Carmela LAUDANI (Università della Calabria)  
Patrizia MASCOLI (Università di Bari Aldo Moro)  
Dominic MOREAU (Université de Lille)  
Sorin NEMETI (Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca)  
Eduard NEMETH (Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca)  
Evalda PACI (Centro di Studi di Albanologia, Tirana)  
Vladimir P. PETROVIĆ (Serbian Academy of Sciences and Arts, Belgrade)  
Luigi PIACENTE (Università di Bari Aldo Moro)  
Sanja PILIPOVIĆ (Institute of Archaeology, Belgrade)  
Mihai POPESCU (C.N.R.S. – ANHIMA, Paris)  
Viorica RUSU BOLINDEȚ (Muzeul Național de Istorie a Transilvaniei, Cluj-Napoca)  
Julijana VIŠOČNIK (Nadškofijski arhiv Ljubljana)  
Heather WHITE (Classics Research Centre, London)

## **Comitetul de redacție / Comitato di redazione**

- Roxana-Gabriela CURCĂ (Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași)  
Mihaela PARASCHIV (Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași)  
Claudia TĂRNĂUCEANU (Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași)  
Nelu ZUGRAVU, director al Centrului de Studii Clasice și Creștine  
al Facultății de Istorie a Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași  
(*director responsabil / direttore responsabile*)

### *Correspondența / Corrispondenza:*

Prof. univ. dr. Nelu ZUGRAVU  
Facultatea de Istorie, Centrul de Studii Clasice și Creștine  
Bd. Carol I, nr 11, 700506 – Iași, România  
Tel. ++40 232 201634 / Fax ++40 232 201156  
e-mail: nelu@uaic.ro; z\_nelu@hotmail.com

UNIVERSITATEA „ALEXANDRU IOAN CUZA” din IAȘI  
FACULTATEA DE ISTORIE  
CENTRUL DE STUDII CLASICE ȘI CREȘTINE

## *Classica et Christiana*

**16/1**  
**2021**

Tehnoredactor: Nelu ZUGRAVU

**ISSN: 1842 – 3043**  
**e-ISSN: 2393 – 2961**

Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași  
700511 - Iași, tel./fax ++ 40 0232 314947

## SUMAR / INDICE / CONTENTS

### SIGLE ȘI ABREVIERI – SIGLE E ABBREVIAZIONI / 9

\*\*\*

### STUDII – STUDI / 11

Patricia Ana ARGÜELLES ÁLVAREZ, *Synodita*: ¿Compañero de viaje o cenobita? [*Synodita*: fellow traveler or cenobite?] / 11

Marianne BÉRAUD, Les *uicarii* dans la parénétiq̄ue tardo-antique : des icônes morales de la doulologie chrétienne [The *Vicarii* in paranoeitic preaching in Late Antiquity: moral icons for the Christian doulologia] / 33

Claudio César CALABRESE, Ethel JUNCO, La teología neoplatónica en *De doctrina Christiana*. Descubrir y comunicar a Dios en la exégesis [The neoplatonic theology in *De doctrina christiana*. Discover and communicate God in exegesis] / 47

Maria Carolina CAMPONE, “Trichora sub altaria”: l’altare tricoro della *basilica nova* di Cimitile. Problemi esegetici ed evidenze lessicali nella ricostruzione dell’abside paoliniana [“Trichora sub altaria”: the tricor altar in the basilica nova in Cimitile. Exegetical problems and lexical evidence in the reconstruction of the paolinian apsis] / 67

Saverio CARILLO, All’ombra del Campanile, memoria del Paradiso. Luoghi e interpretazione secolare di ‘componenti’ liturgici del paesaggio [In the shadow of the bell tower, memory of Paradise. Places and secular interpretation of liturgical ‘components’ of the landscape] / 83

Noelia CASES MORA, Lo vegetal y lo divino: prodigios, poder y propaganda en el Imperio romano [Vegetation and divinity: prodigies, power and propaganda in the Roman Empire] / 101

- Florin CRÎȘMĂREANU, Teologie și politică. Maxim Mărturisitorul despre justificarea formelor de guvernământ [Theology and Politics: Maximus the Confessor on the Justification of the Forms of Government] / 145
- Dan DANA, Sept correspondants roumains de Jérôme Corcopino (V. Buescu, G. Cantacuzino, M. Eliade, N. Iorga, S. Lambrino, R. Vulpe) et Paul Perdrizet (V. Pârvan, R. Vulpe) [Seven Romanian Correspondents of Jérôme Carcopino (V. Buescu, G. Cantacuzino, M. Eliade, N. Iorga, S. Lambrino, R. Vulpe) and Paul Perdrizet (V. Pârvan, R. Vulpe)] / 165
- Carmela LAUDANI, Tracce della ricezione dei *Punica* di Silio Italico in età moderna: un fortunato ritratto di Annibale (Sil. 11, 342-346) [Traces of the reception of Silius Italicus' *Punica* in modern age: a lucky portrait of Hannibal (Sil. 11, 342-346)] / 205
- Andrea MADONNA, Giuliano e la costruzione del consenso: il panegirico "reticente" di Claudio Mamertino [Julian and reaching consensus: the reluctant panegyric of Claudius Mamertinus] / 235
- Ljubomir MILANOVIĆ, Sanja PILIPOVIĆ, About Face: A Medusal Spoil in the Church of the Assumption of the Blessed Virgin in Smederevo / 261
- Constantin RĂCHITĂ, *Sancta superbia* în gândirea lui Ieronim [*Sancta superbia* in Jerome's thought] / 285
- Giampiero SCAFOGLIO, Dracontius and the crossroad of religions in Vandal Africa / 307
- Alessandro TEATINI, "Tonmodel und Reliefmedaillons aus den Donauländern": un'attestazione da Barboși (Galați) ["Tonmodel und Reliefmedaillons aus den Donauländern": an evidence from Barboși (Galați)] / 327
- Antonella TEDESCHI, *L'argumentum a continentia* alla prova dell'invettiva da Scipione a Catilina [The *argumentum a continentia* in the invective from Scipio to Catiline] / 343

\*\*\*

**RECENZII ȘI NOTE BIBLIOGRAFICE – RECENSIONI E SCHEDE  
BIBLIOGRAFICHE / 361**

GRIGORIE DE NAZIANZ, CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Cuvântarea a IV-a, Cuvântarea a V-a; Împotriva lui Iulian (I, II) (Constantin-Ionuț MIHAI)* / 361; SFÂNTUL IOAN GURĂ DE AUR, *Cele șapte cuvântări encomiastice în cinstea Apostolului Pavel (Nelu ZUGRAVU)* / 368; CONAN WHATELY, *An Introduction to the Roman Military from Marius (100 BCE) to Theodosius II (450 CE) (Eduard NEMETH)* / 379; T. P. WISEMAN, *The house of Augustus: a detective story (Pavel-Flavian CHILCOȘ)* / 381; ANTHONY A. BARRET, *Rome is burning: Nero and the fire that ended a dynasty (Pavel-Flavian CHILCOȘ)* / 384; ȘTEFAN IVAS, *Conceptul de divinitate în Discursurile lui Dio Chrysostomus (Nelu ZUGRAVU)* / 387; CLAUDIO CĂSAR CALABRESE y ETHEL JUNCO (coord.), *La recepción de Platón en el siglo XX: una poiesis de la percepción (Florin CRÎȘMĂREANU)* / 390

\*\*\*

**CRONICA – CRONACA / PUBLICAȚII – PUBBLICAZIONI / 395**

Nelu ZUGRAVU, *Cronica activității științifice a Centrului de Studii Clasice și Creștine (2020-2021) – Cronaca dell'attività scientifica del Centro di Studi Classici e Cristiani (2020-2021)* / 395

Nelu ZUGRAVU, *Publicații intrate în Biblioteca Centrului de Studii Clasice și Creștine – Pubblicazioni entrate nella Biblioteca del Centro di Studi Classici e Cristiani* / 405



