

PRECOMPRESION Y CONTEXTO

Visión y audición en la hermenéutica bíblica de San Agustín en relación con Martín Lutero

INTRODUCCION

EL PUNTO DE PARTIDA DE LA HERMENEUTICA AGUSTINIANA COMO PROBLEMA

Ya hace algunos años que U. Duchrow, en su obra de investigación sobre la hermenéutica del lenguaje en San Agustín¹, se ocupaba de clarificar la relación entre *visión* y *audición* en la obra del santo obispo de Hipona, con el propósito de arrojar la luz que es necesaria, fruto de la investigación, sobre lo que acerca y lo que separa la postura intelectual del doctor africano de la hermenéutica bíblica del reformador Martín Lutero. La tesis del autor protestante, de tradición luterana, es la de sostener que la hermenéutica de San Agustín debe explicarse por sus presupuestos filosóficos de origen neoplatónico, en los cuales se encuentra hipotecada; de modo particular por la ontología agustiniana del conocimiento.

Si San Agustín se muestra escéptico respecto de la potencialidad comunicativa del lenguaje hablado, inevitable en toda hermenéutica de la audición, la razón de ello la encuentra Duchrow en la relación que San Agustín establecería entre la audición y la *gracia de la vocación*. La relación entre ambos elementos de la proclamación evangélica, debidos a la tradición paulina, se halla mediada en la resonancia sensorial auditiva de la palabra sagrada, capaz de provocar de este modo la fe en el oyente de la misma. Distanciándose de San Pablo, San Agustín habría reelaborado la relación entre proclamación evangélica y adhesión a la misma por la fe sirviéndose de la filosofía neoplatónica, que le habría permitido una descripción del proceso de adhesión al Evangelio y confesión de la fe como *iluminación divina del hombre interior*, atraído a la esfera de la salvación, esto es, de la gracia en la cual el hombre alcanza a participar de la vida íntima de Dios. Una tal reconducción de la tradición paulina habría llevado la hermenéutica agustiniana al dominio de la visión. La *fe* como *iluminación interior del hombre por la*

1 U. Duchrow, *Sprachverständnis und biblisches Hören bei Augustin* (Tubinga 1965). Cf. también: idem, 'Zum Prolog von Augustins «De doctrina christiana»', *Vig Chr* 17 (1963) 165-72.

gracia divina es interpretada por Agustín de Hipona desde la *ontología de la visión* recibida del neoplatonismo y de la tradición griega; de modo tal que su relación con la *autoridad de la Iglesia*, que proclama y defiende la identidad del Evangelio, no conseguiría arrancarla del dualismo gnoseológico y metafísico en el que se hallaría arraizada. La fe es para San Agustín el principio *teórico* (θεωρητικός) de penetración transensorial de los signos del lenguaje. Todo ello permite afirmar a Duchrow que la relación de fe y autoridad no va en San Agustín más allá del contexto que establece la relación entre *mythos* y *lógos* dentro de la tradición griega.

Duchrow concluye su análisis recapitulando sus apreciaciones: ni siquiera el carácter social que tanto la *fides* como la *auctoritas* reciben de su concepción romana, ni la importancia que la pugna contra la herejía maniquea le obligó a conceder a la encarnación del Verbo divino, entre otros elementos destacables que estimularon su pensamiento, pudieron llevar al doctor africano a superar su desprecio por el lenguaje². De modo que en lo que al dominio de la hermenéutica bíblica se refiere Martín Lutero nada debería a los supuestos filosóficos que condicionaron el punto de vista de San Agustín.

La deuda de San Agustín para con el neoplatonismo está, en efecto, suficientemente probada por la investigación; si bien el distanciamiento del santo respecto a la filosofía griega no puede dejarse de lado cuando se trata de acercarse a la hermenéutica bíblica agustiniana. La rotunda afirmación cristiana de la carne del Verbo de Dios ejerció sin duda sobre él mayor influencia que la que pudiera desprenderse de una lectura poco ajustada, al menos en parte minimalista, de los escritos agustinianos. Agustín hace de la instancia eclesial en la lectura de la Escritura criterio determinante de su comprensión, a pesar del cambio que representa en su trayectoria hermenéutica el tratado *De doctrina christiana* (396-397 d.C.): un cambio de significativa importancia respecto a su postura hermenéutica anterior mantenida en el *De magistro* (389 d.C.)³. Como indicaba en su día V. Capánaga, en San Agustín habría que ir a una conciliación de contrarios, pues «si es verdad que la analogía de la luz y de lo visible le presta mucha ayuda para explicar la vida del espíritu, no lo es menos que el *verbum*, la palabra, goza de particular estimación». De modo que la solución debería buscarse «no en una rígida alternativa —*aut aut*—, sino en una armonía donde cada extremo halla su puesto»⁴.

Con esta observación quiero hacer notar que el supuesto de Duchrow respecto a la hermenéutica agustiniana hay que atribuirlo a su convicción de que la comprensión del axioma paulino *fides ex auditu* sólo se llega a expresar en una hermenéutica de la audición, acorde con la op-

2 *Sprachverständnis und biblisches Hören bei Augustin*, 240-42.

3 Sobre influencia y dependencia del neoplatonismo en San Agustín cf. J. J. O'Meara, 'Augustine and Neoplatonism', *Rech Aug* 1 (1958) 91-111; aquí en esp. 104-11 (*Addendum* sobre la afirmación de la carne de Dios por San Agustín contra la negación neoplatónica). Para el problema en mayor amplitud cf. bibliografía pertinente en *Obras de San Agustín I* (BAC, Madrid 1979). Ed. de Victorino Capánaga; pp. 714-16 (bibliografía sobre las fuentes del pensamiento de San Agustín).

4 V. Capánaga, 'Bibliografía agustiniana', *Augustinus* 45/48 (1967) 3* (=recensión de la obra de Duchrow).

ción dogmática que representa la justificación por la sola fe, con la obra de Martín Lutero y la Reforma. Este entendimiento de las cosas se halla, por lo demás, fundado en la pretensión teológica del reformador de Wittenberg de conferir la primacía al texto bíblico en sí mismo contra cualquier otro elemento, como forma de afincamiento en el orden del mundo, esto es, en la carne del hombre y en la historicidad de la existencia. Por ello la hermenéutica bíblica debida a la Reforma no puede conceder a la *auctoritas ecclesiae*, como criterio de la lectura de los textos sagrados, la justicia que de hecho quiso hacerle siempre el punto de vista hermenéutico de San Agustín, como nos proponemos mostrar a continuación. Manera de ver, la de la Reforma, que implicaría no sólo excluir de la palabra proclamada su condición de palabra autoritativamente proferida en virtud de la naturaleza pública de la revelación divina, sino sustraer asimismo la eclesialidad de la predicación al alcance de la encarnación del Verbo. Se trata, en fin, una vez más de la difícil relación que guardan entre sí texto bíblico y lectura eclesial del mismo; y, en última instancia, se trata de la relación de fondo que sustentan esta recíproca referencia que dicen, el uno al otro, texto y lectura del mismo; y que ha encontrado en la relación entre Sagrada Escritura y Tradición su expresión dogmática más significativa. Es esta última relación entre Escritura y Tradición la instancia normativa de la catolicidad de la lectura bíblica, que la historia de la teología católica viene oponiendo casi hasta nuestros días a la hermenéutica protestante de los textos sagrados. Bien es verdad que la relación entre Escritura y Tradición ha encontrado una formulación claramente ecuménica en los textos de la constitución sobre la divina revelación *Dei Verbum*⁵.

Con todo, las cosas no son tan claras: ni San Agustín, como ya se ha podido hacer ver, hipoteca su lectura de la Escritura en la *theoria* lograda por la penetración que la *intentio* subjetiva alcanza del texto sagrado, como si éste no fuera el origen de aquella y, por ende, el camino ineludible de acceso a la verdad contemplada; ni Martín Lutero entrega el texto a la materialidad literaria del mismo sin referencia eclesial alguna ni opción dogmática que sustente su lectura. Precisamente acabamos de referirnos a ello. Como he indicado ya, para Martín Lutero la fe, respuesta a la proclamación de la palabra divina (= *fides ex auditu*), no es la fe del individuo particular, capaz de fundar por sí

5 II Concilio Vaticano, *Constitución dogmática sobre la divina revelación «Dei Verbum»*, nn. 8-10, en esp. 9. Cf. Y. Congar, *Tradición y Escritura* (texto del P. Yves Congar, OP, noviembre 1962): B. D. Dupuy (dir.) y otros, *La revelación divina II* (Madrid 1970) 327-33; también el texto de la Asamblea de Montreal del CEI (1963): *ibid.*, 341-58; y los comentarios de J. L. Leuba, *La Tradición en Montreal y en Vaticano II. Convergencias y divergencias*: *ibid.*, 179-209, y de E. Schlink, *Escritura, Tradición y Magisterio según la Constitución «Dei Verbum»*: *ibid.*, 211-27. La relación entre Tradición y Escritura depende del modo de entender la relación entre Revelación y Tradición; cf. el punto de vista católico en K. Rahner-J. Ratzinger, *Revelación y Tradición* (Barcelona 1971) y el ortodoxo en relación con el II Vaticano en A. Scrima, *Revelación y Tradición en la Constitución dogmática «Dei Verbum» desde el punto de vista ortodoxo: La divina revelación*, 243-64. Para la aproximación entre los puntos de vista ortodoxo y protestante luterano: V. Mehedintu, *Offenbarung und Überlieferung. Neue Möglichkeiten eines Dialogs zwischen der orthodoxen und evangelisch-lutherischen Kirche* (Gotinga 1980).

misma el principio salvífico de la existencia del hombre pecador, sino la fe que emana de la Iglesia, sujeto no sólo de la proclamación de la palabra, sino asimismo de la normativización de sus contenidos⁶. La eclesiología del reformador experimenta, ciertamente, frente a la eclesiología histórica del catolicismo una pérdida del sentido de la unidad orgánica de la Iglesia, como dice Congar, la cual se traduce en una merma de su carácter sacramental. Congar ve esta merma en el hecho de que Lutero excluya de la relación religiosa aquellos elementos *exteriores* que dan a la eclesiología católica su particular naturaleza institucional, cuya ausencia en el pensamiento de Lutero hace de la suya una eclesiología profesada⁷.

Es, pues, preciso atender a estas anotaciones eclesiológicas si se quiere alcanzar el problema hermenéutico sin errar en su comprensión por parte de ambos autores cristianos. En gran medida queda confirmado así en el extenso artículo, bien documentado, sobre la hermenéutica bíblica de Lutero en sus orígenes reformadores, de G. Ebeling⁸. La investigación del teólogo suizo debería haber sido más aprovechada por Duchrow en lo que a la comprensión de la opción dogmática del reformador se refiere. De ahí que en las reflexiones que siguen nos propongamos indicar lo que hoy, a la distancia de veinte años de la obra de disertación de éste último, la investigación permite atribuir a la hermenéutica bíblica de San Agustín, heredero del espíritu griego y al mismo tiempo autor cristiano de indudable fidelidad católica. Como hemos de indicar asimismo lo que también permite asegurar de la hermenéutica bíblica propuesta por el reformador de Wittenberg.

I.—COMPRESION POR LA AUTORIDAD Y EL CONTEXTO

1. FE Y AUTORIDAD COMO CRITERIO HERMENEUTICO

Ya hace años que es común a la investigación agustiniana la convicción de que el problema del método de acceso a la verdad, en la lectura bíblica, es algo que en San Agustín se halla identificado con el problema de la autoridad de la Iglesia como criterio hermenéutico de la Sagrada Escritura⁹. En qué medida pueda hablarse de un «desprecio del lenguaje» por parte del obispo africano a propósito de esta apreciación sobre la condición hermenéutica de la autoridad eclesial, en la

6 Cf. A. González Montes, 'Coordenadas histórico-dogmáticas de la eclesiología de Martín Lutero y las líneas estructurales de la eclesiología católica', en *idem* (ed.), *Cuestiones de eclesiología y teología de Martín Lutero*. Actas del III Congreso Internacional de Teología Luterano-Católico, Salamanca 26-30 septiembre 1983 (Bibliotheca Oecumenica Salmanticensis 8, Salamanca 1984) 27-44.

