

Zegarra, Raúl

“Mi Dios, el humilde Jesús” : una aproximación a De doctrina christiana en diálogo con la hermenéutica de Paul Ricoeur

V Jornadas Diálogos: Literatura, Estética y Teología, 2013
Facultad de Filosofía y Letras - UCA

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central “San Benito Abad”. Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la Institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

Zegarra, Raúl. “Mi Dios, el humilde Jesús” : una aproximación a De doctrina christiana en diálogo con la hermenéutica de Paul Ricoeur [en línea]. Jornadas Diálogos : Literatura, Estética y Teología. La libertad del Espíritu, V, 17-19 septiembre 2013. Universidad Católica Argentina. Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires. Disponible en: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/ponencias/dios-humilde-jesus-ricoeur.pdf> [Fecha de consulta:]

“Mi Dios, el humilde Jesús” (Conf. 7.18.24)

Una aproximación a De doctrina christiana en diálogo con la hermenéutica de Paul Ricoeur

En las líneas que siguen me interesa presentar una interpretación de *De doctrina christiana*, obra clásica de San Agustín, en conversación con la hermenéutica filosófica de Paul Ricoeur. Para ello, dividiré el ensayo en tres secciones. En primer lugar, examinaré brevemente la concepción del lenguaje religioso de Ricoeur, prestando especial atención a su modo de entender la Biblia. En segundo lugar, me detendré en la hermenéutica bíblica de San Agustín, tal como se presenta en *De doctrina christiana*, poniendo énfasis en su comprensión de lo que podemos llamar la retórica de Dios. Por último, concluiré el texto con un balance de las dos posiciones defendiendo, por un lado, la fecundidad de su diálogo y, por el otro, la singularidad de la exégesis de Agustín.

§ 1: La especificidad del lenguaje bíblico

Lamentablemente, no puedo presentar de modo sistemático el pensamiento religioso de Ricoeur en este contexto¹; sin embargo, es posible destacar algunas características del mismo con el fin de conectarlo a la exégesis bíblica de Agustín. Para ello, "Philosophy and Religious Language" (1974) es probablemente el mejor lugar para empezar. En este ensayo Ricoeur critica el enfoque del método lingüístico para el estudio de la religión. Para él, "linguistic analysis is [...] heavily determined by the history of the principles of verification and falsification" (Ricoeur, 36) y, por lo tanto, su concepción de la verdad es demasiado estrecha². La hermenéutica filosófica pretende algo diferente, a saber, "to get as close as possible to the most *originary* expressions of a community of faith, to those expressions through which the members

¹ Cyril O'Regan presenta una muy interesante y sofisticada interpretación del pensamiento de Ricoeur (en paralelo con la hermenéutica teológica de David Tracy) en "*De doctrina christiana* and Modern Hermeneutics", en: Arnold y Bright, 1995. No obstante, O'Regan no está interesado en una lectura del libro de Agustín *per se* (ni una sola nota de las 62 refiere a Agustín directamente y sólo hay dos referencias directas al libro —en las páginas 227 y 236— en el cuerpo del ensayo), sino en una discusión meta-filosófica acerca de sus conexiones y diferencias con las aproximaciones hermenéuticas de Hans Frei, por un lado, y Ricoeur-Tracy, por el otro. Sin embargo, otros elementos del artículo de O'Regan serán de gran ayuda para el resto de mi presentación.

² En palabras de O'Regan, este tipo de razonamiento es subsidiario de the positivist manifestation of the general Enlightenment credo that religious texts in general, the biblical text in particular, answer to rational protocols [...]. Para este autor, este tipo de razonamiento representa un error categorial (O'Regan, 219).

of this community have interpreted their experience [...]” (Ricoeur, 37). Lo relevante aquí es que esas "expresiones" se encarnan precisamente en el lenguaje, "modes of discourse as narratives, prophecies, legislative texts, proverbs and wisdom sayings, hymns, prayers, and liturgical formulas. These are the ordinary expressions of religious faith" (Ricoeur, 37)³. Esta afirmación es crucial. Como veremos en Agustín, uno de los rasgos más hermosos y paradójicos del amor de Dios es precisamente su encarnación en lo ordinario. Para ambos, Ricoeur y el obispo de Hipona, esta es la marca fundamental del lenguaje religioso cristiano⁴.