## SIGLE ȘI ABREVIERI / SIGLE E ABBREVIAZIONI\*

<i>AARMSI</i>	<i>Academia Română. Memoriile secțiunii istorice</i> , București.
<i>AIIA-Iași</i> Bailly 2020	<i>Anuarul Institutului de Istorie și Arheologie</i> , Iași. M. A. Bailly, <i>Dictionnaire Grec-Français</i> , nouvelle édition revue et corrigée, dite Bailly 2020, Gérard Gréco, 2020.
<i>BHAC</i>	<i>Bonner Historia-Augusta-Colloquium</i> , Bonn.
<i>CCSL</i>	<i>Corpus Christianorum. Series Latina</i> , Turnhout.
<i>CCSG</i>	<i>Corpus Christianorum. Series Graeca</i> , Turnhout.
<i>CI</i>	<i>Codex Iustinianus</i> .
<i>CSEL</i>	<i>Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum</i> , Wien.
<i>CTh</i>	<i>Codex Theodosianus</i> .
<i>Danubius</i>	<i>Danubius. Revista Muzeului de Istorie Galați</i> , Galați
<i>EAGLE</i>	<i>Electronic Archive for Greek and Latin Epigraphy</i> .
<i>EDR</i>	<i>Epigraphic Database Roma</i> ( <a href="http://www.edr-edr.it/default/index.php">http://www.edr-edr.it/default/index.php</a> ).
<i>EP</i>	<i>Epigraphy Packard Humanities Institute. Cornell University</i> .
<i>HGV</i>	<i>Heidelberger Gesamtverzeichnis der griechischen Papyrusurkunden Ägyptens</i> .
<i>Istros</i>	<i>Istros</i> , Muzeul Brăilei „Carol I”.
Lampe	<i>A Patristic Greek Lexicon</i> , edited by G. W. H. Lampe, Oxford, 1961.
<i>LIMC</i>	<i>Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae</i> , I-VIII, Zürich- München, 1981-1997.
<i>MGH</i>	<i>Monumenta Germaniae Historica</i> .
<i>PG</i>	<i>Patrologiae cursus completus. Series Graeca</i> , Paris.
<i>Phaos</i>	<i>Phaos. Revista de estudos clássicos</i> , Campinas
<i>PL</i>	<i>Patrologiae cursus completus. Series Latina</i> , Paris.
<i>PLRE I</i>	<i>The Prosopography of the Later Roman Empire</i> , I, A. D. 260-395, by A. H. M. Jones, J. R. Martindale, J. Morris, Cambridge, 2006.
<i>Pontica</i>	<i>Pontica</i> , Muzeul de Istorie Națională și Arheologie, Constanța.
<i>RE</i>	<i>Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft</i> (Pauly-Wissowa-Kroll), Stuttgart-München.
<i>RT</i>	<i>Revista Teologică</i> , Sibiu.

---

\* Cu excepția celor din *L'Année Philologique* și *L'Année Épigraphique* / Escluse quelle segnalate da *L'Année Philologique* e *L'Année Épigraphique*.

<i>SC</i>	<i>Sources Chrétiennes</i> , Lyon.
<i>SCIVA</i>	<i>Studii și cercetări de istorie veche și arheologie</i> , București.
<i>ThLL</i>	<i>Thesaurus linguae Latinae</i> .

## LA TEOLOGÍA NEOPLATÓNICA EN *DE DOCTRINA CHRISTIANA*. DESCUBRIR Y COMUNICAR A DIOS EN LA EXÉGESIS

Claudio César CALABRESE\*, Ethel JUNCO\*\*  
(Departamento de Humanidades, Universidad Panamericana,  
México)

*Initium omnis operis verbum  
De continentia 2,3*

**Palabras claves:** *neoplatonismo, San Agustín, teología, Escritura, signo lingüístico, exégesis, sentido literal, sentido figurado.*

**Resumen:** *En nuestro artículo presentamos la obra De doctrina christiana como culminación teológica, en clave exegetica, de la visión neoplatónica del mundo, que san Agustín expresa en los diálogos de Cassiciaco. Exploramos cómo la tradición comenzada por Platón, que coloca los cimientos de las condiciones intelectuales y lingüísticas para fundamentar un discurso sobre Dios, aunque en el ámbito inmanente de la physis, ilumina ahora una comprensión de Dios trascendente e inefable. San Agustín dio un paso fundamental respecto del De dialectica y De magistro, pues, a partir de la semiótica del primero y de la teoría del conocimiento del segundo, estableció una filosofía del lenguaje como modo de sostener los alcances de la exégesis bíblica. La experiencia agustiniana de lectura de la Escritura, que ofrece praecepta para distinguir el sentido literal del figurado y herramientas para comprender el segundo, busca descubrir y comunicar a Dios.*

**Keywords:** *neoplatonism, St. Augustine, theology, Scripture, linguistic sign, exegesis, literal meaning, figurative meaning.*

**Abstract:** *The neoplatonic theology in De doctrina christiana. Discover and communicate God in exegesis. In our paper we present the work De doctrina christiana as the theological culmination, in an exegetical key, of the Neoplatonic vision of the world, which Saint Augustine expresses in the dialogues of Cassiciaco. We explore how the tradition begun by Plato, which lays the foundations of the intellectual and linguistic conditions to base a discourse on*

---

\* ccalabrese@up.edu.mx

\*\* ejunco@up.edu.mx

*God, although in the realm of immanent physis, now illuminates a transcendent and ineffable understanding of God. Saint Augustine took a fundamental step with respect to De dialectica and De magistro, since, starting from the semiotics of the first and the theory of knowledge of the second, he established a philosophy of language as a way of sustaining the scope of biblical exegesis. The Augustinian experience of reading Scripture, which offers praecepta to distinguish the literal sense from the figurative and tools to understand the second, seeks to discover and communicate God.*

**Cuvinte-cheie:** *neoplatonism, Sf. Augustin, teologie, Scriptură, semn lingvistic, exegeză, sens propriu, sens figurat.*

**Sumar:** *Teologia neoplatonică în De doctrina christiana. A descoperi și a comunica pe Dumnezeu în exegeză. În acest articol prezentăm lucrarea De doctrina christiana ca o culme teologică, în cheie exegetică, a viziunii neoplatonice a lumii, pe care o exprimă Sf. Augustin în dialogurile de la Cassiciacus. Explorăm modul în care tradiția începută de Platon, care pune bazele condițiilor intelectuale și lingvistice pentru a fundamenta un discurs pe Dumnezeu, deși în domeniul unui physis imanent, luminează acum o înțelegere transcendentă și inefabilă a lui Dumnezeu. Sf. Augustin a făcut un pas fundamental cu De dialectica și De magistro, de vreme ce, având în vedere semiotica celei dintâi și teoria cunoașterii din cea de-a doua, a stabilit o filozofie a limbajului ca modalitate de a susține domeniul exegezei biblice. Experiența augustiniană în lectura Scripturii, care oferă praecepta pentru a distinge sensul propriu de sensul figurat, dar și instrumentele pentru a-l înțelege pe cel de-al doilea, caută să-L descopere și să-L comunice pe Dumnezeu.*

## 1. Introducción

Los escritos ligados a la época de Cassiciaco, tiempo de meditación y estudio (*christianae vitae otium*)<sup>1</sup> que transcurrió entre el 23 de agosto y el 15 de octubre del año 386, acompañado de discípulos, amigos e incluso de su madre, Mónica, como parte de su preparación bautismal, se desarrollaron en el campo de la metafísica neoplatónica y permanecieron, al mismo tiempo, completamente cristianos; las reflexiones de un san Agustín que buscaba dirigir sus conocimientos hacia la profundización de su fe se encontraban muy próximas a su colega y también converso Mario Victorino y, en general, al cristianismo platonizante de Alejandría y Milán. La primera parte de *De doctrina christiana* constituyó la cima teológica de aquel proceso; en efecto, así como las obras de aquella época hacía visible la idea de Dios, se

---

<sup>1</sup> Ord. 1, 4.

manifestaba ahora en términos de religión, es decir, como una maduración teológica de la frecuentación de la Escritura<sup>2</sup>.