7 Y. Congar, *Eclesiología. Desde San Agustín hasta nuestros días: Historia de los dogmas* III/3c-d (Madrid 1973) 220-21; cf. A. González Montes, *cit.*, 33.

8 G. Ebeling, 'Die Anfängen von Luthers Hermeneutik', *ZThK* 48 (1951) 172-230; también: G. Ebeling, *Lutherstudien* I (Tubinga 1971) 1-68. Las citas de este trabajo se referirán siempre a esta última edición.

9 L. Cilleruelo, *San Agustín y la Biblia: Obras de San Agustín* XV (BAC, Madrid 1957) 3-46; aquí 10. El tomo recoge algunos escritos escriturarios doctrinales y exegéticos, entre ellos el *De doctrina christiana*.

lectura de los textos sagrados, es algo que la investigación agustiniana responde considerando la movilidad de la opinión del santo, condicionado por la sucesión de los acontecimientos eclesiales y doctrinales que presionaron sobre sus escritos. Contra la herejía maniquea Agustín está presto a confesar que no es la Biblia la que fundamenta a la Iglesia, sino ésta la que respalda la autoridad de las Escrituras¹⁰. La *regula christianitatis* que San Agustín opone a los maniqueos no es otra que la lectura eclesial de la Sagrada Escritura. Sobre ella se fundamenta la autoridad de la palabra divina; y renunciar a ella es entregar esta lectura a la razón: *remove auctoritatem, redde rationem*¹¹. Ello permite entender que la preocupación teológica, que se halla representada por esa *regula christianitatis* o *regula fidei*, esté formulada por San Agustín en el *crede ut intelligas*. La agustinóloga francesa M. Comeau ya se había expresado de esta forma en su estudio sobre los tratados sobre el evangelio de San Juan, asegurando que San Agustín se dejó guiar siempre por la *regula fidei*, de forma tal que, aunque fijó los criterios para una crítica textual, de hecho no los puso en práctica¹².

La posibilidad de comprender un texto del pasado se encuentra para el santo obispo en la relación que debe establecerse entre intérprete y texto: una relación, más que de sintonía, de disposición amorosa hacia el autor; como queda dicho por el mismo San Agustín en el *De utilitate credendi*¹³. Se trata de una relación superior a la de la sola sintonía: se refiere San Agustín a la relación de amor que, cuando se trata de la Sagrada Escritura, tiene como finalidad capacitar al hombre para la aceptación de la autoridad divina que la asiste, condición inevitable de la lectura bíblica. Si Agustín exige la *pietas* y la disposición del corazón, como señala Ripanti, es por que éstas abren la puerta que ha de conducir a la intencionalidad del autor de la Escritura, a su verdadero significado y verdad. Si Dios es este autor, de ningún modo se puede llegar hasta Él por otro camino. Mas no porque San Agustín postule la ascesis purificatoria en su valor humano, sino porque ve la fe, muy en contra de las tesis maniqueas, ateniéndose a la transformación que ella opera en el hombre, como la razón hermenéutica de la Sagrada Escritura como palabra divina. El hombre que accede a esta palabra es el hombre necesitado de redención, cuya vida es *peregrinación* hacia la patria, de memoria claramente plotiniana, ciertamente, pero no menos bíblica¹⁴. Agustín se sirve, en efecto, de la filosofía del neoplatonismo, que inspira

10 Ibid., 12-18. La antología de textos aquí ofrecida, en particular del *Contra epistolam Manichaei quam vocant fundamenti* (396-97 d.C.) y del *Contra Faustum manichaeum* (397-98 d.C.) es muy precisa y significativa.

11 *Contra Faustum* 32, 18.

12 M. Comeau, *Saint Augustin exégète du IV évangile* (Paris 1930); cf. C. Basevi, *San Agustín. La interpretación del Nuevo Testamento*. Criterios exegéticos propuestos por S. Agustín en el «De Doctrina Christiana», en el «contra Faustum» y en el «De Consensu Evangelistarum» (Pamplona 1977) 31.

13 Cf. G. Ripanti, 'Il problema della comprensione nell'ermeneutica agostiniana', *RvEA* XX (1974) 88-99. Importa un texto aducido por Ripanti, entre otros: *Agendum enim tecum prius est, ut auctores ipsos non oderis, deinde ut ames: et hoc agendum quovis alio modo potius, quam exponendis eorum sententiis et litteris* (*De utilitate credendi* VI, 13) (p. 90).

14 Ripanti, cit., 91.

su concepción de la ciencia bíblica y de la práctica exegética, pero en la medida en que esta inspiración resulta útil para ambas y supone una acomodación al tiempo de éstas al fundamento sobrenatural de la fe como apertura del hombre a Dios. La gracia divina es el sujeto cierto para San Agustín de esta apertura del espíritu humano a la verdad que *guarda y revela* la Escritura como dos cualificaciones queridas por Dios para su palabra, que debe percibir todo aquel que busca la intelección de ésta. Percibirlo así es haber entrado de hecho en el camino de la inteligencia de la fe, ascensión del creyente a la verdad santa. Sobre la fe, por tanto, se establece aquella relación de amor entre lector y autor de la Sagrada Escritura, que lleva al entendimiento del aforismo agustiniano: *crede ut intelligas*.

En la fe le es dada al hombre la interpretación autorizada de la palabra divina. La autoridad teológicamente entendida no puede hipotecarse en la sola *vis iuridica* que su misma condición eclesial conlleva, pues el reconocimiento autorizado de la eclesialidad de la lectura bíblica es ya operativo en el sometimiento del creyente a dicha *vis iuridica*. Esta normativiza de forma disciplinar, mediante la congruente sanción canónica, la existencia del creyente en el interior de la comunión de los fieles, o bien su incidencia en el anatema. Duchrow estima que el concepto romano de *auctoritas* no ha encontrado suficiente eco en San Agustín, una razón importante por la cual cabría descartar en el obispo africano toda concepción hermenéutica que dependa o tenga de algún modo que ver con la percepción auditiva. Si la *auctoritas* romana era ciertamente un concepto jurídico, que una vez atribuida al senado y encarnada por él se institucionalizó de tal forma que se hizo preceptivo que las decisiones de los gobernantes sólo fueran tomadas después de *escuchado* el senado, no es menos verdad que la autoridad así entendida no podía en manera alguna desvincularse de hecho de la persona o personas por quienes esta autoridad era ejercida, aunque de derecho cupiese tal hipótesis. Así ha permanecido, por otra parte, hasta nuestros días. La esencia formal de la autoridad «se puede caracterizar como *superioridad* personal, subjetiva u objetiva, que implica un carácter de obligatoriedad en los otros». Siendo tal la autoridad, quien la posee «sólo la tiene en cuenta otros la aceptan». Atinadamente se precisa, en consecuencia, que con lo dicho no se incluye que «el hombre se doblega espontáneamente ante ésta, es decir, ante la autoridad, con fe, obediencia y otras actitudes semejantes», pues para que se de algo así se requiere una decisión moral propia; si bien se añade que presupone, de todos modos, dicha decisión «el reconocimiento de la autoridad en cuanto tal»¹⁵.

De todo lo cual se sigue que ni siquiera en la concepción romana de la *auctoritas* se puede soslayar de hecho el que en la adhesión a la autoridad se encuentre un elemento constitutivo de la autoridad en cuanto tal. Por lo cual se impone especificar, clarificándolo en lo posible, en qué consiste el hecho mismo de la *audición*, para poder hablar con acierto de la hermenéutica bíblica agustiniana. De momento parece que la *audición* no puede consistir sólo en la confrontación aislada con el texto bíblico, propiciado por una lectura entregada al individuo sin

15 W. Molinski, 'Autoridad', SM 1 (1972) 471-72.

otra referencia que el ejercicio de la razón aplicada al texto como tal. En este caso se identificaría la lectura bíblica con su reducción a los parámetros de la racionalidad, sin que se diera de hecho la escucha. Toda la moderna hermenéutica parece tender a ello. Nadie como Juan Jorge Gadamer ha puesto en evidencia la inevitable condición hegeliana de la hermenéutica posterior a Schleiermacher: la *mediación absoluta de historia y verdad* tal como la pensó Hegel parece haber sucumbido del todo al *pathos del pensamiento de la identidad*: «La exigencia de la hermenéutica sólo parece satisfacerse en la infinitud del saber, de la mediación pensante de la totalidad de la tradición con el presente»¹⁶. Así, incluso en la filosofía hermenéutica vitalista de G. Dilthey, no podemos menos de constatar que lo vivo «tiene su correlato en la esencia de la autoconciencia. Su ser consiste en que sabe convertirlo todo en objeto de su saber y en que a pesar de todo *se sabe a sí mismo en todo lo que sabe*»¹⁷. ¿Cómo olvidar que, contra Hegel, el filósofo vitalista quiso oponer su concepción de la vida al idealismo objetivo del autor de la *Fenomenología del espíritu*? El juicio, empero, de Gadamer es tan justo como cierto. Si para Hegel el fracaso de la voluntad de restaurar el pasado se expresa de forma clara en el arte (y otro tanto dice el filósofo a propósito de la religión), ello se debe a que la verdad decisiva de la esencia del espíritu histórico no consiste en la restauración del pasado, sino en la «*mediación del pensamiento con la vida actual*; y ésta es tarea de la filosofía. A ella corresponde la *autointerpretación histórica del espíritu*», porque en ella «el comportamiento histórico de la imaginación que se expresa en el arte se transforma en un comportamiento reflexivo respecto del pasado»¹⁸. Lo mismo dice Hegel, *mutatis mutandis*, de la religión, mirando al caudal simbólico de su positividad; pues «que el contenido religioso esté inicialmente presente bajo la forma de la representación se conecta con (...) que la religión es la conciencia de la verdad absoluta tal como ésta existe para los hombres», es decir, «existe así, inicialmente, bajo la forma de representación. La filosofía posee el mismo contenido, la verdad». ¿Cuál es, entonces, la diferencia? La singularidad de la filosofía estriba en «transmutar nuestra representación en conceptos; el contenido siempre es el mismo»¹⁹.

Se trata, por ello, de describir la verdadera intencionalidad agustiniana: la oposición real de San Agustín al maniqueísmo es una pugna valerosamente cristiana contra el «espíritu del mundo», contra la reducción de la *alteridad radical* de la revelación divina a la identidad de la razón consigo misma. El *Contra Faustum* no deja lugar a duda alguna: *Si quod vultis ei credimus, et quod non vultis ei non credimus, iam non illi sed vobis credimus*²⁰. Años antes, al comienzo de su combate contra los herejes maniqueos, San Agustín había descubierto la aporía fundamental de la herejía, cual es el apuntalamiento de la debilidad de la

16 H. G. Gadamer, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica* (Salamanca 1977) 416.

17 *Ibid.*, 317.

18 *Ibid.*, 221-22.

19 G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre filosofía de la religión: 1. Introducción y concepto de religión*. Ed. y trad. de R. Ferrata (Madrid 1984) 275.

razón mediante el «recurso a la autoridad como confirmación de lo que ella misma ha establecido», previamente y una vez que se ha rechazado la autoridad como forma de afianzamiento de la razón, pretensión y fundamento de la herejía. Esta conducta racionalista y contradictoria de los maniqueos es propia del entenebrecimiento de la mente de los hombres²¹, que imposibilita el acercamiento a la luz de la verdad, a la cual sirve la *auctoritas ecclesiae* y cuya función se explicita en la normativización de la *lectura tradicional* de la Sagrada Escritura²².

Se trata de una apreciación, ésta de San Agustín, que nos permite entender no sólo que la autoridad es criterio de la audición ortodoxa de la Escritura, sino que además es motivo de conversión de la razón, de renuncia a su propia desmesura, dada la connotación *soteriológica* que hay en dicha apreciación. La iluminación interior, como diremos más adelante, adquiere así su significado teológico —y no sólo filosófico— más propiamente agustiniano. Así parece corroborarlo el paralelismo que Agustín establece entre la necesidad que San Pablo atribuye a la audición de la palabra de la predicación, para alcanzar la salvación, y el descubrimiento de Dios en virtud de la iluminación interior. La palabra de la predicación permite llegar a la fe, principio de la justificación (Rom 5, 1 ss.; 10, 14-17); y la iluminación que permite alcanzar a Dios representa la razón teológica que ampara la obediencia de la fe a la autoridad de las Escrituras²³.