Pocas líneas después de estas afirmaciones, Ricoeur añade algunas precisiones muy relevantes: “[...] if hermeneutics is always an attempt to overcome the distance, it has to use distancing as both an obstacle and the instrument in order to reenact the initial event of discourse in a new event of discourse that will claim to be both faithful and creative” (Ricoeur, 38). El deseo del autor aquí es mostrar que cualquier articulación lingüística de un acontecimiento implica un proceso de distanciamiento respecto de él. Sin embargo, la distancia tiene un rol dialéctico: se obstaculiza nuestro intento de transformar el misterio religioso en un mero objeto de conocimiento, pero, al mismo tiempo, nos permite captar imperfectamente el acontecimiento original recreándolo⁵. A este respecto, la liturgia es fundamental⁶. Según

³ Véanse también los comentarios de Ricoeur sobre las parábolas en “Manifestation and Proclamation” (Ricoeur, 59 y ss).

⁴ En “Manifestation and Proclamation”, por ejemplo, escribiendo acerca de las diferencias entre las religiones de lo sagrado y las religiones del libro, Ricoeur sostiene que “emergence of the word from the numinous is [...] the primordial trait that rules all the differences between the two poles of the religious. [...] A theology of the Name is opposed to a hierophany of an idol. [...] To meditate on the commandments wins out over venerating idols” (56). De acuerdo con el autor, esta emergencia de la palabra implica un desenraizamiento que hace temblar “what we called the logic of the sacred and its system of correspondences. [...] [The] new logic is the logic of limit-expressions” (57). La perspectiva defendida por Ricoeur se encuentra, en cierto sentido, cerca de la de Agustín: los diversos géneros literarios presentados por la Escritura representan el modo a través del cual la retórica de Dios suscita preguntas-límite que desafían nuestros propios puntos de vista. Para que ello suceda, retener la dialéctica de manifestación y proclamación resulta crucial, i. e., reconocer que la expresión lingüística (proclamación) del *mysterium tremendum et fascinans* (manifestación) implica un distanciamiento respecto de dicho misterio. Para Ricoeur, esta es la esencia de la lógica de la revelación.

⁵ De hecho, de acuerdo a la teoría de “lo clásico” desarrollada por David Tracy, el esfuerzo por re-crear lo clásico genera nuevos acontecimientos clásicos. Por ejemplo, el clásico religioso del cristianismo es el acontecimiento-Cristo, pero la articulación paulina del mismo es al mismo tiempo una forma clásica de aproximarnos al misterio del nacimiento, muerte y resurrección de Cristo. Véase Tracy, 258 y ss.

⁶ Véase, por ejemplo, Congar, 18 y ss., cuando el autor habla de la tradición no escrita. Puede consultarse también Schneiders, 79.

Ricoeur, esta dialéctica de velar y desvelar la verdad del acontecimiento⁷ es la esencia del lenguaje religioso⁸.

Por estas razones, Ricoeur sostiene que la función retórica de la narrativa en el contexto bíblico no puede dissociarse de su contenido. “It seems, on the contrary, that something specific, something unique, is said about Yahweh and about Yahweh’s relations with the people of Israel because it is said in the form of a narrative [...]” (Ricoeur, 40). La relación, por lo tanto, no es accidental. Dios se revela *a través del lenguaje*. En consecuencia, la tarea hermenéutica es interpretar “the sort of being-in-the-world unfolded in front of the text” (Ricoeur, 43). Esta es una afirmación teológica significativa, sus consecuencias espirituales, sin embargo, no han sido desarrolladas por Ricoeur, sino por Agustín: en la Biblia, este modo de ser-en-el-mundo se entiende correctamente como conversión⁹.