La pregunta, sin embargo, acerca de si es posible conocer a Dios y transmitir a otros este conocimiento mediante el lenguaje, estaba en el corazón de la tradición neoplatónica, la cual trazó el horizonte conceptual para considerar el lenguaje teológico, a partir de la muy conocida afirmación platónica: “Descubrir al hacedor y padre de este universo es difícil, pero, una vez descubierto, comunicárselo a todos es imposible”<sup>3</sup>. Desde el principio, entonces, convergieron dos realidades diversas: por un lado, descubrir a Dios y, por otro, comunicar ese descubrimiento a los demás; debemos notar que el texto platónico no implica la vía trascendente, en el sentido preciso que después adquirirá con el judeocristianismo, pues el giro “creador y padre” se encuentra dentro de otro más amplio, el de causa primera (ὕπ’ αἰτίου τινὸς, 28 a), de la que procede todo lo generado<sup>4</sup>. A pesar de que el concepto fue concebido en clave inmanente, permaneció como una adquisición permanente para la teología cristiana, respecto de las posibilidades del lenguaje que la expresa, en dos sentidos fundamentales: a) búsqueda de Dios y b) instrumento con que se transmiten los resultados de aquella investigación a los demás, aun cuando resulte manifiesto que no es posible hablar a todos sobre Dios del mismo modo. Los siglos de cristiandad que corrieron hasta san Agustín reconsideraron el espacio semántico, especialmente en lengua griega, de este aporte platónico, es decir, pusieron bajo una nueva luz aquel mundo natural para expresar la verdad de la revelación; lo que llamamos interpretación teológica fue, de hecho, una refundación semántica, que permitió pasar de la comprensión de la inmanencia de la *physis* a la consideración del mundo como creación, en sede ontológica y estética al mismo tiempo. Con san Agustín, este proceso semántico se con-

---

<sup>2</sup> Tina Manfredini, *L'estetica religiosa in S. Agostino*, Bologna, 1969, 34-51; Rudolf Lorenz, *Gnade und Erkenntnis bei Augustinus*, ZKG, 75, 1964, 21-78; Josef Lössl, *Intellect and Grace in Augustine of Hippo*, *Journal for Late Antique Religion and Culture*, 7, 2013, 15-25.

<sup>3</sup> *Timeo* 28 c: “τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς εὐρεῖν τε ἔργον καὶ εὐρόντα εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν· Platon, *Timée-Critias*, Paris, 1992 (trad., introd. et notes par L. Brisson); Platón, *Diálogos VI*, Madrid, 1982 (traducción de M. A. Durán y F. Lisi).

<sup>4</sup> Franco Ferrari, *Dottrina delle idee nel medioplatonismo*, en F. Fronterotta, W. Leszl (eds.), *Eidos-Idea. Platone, Aristotele e la tradizione platonica*, Sankt Augustin, 2005, 233-246.

solidó, en el espacio lingüístico del latín, con la preocupación por hacer propia la Escritura: considerar al Verbo, en cuanto expresión de Dios, la fuente absoluta de toda exégesis.

El conjunto del pasaje, a pesar de las dificultades que implica, fue interpretado, desde Cicerón<sup>5</sup>, como una referencia inequívoca a la cognoscibilidad del principio divino. Desde el inicio, entonces, el tema se planteó a partir la disyunción descubrir/ comunicar. Resulta difícil exagerar la influencia de este pasaje en la literatura posterior y la diversidad de los sentidos con que se lo comentó o fue integrado por distintos autores; indistintamente de cómo se lo interpretó o tradujo, el pasaje que nos ocupa dio lugar a la consideración teológica, desde el platonismo medio hasta el neoplatonismo cristiano y no cristiano, pues, de manera concorde, esta tradición entendió que se trataba de Dios<sup>6</sup>. La unanimidad concluyó justo en el momento en que cada uno interpretó el sentido que para Platón tenía el giro “creador y padre”; sin embargo, podemos distinguir dos grandes rumbos: por un lado, para Filón de Alejandría, Plutarco, Máximo de Tiro, Apuleyo, Longino y Ático, el pasaje del Timeo hace referencia a una sola divinidad; por otro, para Numenio, Alcino, Porfirio y Plotino, Platón había querido diferenciar dos personas divinas: el término “padre” haría referencia al dios supremo, la divinidad transcendente y el término “artífice” o “creador” (ποιητής), por su parte, nombraría a una segunda divinidad, al demiurgo o “creador” del mundo tangible<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> *De natura deorum* I, 30. Cicero, *De Natura Deorum*, Académica, London, 1933, translated by H. Rackham.

<sup>6</sup> Christof Horn, *Glück bei Augustinus und im Neuplatonismus. Der Bezug zur göttlichen Realität*, en T. Dieter, Ch. Henning, O. Mitscherlich-Schönherr (Hrsg.), *Glück. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Stuttgart, 2011, 132-134.

<sup>7</sup> Lautaro Roig Lanzillotta, *La recepción de Platón, Timeo 28c en Clemente de Alejandría*, en A. Sáez Gutiérrez, G. Cano, C. Gómez. *Filiación. Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del Cristianismo*, Madrid, 2016, 259-280. Jean Pépin, *Linguistique et théologie dans la tradition platonicienne, Langages*, n° 65, 1982, 91-116. Para este autor, algunas de estas aportaciones se mantienen muy próximas al texto del diálogo o, al menos, muy cercanas a él; otros se toman libertades menos inocentes con el escrito platónico, que lo afectan en la continuidad de sentido. Así Tertuliano (*Apolog.* XLVI 9.) debilita “imposible” al traducir “difícil”. Otros pensadores sustituyeron esta noción de “imposibilidad” por “imprudencia”, que introdujo una preocupación moral; los autores herméticos transformaron muy seriamente la fórmula de Platón, ya que consideraron el discurso sobre Dios, que este dio como accesible al menos a unos pocos, como imposible. Negar en bloque la posibilidad

Si la reflexión agustiniana de la época de Cassiciaco encontró su forma de expresión en el diálogo filosófico, de manera paralela, los años del presbiterado y del episcopado hallarán, en el comentario bíblico, el patrón de comprensión de la Palabra en la Escritura, en cuanto nuevo lugar de encuentro entre la cultura clásica y la revelación; el impulso por conocer al hacedor y padre del universo salió al encuentro de la palabra revelada, según las consignas de la exégesis. La consecuencia inmediata de esta postura significó, ente todo, un modo de estar situado ante el Verbo que ponía todo su énfasis en considerar que la imagen es susceptible de lectura como signo, alcanzando así la mayor transparencia posible. Por esta razón, san Agustín insistió en que se requieren todos los conocimientos disponibles de la cultura humana (lingüísticos en especial), pues la finalidad de su exégesis consiste en recrear la *imago Dei* en la humanidad, mediante la escucha y el discernimiento de la Palabra. Estos conocimientos de las ciencias profanas adquirieron, en el nuevo vínculo con el saber escriturístico, la posibilidad de conducir, desde el orden de la realidad sensible, a la Sabiduría que todo lo trasciende. Esta tarea ingente requería de un registro teórico que la concretara como una obra comunitaria antes que individual, es decir, como una obra mancomunada de los creyentes; la tarea, sin embargo, estaba sujeta a profundas tensiones, tal como las refleja el Proemio al *De doctrina christiana*. Cuando nociones como Trinidad, Creación y Encarnación comenzaron a reflejarse en la lengua, produjeron en ella profundas transformaciones, pues no podía quedar ajena a la representación analógica de aquellas nociones teológicas; desde el momento en que el cristianismo intentó comprender y expresar el misterio de la Trinidad, en cuanto estructura conceptual completamente nueva, la lengua sufrió modificaciones radicales, pues se encontró con la tarea de expresar la revelación: la lengua como un saber acerca de lo inefable<sup>8</sup>.