La apelación agustiniana a la inteligencia de la fe como condición de toda hermenéutica bíblica no descansa, ciertamente, sobre la indagación racional de la «teología natural», sino sobre la autoridad de Dios mediada en la eclesialidad de la lectura del texto bíblico. Este es el fundamento de que dicha eclesialidad encuentre así expresión adecuada en el *magisterio eclesiástico*, árbitro del lenguaje bíblico en tanto que custodio de su alcance dogmático y de su significación para la práctica de la fe de los cristianos. Con todo, el lugar de la hermenéutica no escapa en el pensamiento agustiniano a la confrontación entre la razón y la fe, porque la polémica de la ortodoxia eclesial, representada por el obispo de Hipona, contra el maniqueísmo —del cual Agustín fue seguidor y cuyos resortes ideológicos conoce bien— es una polémica que tiene en

20 *Contra Faustum* 32, 16. Cf. *De Genesi ad litteram liber imperfectus* 1, 1. Sobre la relación autoridad-razón en San Agustín cf. J. J. O'Meara, 'St. Augustine's View of Authority and Reason in A. D. 386', *The Irish Th. Quart* (1951) 338 ss.; otra bibliografía *ad hoc*: *Obras de San Agustín* I, cit., 727.

21 «*Sed quia caligantes hominum mentes consuetudine tenebrarum, quibus in nocte peccatorum vitiorumque revelantur, perspicuitati sinceritatis rationis adspectum idoneum intendere nequeunt; saluberrima comparatum est, ut in lucem veritatis aciem titubeantem veluti ramis humanitatis opacata inducat auctoritas*». *De moribus Ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum* I, 2, 3.

22 Ello explica la necesidad de la fe en la interpretación de la Escritura. La apologética agustiniana «va dirigida a remover el corazón, a crear en el oyente las disposiciones favorables para abrazar la verdadera fe y abandonar la conducta inmoral de los maniqueos». C. Basevi, *San Agustín*, 68. Cf. H. K. Lütcke, *Auctoritas bei Augustin* (Stuttgart 1968).

23 «*Sed quo pacto sequimur quem videmus; aut quomodo videmus, qui non solum homines, sed etiam insipientes homines sumus? Quanquam enim non oculis, sed mente cernatur, quae tandem mens idonea deperiri potest, quae cum stilitiae nube obtigatur, valeat illam vel etiam conetur haurire?*». *De mor. eccl. et man.* I, 7, 11.

la tensión dialéctica entre la razón y la fe su lugar más propio. Esta polémica no puede por ello menos de expresarse en la tensión entre la pretensión de autonomía de la *cogitatio fidei* del cristiano, amenazado siempre por su «razón natural», y la normatividad que a la misma impone la autoridad de la Iglesia, por cuyo medio se llega a la obediencia de la fe ²⁴.

Ripanti expone muy atinadamente el alcance de la postura agustiniana. Sólo después de haber reconocido en la fe la necesidad del *comprender* para alcanzar la inteligencia de la fe y acceder a la palabra inteligida, a su verdad, puede hallarse expedito el camino de la Escritura ²⁵. Esto demuestra, a mi modo de ver, que en el pensamiento de San Agustín el utillaje neoplatónico de la visión no sólo es fundamental para entender su doctrina sobre la fe, sino que está asimismo al servicio del «desciframiento» de las Escrituras; pero también que la aspiración a la inteligencia de lo divino alcanzada en la visión, que se expresa en la iluminación del espíritu humano por la gracia divina, no puede producirse en modo alguno al margen de la *audición* de la verdad que se le entrega en el lenguaje. Esta orientación exegética, como aclara C. Basevi, bien podría llamarse de forma sintética «de la fe a la fe», pues consiste en practicar una inteligencia de la fe que, partiendo de los datos de su contenido dogmático, emplea la razón con el propósito de alcanzar una mayor profundización en ella. En el proceso de profundización y explicitación de la fe corresponde a la *auctoritas* de la comunidad creyente encarnada en la guía de la *regula christianitatis* conducir la razón a buen puerto; de ahí la necesidad de la *pietas* del cristiano para acoger el sentido autorizado de la palabra divina. Se puede decir que esta orientación está ya en proceso de configuración en la primera serie de es-

24 «*Hactenus potuit ratio perducī, versabatur namque, non veritate certior, sed consuetudine securior, in rebus humanis. At ubi ad divina perventum est, avertit sese, intueri non potest, palpitāt, aestuat, inhiat amore, reverberatur luce veritatis, et ad familiaritatem tenebrarum suarum, non electione, sed fatigatione convertitur (...). Ergo refugere in tenebrosa cupientibus per dispensationem inefabilis Sapientiae, nobis illa opacitas auctoritatis occurrat, et mirabilibus rerum vocibusque librorum veluti signis temperatioribus, umbrisque blandiatur*». Ibid. La *cogitatio fidei* tiene su lugar en la existencia teologal: *Soliloquia* I, 6, 12-13; I, 7, 14. La iluminación divina del interior del hombre no suprime la razón, la supone. Cf. E. Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, (Paris 1982, 2 ed., 3 tir.) 106-7. También: A. M. P. Storoni, 'El concepto de «ratio» en las obras de san Agustín', *Augustinus* 24 (1979) 231-88.

25 «Agostino, dopo un serrato contrasto tra lui, che dice: 'Crede, ut intelligas', e un avversario immaginario, che sostiene invece: 'Intelligam, ut credam', e dopo aver riconosciuto la necessità di comprendere almeno la parola che argomenta della fede, viene a sintetizzare il suo pensiero in una formula pregnante: *intellige, ut credas verbum meum; crede, ut intelligas verbum Dei* (Serm. XLIII VII, 9); formula che certamente non va intesa nel senso di una fondazione della 'theologia naturalis' [Ripanti alude a la tessi de U. Duchrow, *Sprachverständnis und biblisches Hören bei Augustin*, 106-7], ma come invito alla fede che si iscrive a livello linguistico: ciò è dimostrato dal proseguimento del discorso agostiniano: *nisi quod loquor intelligant, credere non possunt*. Ripanti apoya su reflexión sobre la hermenéutica de Agustín en el texto tan explícito de las *Enarrationes in Psalmos* (In Ps. CXVIII XVIII, 3): *Nam cum fides sit ex auditu, auditus autem per verbum Christi, quo modo credit praedicanti fidem, qui ut alia taceam, linguam ipsam quam loquitur non intelligit*. G. Ripanti, 'Il problema della comprensione nell'ermeneutica agostiniana', cit., 93-94.

critos antimaniqueos del santo doctor, dejando bien a las claras la dimensión apologética de su doctrina; pero que se hace postura segura en los grandes tratados de exégesis escritos entre las dos ordenaciones del obispo, la de presbítero y la de obispo²⁶.

Queda con esto aclarado que sí que estimuló el concepto de *auctoritas* la reflexión de Agustín, pero esta reflexión fue dirigida por él hacia la fundamentación teológica de la normatividad eclesial de la lectura bíblica e inspiró así la teología de la fe del santo. Este comprendió la fe como instancia normativa e instrumento de penetración en la Sagrada Escritura. Principio hermenéutico ciertamente católico y sólo parcialmente aceptado en la tradición de la Reforma. La *auctoritas ecclesiae* continuamente proclamada por San Agustín no es un simple correctivo a los riesgos de una lectura subjetivista de la Escritura, sino un elemento constitutivo de la interioridad, en la cual acontece la iluminación del espíritu humano que la autoridad de la Iglesia permite distinguir del discurso idéntico consigo mismo de la sola razón²⁷.

2. FE E ILUMINACION INTERIOR O LA PENETRACION INTENCIONAL DEL LENGUAJE DESDE LA PRECOMPRESION

Es justamente aquí donde se torna más dificultosa la deseada armonización —que no indiferenciada identificación— de una hermenéutica de la visión con una de la audición, sobre todo por cuanto en el pensamiento agustiniano la afirmación de la importancia de una exégesis literal en la etapa más madura de la vida del obispo no representa la aceptación de una posibilidad interpretativa como la que once siglos después habrían de realizar los reformadores: la que se desprende del postulado teológico de que la lectura bíblica aporta, junto con el texto de la Escritura, el principio hermenéutico de acceso a su contenido. Lo que no significa que Lutero, iniciador del proceso hermenéutico de la Reforma, entregue a la arbitrariedad de la conciencia individual el texto de la palabra divina²⁸. Más aún, dado que los principios hermenéuticos

²⁶ C. Basevi, *San Agustín*, 71-4.

²⁷ I. Sciuto, *Dire l'indicibile. Comprensione e situazione in S. Agostino* (Abano Terme/Padua 1964) 79.

²⁸ Cf. WA 30 I 218, 10-12: «Es ist uns von Gottes Gnade gegeben, dass wir die Schrift auslegen und Christus erkennen können, was ohne den heiligen Geist nicht geschehen kann». A lo cual precisa no sin ironía en WA 16, 68, 22-24: «Es ist unendlich, dass jeder mit seinem Kopf in die heilige Schrift dringe, darin grübele und mache, wie er will. Es soll sich niemand unterwinden, er habe denn den heiligen Geist». Agustín señala la necesidad del pedagogo que guía en la lectura de la Escritura: *De doct. christ., prol.*, 5-8. La versión alemana moderna que ofrecemos de los textos de Lutero es la de Kurt Aland (ed.), *Luther Deutsch. Die Werke Martin Luthers in neuer Auswahl für die Gegenwart* (Stuttgart-Gotinga 1959) 10 vv. y 2 complementarios aparecidos ya; destacamos el *Lutherlexikon* (1974), del cual nos servimos para determinar algunos conceptos.

²⁹ «(...) es ist unmöglich, dass es ohne Schaden geschieht, sei es für sich selbst, sei es für die, welche sie darin unterweisen, wenn sie mit kalter Vernunft mit unreinen Füßen in diese [die Schrift] eindringen, als wäre es irgendeine menschliche Kunst, und wüten darin, ohne allen Unterschied und ohne Ehrerbietung». WA 1, 507, 25-29.

de San Agustín y los de Lutero han sido a veces aproximados sin motivo, conviene hacer luz sobre lo que distancia y aproxima en verdad las posturas de ambos autores. Lo primero que ha de decirse es lo que venimos indicando a propósito del rechazo del racionalismo maniqueo por parte de San Agustín, que entiende —igual que Lutero— que no es posible acceder a la Sagrada Escritura por el camino de la sola razón²⁹. La Escritura es para ambos un libro cerrado que sólo se abre al espíritu humano gracias a la fe, por cuyo medio el hombre reconoce el texto sagrado como palabra divina. La fe constituye de este modo el horizonte de la precomprensión de toda lectura cristiana de la Biblia.

Las diferencias entre ambos autores tienen, pues, necesariamente que hallarse en la diversa manera de concebir la fe como llave de acceso a la Escritura. Aquí es donde la filosofía neoplatónica presta a Agustín un utillaje de trabajo interpretativo que no es reconocible en Lutero sino muy modificado, aunque son significativos los autores que creen poder afirmar que la herencia neoplatónica sigue presente en el reformador de Wittenberg, que la habría recibido a través de la tradición hermética³⁰. En San Agustín la fe es la instancia única capaz de superar lo que en principio es una *deficiencia del lenguaje*; y por eso mismo no puede ser entendida sino como iluminación. Sin ella no es posible el recorrido por la Escritura. Aunque San Agustín a partir de su consagración episcopal inicia un tratamiento exegético de la Sagrada Escritura que le acerca al sentido liberal de la misma, el principio hermenéutico que le ha conducido hasta entonces no varía: la fe como iluminación y ésta como condición de toda comprensión de la palabra divina. La diferencia entre el tratado *De doctrina christiana*, en el cual se abordan las reglas que deben permitir una intelección adecuada de los textos sagrado, y el anterior tratado *De magistro* hay que verla en el hecho de que esta última obra de San Agustín carece aún de la sistematización de la *necesidad de comprender* como supuesto para *creer*. En el *De magistro* San Agustín se había ocupado tan sólo del *credere*, pues si las *res ipsae* y no los vocablos (*verba*) son el lugar de la verdad, se hace preciso superar la debilidad del lenguaje para alcanzar, más allá de su mediación, la verdad comunicada en la revelación. San Agustín inscribe de esta forma implícitamente el tema del lenguaje en el interior de una cuestión previa: la naturaleza del lenguaje de la verdad. Si es la *res* la *ratio essendi* del *signum* que representa el lenguaje³¹, la penetración intencional del signo sólo es posible a la iluminación de la fe, al espíritu iluminado por ella.