Permítanme terminar esta sección con un comentario final basándome en el modo según el cual Ricoeur entiende la palabra "Cristo". Su aproximación nos ayudará con el fin de conectar aún más adecuadamente su hermenéutica filosófica con *De doctrina christiana*. Cito *in extenso*:

To understand the word “God” is to follow the direction of the meaning of the word. By the direction of the meaning I mean its double power to gather all the significations that issue from the partial discourses and to open up a horizon that escapes from the closure of discourse.

I would say the same thing about the word “Christ”. To the double function that I have described for the word “God”, this word “Christ” adds the power of incarnating all the religious significations in a fundamental symbol, the symbol of a sacrificial love, of a love stronger than death. It is the function of the preaching of the cross and resurrection to give to the word “God” a *density* that the word “being” does not possess. In its

⁷ Evidentemente, este es un motivo propio del pensamiento de Heidegger; sin embargo, se encuentra también en el pensamiento de Agustín. O’Regan explica esto con particular claridad: “The specific motor for the condensation in Augustine, it might be argued, is the fact that no language, not even biblical language, fully captures God (*DDC* 1.6 ff.), since even biblical language is an accommodation. Thus, if Augustine is, unlike Frei, prepared to associate truth and reference, this is not to say that reference functions in the kind of straightforward way it does on the empirical level. God, as the truth, sustains biblical language, while at the same time resisting capture in language’s referential function” (O’Regan, 227).

⁸ En relación a este punto, la variedad de modos discursivos de la Biblia es crucial. Para Ricoeur, “the God-referent is at once the coordinator of these varied discourses and the index of their incompleteness, the point at which something escapes them” (Ricoeur, 45).

⁹ Sin embargo, Ricoeur afirma que los textos bíblicos “offer modes of redescribing life” (Ricoeur, 43). Y también indica que “[...] the Bible is revealed to the extent that the new being unfolded there is itself revelatory with respect to the world, to all reality, including my existence and my history” (Ricoeur, 44). Yo tomo esto como un modo más general para hablar de la conversión.

meaning is contained the notion of *its* relation to us as gracious and of our relation to it as “ultimately concerned” and as fully “recognizant” of it (Ricoeur, 46).

El amor sacrificial de Cristo reúne todas las posibilidades articuladas por los distintos modos de discurso religioso y lo hace de la forma más paradójica. Todo es uno, y al mismo tiempo, en el amor de Dios que se manifiesta en Jesús, el Cristo. El misterio de Dios se encarna en el humilde Jesús, el humilde bebé, el modesto carpintero, el Dios humilde que se hace hombre, se convierte en lenguaje, se convierte en finitud. Esta es la dulzura del amor de Dios manifestada en la Escritura¹⁰. San Agustín entiende con precisión esta hermosa paradoja del amor en su *De doctrina*¹¹, pasemos ahora a dicho texto con el fin de ver su particular interpretación del problema.

§ 2: ¿Cómo se enseña la dulzura del amor Dios?

Al igual que en el caso de Ricoeur, no es posible dar una descripción exhaustiva de la hermenéutica bíblica de Agustín en este breve trabajo, ni siquiera reduciendo el alcance del mismo sólo a *De doctrina*. Sin embargo, es posible capturar la esencia del texto si nos concentramos en algunos pasajes clave de este clásico cristiano.

En muchos sentidos, *De doctrina*¹² es un libro sobre retórica¹³. Sin embargo, hablando con propiedad, no es un libro centrado en la retórica humana, sino en la divina. O, aún más

¹⁰ Para una interesante disquisición respecto del rol de la humanidad de Jesús en el pensamiento de Agustín, véase Cameron, 228 y ss. El punto de Cameron es que, a pesar de que Agustín parece sugerir que el amor por la humanidad de Jesús es solo transicional, de hecho, Agustín está tratando de mostrar cuán inseparable es la humanidad de Jesús respecto de su divinidad y, por lo tanto, cómo ambas representan el colapso de los sistemas de referencia ordinarios.