¿Cómo afecta este horizonte teórico a la palabra concretamente pronunciada? En sus escritos sobre el tema, *De dialéctica*, *De magistro* y *De doctrina christiana*, san Agustín estudió la función y la capacidad de la palabra externa, a partir de la noción de signo, manteniéndose así en la órbita del pensamiento griego, aunque la revelación lo llevará a expresar nuevas perspectivas. Se abre así un horizonte reno-

---

del lenguaje teológico solo podía condenar al fracaso la promesa que se menciona en el *Timeo*.

<sup>8</sup> Hans-George Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, 1965<sup>2</sup>, 396.

vado para interpretar a san Agustín, pues disipa la idea de que, en materia de teoría del signo y de lenguaje, se mantuvo, en la época de Cassiciaco, completamente ligado al pensamiento helenístico, mientras que, en un segundo momento, simplemente los tomó prestado de la Escritura. Muestra, por el contrario, una “ontología de lo audible” que únicamente podemos hallar en el pensamiento del Hiponense; ciertamente sería posible entender el concepto de *verbum mentis* de modo que no solo abarcara el dualismo del lenguaje y la materia, sino también de la “ontología de lo visible” y “de lo audible”, porque, la interioridad también significa que los diversos modos de la percepción sensorial se anulan entre sí<sup>9</sup>. Este movimiento de comprensión permitió a san Agustín plantear metafísicamente el lenguaje. Si bien este es su punto de llegada, antes necesitó desarrollar la noción de signo, en la medida en que se ocupó del fenómeno del lenguaje en *De dialectica* y en *De magistro* y de la idea universal de signo en *De doctrina christiana*. La identificación palabra-signo es el fundamento de la reflexión en los diálogos ligados a la época de Cassiciaco: los sonidos que se pronuncian articuladamente con algún significado, es decir, que indican algo mediante el acto de fonación<sup>10</sup>. En *De doctrina christiana* encontramos la misma idea, pero expresada con mayor precisión: aquella realidad que, además de su propia representación sensible, derivada de su naturaleza, es capaz de traer a la mente del hablante otra cosa; así las huellas nos evocan animales; el humo, fuego; las trompetas, soldados<sup>11</sup>. La lengua, por lo tanto, se constituye en cuanto tal por su vínculo con la cosa, en una comprensión viva y auditiva, a la que llamamos significado; hablar, entonces, conlleva usar signos vocálicos en lugar de cosas.

La peculiaridad del lenguaje reside en que nada es comunicable sin signos, cuando nos referimos a la realidad<sup>12</sup>. Si la palabra – en la unidad sonido / significado – es un signo esencial, entonces es también un medio fundamental en todo proceso de aprendizaje; la conclusión

<sup>9</sup> Ulrich Duchrow, *Sprachverständnis und biblisches Hören bei Augustin*, Tübingen, 1965, 98-101.

<sup>10</sup> *Mag. 9: ... omnia quae uoce articulata cum aliquo significato proferuntur, uerba appellari?*; Agostino, *Tutti i Dialoghi*, Milano, 2019; Agustín de Hipona, *El Maestro*, Bs.As., 2006.

<sup>11</sup> *Doctr. chr. 2, 1: signum est enim res praeter speciem, quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitatione uenire...*; Sant’Agostino, *L’Istruzione cristiana*, Roma, 2000.

<sup>12</sup> *Mag. 30: ... nondum prorsus exstat, quod sine signis doceri posse uideatur.*

de la primera parte del *De magistro*, sin embargo, parece contradecir esta afirmación: “Y me esfuerzo en persuadirte, si puedo, que nosotros no aprendemos nada por esos signos que se llaman ‘palabras’”<sup>13</sup>. Naturalmente las dos tesis (por un lado, podemos aprender únicamente mediante signos y, por otro, no aprendemos nada de las palabras en cuanto signos) estarían en contradicción únicamente si la palabra en cuanto signo solo fuera entendida formalmente, sin referencia a la cosa indicada y a la conciencia que conoce<sup>14</sup>. Esta aparente incompatibilidad se resuelve en el contenido cognoscitivo propio del realismo interiorista de san Agustín: el significado de una cosa resulta accesible primariamente no mediante la correlación signo-palabra, sino mediante el conocimiento de la cosa misma, es decir que san Agustín restringe los alcances operativos del signo, en tanto que la comprensión del significado de una palabra presupone la comprensión de la cosa mentada; por ello, la comprensión siempre relativa de la revelación de Dios está estrechamente vinculada con esta doctrina acerca del signo.

## 2. De doctrina christiana y su estructura compositiva

La estructura de la obra se encuentra en estrecha relación con los modelos clásicos, en especial con Cicerón; en su *Orator* (5, 17), por ejemplo, identifica la alta cultura con la *vera eloquentia*, aquella que se caracteriza por conciliar verdad y palabra; en esta obra, la filosofía o el conjunto de física, ética y dialéctica se identifica con la *intelligendi disciplina* y, en particular, con la dialéctica o *cogitandi ratio* entendida según el modelo platónico: el estudio de la razón permite el pasaje del conocimiento de los signos sensibles (las palabras de quien enseña) a los entes ideales, los cuales, a su vez, determinan la acción virtuosa (32, 113). La retórica, por otro lado, es la comunicación persuasiva de la doctrina y su consecuencia inmediata: mover a cada persona hacia la virtud (de orat. III, 5, 19)<sup>15</sup>. Sobre este modelo, san Agustín otorgó un sentido renovado a la experiencia de Cassiciaco, es decir, dotó de dimensión teológica a las artes liberales, disponiendo de su larga tra-

---

<sup>13</sup> *Mag. 34: Et id maxime tibi nitor persuadere si potero, per ea signa, quae verba appellantur, nos nihil discere.*

<sup>14</sup> Walter Beierwaltes, *Augustins Metaphysik der Sprache*, en *Catena Aurea. Plotin. Augustin. Eriugena. Thomas. Cusanus*, Frankfurt am Main, 2017, 169-170.

<sup>15</sup> Ethel Junco, *La sabiduría moral: Entre Eurípides y Sócrates*, C&C, 13, 2018, 45-61.

dición en la explicación de textos profanos (literarios y filosóficos) para aplicarlos ahora a desentrañar la revelación en la Escritura. En continuidad con las primeras síntesis teológicas del *De libero arbitrio* y del *De vera religione*, en nuestro texto, la revelación bíblica es considerada como continuidad comprensiva del mundo, entendido este como orden racional<sup>16</sup>.

En este contexto, la obra de san Agustín que nos ocupa establece una aproximación a una experiencia personal de comprensión y de enseñanza de la Escritura, mediante reglas y preceptos; la comenzó poco después de ser consagrado obispo, hacia el año 397, y la dejó inconclusa, pues escribió, como tenemos noticia por *Las Retracciones*<sup>17</sup>, hasta 3, 35; esto no fue obstáculo para que tomara estado público, como sabemos por *Contra Fausto*, cuyos libros fueron dados a conocer hacia el año 400; allí volvió sobre el pasaje que trata del despojo que los hebreos hicieron a los egipcios: “¿Qué cosa prefiguró aquel suceso? Recuerdo que lo expuse, conforme entonces se me ocurrió, en unos libros que intitulé *De doctrina christiana*”<sup>18</sup>. Al efectuar la revisión completa de sus obras, advirtió que no estaba finalizada, por lo que se ocupó de concluirla antes de seguir con su tarea de recensión, completando el libro III y añadiendo uno completamente nuevo; esto ocurrió entre los años 426/427, según se deduce del pasaje 4, 53.