La dificultad con la que se encuentra el obispo de Hipona hay que verla en la *novedad de contenidos* que la revelación divina aporta al conocimiento del hombre, para cuya transmisión resulta ambiguo e inseguro el lenguaje, si éste se quiere regir tan sólo por las leyes de uso que de él ejerce la razón. Los límites del lenguaje al mediar la palabra divina no son otros que los que tiene la misma naturaleza humana para acoger la encarnación del Hijo de Dios. Por eso San Agustín, cuando

30 Es la tesis de Th. Beer, *Der fröhliche Wechsel und Streit. Grundzüge der Theologie Martin Luthers* (Einsiedeln 1980).

31 I. Sciuto, *Dire l'indicibile*, 48-50.

combate la herejía que rechaza el Antiguo Testamento, lleva a cabo una defensa de la fe que tropieza con el mismo escándalo que ostentaron los gnósticos del siglo II a causa de la afirmación inequívoca por parte del cristianismo ortodoxo de la carne del Verbo de Dios: la mundanidad de la carne de Dios en la persona de Jesucristo es paralelizada por Agustín con la mundanidad del *verbum* del hombre que oculta la verdad del *Verbum* divino, pero que al mismo tiempo lo revela en la fe de quien lo acoge en su interior. La *palabra externa* del lenguaje se convierte en vehículo de la *palabra interior* que resuena en el corazón del hombre que presta oído a la proclamación evangélica, gracias al hecho de que el lenguaje se ha convertido previamente en el lugar propio de la enajenación del pensamiento. La respuesta que Agustín da a la pregunta por la naturaleza locuencial de la revelación divina sólo encuentra su adecuado horizonte teológico en la respuesta que el obispo africano puede ofrecer a la pregunta por la carne del Verbo de Dios³².

Este es sin duda el punto de contacto y convergencia de ambas hermenéuticas en San Agustín: el acceso a la visión acontece siempre como experienciación de la vida divina que sigue a la audición de la palabra salvadora del Evangelio, que proclama y guarda la Iglesia. La capacidad que tiene el oído para acoger la voz externa, que resuena como palabra divina para la fe en el interior del espíritu humano emerge, empero, de la naturaleza del pensamiento del hombre, que encuentra en el pensamiento divino su misma justificación ontológica. Es evidente que Agustín de Hipona se expresa de acuerdo con la metafísica neoplatónica de la participación, que explica la naturaleza de la penetración intencional del pensamiento humano en el texto de la revelación como «cifra» del pensamiento divino. En este sentido la Escolástica medieval habría de llevar a cabo una fundamentación del proceso del conocimiento según la tradición aristotélica que se expresará en la teoría gnoseológica de la abstracción o *aphairesis* (=substracción, despojo), conforme a la cual la universalización del concepto pasa por la devolución del pensamiento a su origen inmaterial. Este proceso, sin embargo, es posible gracias a la objetivación en la onticidad de los seres del pensamiento que los precede y que constituye su razón de ser, tanto como la de su misma inteligibilidad, a tenor de la orientación metafísica, ontológica y gnoseológica, de la tradición aristotélico-tomista³³.

No es de extrañar que se haya planteado la cuestión de si iluminación y abstracción son coincidentes en sus contenidos³⁴. Responder a esta pregunta en un sentido o en otro depende de la incompatibilidad

32 «*Quomodo venit, nisi quod Verbum caro factum est, et habitavit in nobis? Sicuti cum loquimur, ut id quod animo gerimus, in audientis animum per aures carneas illabatur, fit sonus verbum quod corde gestamus, et locutio vocatur; nec tamen in eundem sonum cogitatio nostra convertitur, sed apud se manens integra, formam vocis qua se insinuet auribus, sine aliqua labe suae mutationis assumit: ita Verbum Dei non commutatum, caro tamen factum est, ut habitaret in nobis*». *De doct. christ.* I, 13, 12.

33 Cf. F. J. Thonnard, 'La notion de lumière en philosophie augustinienne', *Rech Aug 2/II* (1962) 125-75, en esp. 127 s.

34 F. Körner, 'Abstraktion oder Illumination? Das ontologische Problem des augustiniischen Sinnerkenntnis', *ibid.*, 81-109.

o coincidencia previas que se quiera establecer entre la metafísica platónica y la aristotélica. Ya se ha querido suprimir una diferencia verdadera entre ambas asegurando que la doctrina filosófica aristotélicotomista de la analogía «no es, en Santo Tomás, sino la expresión, en el plano lógico, de la doctrina metafísica de la participación» de la tradición platónica³⁵. Una comprensión de este género del problema podría inclinar la respuesta a la cuestión planteada sobre la naturaleza de la iluminación agustiniana a la negación de toda dificultad al respecto.

En efecto, si como hemos dicho, para San Agustín, la fe, en cuanto condición precomprensiva de toda hermenéutica bíblica, no es en modo alguno resultado de la reflexión teológica natural, sino que tiene en la autoridad de Dios su fundamento y justificación, todo intento de explicar la iluminación agustiniana desde el sistema platónico del que se sirve el obispo africano ¿no acabará por eliminar la dificultad que hemos indicado antes de solucionarla? Hemos dicho que la dificultad con la que se encuentra San Agustín es la que le plantea la inadecuación entre la novedad de contenidos aportada por la revelación y la contingencia del lenguaje: a ésto es a lo que debemos dar una explicación satisfactoria y fehaciente. Si el contenido de la revelación estuviera dado de algún modo en el ejercicio de la razón y alcanzase a ser expresado en el lenguaje de forma adecuada, ya no podría hablarse en propiedad de revelación. El problema bien difícil de la inspiración de la Sagrada Escritura habría quedado solucionado de forma plenamente satisfactoria para las leyes de la razón, que nos llevarían al pensamiento de la identidad antes aludido. La hermenéutica agustiniana, sin embargo, es una consecuencia de la teoría de la inspiración, según la cual debe entenderse no sólo que Dios tenga conocimiento del *sentido múltiple* del texto bíblico, sino que también lo tenga el hagiógrafo: que éste sea consciente del sentido pretendido por el autor divino³⁶.

En verdad, a penas se puede apreciar en San Agustín diferencia alguna entre revelación e inspiración, según decimos, de forma que la luz bajo la que se entiende la palabra divina y se pronuncian aquellos juicios de los cuales el profeta hace instancia pública de salvación es *luz sobrenatural*. De ningún modo aquella luz que le es propia al entendimiento humano por su natural condición racional. El *fructus mentis ad intelligentiam*³⁷ llega a serlo sólo por la sobrenaturalidad de la luz que adviene sobre el lumen *mentis et intelligentiae*³⁸. Esto no es compren-

35 J. de Finance, *Conocimiento del ser*. Tratado de ontología (Madrid 1971) 70, nota 57 (alusión a la interpretación de Cornelio Fabro).

36 Cf. C. Basevi, *San Agustín*, 128-38; L. Cilleruelo, *San Agustín y la Biblia*, cit., 22-27. Particular referencia a los primeros capítulos del *De consensu Evangelistarum* (400 d.C.).

37 *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* 2, 1, 1.

38 *De Genesi ad litteram* XII, 24, 50. Y más adelante, en XII, 32, 59: «*Aliud autem est ipsum lumen, quo illustratur anima, ut omnia vel in se vel in illo veraciter intellecta conspiciat: nam illud iam ipse Deus est, haec autem creatura quamvis rationalis et intellectualis ad eius imaginem facta, quae cum conatur lumen illud intreri, palpitat infirmitate, et minus valet. Inde est tamen quidquid intelligit sicut valet. Cum ergo illuc rapitur, et a carnalibus subtracta sensibus, illi visioni expressius praesentatur non spatiis localibus, sed modo quodam suo, etiam supra se videt illud, quo adiuta videt quidquid etiam in se intelligendo videt.*»

sible si la teoría agustiniana de la revelación y de la inspiración se disocia de la doctrina del santo sobre la gracia³⁹, como indicamos.

La explicación la ofrece la misma concepción agustiniana de la luz, ciertamente formulada en la clave platónica de la participación. Con todo —y esto es lo importante—, el concepto agustiniano de la luz es fundamentalmente teológico; y como tal nos permite hablar de una cierta ruptura con el concepto platónico de participación, al cual podemos considerar *natural* y diferenciarlo del propiamente teológico elaborado por Agustín: un concepto de difícil reducción a una noción sólo filosófica. En este sentido propio la forma de la luz no es otra que la de la verdad divina: aquella que permite entender la realidad de Dios como *verdad subsistente* y que en principio y «de derecho es accesible a nuestra inteligencia y tiene su lugar en la ontología o teodicea de una filosofía cristiana»⁴⁰. Mas el que esta accesibilidad de Dios sea establecida así, como «de derecho», deja ver que para San Agustín el paso del planteamiento filosófico de la concepción de Dios como Verdad absoluta sin la cual nada resulta verdadero es obra de la fe, que pone en juego la libertad del hombre y arranca la razón a un empeño imposible⁴¹. Es a la luz de la Verdad absoluta que Dios es, fundamento metafísico de toda verdad contingente, como el espíritu humano discierne toda verdad en su misma contingencia. San Agustín fundamenta esta apreciación en la naturaleza propia del espíritu humano: creación de la luz increada del Verbo, que ilumina nuestra creaturidad y, al hacerlo, la constituye en su ser espiritual⁴².

Sin esta concepción del espíritu humano como *luz participada* no se entendería el acceso de la vía interior de Agustín hacia Dios: «La luz contemplada por el ojo de su espíritu (...) no es una simple metáfora: es la realidad misma de la Verdad divina, y más concretamente todavía es la Persona divina del Verbo encarnado que dice a los Apóstoles: '*Ego sum Veritas*'»⁴³. Se habla, pues, de la idea de Dios no ya como de un concepto ni de una elaboración intelectual, sino de una realidad supuesta en la concepción del hombre de la antropología fundamental bíblica: el hombre como *imagen divina*. La misma idea de Dios supuesta en las modulaciones diversas del argumento ontológico, en sus distintas elaboraciones filosófico-teológicas. Si este argumento se sustrae a una concepción del mismo meramente lógica, prisionera de un apriorismo injustificado, tanto por lo que se refiere al pensamiento de San Agustín como por lo que hace a la argumentación de San Anselmo, se podrá entonces comprender que dicho argumento encuentra su legítima justi-

39 San Agustín relaciona la inspiración con la *gracia transeunte*, que asiste al carisma profético (= actualismo de la profecía). Con todo no es la profecía algo esporádico, sino que obedece a una vocación divina. Cf. L. Cilleruelo, cit., 23.

40 F. J. Thonnard, 'La notion de lumière en philosophie augustiniennne', cit., 130.

41 «*Ego certe sentio quam multa figmenta pariat cor humanum: et quid est cor meum, nisi cor humanum? Sed hoc oro Deum cordis mei, ut nihil ex eis figmentis pro solido vero eructuem in has litteras, sed inde veniat in eas quidquid per me venire potuerit (...) quia aeterna ibi [Dei essentia] est veritas, aeterna charitas; et vera ibi est charitas, vera aeternitas; et chara ibi est aeternitas, chara veritas*». De Trinitate IV, 1 (prol.).