¹¹ De acuerdo con Cameron, *De doctrina* “made two permanent contributions to western Christian discourse on Scripture: it anchored its interpretative center in the double command to love God and the neighbor, and it inseminated Christian Scripture reading with a literary-rhetorical and spiritual-philosophical outlook on language as a network of signs” (Cameron, 217). Siguiendo a John Cavadini (Cavadini, 1995), he tratado de articular estas dos contribuciones con la expresión “la retórica del amor de Dios”.

¹² Saint Augustine, *On Christian Doctrine*, 1887. De ahora en adelante, DDC seguido del capítulo y número de párrafo.

¹³ Para Cavadini, “what we have in [*De doctrina*’s] book 4 is less a theory of rhetoric *per se* than a theory of conversion. The art of rhetoric is useful not so much in its particular rules but precisely because it embodies a science of human motivation and therefore helps us to learn what will make the truth not only true but *moving*. [...]. In particular, if the truth is to be moving, it must be presented *suaviter* —sweetly— i.e., in such way that it will delight the listener” (Cavadini, 164-165). En el context de su comparación entre *De doctrina* y *On Instructing Beginners*, Cameron señala lo mismo: teachers must first tell Scripture’s love-forming stories so that hearers “by listening may believe, by believing may hope, and by hoping may love (*Instr. Beg.* 4.8)” (Cameron, 241). En este trabajo, sigo básicamente ambas interpretaciones.

exactamente, el libro de Agustín es un tratado sobre una retórica divina que se manifiesta en palabras humanas. Por esta misma razón, como en la hermenéutica de Ricoeur, el tema del misterio vuelve a aparecer: la plenitud de la auto-revelación de Dios siempre está escondida en las Escrituras, y esto no es un accidente, sino algo esencial en la dinámica de la revelación (véase DDC, II.6.7 -6.8): en la Biblia, la verdad se revela plenamente y, al mismo tiempo, se nos oculta. O'Regan explica este punto con precisión:

Truth, Augustine wishes to say, is already fully constituted in the biblical text. It is, in a manner of speaking, already event. Appropriation is not in any way constitutive of the truth, simply of the human entry into the truth, which truth may or may not be seen, may or may not be appropriated. But even if seen, there is no automatic guarantee of appropriation, for perversity is always and everywhere a possibility (O'Regan, 233).

Esta situación es evidente, por ejemplo, en el Prefacio. Según Agustín, algunos se quejan de sus reglas exegéticas porque no las entienden; otros, entendiendo las reglas, argumentan que ellas no “clear up the point they wish cleared up”; otros afirman que su conocimiento de la Escritura es suficientemente adecuado y, por lo mismo, consideran las reglas de interpretación como inservibles (DDC , Prefacio, 2). La respuesta de Agustín a sus objetores anuncia desde el principio el núcleo de su hermenéutica:

[...] give up blaming me, and pray instead that God would grant [you] the sight of [your] eyes. For though I can move my finger to point out an object, it is out of my power to open men's eyes that they may see either the fact that I am pointing, or the object at which I point (DDC, Prefacio, 2).

Al final, al igual que en la hermenéutica de Orígenes¹⁴, lo más relevante es la oración¹⁵. Las reglas de interpretación funcionan como una ayuda para ver, mas "ver" en la Biblia significa ser capaz de encontrar al Señor a través de la mediación del texto y eso es algo que nunca se produce debido a nuestro talento interpretativo, sino como un regalo que viene de lo alto (DDC, Prefacio, 8). Por lo tanto, "entender" las Escrituras implica una experiencia humilde de aprendizaje que va más allá de las técnicas de interpretación: lo que está en juego es toda nuestra disposición hacia Dios. Por esta razón, aunque Agustín insiste en el papel pedagógico de las normas, él que cree que lo más importante es la disposición personal hacia Dios: tenemos que ser capaces de leer por nosotros mismos, porque el objetivo no es ser seguidores del método de Agustín, sino seguidores del Señor (DDC, Prefacio, 9). El punto es reconocer el *ordo amoris* de Dios¹⁶ y colocarnos dentro de él. Revelación implica mediación y la mediación —a través de la Palabra— es el más poderoso signo del amor de Dios.