San Agustín inició el tratamiento de la materia, a partir del esquema retórico que dispone la distinción *invenire – proferre*, que, en el contexto de la Escritura, implica respectivamente investigar los significados del texto bíblico y comunicar a la comunidad los resultados de tal investigación<sup>19</sup>: los primeros tres libros están dedicados al tratamiento de *invenire* y el cuarto, a *proferre*; en el Prólogo se distingue, de manera complementaria con la anterior, entre *res* y *signa*, es decir,

<sup>16</sup> *Doctr. chr.* 1, 25; Martín Camargo, *Non solum sibi sed aliis etiam: Neoplatonism and Rhetoric in Saint Augustine's De Doctrina Christiana*, *Rhetorica*, 16/4, 1998, 393-408.

<sup>17</sup> 2, 4. “Habiendo hallado inconclusos los libros de la *Doctrina cristiana*, preferí terminarlos antes de dejarlos así, y pasar a la recensión de otros. Completé, pues, el tercero, que estaba escrito hasta el pasaje en que se conmemoró el testimonio del Evangelio que habla de la mujer que escondió la levadura en tres celemines de harina hasta que fermentó toda la masa. Añadí el último libro y completé esta obra en cuatro libros; de los cuales los tres primeros ayudan a entender las Escrituras; el cuarto versa de cómo han de exponerse las cosas que entendimos”.

<sup>18</sup> *C. Faust.* 22, 89.

<sup>19</sup> *Doctr. chr.* 1, 1.

entre los contenidos de la Escritura y las palabras que expresan esos contenidos<sup>20</sup>: el Libro I está dedicado a las cosas y los libros II y III, a los signos. La estructura de la obra está organizada del siguiente modo<sup>21</sup>: la distinción entre los verbos *uti* – *frui* sostiene la organización del Libro I, es decir, gozar únicamente de Dios y disponer todo lo demás para usarlo (instrumentos para gozar de Dios). A partir de aquí, el tratamiento se divide en a) una breve catequesis sobre Dios Uno y Trino, a partir de la figura de Cristo encarnado, cabeza de la Iglesia y Juez, a cuyo conocimiento accedemos por la acción conjunta de la razón y de la fe<sup>22</sup>. La segunda trata de las cosas a la luz del mandamiento del amor a Dios y al prójimo y de las distinciones que son necesarias para entender aquel precepto fundamental: amor a sí mismo, del propio cuerpo, de los amigos, de los enemigos; si los ángeles pueden ser comprendidos como prójimo<sup>23</sup>; si Dios usa o goza de nosotros<sup>24</sup>; las diferencias entre “gozar” y “gozar en el Señor”<sup>25</sup>. Por último, san Agustín establece el criterio *gemina caritas* (amor de Dios y del prójimo) para establecer adecuadamente la pertinencia de una interpretación de la Escritura<sup>26</sup>.

San Agustín dedicó los Libros II y III a lo que específicamente entendemos por hermenéutica, es decir, la comprensión de la palabra de Dios, tal como se presenta en la Escritura; considera, primero, la naturaleza del signo<sup>27</sup> y luego el problema de la multitud de palabras de significado desconocido o ambiguo que encontramos en el texto sacro. Inmediatamente después, presenta una reflexión sobre la escala de las virtudes que conducen a Dios y del lugar que, entre ellas, ocupa

---

<sup>20</sup> *Doctr. chr.* 1, 2.

<sup>21</sup> Luc M. J. Verheijen, *Le De doctrina christiana de saint Augustin. Un manuel d'herméneutique et d'expression chrétienne avec, en II 19 (29) – 42 (63), une charte fondamentale pour une culture chrétienne*, *Augustiniana*, 24, 1974, 10-20; Guy H. Allard, *L'articulation du sens et du signe dans le De Doctrina Christiana de Saint Augustin*, *Studia Patristica*, 14, 1975, 377-388 (esp. 377-378); Gerald A. Press, *The Subject and Structure of Augustine's De doctrina christiana*, *AugStud*, 11, 1980, 99-124 (esp. 112-113).

<sup>22</sup> *Doctr. chr.* 1, 5 – 1, 9.

<sup>23</sup> *Doctr. chr.* 1, 31

<sup>24</sup> *Doctr. chr.* 1, 34.

<sup>25</sup> *Doctr. chr.* 1, 37.

<sup>26</sup> Michael Duncan, *The New Christian Rhetoric of Origen*, *Ph&Rh*, 46/1, 2013, 88-104.

<sup>27</sup> *Doctr. chr.* 2, 1-5.

el estudio de la Palabra<sup>28</sup> y cierra esta primera parte con la descripción del canon de los libros sagrados<sup>29</sup>. Aplica el resto del libro II al estudio de las palabras cuyo significado puede establecerse distinguiendo entre desconocidas y ambiguas, aunque, en lo que resta del libro, solo se ocupe de las primeras; el libro III estará dedicado a las segundas. La ignorancia del hebreo o del griego es una de las razones más comunes de desconocimiento de palabras, que el traductor transcribe de estos idiomas al latín por falta de pericia o por ausencia de ese término en la lengua del Lacio; por ello es deseable que el intérprete conozca hebreo y griego o, al menos, sepa hacer buen uso de las distintas versiones latinas<sup>30</sup>. Es necesario que quien se dedica a la tarea de interpretar también posea el conocimiento de las ciencias naturales y de los números<sup>31</sup>; a partir de los vínculos entre números, música y Musas, la argumentación agustiniana se ordena a argumentar contra las supersticiones de las que debe cuidarse el creyente. Si bien se trata, en sentido estricto, de una digresión<sup>32</sup> no se aleja completamente del sentido retórico del libro: en 2, 29 distingue entre las instituciones que han sido establecidas por los hombres, que san Agustín considera supersticiosas, y aquellas inspiradas por Dios.

El libro III trata sobre las palabras de significado ambiguo y de los criterios para limitar o delimitar el significado preciso; debido a ello, presenta las dificultades que provoca una pronunciación incorrecta y cómo solucionarlas: mediante el recurso del original, el cotejo de distintas versiones latinas o considerando el contexto<sup>33</sup>. La dificultad más grave que presentan la Escritura se concentra en considerar si un pasaje determinado se expresa en sentido propio o figurado; el criterio para establecer uno u otro es exterior al texto mismo, pues resulta de orden moral: se deben considerar en sentido figurado aquellas expresiones que no se pueden conectar ni con la moral ni con la verdad de la fe<sup>34</sup>. Aquí concluye la primera redacción de la obra; cuando regresa sobre ella, retoma la reflexión sobre los tropos de la

---

<sup>28</sup> *Doctr. chr.* 2, 7-11.

<sup>29</sup> *Doctr. chr.* 2, 12-13.

<sup>30</sup> *Doctr. chr.* 2, 16-23.

<sup>31</sup> *Doctr. chr.* 2, 24.

<sup>32</sup> *Doctr. chr.* 2, 27-38.

<sup>33</sup> *Doctr. chr.* 3, 2-8.

<sup>34</sup> *Doctr. chr.* 3, 14.

Biblia<sup>35</sup> e intercala una síntesis de la obra de Ticonio<sup>36</sup>. Aquí concluye el tratamiento de *invenire* y de sus alcances.

San Agustín dedica el libro IV a su investigación del significado de *proferre* y de sus consecuencias metodológicas. Así establece que la retórica es neutra desde el punto de vista moral, pero muy útil para presentar los contenidos de la fe de manera amena y, en este caso, la interpretación de la Escritura; por ello, la *sapientia* es el grado más elevado del saber, a la que está naturalmente subordinada la elocuencia; siguen una serie de ejemplos ordenados a demostrar que la elocuencia bíblica es tan eficaz como la de época clásica<sup>37</sup>; luego presenta las condiciones que se requieren de un intérprete, empezando por la claridad<sup>38</sup>. Por último, con variaciones a la propuesta ciceroniana, establece la triple finalidad del texto sacro: instruir, deleitar, convencer<sup>39</sup> y los ilustra con pasajes de Cipriano y Ambrosio<sup>40</sup>; para un mejor efecto sobre el lector / escucha, es necesario combinar los tres estilos (simple, intermedio y elevado). La obra cierra con un reclamo: la rectitud de vida del orador cristiano sostiene la verdad última de su elocuencia; por ello, será siempre preferible un orador mediocre pero buen cristiano que su opuesto.