42 F. J. Thonnard, cit., 132, nota 29 (texto *De peccatorum meritis* I, 25, 38).

43 Ibid., 133.

ficación en la fe que lo sustenta. Tanto para San Agustín como para San Anselmo es la concepción cristiana de Dios el origen de la noción filosófica del mismo, si bien mediada en un orden conceptual relativamente diverso. En uno y otro caso esta es la razón del método que conduce la argumentación: *credo ut intelligam* (Agustín), *fides quaerens intellectum* (Anselmo). La fe es el origen del proceso discursivo de la inteligencia.

No otra es la manera de proceder de Santo Tomás al verter en la teoría aristotélica de la causalidad la dogmática cristiana de la creación. La diferencia entre él y San Agustín está en que éste último «en lugar de reducir la verdad al ser, como hará Santo Tomás, reducirá ante todo el ser a la verdad y a la luz, que es para él el objeto más central y más inmediatamente accesible, al menos en el sentido del primer descubrimiento del Dios-Verdad descrito más arriba»⁴⁴. El proceso reflejo de explicitación racional, obra de la lógica que conduce el raciocinio es, en consecuencia, posterior a una primera afirmación de Dios, obra de la fe. Esto no quiere decir que la fe se dé al margen de la razón, sino que desde ella se explicita cuanto de implícito se da en el acto de la fe, gracias a la capacidad de síntesis del espíritu humano apto para la reducción a la unidad de todas sus acciones en la afirmación de sí mismo en el acto de la fe⁴⁵.

¿Cómo llega, pues, San Agustín a esta primera afirmación de Dios? Lo que es obra de la fe es para él fruto de la *iluminación* interior del hombre⁴⁶. Más no sólo; si así fuera no sería nada fácil la convergencia de visión y audición en su hermenéutica bíblica. El conocimiento de Dios que tiene su fundamento en la fe es para Agustín *conocimiento de Dios por su palabra*; y por ello es ineludible la mediación del texto bíblico. Se trata de aquel conocimiento de Dios que es conocimiento de Cristo, contenido verdadero de la Escritura e iluminación del hombre caído y ganado por la muerte. Cristo, Sabiduría de Dios, se ha hecho carne «a fin de que fuese amamantada nuestra infancia por la Sabiduría, por la cual creaste todas las cosas», dice el obispo de Hipona derramando su alma ante Dios⁴⁷ y viendo la acción de Cristo en la obra de la creación divina, objeto de la inteligencia creada iluminada por el Verbo de Dios y sostenida por la fe. Creación y reconciliación aparecen de esta

44 Ibid. Cf. pp. 130-31, donde Thonnard concluye: «Du point de vue augustinien, il faut conclure que la lumière au sens propre est d'abord 'Dieu-Vérité'».

45 Contando con este punto de vista agustiniano, apoyándose en *Serm. CCXLI VII, 9* y en *Contra Adimantum Manichaei discipulum* 11, entre otros lugares, H. de Lubac escribe: «C'est seulement une fois posée une première affirmation de Dieu, —affirmation encore tout implicite, affirmation impliquée en chacun de nos jugements d'existence ou de valeur, et par conséquent coextensive à toute notre activité spirituelle, affirmation congénitale à l'esprit—, que nous pouvons nous essayer à la rejoindre, dans notre vie consciente, en faisant oeuvre de logique, par la voie d'un raisonnement: tout comme c'est seulement une fois en possession de l'idée de Dieu contenue dans cette affirmation implicite que nous pouvons chercher à nous en représenter quelque chose par la seule voie qui s'offre à nous: la voie des concepts». *Sur les chemins de Dieu* (Paris 1963) 69.

46 Cf. E. Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, cit., 13-14.

47 *Confessionum libri tredecim VII, 19, 24*. Cf. G. Madec, 'Christus, scientia et sapientia nostra. Le principe de cohérence de la doctrine augustinienne', *Rech Aug* 10 (1975) 143-69.

forma en San Agustín como obra del Verbo y contenido del *magnum et innarrabile sacramentum* que guardan las Escrituras ⁴⁸.

Con esta concepción de la mediación creatural y redentora del Verbo divino se entiende también, sobre lo ya dicho, que la doctrina acerca de la revelación e inspiración de la Escritura que acuña San Agustín no pueda ser disociada de la doctrina de la gracia, porque gracias a ella elabora el santo los supuestos hermenéuticos de la Escritura: 1) la condición del hombre como creatura divina, luz participada de la Luz eterna, que le hace imagen de Dios; 2) la reconstrucción de esta condición del hombre, una vez caído, en la mediación redentora del Verbo en el cual fue creado y por el cual es conducido a la Luz de la que procede por medio del *signum et sacramentum* de la obra redentora de Cristo; y 3) la afirmación de la fe como *principium intelligentiae* que abre el carácter cifrado de la revelación divina en la carne del Verbo y en el testimonio sobre ella de la palabra bíblica.

Sobre estos supuestos construye San Agustín su teoría hermenéutica expresada en el *De doctrina christiana*. Hermenéutica que él ofrece como *ciencia y sabiduría* que ha de conducir al hombre a través de su vida de peregrino a la patria definitiva. Ciencia y sabiduría de Dios, saber a lo divino que obra como indicador de sentido y vía de penetración en la palabra salvadora ⁴⁹. El lenguaje de la Sagrada Escritura no puede ser penetrado por otro principio hermenéutico que el de la iluminación de la fe, único capaz de superar la inadecuación debida a la relación que la Escritura encierra entre contenido e insuficiencia del lenguaje en que se halla vertido. En la experiencia que de esta inadecuación hace la fe ve San Agustín el alcance soteriológico de la naturaleza cifrada de la Escritura. Es decir, sólo a la fe le es dado comprender la *indecibilidad* de cuanto la revelación ofrece al hombre porque sólo la fe *acoge* la gracia divina de la redención. Ciertamente la gracia constituye al hombre en su ser creatural, pero por la gracia de la redención el hombre es devuelto a esta su condición primera y ahora trascendida; porque por la gracia de la redención no sólo es devuelto el hombre por la conversión a la condición primera de luz participada de la Luz, sino reintroducido en ella de forma que de ningún modo le es debida y sí agraciada. Mas llegar de nuevo a esta Luz exige del hombre aquella renuncia ineludible que Dios exige de él y que él por la fe acepta: la renuncia a «su ilícita y tenebrosa imitación de la omnipotencia divina» ⁵⁰.

La fe amolda biográficamente la peregrinación del hombre hacia la patria verdadera e introduce los pasos de éste, *más allá de los signos (signa), en la verdad de las cosas mismas (res ipsae)*. La fe existencializa de este modo la verdad debida a la «ciencia bíblica» ⁵¹.

48 C. Basevi, *San Agustín*, 183, nota 148 (*De cons. evang.* I, 35, 53-4; 58-61).

49 Cf. G. Ripanti, 'Il problema della comprensione nell'ermeneutica agostiniana', cit., 91.

50 *Conf.* II, 6, 14.

51 G. Ripanti, cit., 93. Cf. I. Sciuto, *Dire l'indecibile*, 88 ss.

II.—LA DEBILIDAD DE LA PALABRA SUPERADA POR EL PODER DE LA FE

1. COMPRENDER, PUNTO DE PARTIDA DE LUTERO IGUAL QUE DE AGUSTIN

La opción dogmática que ve en la fe el acceso a la salvación lleva pareja en el pensamiento teológico de Martín Lutero una comprensión igualmente *existencial* de la fe como autocomprensión del hombre *coram Deo*. La hermenéutica del reformador parece de esta forma acercarse mucho a la de San Agustín. Para Lutero como para San Agustín, aquél que no se ha convertido no puede acceder a los contenidos de la Escritura, a la *res* de la Biblia. Esto supone que, en el reformador igual que en el obispo africano, la fe es principio hermenéutico en virtud de su misma naturaleza *cognitiva*. Por ella queda predeterminada la audición de la palabra en uno y otro autor cristiano. No se puede, en este sentido, contraponer radicalmente la visión a la audición, si en esta contraposición se quiere dar con lo específico de dos modalidades hermenéuticas de la Escritura: la agustiniana y la luterana.

No me propongo negar qué hay de cierto en esta contraposición, sino ver en qué condiciones se puede afirmar y aceptar válidamente. Así, hasta ahora hemos tratado de ajustar una opinión sostenida como cierta en ámbito protestante sobre el carácter de la hermenéutica bíblica agustiniana como una hermenéutica de la visión en menoscabo de la audición. Hemos querido poner de relieve la naturaleza *extraña* de la *res* bíblica, de la verdad de la Escritura según San Agustín, teniendo en cuenta que, para él, la fe tiene un ineludible carácter cognitivo constitutivo de su misma naturaleza: es iluminación. Este carácter *theoricós* de la fe no es considerado por el obispo de Hipona en modo alguno como autónomo en su dinamismo cognoscitivo, ya que no es producido, según él, por la razón en su condición natural. Se halla, más bien, existencialmente determinado como autocomprensión verdaderamente religiosa del hombre creyente; es decir, de quien ha renunciado a conducirse ante la palabra divina y frente a ella por la sola razón, por su dinamismo natural —pretensión del maniqueísmo—, para entregarse al poder de la gracia divina, fundamento tanto de la renovación de la vida del convertido como de su intelección a lo divino de la Escritura. Más aún, la renovación de la vida sigue a esta intelección. Justamente este señorío de la gracia en la existencia convertida se expresa en el poder de la palabra de la Escritura predicada conforme a la *traditio ecclesiae*.

En este sentido, la concepción de la *regula fidei*, mensura de la eclesialidad de la lectura bíblica, llevó a San Agustín a entender la *auctoritas* de forma significativa para nuestra reflexión. No se puede ignorar esto, si se quiere lograr una aproximación acertada a la interpretativa bíblica del doctor de la Iglesia africana. La trayectoria hermenéutica que va desde él a la Reforma del siglo XVI permite entender qué mantuvo a esta última cercana a su doctrina sobre el sentido de la Escritura y qué la separó de ella. Para San Agustín la condición auditiva de la conciencia creyente se expresa en la obediencia a la proclamación autorizada de la Iglesia del sentido de la Escritura. La palabra divina no

tiene otro *ministro* que la Iglesia y ello lleva consigo el sometimiento inequívoco a la regla de la fe y de la cristianía de la misma.

Martín Lutero, por su parte, parece remitir al poder de la palabra de Dios que descansa sobre su condición de tal como *palabra proclamada para la justificación del pecador*. Poder, pues, que estriba en el hecho mismo de la intencionalidad soteriológica de la palabra dada en el hecho desnudo de su proclamación. ¿Ensayo con ello el reformador de Wittenberg un nuevo camino hermenéutico frente a la andadura de San Agustín, e incluso frente a toda la Edad Media cristiana? Su novedad, ciertamente, no se puede ignorar. Aquí nos proponemos indicar que si esta hermenéutica bíblica iniciada con él se quiere definir, sin embargo, por el énfasis que se supone habría puesto el reformador en ella; es decir, si se quiere definir por la sólo referencia a la percepción auditiva de la proclamación evangélica: en ese caso, no se habría dado con cuanto determina decisivamente su hermenéutica bíblica. Esta se debe fundamentalmente a la *precomprensión* que en ella alienta del sentido de la Escritura y de su alcance salvífico. Precomprensión que obedece a la naturaleza cognitiva de la fe, que Lutero entiende como *renovación noética de la existencia*. Porque la fe es tal para Lutero dirige, en efecto, el acceso a la Escritura como fe justificante; pero a la vez hace de la palabra que la alimenta objeto de la audición mediante la cual se llega a la salvación⁵². De modo que la audición está dogmáticamente condicionada por la precomprensión de la naturaleza cognitiva y salvífica de la fe.

La distancia, en consecuencia, entre San Agustín y Lutero ha de venir dada por la diferente manera del *comprender* que representa la fe. Luego, ciertamente, la doctrina hermenéutica avanza en cada autor según singularidad propia. San Agustín media en la filosofía neoplatónica su teología de la fe, es verdad, pero el obispo africano se sirve de la misma de forma no tan platónica. Lo hace en la convicción de que le ayuda a expresar aquella verdad central de la fe cristiana representada por la *encarnación de Dios* y que él considera desde la «semejanza en la desemejanza» que representa la *coincidencia de Dios y del hombre en la palabra de la Escritura*. El criterio no es otro que el *analogatum primum* de la carne del Verbo, la humanidad de Jesucristo. Justo aquí es donde la distancia de ambos autores cristianos se hace sin duda alguna más palmaria.