Mediación es una categoría básica para entender *De doctrina*. Los comentarios de Agustín sobre los signos y las cosas muestran claramente este punto. El objetivo de este Padre de la Iglesia no es el desarrollo de una especie de tratado filosófico acerca de los signos. Lo que

¹⁴ En los *First Principles*, por ejemplo, Orígenes afirma que la Escritura no puede ser cuestionada “because the weakness of our understanding is not strong enough to discover in each verse the obscure and hidden meanings”. De hecho, la dinámica misma de la revelación a través de la Escritura limita la posibilidad de comprenderlo todo sin oscuridades: “the treasure of divine meanings is confined, shut up within the frail vessel of the common letter”, véase Origen, *First Principles*, 177 y 202, respectivamente. Luego, esta situación no puede ser resuelta mediante las capacidades humanas, sino como el resultado de la misericordia de Dios. Un claro ejemplo de esta situación se presenta en las *Homilies on Joshua* (Origen, *Homilies*, VIII, 1), particularmente en la número 8: “We plead with you, O hearers of the sacred rolls, not to hear with disgust or distaste those things that are read because the narration of them seems to be less pleasant. For you ought to know that those things that are read are indeed worthy of the utterance of the Holy Spirit, but in order to explain them we need the grace of the Holy Spirit [...]”.

¹⁵ Precisamente por esta razón, el método interpretativo de Agustín se inicia con el temor de Dios: “Now this fear will of necessity excite in us the thought of our mortality and of the death that is before us, and crucify all the motions of pride as if our flesh were nailed to the tree” (DDC, II.7.9). Una hermenéutica de la oración debe estar clavada en la cruz de modo que podamos reconocer, con el corazón abierto, nuestra finitud; pero, aún más importante, reconocer cómo la retórica del amor de Dios se encuentra encarnada en la finitud y el sufrimiento. El más fructífero esfuerzo hermenéutico no consiste en comprender oscuras frases; sino, más bien, en contemplar la paradoja de un Dios que muere en la cruz. Esta es la razón por la cual el libro III, en su párrafo conclusivo, retorna a su punto de partida, es decir, al temor de Dios, a la oración: “I have just finished speaking of as much as I thought enough, students of these venerable documents ought to be counselled not only to make themselves acquainted with the forms of expression ordinarily used in Scripture, to observe them carefully, and to remember them accurately, but also, *what is especially and before all things necessary, to pray that they may understand them*” (DDC, III.37.56, énfasis añadido).

¹⁶ David Fagerberg, en el contexto de sus comentarios sobre el ascetismo litúrgico, sostiene que “Virtue has been called *ordo amoris*—rightly ordered love—and liturgical asceticism is the process of overcoming disordered love by restoring in our hearts the hierarchy designed by God, who is Love” (32). En cierto sentido, toda *De doctrina* es un intento por recuperar el *ordo amoris*.

Agustín está tratando de hacer es presentar una economía de significación en la medida en que esta puede ser concebida como una economía de amor: *De doctrina* nos enseña el referente adecuado de nuestro amor, Dios.

En este sentido, Agustín afirma que hay que distinguir entre el uso y el disfrute de las cosas: “For to enjoy a thing is to rest with satisfaction in it for its own sake. To use, on the other hand, is to employ whatever means are at one's disposal to obtain what one desires, if it is a proper object of desire; for an unlawful use ought rather to be called an abuse” (DDC , I.4.4). Pocas líneas después, él articula esta afirmación de forma más teológica:

We have wandered far from God; and if we wish to return to our Father's home, this world must be used, not enjoyed, that so the invisible things of God may be clearly seen, being understood by the things that are made, that is, that *by means of what is material and temporary we may lay hold upon that which is spiritual and eternal* (DDC, I.4.4, énfasis añadido).