### **2.1. Alcances del Proemium**

Interpretar la Escritura requiere de preparación y, en razón de ello, es conveniente considerar normas (*praecepta*) que permitan acceder a un sentido de la palabra de Dios, tal como ha quedado expresada en el texto sacro; con esta finalidad, aprovecha tanto frecuentar las obras de los intérpretes cuanto recurrir a normas para una lectura personal de la Escritura. En el marco de su pedido a Dios para llevar a buen puerto su emprendimiento, san Agustín trasunta una experiencia personal, pues, si le sugirió estas normas cuando leía y meditaba la Escritura, no lo abandonará en el momento en que intenta dejarlas por escrito: ... *etiam scribenti mihi non deneget*...<sup>41</sup>. Entendemos

---

<sup>35</sup> *Doctr. chr.* 3, 40.

<sup>36</sup> *Doctr. chr.* 3, 42-44.

<sup>37</sup> *Doctr. chr.* 4, 9-21.

<sup>38</sup> *Doctr. chr.* 4, 22-26.

<sup>39</sup> *Doctr. chr.* 4, 27-33.

<sup>40</sup> *Doctr. chr.* 4, 34-50.

<sup>41</sup> *Doctr. chr.* 1, 1.

que vivir esta experiencia y llevarla a los demás tiene la finalidad de despertar al autor (al propio san Agustín) y al potencial lector al amor de Dios, con la esperanza de alcanzar la salvación; la interpretación subyacente presenta un régimen de lectura “referencial”<sup>42</sup>, es decir, aquel cuya tensión está dispuesta en los contenidos (leer como modo de salvación); esta es, en su esencia, la nueva elocuencia, puesta al servicio de la sabiduría<sup>43</sup>. Esto significa, en concordancia con el conjunto de la literatura cristiana de la Antigüedad, que su fin último depende a una valoración moral; debemos tener presente este elemento extraliterario para comprender los alcances (de hecho, también los límites) del modelo interpretativo que propone san Agustín; en efecto, la noción de fe (*spes*) sostiene la lectura en clave moral y, consecuentemente, afecta el plano formal de la lectura/interpretación. Se pone así de relieve que el comentario es un régimen de lectura que no solo implica a los lectores sino al propio autor del comentario, pues para san Agustín ambas actividades tienen límites imprecisos<sup>44</sup>.

Cuando estima las objeciones posibles a su modelo interpretativo, incluso la consideración misma de que no sería necesario ningún modelo, y su preocupación por establecer límites exegéticos, pone de manifiesto una clara conciencia meta-narrativa completamente nueva para la Antigüedad y muy propia de la Antigüedad Tardía<sup>45</sup>. Antes de iniciar el tratamiento de los *praecepta* somete su iniciativa a posibles críticas; sin embargo, aunque su modelo quedara invalidado, ello no impediría la búsqueda de otro o, de manera más general, no debería eximir a nadie de la dedicación al estudio. La primera crítica puede provenir de aquellos que no entendieron (*non intellexerint*) el sentido de su tarea; se defiende de esta posible impugnación, señalando que no puede ser culpado por la incapacidad de quienes así se expresan, con una imagen ilustrativa: si alguien preguntara por una estrella que apenas se distingue en el firmamento y su vista es demasiado débil para

<sup>42</sup> Mircea Marghescou, *Le concept de littérarité. Critique de la métalittérature*, Paris, 2009<sup>2</sup>.

<sup>43</sup> *Doctr. chr.* 4, 18, 35: *ea magna ubi ac de capite hominum*. Este pasaje está en consonancia con su reciente responsabilidad episcopal, al momento de la redacción de la primera parte del *De doctrina christiana*.

<sup>44</sup> Vivian Suñol, *El comentario como práctica de la filosofía: desde el Aristotelismo a la Patrística*, en M. Alesso (ed.), *Hermenéutica de los géneros literarios: de la antigüedad al cristianismo*, Bs.As., 2013, 117-144.

<sup>45</sup> Peter Brown, *So Debate. The World of Late Antiquity Revisited*, *Symbolae Osloenses*, 72/1, 1997, 5-30.

enfocarla correctamente, no puede objetar al que intenta mostrársela. Luego se refiere a los que aplican las normas aconsejadas, pero no pueden explicar los pasajes oscuros del texto sacro y terminan por juzgar inútiles las normas y el trabajo de exponerlas; a ellos les dice que se asemejan a los primeros, aunque, al menos, pueden ver el dedo que les señala el astro en el cielo estrellado; la solución para ambos es rogar a Dios para que les dé mejor vista. En ambos casos, la metáfora del dedo que señala lo que se debe comprender adelanta la necesidad de la dialéctica *res – signa*, pues la capacidad de revelar y de conducir a la cosa que se quiere conocer está confiada a la capacidad intrínseca de los *praecepta* hermenéuticos. La postura contraria más radical proviene de aquellos que sostiene que únicamente la inspiración divina puede permitir acceso a la comprensión de los textos oscuros de la Escritura y que consecuentemente rechazan toda norma, en cuanto constituye un obstáculo para recibir aquella inspiración, pues los que se precian de poseer un don divino se consideran en condiciones de interpretar correctamente sin haberse preparado previamente. San Agustín no descarta que pudiera darse tal situación, pero objetando que nadie está obligado a creer en algo de estas características, pues, en todo caso, constituye una excepción, ya que el resto ha aprendido de un maestro, desde la infancia, a fuerza de escuchar (*consuetudine audiendi linguam suam*<sup>46</sup>). Aunque no se excluya la acción iluminativa de Dios para quien no es capaz de aprovechar los recursos de la cultura, consideramos que para san Agustín manifiesta desconfianza en la enseñanza y soberbia. Nadie debe tentar a Dios, exigiendo lo que da de manera excepcional y misteriosa; en efecto, no es razonable esperar que los aprendizajes lleguen en medio de un raptó divino.

### **3. La relación signum – res**

San Agustín comienza a tratar de manera específica la cuestión de la hermenéutica bíblica, con una breve relación sobre el signo, en la apertura del libro II<sup>47</sup>; si bien no es una preocupación nueva en el Hiponense (el tema ya había sido tratado minuciosamente en *de dialectica* y en *de magistro*), la novedad del *de doctrina christiana* reside en la identificación completa entre signo y palabra y en colocar la len-

---

<sup>46</sup> *Doctr. chr. prooem.*

<sup>47</sup> *Doctr. chr.* 2, 1-5.

gua como uno de los sistemas fundamentales de la relación entre el hombre y el mundo. Esta identificación adquiere gran relevancia teórica, pues está en la base del instrumento que propone para la interpretación escriturística; por esta razón, ocupa el aspecto nuclear de nuestro trabajo<sup>48</sup>. En efecto, sostiene, con el conjunto de la tradición neoplatónica<sup>49</sup>, que toda enseñanza tiene como objeto cosas o signos, aunque las cosas se aprenden mediante signos, y define que por *res* se entiende la cosa en sí misma y por *signum*, aquello que además de sí mismo significa otra cosa: el humo – ponemos su propio ejemplo – además de ser humo conlleva la idea de presencia de fuego. La palabra está formada por un conjunto de sonidos y de signos gráficos, cuya función consiste en significar las cosas más diversas<sup>50</sup>; por ello, la palabra es el más importante de los signos<sup>51</sup>. Desde esta perspectiva, resulta natural que haya dedicado el libro I a establecer qué es *res* y en II haya tratado sobre los signos, aunque san Agustín utilice los términos en sentido específico, en relación con la Escritura; en efecto, *res* significa el contenido de los Libros y *signum*, la palabra con que se expresan aquellos contenidos. Para el cristianismo antiguo y especialmente para la Antigüedad Tardía, la Biblia es el fundamento de la fe y el instrumento por el que se expresa la autoridad y la voluntad divinas; el texto, en definitiva, al que las comunidades cristianas deben amoldar su pensamiento y su acción, aunque se trata de una acción compleja porque, en cuanto libro, presenta dificultades de diversa índole. La dificultad más grave está dada por el modelo exegético que sigue san Agustín, es decir, de naturaleza alegórica y dispuesta al diálogo espiritual, que coloca ambos Testamentos en clave de lectura cristológica y eclesial. Esta metodología presupone la comprensión del texto *ad litteram* y, por lo tanto, una traducción latina confiable, lo que todavía no se había logrado en la época de la redacción de los tres primeros libros del *de doctrina christiana*; es decir que no siempre es posible

<sup>48</sup> María Albisu Aparicio, *Pluralidad versus diversidad. Nota sobre las posiciones de Platón, Aristóteles y Agustín de Hipona en torno al lenguaje y al pensamiento*, *Pensamiento*, 66/247, 2010, 149-168.