Ahora bien, ¿se halla el punto de vista del reformador libre de los condicionamientos filosóficos que se quieren determinantes en el pensamiento hermenéutico de San Agustín?

⁵² Cf. P. Althaus, *Die Theologie Martin Luthers* (Gütersloh, 3 ed.) 51-56 (*Der Glaube durch Gott in seinem Worte gewirkt*). «Cum autem audito evangelio et remissione peccatorum fide erigimur, concipimus spiritum sanctum, ut iam recte de Deo sentire possimus, et timere Deum et credere ei etc.». *Apologia Confessionis Augustanae* IV, 135, 10-15 (*Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche* [Gotinga 1967, 6 ed.] 187). Cf. H. G. Pöhlmann, *Rechtfertigung*. Die gegenwärtige kontrovers-theologische Problematik der Rechtfertigungslehre zwischen der evangelisch-lutherischen und der römisch-katholischen Kirche (Gütersloh 1971) 283-99.

2. LA «RES» EN LA CARNE DEL VERBO ESCRITUARIO

Antes de su conversión San Agustín veía en la condición humana de la Sagrada Escritura la piedra de tropiezo que le impedía encontrar una solución a sus contradicciones internas, al menos aparentes. Mientras estuvo preso del maniqueísmo no pudo encontrar una solución al problema: ¿cómo penetrar el significado del texto sagrado, si éste resultaba irreconciliable en sí mismo? ¿Acaso el texto bíblico no evidenciaba con exceso su humana condición? Agustín apela a la *alegoría* como salida de la aporía, es cierto. Con ello quiere salvar el peligro no sólo de la herejía maniquea, sino salvaguardar la unidad de la Sagrada Escritura contra todo tipo de amenaza marcionita persistente en los aledaños de la Iglesia cristiana. Agustín quiere salvaguardar la unidad bíblica que forman los dos Testamentos.

Los elementos que vienen a converger en la solución agustiniana a la lectura de la Escritura, son, pues, dos: 1) la utilidad del neoplatonismo para penetrar el significado polisémico del texto sagrado, en conformidad con cuanto venimos diciendo; y 2) la misma práctica exegética de la alegoría por parte de San Pablo⁵³. A la incorporación del primer elemento se debe decisivamente el que pueda hablarse de una hermenéutica filosóficamente fundada y ontológicamente estructurada; y, tal vez, sin su contribución a la hermenéutica agustiniana ésta no podría encauzar la *intentio* que en ella alienta y justifica el recurso al segundo elemento, esto es, la práctica de la alegoría. En el libro I del *De doctrina christiana* encontramos la debida aclaración, como Sieben lo ha hecho notar: si la *res* de la Sagrada Escritura nos es ofrecida en el *signum* del texto bíblico, la penetración de este último, verdadera cifra de la fe histórica, encuentra en la finalización a la fe que el texto encierra el acceso a la *res* que se le ofrece en él al creyente⁵⁴. Esto es posible por aquella « semejanza en la desemejanza » entre Dios y el hombre (entre la palabra de Dios y la palabra humana), que no es en modo alguno creación del hombre, sino que le antecede. Es decir, según la concepción agustiniana y refiriéndonos al tratamiento teológico que de la analogía entre Dios y el hombre ha hecho la teología contemporánea, esta « semejanza en la desemejanza » entre Dios y el hombre no es producto del acto de la fe en cuanto tal, como quisiera Carlos Barth, partidario de la *analogia fidei* contra la opción católica por la *analogia entis*⁵⁵. Según

53 Cf. L. Cilleruelo, cit., 10-11.

54 Cf. H. J. Sieben, 'Die «res» der Bibel. Eine Analyse von Augustinus, *De doctr. christ. I-III*', *RvEA* 21 (1975) 72-90; aquí 76-78. Cf. además C. Mayer, '«Res per signa». Der Grundgedanke des Prologs in Augustins Schrift *De doctrina christiana* und das Problem seiner Datierung', *RvEA* 20 (1974) 100-12; G. H. Allard, 'L'articulation du sens et du signe dans le *De doctrina christiana* de s. Augustin', *Studia Pat. VI/IV*^a (1962) 366-73.

55 La controversia que ha conocido la teología contemporánea al respecto tiene sus antecedentes en la teología del reformador. La postura de Barth ante la analogía ha planteado la cuestión de la «ausencia de Dios» en su pensamiento; cf. I. García Tato, 'Diástasis entre Dios y el hombre. Ausencia de Dios en la teología de Carlos Barth', *Di Ec* 19 (1984) 299-337.

56 «*Quomodo enim verum esset quod dictum est, 'Templum enim Dei sanctum est, quod estis vos' 1 Cor 3, 17; si Deus de humano templo responsa non redderet, et*

San Agustín y contra la querencia teológica de la Reforma nacida de Lutero, que inspira el pensamiento de Barth, el orden de la gracia se aclara *ontoteológicamente*, de ningún modo por la sola referencia a la sola sobrenaturalidad de la *historia salutis*⁵⁶. Ciertamente que ni Lutero ni Barth quieren hacer de la fe como principio de la justificación una «obra» del hombre, pues con ello el principio de la Reforma entraría en contraposición consigo mismo. Ahora bien, en la aplicación que del mismo hace Barth a la cuestión de la analogía, difícilmente se puede comprender qué significa el acceso por la fe al conocimiento de la semejanza que la gracia constituye entre Dios y el hombre, si es que se ha de mantener la identidad debida al sujeto redimido: que sea el mismo sujeto antes y después de la redención del hombre por la gracia de Cristo.

Santo Tomás desarrolló en categorías aristotélicas este supuesto agustiniano, que el santo africano vertió en categorías neoplatónicas. En San Agustín, la posibilidad de acceder a Dios tiene razón de fundamentación en la querencia ontológica que el hombre dice respecto a Dios: «Nos hiciste Señor, para Ti»⁵⁷. La finalización del hombre a Dios se justifica por su misma condición de imagen de la Divinidad, que San Agustín desarrolla en las *triadas* conocidas, porque la imagen que el hombre es lo es de la Trinidad de Dios y afecta las potencias del alma. Se trata, pues, de una semejanza que no ha podido destruir el pecado de Adán y que mantiene al hombre capaz de conocer la Verdad, el Bien y el Amor originario, fundamento de las artes, de las ciencias y de las virtudes⁵⁸.

Sieben puede por ello afirmar con razón que el artículo primero de la fe, *res* de la confesión bíblica del creyente alusiva a los atributos de Dios, permite la gradación que Agustín establece en el *De doctrina christiana* sobre la decibilidad de Dios como *deus trinus*⁵⁹, *ineffabilis*⁶⁰, *quo nihil est melius*⁶¹, *sapientia nostra*⁶². Una gradación que no ofrece otro contenido que el de la formulación platónica de la prueba de Dios por los *grados del ser*. Esta prueba supone la preeminencia de la inefabilidad divina sobre la decibilidad de su ser, puesto que el hombre sabe teóricamente sobre la existencia de Dios, si bien nada puede concretar a causa de su existencia errada y perdida. Conforme a ello, San Agustín expresa su convicción cristiana debida a las afirmaciones de la carta a los Romanos (cf. 1, 20 ss.) en conceptos platónicos y propugna el único que él estima ser el camino verdadero a Dios del hombre caído, *post lapsum: la purgatio animi*⁶³.

totum quod discendum hominibus tradi vellet, de caelo atque per Angelos personaret?». De doctr. christ., prol., 6.

⁵⁷ Conf. I, 1.

⁵⁸ E. Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, 197 (nota 3): «...non in eo (scil. homine) tamen penitus exstincta est quaedam velut scintilla rationis, in qua factus est ad imaginem Dei». *De civitate Dei* XXII, 24, 2); además pp. 286-96.

⁵⁹ *De doctr. christ.* V, 5. Cf. H. J. Sieben, cit., 74.

⁶⁰ *Ibid.*, VI, 6.

⁶¹ *Ibid.*, VII, 7.

⁶² *Ibid.*, VIII, 8.

⁶³ H. J. Sieben, cit., 74-75.

La Sagrada Escritura es contemplada ahora como el medio ineludible del conocimiento de Cristo contra toda tentación antiencarnatoria⁶⁴. Mediante la Escritura se coloca el hombre ante Dios en la obediencia de la fe que le salva. Para San Agustín la fe se convierte así en el principio de *conformación* con la *humilitas Christi*, sin la cual el espíritu humano sólo se busca a sí mismo y encuentra tan sólo su condición perdida en un espejismo irrecuperable. Sin la *humilitas Christi* como criterio la hermenéutica de la Escritura queda prisionera de la razón no redimida. Pudiera parecer que con esto alcanzamos un importante punto de coincidencia con la hermenéutica bíblica de Martín Lutero en lo que al pensamiento agustiniano se refiere. Más aún, pudiera parecer que la desembocadura lógica de la trayectoria agustiniana debería ser la de la afirmación sin titubeos de la *audición* de la palabra proclamada como única vía posible de penetración bíblica en la extrañeza de la *res significata*. La audición sería el único principio hermenéutico capaz de salvar el mensaje del texto sagrado de la tentación racionalista. Ella sólo capacitaría al hombre para la acogida salvadora de la palabra divina provocada por la gracia de la conversión. Esta es de hecho la *teleología* que G. Ebeling observa en la hermenéutica bíblica de Lutero al ocuparse de la relación que guardan en su pensamiento el creer y el comprender⁶⁵.

Justo aquí se aprecia, sin embargo, lo que de verdad diferencia a ambos autores cristianos. Para San Agustín, igual que siglos después para el antagonista de Lutero en la controversia sobre la libertad o servidumbre del arbitrio humano, Erasmo de Rotterdam, la adaptación del lenguaje de la revelación a la condición de la existencia humana lo inserta inevitablemente en su obligada *historicidad*. De ahí que la noción de *accommodatio* sea en Erasmo esencial al lenguaje de la alegoría⁶⁶. Para Erasmo, igual que para San Agustín, la historicidad del *mysterium* que da unidad a los dos Testamentos es resultado de esta acomodación de Dios al hombre. Si se ha de hablar de dialéctica interna a la Escritura, no puede ser otra que la que se da entre las antinomias que plantea la relación entre los dos Testamentos, los cuales quiere Agustín reducir a la unidad que les confiere el misterio revelado, unidad que la Iglesia predica de la palabra divina. La dialéctica se resuelve en la práctica exegética de la alegoría y en la relación tipológica entre ambas alianzas. Sobre esta relación se fundamenta la canonicidad del Antiguo Testamento, pues Cristo es el contenido (*res única*) de las Escrituras. Con esta convicción del obispo de Hipona que guía su exégesis, la figura de Cristo se le presenta como el elemento de unión entre Antiguo y Nuevo Testamento. La Biblia es cristocéntrica y la doble naturaleza, divina y humana, de Cristo, que le hace protosacramento de Dios para los hombres, es el suelo en el que se enraiza la sacramentalidad de los libros sagrados⁶⁷. La *accommodatio* de la que se reclama el principio alegórico

64 *Conf.* VII, 25.

65 G. Ebeling, 'Die Anfängen von Luthers Hermeneutik', cit. (*supra* nota 8), 38-42.

66 Cf. G. Chantraine, *Erasme et Luther: libre et serf arbitre. Étude historique et théologique* (Paris 1981) 283.

67 Cf. C. Basevi, *San Agustín*, 179 ss.

según Erasmo rige la economía de la salvación y asienta la razón teológica de la encarnación del Verbo. En ella se nos ha ofrecido a los hombres el *sacramentum et exemplum* que hace transitable el camino de la purificación del espíritu creado⁶⁸.