Al final, como sostiene Cavadini, este es un tratado acerca de la conversión. Todos los comentarios refinados sobre los signos y las cosas están allí sólo para mostrarnos la orientación correcta de nuestro amor (véase también *Conf.* XIII.9.10). Para amar como Dios nos invita a hacerlo, necesitamos el coraje de amar a Dios hasta el extremo de renunciar a lo que más amamos, incluso a nuestras familias, a nuestros amigos, a nosotros mismos. La paradoja, sin embargo, es que es por medio de esta entrega que recuperemos el verdadero significado del amor. Orientar nuestro ser hacia Dios —“the true object of enjoyment” (DDC, I.5.5) who “excels in dignity all other objects” (DDC, I.7.7)— nos permite amarnos verdaderamente a nosotros mismos y a los demás¹⁷.

Ahora, como Ricoeur señala, esta economía de significación se basa en el amor sacrificial de Dios manifestado en Jesucristo. Por lo tanto, ponernos a un lado no es una especie de petición absurda que viene desde lo alto, es la forma más sublime de alinearnos con el *ordo amoris* de Dios: Jesús es la encarnación del amor de Dios, es el anonadamiento de Dios. Si somos *imago Dei*, entonces debemos participar de este tipo de amor. No obstante, esta no es una simple cuestión de decisión personal. Como se dijo antes, la economía de Dios se basa en el don de su amor. No en vano Agustín es conocido como el Doctor de la Gracia.

¹⁷ Para un importante estudio sobre la dialéctica de humillación y exaltación, véase Levenson, 1993.

Todo esto se manifiesta en el nacimiento, muerte y resurrección de Jesús, pero también es expresado de una manera muy sutil en el hecho de la manifestación-en-el-lenguaje de Dios. Como Agustín recuerda, Dios es en principio inefable, “yet God, although nothing worthy of His greatness can be said of Him, has condescended to accept the worship of men's mouths, and has desired us through the medium of our own words to rejoice in His praise” (DDC, I.6.6). Sin duda, la encarnación de Dios es en sí misma una paradoja, pero hay una sutileza especial en su encarnación lingüística. La capacidad de reconocer a Dios en la Biblia, por lo tanto, requiere una disposición singular del alma, una particular capacidad de asombro, una apertura específica al misterio. Sin embargo, una vez más, esto no es, principalmente, consecuencia de nuestra voluntad: es un don de Dios.

La sublime retórica del amor de Dios se encuentra perfectamente expresada en el siguiente pasaje de *De doctrina*:

But of this we should have been wholly incapable, had not Wisdom condescended *to adapt Himself to our weakness, and to show us a pattern of holy life in the form of our own humanity*. Yet, since we when we come to Him do wisely, He when He came to us was considered by proud men to have done very foolishly. And since we when we come to Him become strong, He when He came to us was looked upon as weak. But the foolishness of God is wiser than men; and the weakness of God is stronger than men. And thus, though Wisdom was Himself our home, He made Himself also the way by which we should reach our home (DDC, I.11.11, énfasis añadido).

En este fragmento Agustín presenta el problema bella y sofisticadamente. Él expresa claramente la paradoja del amor de Dios, lo absurdo, desde una perspectiva humana, de la debilidad de Dios¹⁸. El amor de Dios subvierte todas las categorías humanas y desafía nuestra comprensión de la vida a través de la encarnación. No obstante, hay un elemento aún más delicado en este pasaje, también presente en el resto de *De doctrina*, a saber, la encarnación del amor de Dios *en el lenguaje*. No es un detalle menor, creo yo, que la referencia a 1 Cor. 1:25 no sea explícita. Al igual que en el caso de otros Padres de la Iglesia, las lenguas profanas y sagradas están interconectadas fertilizándose mutuamente. En cierto modo, se podría decir, el libro de Agustín está reproduciendo la retórica cosmológica del amor de Dios: el Verbo (Jesucristo) se encarna en la insignificancia de nuestro mundo; del mismo modo, la Palabra (la

¹⁸ Es interesante notar que esta afirmación paulina, entre otras, ha ayudado a John D. Caputo a articular su teología del acontecimiento, véase Caputo 2006, particularmente el capítulo dos, “St. Paul on the Logos of the Cross”.