<sup>49</sup> 2, 2; Maria Chriti, *Neoplatonics Commentators on Aristotle: The 'Arbitrariness of the Linguistic sign'*, en S. Matthaios, F. Montanari, A. Rengakos, *Ancient Scholarships and Grammar. Archetypes, Concepts and Contexts*, Berlin/New York, 2011, 499-514.

<sup>50</sup> *Doctr. chr.* 2, 5; James A. Andrews, *Hermeneutics and the Church: in Dialogue with Augustine*, Indiana, 2012, 71-116.

<sup>51</sup> *Doctr. chr.* 2, 4.

comprender palabra por palabra la Biblia. San Agustín es perfectamente consciente de esta situación y, por ello, prefiere invertir el que sería el proceso lógico de exégesis, pues el texto mismo no resulta explicable en sí mismo y, dada su importancia basilar para la vida cristiana, la interpretación debe ser sostenida también por elementos ajenos al propio texto. La querrela con los gnósticos, que venía desde el s. II y que san Agustín conocía de primera mano por su disputa con los maniqueos, había hecho evidente que los datos de la Escritura no se comprobaban siempre desde el interior de texto y que se requería de un criterio para discriminar lo verdadero de lo falso, pues librado este principio a la sola hermenéutica hacía del debate una larga lista de mutuos reproches; el recurso de la autoridad de la Iglesia fue el principio externo al texto: la Iglesia católica, que está sostenida por la tradición apostólica, puede establecer la interpretación auténtica, es decir, de carácter normativo. Sin embargo, san Agustín es muy cuidadoso de no dar una interpretación definitiva, sino que la deja abierta a otra más adecuada.

### **3.1. La noción de signo y sus consecuencias interpretativas**

El texto de Ticonio, el *Liber regularum*, tuvo el mérito de establecer estructuras compositivas en la Escritura, es decir, de establecer modos recurrentes de organizar el pensamiento de una manera indirecta o no inmediatamente accesibles al lector<sup>52</sup>; de hecho, interpretar significa arrojar luz sobre aquellos pasajes, mediante la comprensión alegórica. Este modo de comprensión únicamente es posible si subyace un entramado lógico-conceptual, al que san Agustín se refiere con los términos *signa ignota* o *ambigua* (el libro II y parte del III está dedicado a ellos). ¿Cómo se accede a este entramado lógico? El método que propone san Agustín es simple y preciso: primero conocer las lenguas de la Escritura (es especialmente sensible a los problemas de vocabulario, sintaxis y literariedad que presentaban las traducciones latinas y a la necesidad de confrontar las distintas versiones)<sup>53</sup> y luego, historia, ciencias naturales, numerología y dialéctica; esto significa que

---

<sup>52</sup> James A. Andrews, *op. cit.*, 56-58; Pamela Bright, *The Book of Rules of Tyconius. Its Purpose and Inner Logic*, Indiana, 1994.

<sup>53</sup> Philip Burton, *The Old Latin Gospels: A Study of Their Texts and Language*, Oxford, 2001, 5-13, 16-28.

las palabras de sentido desconocido o confuso pueden ser esclarecidas mediante el contexto: confrontar lo desconocido con lo ya conocido y saber de primera mano lo que hoy llamaríamos ciencias auxiliares. Por ello, en 3, 9, trata aquello que san Agustín consideró que requería *non mediocrem curam industriamque*, es decir cómo saber cuándo el sentido es propio o figurado. El tratamiento que da a la cuestión muestra hasta qué punto estaba imbuido de la secular disputa (se había iniciado a finales del siglo II) entre la escuela alejandrina de fuerte tendencia alegorizante y la antioqueña, que defendía la necesidad de leer literalmente el texto sacro<sup>54</sup>; en principio, san Agustín está más inclinado a ofrecer consejos que a fijar principios más allá del siguiente: mantener el sentido literal de aquellos pasajes que expresan nítidamente la verdad cristiana y considerar el sentido alegórico de las partes que parece contradecir aquella verdad<sup>55</sup>. Sin embargo, esto es difícil de mantener con claridad en más de un pasaje concreto, como sucede en 3, 32, donde san Agustín señala que los acontecimientos históricos (*gesta* en su vocabulario) del Antiguo Testamento tienen un sentido preferentemente alegórico, además del literal, aunque esta tensión se encontraba ya ínsita en la tradición crítico-exegética del cristianismo que, desde el principio, había dispuesto una lectura dialógica de ambos Testamentos, a partir de la figura Cristo-Iglesia. En 3, 39, esta manera de comprender (interpretaciones diversas e igualmente legítimas de un pasaje) encuentra el límite de la autoridad, a la que nos hemos referido con anterioridad.

Si bien el conocimiento de Dios está fuera de duda, sin embargo, ¿cuál es el límite de ese conocimiento? La inefabilidad de Dios es el punto de partida que san Agustín asume para el conjunto de su estudio; todavía más: en sentido estricto no se podría afirmar de Él siquiera que es inefable, pues ello implicaría afirmar algo. “¿Hemos hablado y pronunciado algo digno de Dios? Ciertamente percibo que no he dicho nada de lo que hubiera querido decir. Si lo dije, esto no es lo que quise decir. ¿Por qué medio lo sé? Porque Dios es inefable; y si fuese inefable lo que dije, no hubiera sido dicho por mí”<sup>56</sup>. En efecto, no

<sup>54</sup> Manlio Simonetti, *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Roma, 1985, 65 ss, 156 ss.

<sup>55</sup> *Doctr. chr.* 3, 23-24.

<sup>56</sup> *Doctr. chr.* 1, 6: *Diximusne aliquid et sonuimus aliquid dignum Deo? Imo vero nihil me aliud quam dicere voluisse sentio: si autem dixi, non hoc est quod*

sería inefable lo que puede denominarse de esta manera; por ello, el recurso exclusivo es el silencio, único ámbito a partir del cual puede brotar significativamente la palabra; si la palabra de Dios es, en lo fundamental, silencio, ello indica que la realidad divina trasciende todo lenguaje, en tanto que no puede ser reducida a palabra<sup>57</sup>. No se trata sin embargo de silencio como incomunicación, pues, si bien no podemos referir positivamente su naturaleza<sup>58</sup>, nuestra palabra llega a Él como alabanza<sup>59</sup>. ¿Resulta, entonces, posible elaborar un discurso sobre Dios? La respuesta es afirmativa, pues la sola palabra “Dios” nos lleva a representar lo más excelso e inmortal; esta consideración posibilita una obra como *De doctrina Christiana*, que declara este cometido, desde sus primeras líneas: comprender y explicar la Escritura o *modus inveniendi y modus proferendi*<sup>60</sup>. El primero coincide con la reinterpretación bíblica y cristiana de la dialéctica platónica y el segundo coincide con la retórica ciceroniana (el *quomodo* de la *paideia*) aplicada a la Escritura<sup>61</sup>; se presenta, de este modo, la magnitud de la empresa: llevar en palabras la Palabra de Dios, de quien ni tan siquiera se puede llamar el Inefable. Los fundamentos establecidos por el Hiponense en el Prólogo recogen estas tensiones, pues están dispuestos en clave antropológica; en efecto, el silencio es lo más adecuado frente a Dios: callar es condición de percibir o, con otras palabras, para oír es necesario callar: “... cuanto más radicalmente se dirige al todo la voluntad de oír, tanto más profundo y perfecto debe ser el silencio”<sup>62</sup>. Este silencio no se describe únicamente como ausencia de sonidos, sino que, en su naturaleza más íntima, refleja la aceptación de algo como real, sin la voluntad de imponer condiciones