Por su parte el P. de Lubac ha sostenido que a la naturaleza de la alegoría agustiniana se le hace justicia cuando se percata uno de que en ella coinciden y a ambas abarca: la *analogía* y la *allegoría*. Si bien es verdad que la alegoría en múltiples casos puede hallarse identificada del todo con el sentido figurado o metafórico (*figurate intelligenda*), en oposición al sentido literal o a la *historia*, otras veces San Agustín parece remitir también el sentido alegórico de las Escrituras al sentido *literal*, que no entienden los herejes maniqueos, pero que el santo afirma de la Escritura apelando a la autoridad de la Iglesia⁶⁹. De ahí que no le parezca tan claro al P. de Lubac el que nada tenga que ver el sentido alegórico con el literal según San Agustín, y muy a diferencia de la concepción de los cuatro sentidos de la Escritura que tiene Santo Tomás: «entre los cuatro *modi* que San Agustín enumera es preciso combinar en convergencia la *analogía* y la *allegoría* para obtener la alegoría cristiana»⁷⁰.

3. DIALECTICA 'VERSUS' PARTICIPACION

a) *La opción dogmática como precomprensión o el factor no auditivo de la hermenéutica bíblica de Lutero en relación a San Agustín*

Al llegar a esta altura de la reflexión conviene comenzar diciendo que con ello es ya posible contar, en efecto, con un criterio de diferenciación de la hermenéutica de Martín Lutero en relación con la hermenéutica bíblica agustiniana. Las coincidencias pueden ser grandes entre ambos, pero sirven asimismo para aclarar las disparidades. Podemos concluir, con todo, que los dos teólogos cristianos han integrado en lectura de la Escritura en los supuestos previos que albergan opciones dogmáticas distintas, las cuales nos permiten restar asentimiento a una forma demasiado unilateral de concebir la hermenéutica bíblica de los dos. La opción agustiniana quiere mostrarse en concordancia con la tradición de la Iglesia antigua, y es una opción que lleva a la lectura por el contexto eclesial (*auctoritas ecclesiae*) del libro sagrado. Lutero, por su parte, ve en la opción dogmática expresada en la justificación por la sola fe, *articulus stantis et cadentis ecclesiae*, la instancia última

⁶⁸ *De Trinit.* IV, 3, 5-6. En IV, 18, 24: «*Quia igitur ad aeterna capessenda idonei non eramus, sordesque peccatorum nos praegravabant temporalium rerum amore contractae, et de propagine mortalitatis tanquam naturaliter inolitae, purgandi eramus. Purgari autem ut contemperemur aeternis, non nisi per temporali possemus, qualibus iam contemperari tenebamur.*»

⁶⁹ H. de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture* 1 (Paris 1959) 179-80. Esta opinión del P. de Lubac la tiene en cuenta Basevi, cit., 135, nota 75.

⁷⁰ *Ibid.*, 179. Cf. además del P. de Lubac, 'A propos de l'allégorie chrétienne', *RSR* 47 (1959) 5-43.

de toda hermenéutica bíblica⁷¹. La audición de la palabra que salva a quien la acoge en la fe precisa, para ser elemento determinante de la hermenéutica luterana, de aquella precomprensión que pueda hacer de ella como palabra de absolución y misericordia, opuesta a la palabra de la ley imposible para el hombre (*lex semper accusans* [...] *tristis, odiosa, impossibilis*⁷²), la forma única de resolución histórica de las contradicciones en que se debate el hombre pecador y *viator*, el hombre *semper in medio contrariorum*. La audición, pues requiere de la precomprensión que se expresa en la naturaleza de la fe fiducial luterana; y requiere asimismo que, como tal, la fe fiducial sea hecha ella misma no sólo principio, sino expresión de la transmutación noética que la opción dogmática que la sustenta implica. Precomprensión, pues, que el reformador de Wittenberg legitima en la concepción de la fe como fuerza que se crece en el temor, en la muerte, en el pecado y en todo cuanto hace débil de mente e impotente al hombre⁷³: *est autem fides sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium* (Hb 11, 1). A lo cual el reformador comenta: «es decir, de aquellas cosas que no podemos concebir en esta vida, sino sólo creer, hasta que a su tiempo nos lleguen a ser reveladas. Ahora, empero, son todavía invisibles»⁷⁴.

71 «(...) das Wort allein wirkt den Glauben, indem es sich selber dem Menschen beglaubigt. Keine Autorität als die des Wortes, also Gottes selbst in seinem Wort, kann der Grund des Glaubens sein». Por ello la fe 'humana' no es reductible a la fe 'divina'; ésta «hängt allein an dem Wort, 'das Gott selbst ist' (WA 10 I 1, 129, 9; 130, 1). Nicht irdische Autoritäten machen ihn der Wahrheit des Wortes gewiss, sonder das Wort Gottes selbst». P. Althaus, *Die Theologie Martin Luthers*, cit., 52-3. La certeza de la fe ciertamente incluye la referencia a la autoridad de la Iglesia como predicadora de la palabra divina, pero no descansa por ello sobre la autoridad como tal de la Iglesia, que impondría al creyente la condición divina de la palabra, como lo aclaran bien los escritos confesionales luteranos; cf. *ad hoc* H. G. Pöhlmann, *Rechtfertigung*, cit. (*supra* nota 52). Yo mismo he precisado el problema (*supra* nota 6).

Para la postura católica la función hermenéutica de la autoridad de la Iglesia se fundamenta en la naturaleza del testimonio (del predicador de la palabra, que es la Iglesia), al cual se vincula su objetividad kerygmática. Lutero, sin embargo, entiende que la palabra predicada se impone en su condición de tal al oyente, pero esto es lo que aquí se cuestiona en confrontación con la hermenéutica agustiniana. Particularmente claro es el texto siguiente de Lutero: «Denn das Amt eines rechten Apostels ist, dass er von Christi Leiden und Auferstehung und Amt predige» (DB 7, 384, 22.25). He aquí la explanación de Althaus: «Darin erweist ein Apostel sich als inspiriert vom Heiligen Geist, darin hat er seine Autorität und Unfehlbarkeit. Weil es so ist, weil die apostolische Autorität sich in dem Evangelium der Apostel zeigt, gründet sich für die Kirche die Autorität der Schrift nicht in der Person der Apostel, sondern in dem sich selbst bezeugenden Wort Gottes, dem Evangelium». Cit., 80.

72 Althaus remite con tino a WA 39 I, 412, 2 («*Virtus peccati est lex, semper accusans et mortificans*»), texto que pone en relación con el de la *Apología IV*, 285 («*Lex enim semper accusat*»): cf. Althaus, cit., 221, nota 27. Esta precomprensión a la que aludimos no sólo contrapone la palabra evangélica a la de la ley, sino asimismo a la razón, instancia nunca desechada en la óptica agustiniana. La *Apología IV*, 286 agrega: «*Tota enim doctrina adversariorum [scil. catholicae ecclesiae romanae] partim est a ratione humana sumpta, partim est a doctrina legis, non evangelii. Duos enim modos iustificationis tradunt, quorum alter est sumptus a ratione, alter ex lege, non ex evangelio seu promissione de Christo*».

73 Cf. WA 12, 499, 28-30. Cf. explanación de Pöhlmann, cit., 284.

74 WA 40 II, 590, 27 (*Praelectio in psalmum XLV*, 1532/33): «'Es ist der Glaube eine gewisse Zuversicht des, dass man hofft und ein Nichtzweifeln an dem, das man nicht sieht' (Hebr. 1, 1). D. h. (der Glaube ist eine gewisse Zuversicht) derjenigen

No estamos, sin más, ante la *via negationis* de acceso a Dios, sino ante la afirmación de Dios *sub specie contraria*⁷⁵. Por tanto, la palabra por su propia configuración humana es oscura. Su oscuridad (*obscuritas externa*) procede de los mismos vocablos que articulan el lenguaje de la Escritura como texto literario. La fe es la que torna clara esta tiniebla del lenguaje, pues siendo ambigua la realidad del mismo en su condición externa, de esta ambigüedad tan sólo salvará la *intentio divina* que guardan los vocablos. Conocer y penetrar esta *intentio* es cosa de la fe, claridad interna de la Escritura que desvela la oscuridad interna (*obscuritas interna*) fruto único de la incredulidad y del ateísmo. En un principio la aproximación al pensamiento de Lutero nos descubre, según se desprende de aquí, la idea clásica de la «oscuridad de la Escritura», que se encuentra en los Padres y en la tradición teológica, pero su factura luterana es totalmente propia. No se la puede desvincular, como bien dice Chantraine, de la relación *dialéctica* que Lutero establece entre *Ley* y *Evangelio*, verdadera concepción teológico-fundamental normativa para toda la teología del reformador⁷⁶.

Para Lutero la *claridad* de la Escritura⁷⁷ se constituye, allí donde se da, en verdadero *criterio canónico*; es decir, allí donde la percibe como tal claridad la fe, que reconoce su propia naturaleza en el texto bíblico: la misma que le atribuye la precomprensión que confirma su horizonte hermenéutico⁷⁸. Este horizonte es el que se desprende de la centralidad del dogma de Calcedonia en el cristianismo. Por todo lo cual bien se podría esperar que la coincidencia con Agustín se prolongase a partir de esta apreciación decisiva. Mas la aproximación en tal coincidencia se cambia en disparidad en la diversa interpretación de la realidad teológica del *duplex status Christi* y del significado que para la hermenéutica tiene la *communicatio idiomatum*. Justo aquí es donde la contraposición entre *dialéctica* y *participación* como formas de pensamiento se hace más neta entre ambos pensadores. Si en San Agustín la encarnación del Verbo de Dios encuentra su fundamentación teológica en el dinamismo divino de la *accommodatio* (la misma que sostiene Erasmo), en el reformador esa fundamentación debe ser vista en la naturaleza de la fe como resolución de contrarios, fuerza en la debilidad e impotencia de la muerte y vencimiento sobre ellas⁷⁹.

Dingen, die wir in diesem Leben nicht begreifen, sondern nur glauben können, bis sie zu ihrer Zeit offenbar sein werden. Jetzt aber sind sie (noch) unsichtbar».

75 Para el tratamiento teológico del acceso a Dios en Lutero, con las oportunas remisiones a las fuentes, cf. A. González Montes, 'Fe y razón en el itinerario a Dios en Lutero', *Cien Tom CX* (1983) 513-60.

76 Cf. P. Althaus, cit., 218-38; para la teología de controversia sobre el problema: Pöhlmann, cit., 50 ss. Cf. además B. Klappert, *Promissio und Bund. Gesetz und Evangelium bei Luther und Barth* (Gotinga 1976).

77 Cf. F. Beisser, *Claritas Scripturae bei Martin Luther* (Gotinga 1966).

78 «Der apostolische Charakter eines neutestamentlichen Autors bekundet sich an dem Inhalt seiner Schrift, an der Klarheit seines Zeugnisses von Christus». Althaus, cit., 80. Subrayado nuestro. ¡Pero es la precomprensión de la fe justificante luterana la que concreta la claridad del testimonio!

79 Cf. *Dictata super Psalterium* (1513/16): WA 4, 306, 1.32 ss. Cf. G. Chantraine, *Erasme et Luther*, cit., 284. «Das ist eigentlich des Glaubens Natur, dass er seine Kraft in Furcht, im Tode, in Sünden und allem, was einen Menschen blöde und verzagt machet, beweiset» (WA 12, 499, 28-30: cf. *supra* nota 73).

San Agustín entiende la fe como iluminación purgativa: por ella llegará el hombre al vencimiento de cuanto le aleja de Dios. La *purgatio animi* que conlleva la fe no logra su objetivo propio contra los sentidos, sino por su medio, razón que presta al misterio de la encarnación del Verbo su última legitimación soteriológica: *Purgari autem ut contemperaremur aeternis, non nisi per temporalia possemus, qualibus iam contemperari tenebamur*⁸⁰. San Agustín toca con ello también la razón filosófica que aplica a su concepción hermenéutica: la « semejanza en la desemejanza » que une a Dios y al hombre, cuya verdadera naturaleza, en virtud de la encarnación del Verbo y de la redención acaecida en Él, descubre la fe a quienes por ella acceden a la *res* de la Escritura, ofrecida en la *sacramentalidad* del texto sagrado como anticipada comunicación del hombre con Dios. Esta comunicación emana de la encarnación del Verbo y lleva al que cree a la participación de la vida divina⁸¹.