Biblia) se encarna en la insignificancia de las reglas de interpretación de Agustín. Texto y persona son inseparables aquí. Esta es la sublime sutileza de *De doctrina* que reproduce imperfectamente la sublime sutileza de la retórica del amor de Dios¹⁹.

En consecuencia, las normas de interpretación de la Escritura deben reproducir este modelo. Agustín lo sabe y, por lo tanto, resume su hermenéutica de la Biblia de la siguiente manera:

Whoever, then, thinks that he understands the Holy Scriptures, or any part of them, but puts such an interpretation upon them as does not tend to build up this twofold love of God and our neighbor, does not yet understand them as he ought (DDC, I.36.40)²⁰

La economía del amor de Dios es sin lugar a dudas recapitulada aquí. La interpretación de las Escrituras, así como de nuestra propia vida, debe estar alineada con el principio hermenéutico de la caridad. Entender la Biblia no es una cuestión de teorías de la interpretación —aunque las teorías siempre ayudan—, sino que es, por el contrario, una cuestión de apertura al don del anonadamiento de Dios en Jesucristo, la Palabra. El propósito de la Escritura, así como el objetivo de *De doctrina*, es ayudarnos a alinearnos con el amor sacrificial de Dios. Al final, ambos textos persiguen un único objetivo, a saber, nuestra conversión²¹.

§ 3: Conclusión

¹⁹ Desde una perspectiva más estrictamente retórica, Cavadini escribe: “The Wisdom of God comes to us not from place to place but by appearing in mortal flesh. She who is the goal has become the way, but this way consists of ‘unblocking’ our affections: like the rhetor, God’s Word speaks not only wisely (and indeed is Wisdom herself) but movingly, and in some sense, sweetly: this is the ‘foolishness of preaching’. The Word made flesh is God’s Wisdom made not simply visible but persuasive; it is God’s eloquence” (Cavadini, 166).

²⁰ El “principio hermenéutico de la caridad” se encuentra presente también en otras secciones de *De doctrina* así como en las *Confesiones*. En el caso del primer texto, véase, por ejemplo, DDC, III.10.14 (“Whatever there is in the word of God that cannot, when taken literally, be referred either to purity of life or soundness of doctrine, you may set down as figurative. Purity of life has reference to the love of God and one’s neighbor; soundness of doctrine to the knowledge of God and one’s neighbor”) y DDC, III.10.15-16 (Now Scripture enjoins nothing except charity, and condemns nothing except lust, and in that way fashions the lives of men. [...] I mean by charity that affection of the mind which aims at the enjoyment of God for His own sake, and the enjoyment of one’s self and one’s neighbor in subordination to God; by lust I mean that affection of the mind which aims at enjoying one’s self and one’s neighbor, and other corporeal things, without reference to God”). En *Confesiones*, véase, por ejemplo, *Conf.* XII.25.35 (“Let us not, then, be puffed up for one against the other, above that which is written; let us love the Lord our God with all our heart, with all our soul, and with all our mind, and our neighbor as ourself. As to which two precepts of charity, unless we believe that Moses meant whatever in these books he did mean, we shall make God a liar when we think otherwise concerning our fellow-servants’ mind than He has taught us”).

²¹ Cavadini resume perfectamente esta idea: “Charity, as it were, deconstructs those sweetnesses [which trap us in things], dismantling them in the ultimate sign (*signum*), the sign of the cross” (Cavadini, 171).