---

*dicere volui. Hoc unde scio, nisi quia Deus ineffabilis est; quod autem a me dictum est, si ineffabile esset, dictum non esset?*

<sup>57</sup> George Steiner, *Ensayos sobre el lenguaje, la literatura y lo inhumano*, Barcelona 2003, 38; César Izquierdo, *Palabra (y silencio) de Dios*, *ScrTheol*, 41/3, 2009, 945-960 (p. 945)

<sup>58</sup> *Doctr. chr.* 1, 6: ... *de illo nihil digne dici possit...*

<sup>59</sup> *Doctr. chr.* 1, 6: ... *in laude...*

<sup>60</sup> *Doctr. chr.* 1, 1: *Duae sunt res quibus nititur omnis tractatio Scripturarum; modus inveniendi quae intelligenda sunt, et modus proferendi quae intellecta sunt.*

<sup>61</sup> Gaetano Lettieri, *L'altro Agostino. Ermeneutica e rettorica della grazia dalla crisi alla metamorfosi del De doctrina christiana*, Brescia, 2001, 24.

<sup>62</sup> Josef Pieper, *Verteidigungsrede für die Philosophie*, München, 1966, 106.

de precomprensión; se trata de aquella experiencia que Pieper denominaba “ausencia de prejuicios”<sup>63</sup>.

¿Cómo presentar, entonces, una investigación de Dios, quien no resulta expresable mediante palabras? En realidad, la dificultad de considerar un estudio de esta naturaleza se plantea antes, a partir de la naturaleza misma del lenguaje; en efecto, desde la perspectiva agustiniana, el sentido de algo no puede establecerse de un modo absoluto y rígido, sino que los alcances de la significación son variables, en cuanto contextuales. Para considerar la búsqueda del fundamento a través de la lengua se deben tener en cuenta tres aspectos: a) la relación entre el lenguaje y el pensamiento, es decir, la palabra interna y externa; b) el vínculo entre la palabra y la cosa o proceso mediante el cual la cosa es propiamente nombrada; c) la palabra como signo o consideración metafísica de la realidad del lenguaje<sup>64</sup>. Este planteo, a su vez, significa que la lengua no es un sistema de signos que sirve únicamente a fines prácticos, sino que articula o crea sentido; por ello, la pregunta agustiniana sobre el lenguaje pregunta por su esencia, lo que implica, de hecho, cuestionarse acerca de su fundamento, lo cual conduce a la palabra. El modo en que san Agustín organiza su investigación lleva de la palabra a la estructura dialógica de la persona, lo que hace posible el lenguaje concreto, en cuanto producción. Esta pregunta no es diversa, en última instancia, de aquella sobre la estructura de la persona: la palabra interna (*verbum interius*) o palabra del corazón (*verbum cordis*) es, en la visión agustiniana, la esencia de la lengua; por esta razón afirmamos que el sentido último solo puede ser planteado a partir del hablante<sup>65</sup>.

#### 4. Conclusiones

El cristianismo de los primeros siglos se consolidó intelectualmente en diálogo con la cultura clásica y muy especialmente con la tradición neoplatónica, al punto que esta terminó por constituirse en el medio natural de su expresión, primero en griego y luego en latín. Este vínculo de consolidación entrañaba, sin embargo, el riesgo de subordinar la revelación de Dios a sus contenidos metafísicos, lo que en

---

<sup>63</sup> Idem, *Filosofar hoy, o la situación de la filosofía en el mundo actual*, *Anuario Filosófico*, 14, 1981, 117-134 (p. 124).

<sup>64</sup> Walter Beierwaltes, *op. cit.*, 158.

<sup>65</sup> *Ibidem*, 158-159.

nuestro trabajo hemos caracterizado como “inmanencia de la *physis*”; el mensaje judeocristiano, por el contrario, expresa que nada excede la soberanía de Dios. En este contexto, el aporte de san Agustín, a partir de lo que llamamos su “metafísica del lenguaje”, reside en que la palabra lleva en sí una evidencia inocultable del Verbo; por ello, lo divino de Dios nunca podría quedar reducido a una categoría puramente intramundana. El Proemio a *De doctrina christiana* expresa estas inquietudes, en cuanto allí su autor busca un equilibrio entre el estudio y el encuentro piadoso con la Escritura: la aproximación teórica no puede constituir el factor decisivo de la relación humana con lo Inefable; sin embargo, el vínculo de comprensión que depende únicamente de la inspiración divina tampoco erige comprensión. A pesar de ello, san Agustín plasma una razón objetiva para que su teoría del signo y su metafísica del lenguaje (sonido – imagen – sentido) lleguen analógicamente a lo uno, lo bello y lo verdadero, es decir, alcancen la sintonía entre lo que se manifiesta, su manifestación propiamente dicha y los estados subjetivos, que se dan en la generación del signo lingüístico. San Agustín se afina nítidamente en este terreno, desde una doble perspectiva: a) atribuir al Verbo la eminencia absoluta en proferir la creación, y b) una teoría de la exégesis, en consonancia con a), que se aplica a comprender en el Verbo la totalidad de lo creado. Consideramos que aquí descansa el fundamento de la búsqueda agustiniana; no hemos puesto en tela de juicio sus alcances, es decir, no hemos discutido los fundamentos que otorgan los *praecepta*, sino considerado su punto de partida. En efecto, al concebir una semiótica en *De dialectica* y una teoría del conocimiento, en concordancia con la primera, en *De magistro*, edificó una exégesis teológica en consonancia con este itinerario, según la modalidad específica del comentario. Por nuestra parte, en cuanto modernos, debemos asimilar que la doble peculiaridad de su objeto (*verbum / Verbum*) debe estar en los *praecepta*, lo que puede crear – desde nuestra perspectiva insistimos – zozobra metodológica al sobreentender la mutua correspondencia entre objeto y método.

La teología agustiniana reside en salir al encuentro, según el modelo de la exégesis, de una sustancia auténticamente bíblica, lo que, en términos neoplatónicos, significa la manifestación del sentido del ser, pero mediante los diversos grados de analogía que constituyen el puente entre la esfera mundana y el Espíritu (*et retour*). Ello implica que íntimamente san Agustín busca poner el diálogo la metafísica neo-

platónica con el fundamento de la cultura cristiana, es decir, la hace posible en cuanto tal. Por ello, la investigación no podía simplemente limitarse a construir una disciplina hermenéutico-retórica como un fin en sí misma; por el contrario, se trataba de abrir un camino que condujera a la patria eterna, como ya había sido entrevisto en *De magistro* 8, 21. Para el san Agustín de *De doctrina christiana*, la demostración de Dios y de su verdad nos conduce hasta sus umbrales (sus atributos trascendentales), tal como quedan dispuestos en el lenguaje, que nombra y conoce a partir del ser; la intimidad de Dios únicamente se abre en un acto de su libertad y misterio.

Universitatea „Alexandru Ioan Cuza“ din Iași  
Facultatea de Istorie • Centrul de Studii Clasice și Creștine

Bd. Carol I, Nr. 11, 700506, Iași, România  
Tel.: 040/0232/201634, Fax: 040/0232/201156



ISSN: 1842-3043  
e-ISSN: 2393-2961

Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza“ Iași