Me gustaría presentar algunas consideraciones finales después de este breve análisis de *De doctrina*. En primer lugar, creo que las conexiones con la obra de Ricoeur son lo suficientemente importantes como para defender que el diálogo entre ambos textos es muy fructífero. He tratado de señalar algunos de esos frutos en este artículo. A pesar de que la comprensión agustiniana de la verdad se encuentra, probablemente, más conectada con Platón y Aristóteles, su profunda comprensión de la Escritura le ayudó a darse cuenta de la riqueza de un análisis menos correspondentista. *De doctrina* muestra claramente cuán convencido estaba Agustín sobre el hecho de que el misterio del amor de Dios no puede ser totalmente comprendido por nuestras capacidades humanas. En este sentido, el obispo de Hipona está muy cerca de la hermenéutica bíblica de Ricoeur. O, puesto de una manera diferente, teniendo en cuenta estas consideraciones, es fácil ver cómo el pensamiento de Ricoeur podría ofrecer herramientas conceptuales para iluminar nuevos elementos de la riqueza de la exégesis de Agustín.

Sin embargo, hay una singularidad en el pensamiento de San Agustín que no está presente incluso en un intérprete excepcionalmente refinado como Paul Ricoeur. Este pensador francés intenta captar el significado del lenguaje religioso con una sutileza inusual en el ámbito filosófico; a pesar de ello, me parece que su *epoché* filosófica limita los alcances de su esfuerzo. La Biblia es, sin duda, un texto que puede ser interpretado filosóficamente, pero su esencia es una persona (*Conf.* VII.17.23), no sólo un referente o un objeto intencional. El núcleo de la Escritura es el humilde Jesús, nuestro Dios. La Biblia, por lo tanto, es un lugar, un punto de encuentro con el Señor. Ella es también una llamada a la conversión. Ricoeur afirma tímidamente todo esto, pero la perspicacia teológica de Agustín y su profunda vida de fe enriquecieron su esfuerzo hermenéutico de una manera no tan presente en el pensamiento de Ricoeur. Agustín desvela el significado de las Escrituras presentándole al lector la dulzura del amor de Dios. Él reconoce la importancia del método y del estudio, pero reconoce que, sobre todo, la lectura de la Escritura es una cuestión de fe y de oración. Esta es la única verdadera hermenéutica bíblica, la única manera de comprender el misterio de la retórica del amor de Dios.

Bibliografía

Cameron, Michael. *Christ Meets Me Everywhere: Augustine's Early Figurative Exegesis*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

Caputo, John D. *The Weakness of God: A Theology of the Event*. Indiana: Indiana University Press, 2006.

Cavadini, John. "The Sweetness of the Word: Salvation and Rhetoric in Augustine's *De doctrina christiana*", en: Arnold, Duane y Pamela Bright (eds.), *De doctrina christiana: A Classic of Western Culture*. Notre Dame & London: University of Notre Dame Press, 1995.

Congar, Yves. *The Meaning of Tradition*. San Francisco: Ignatius Press, 2004.

Fagerberg, David. *On Liturgical Asceticism*. Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 2013.

Levenson, Jon. *The Death and Resurrection of the Beloved Son: The Transformation of Child Sacrifice in Judaism and Christianity*. New Haven and London: Yale University Press, 1993.

O'Regan, Cyril, "De doctrina christiana and Modern Hermeneutics", en: Arnold y Bright, 1995.

Origen, *An Exhortation to Martyrdom, Prayer, First Principles: Book IV, Prologue to the Commentary on the Song of Songs, Homily XXVII on Numbers*, trad. e introd. de Rowan A. Greer. New York: Paulist Press, 1979.

Origen, *Homilies on Joshua*, trad. Barbara J. Bruce. Washington DC: The Catholic University of America Press, 2002.

Ricoeur, Paul, *Figuring the Sacred: Religion, Narrative, and Imagination*. Minneapolis: Fortress Press, 1995.

Saint Augustine, *On Christian Doctrine*, en: Philip Schaff (ed.) *Nicene and Post-Nicene Fathers*, First Series, Vol. 2, trad. James Shaw. Buffalo, NY: Christian Literature Publishing, 1887.

Saint Augustine, *Confessions*, en: Schaff, 1887.

Schneiders, Sandra, *The Revelatory Text: Interpreting the New Testament as Sacred Scripture*.
Collegeville: The Liturgical Press, 1999.

Tracy, David. *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism*.
New York: Crossroad, 1981.