Sucede, entonces, que San Agustín confía a la fe, más allá de su reducción a la esperanza como fe fiducial y razón teológica de la escatologización de la existencia creyente en Lutero, la penetración de la *intentio* divina que alienta en los textos de la Escritura. Lo cual, en principio, aunque de forma diversa, también encontramos en Lutero. San Agustín, sin embargo, en virtud de las diferencias que hemos mencionado, confía asimismo a la fe dar razón exegetica de la rica significación *polisémica* del lenguaje bíblico, de la cual se separa radicalmente Lutero apelando a la verdad teológica ofrecida en el sentido *literal* de la Escritura, mostrándose contrario a la práctica de la alegoría.

b) *Sacramentalidad del texto bíblico y el problema de los sentidos literal y espiritual de la Escritura*

Cada una de las afirmaciones que sostenemos aquí exigirían sin duda alguna mayor detención analítica, pero me he propuesto remitir estas reflexiones al amplio elenco de trabajos con los que hoy cuenta la investigación agustiniana y la luterana. Esta investigación es la que nos permite acercarnos a una última reflexión, que podrá dejar más clara nuestra conicción de que ni la hermenéutica agustiniana puede ser explicada como hermenéutica de la sola visión, ni la luterana como hermenéutica de la sola audición. La valoración final que hagamos de las dos modalidades de hermenéutica bíblica aquí expuestas dependerá, pues, de la clasificación que establezcamos de los elementos que las caracterizan. Por ello hemos de precisar todavía la distinta estimación que hacen San Agustín y Lutero de la alegoría. Esta estimación depende del modo bien distinto de entender la *sacramentalidad* de la Escritura que tiene cada uno, de la cual depende la función que haya de dársele a la alegoría en la práctica exegetica del texto bíblico.

1.º *La concepción de San Agustín.* Como ya se ha indicado, atendiendo a las anotaciones del P. de Lubac, de las que se deduce que no es tan claro que la alegorización agustiniana nada tenga que ver con

80 *De Trinit.* XVIII, 24.

81 *Ibid.*, XIX, 28.

el sentido literal, no parece que para San Agustín la práctica de la alegoría tenga que ser considerada exclusivamente en relación con la exégesis *espiritual* de la Sagrada Escritura. Lo impide por una parte, principalmente, la finalización cristológica de la Escritura; por otra, el que esta convicción de fe haya llevado a San Agustín a la práctica exegética de la tipología (*analogia*) como forma de aprehensión del verdadero contenido cristológico de la Escritura, es decir, del sentido *literal* de la misma teológicamente entendido. Por ello, si puede aceptarse como seguro que en la práctica exegética del santo doctor ha ejercido notable influencia sobre él la *ars grammatica* de la exégesis clásica, tal y como se halla presente en la patrística (*lectio, emendatio, explanatio*), en ese caso debe hacerse lo mismo con la influencia de otros elementos que configuran la práctica alegórica que encontramos en su exégesis. Así, la pasión por la simbología numérica y la misma incorporación de diversos procedimientos científicos auxiliares que San Agustín aplica a la función hermenéutica: la interpretación de los *signa dubia* y otros⁸². Importa poco al respecto su procedencia neoplatónica, importa mucho más el principio teológico que rige su uso y aplicación: la concepción dogmática de la naturaleza de la Escritura y su contenido cristológico, que es aclarado por el santo a la luz del misterio de la encarnación del Verbo.

Esta concepción, empero, no tiene justificación alguna fuera del contexto hermenéutico que la hace posible, esto es, al margen de su eclesialidad. La presencia de Cristo en la Escritura se fundamenta en la convicción de fe de la Iglesia, a la cual se debe la precomprensión agustiniana del texto sagrado, en tal grado que queda relativizada por ella la misma incorporación por San Agustín de la filosofía neoplatónica, que le es tan útil para la explicitación teológica de la naturaleza de la fe. La *traditio fidei* como verdadera *norma normans* y *regula christianitatis* fija el contenido de la fe, determina el canon de las Escrituras y responde de la *lectura orthodoxa* del texto sagrado contra la pretensión de los herejes. Con lo cual no parece justificado explicar la hermenéutica alegorizante de San Agustín desmarcándola del *auditus fidei* como verdadero *auditus verbi*, sin el cual nada podría concluir la *cogitatio fidei*.

Si todo el tratado *De doctrina christiana* quiere ser búsqueda y fijación de unos principios filosóficos y teológicos de la práctica exegética, el fundamento bíblico de esta búsqueda y fijación lo ve Agustín en la afirmación paulina de que «la letra mata, el Espíritu es el que vivifica» (2 Cor 3, 6). Un texto interpretado por Lutero de forma radicalmente distinta a la interpretación del mismo por San Agustín. Más allá de la literalidad de los textos sagrados en su confección gramatical y sintáctica San Agustín afirma el principio pneumático que asiste a la Escritura como criterio definitivo de su interpretación, por el cual la práctica de la alegoría lleva al encuentro con el sentido literal teológicamente entendido, aquél *quem auctor intendit*. Este sentido se expresa en la *intentio* o *voluntas auctoris*⁸³. La *purgatio animi* que exige el proceso

82 C. Basevi, *San Agustín*, 103-6.

83 Sólo con Santo Tomás y Ulrico de Estrasburgo la alegoría será asimilada al «sentido espiritual» de la Escritura, o bien figurado o metafórico: «L'*allegoria* (...) est alors ce sens métaphorique ou 'figuré' qui exclut toute intelligence 'ad Litteram' du texte et qui par là même rentre dans le sens littéral, suivant une terminologie

de conversión está destinada a salvar la oscuridad de la Escritura y sus aparentes ambigüedades, debidas a la carne del texto literario y a la condición por ello mismo del hombre sobre la tierra, de la cual participa el autor humano de la Escritura, o autor segundo diríamos hoy con la perspectiva que nos concede la teología de la inspiración; pero de ningún modo tal oscuridad y ambigüedades son debidas a la palabra divina o al contenido revelado que en ella se nos comunica y que es el misterio de Dios. El cristiano es llamado por Dios a participar de este misterio de salvación por medio de la palabra divina. La práctica de la alegoría permite, según Agustín, el acceso al misterio divino cifrado en el texto y entregado a la fe que la conduce. El obispo africano se inscribe de esta manera entre los partidarios del uso *protreptico*, estimulante y exhortativo, de la alegoría⁸⁴, mediante el cual se salva la degradación de la verdad. Una práctica exegética ya conocida en la cultura pagana y recogida por la exégesis de los Padres, que bien podría ser asimilada a una modalidad de *gnosis*, pero que en tal caso habría de ser *gnosis christiana* y, por ello, eclesialmente normativizada. No es ni autónoma ni resultado de una especulación de la razón que pretende recobrase de su perdida condición mundana; en cuyo caso la razón se vería abocada a encontrarse consigo misma en el tránsito, discursivo y extático al mismo tiempo, de la hermenéutica bíblica hacia sus contenidos. Es decir, la *ratio* se identificaría en tal caso con la *res* de la Escritura, según ya hemos indicado. Por ello San Agustín desautoriza el entusiasmo irreflexivo que pudiera darse a este respecto, insistiendo en la necesidad de contar con la conversión y asimilación del cristiano a la fe de la Iglesia, de lo cual advierte en el prólogo del *De doctrina christiana*⁸⁵.

El método requiere algo más de lo expuesto en el *De magistro*; esto es, *decibilidad* y *comunicabilidad* del lenguaje. San Agustín añadirá en el *De doctrina christiana* que el método debe dar cuenta de sus propias razones y del rigor que asiste a la ciencia contra los peligros de la arbitrariedad carismática. Su intención es la de evitar que la apelación hecha en el *De magistro* al *unus magister* no pueda ser deformada contaminándose con la huida al solipsismo místico⁸⁶. La investigación ha puesto de manifiesto el proceso hermenéutico de San Agustín, indicando cómo abandona la exégesis polémica de su etapa antimaniquea, en la cual la contraposición paulina entre letra y espíritu sirvió al santo para expli-

qui n'était pas celle de saint Augustin, mais qui sera celle de saint Thomas». H. de Lubac, *Exégèse médiévale*, 180. Cf. S Th I, q 1, aa 4 y 10.

84 Cf. J. Pepin, 'Saint Augustin et la fonction protreptique de l'allégorie', *Rech Aug* 1 (1958) 243-86.

85 Cf. *De doctr. christ.*, *prol.*, 5-6 (*supra nota* 28). Cf. I. Sciuto, *Dire l'indécible*, 76-77. «Or Augustin aime les interprétations allégoriques, aussi choisit-il de préférence la voie du coureur audacieux. Et il justifie son attitude en supposant que les obscurités scripturaires auraient été voulues par Dieu. Elles nous servent, dit-il, de stimulant dans les recherches scientifiques et nous gardent de l'orgueil menaçant le savant trop sûr de sa science (*De doctr. christ.* II, 7; IV, 9). Et c'est ainsi que la méthode de l'exégèse allégorique lui paraît conforme aux desseins même de Dieu». S. Pieszczocho, 'L'actualité des idées fondamentales sur l'exégèse contenues dans le *De doctrina christiana* de S. Augustin', *Studia Patr XIV/III*^a (1976) 485.

86 *De magistro* 11, 38; 14, 48. Cf. el comentario de I. Sciuto, *Dire l'indécible*, 77-78.

citar la unidad de Antiguo y Nuevo Testamento, al tiempo que ahora trata de buscar una comprensión ajustada del texto bíblico más literal. Hay que entender esta modificación de la práctica exegética en San Agustín como una preocupación suya mayor, científico-positiva, por la fijación del sentido del texto⁸⁷. Lo que no significa por su parte el abandono de la comprensión teológica indicada ya del sentido literal, en la cual se descarta una concepción de la alegoría como propia de una lectura «puramente espiritual» de los libros sagrados. Más aún, Agustín escribe al comienzo de su etapa episcopal el *De doctrina christiana* con el propósito de sistematizar los principios de la hermenéutica bíblica. Busca con ello dar cauce a una *comprensión por el lenguaje* que permita al exegeta cristiano alcanzar no sólo el sentido explícito del texto inspirado, sino la verdad contenida en él y que Dios como el hagiógrafo intencionalmente pretendieron⁸⁸.

Queda, pues, claro que para el obispo de Hipona una contraposición dialéctica entre letra y espíritu no permite la dicotomía radical entre Antiguo y Nuevo Testamento, como se da entre carne y espíritu en el sentido paulino; porque la *sacramentalidad del lenguaje* ofrecida a la fe del lector cristiano en la Escritura le lleva a ver en el Antiguo el *signo* del Testamento Nuevo. El texto bíblico se convierte de este modo en *signum translatum* ofrecido a la *intentio* religiosa, que es alimentada por la *pietas* y conducida a su objetivo real (*ad rem*) por la *caritas* que asimila al creyente a la vida divina y lo salvaguarda del error⁸⁹.

87 Cf. C. Basevi, *San Agustín*, 76-80; 118 ss.

88 Téngase en cuenta que para San Agustín el *sensus* de la Sagrada Escritura (y con él el contenido polisémico de la misma) no es tan sólo el que puede atribuirse al *autor humano* del texto sagrado, sino asimismo al *lector*; justo porque para el doctor africano *la verdad del texto es obra divina*. Se trata de un texto *inspirado*. Cf. C. Basevi, cit., 134 ss. Sciuto, por su parte, dice: «*si deve risalire con l'interpretazione non solo al senso esplicito ma anche al vero contenuto di pensiero espresso dall'autore ispirato: nel duplice senso di ciò che l'autore ha veramente detto (o ha voluto dire con i signa translata) e della verità di ciò che ha detto; il che rimane altamente problematico nel De magistro (De mag. 13, 45). Se non si vuole ammettere una contraddizione, bisogna pensare che l'intenzione di Agostino non è quella di spiegare il linguaggio, che può ben rimanere per lui un mistero ed un abisso al pari dell'uomo, ma quella di comprendere le res mediante il linguaggio*». Cit., 81. Según esto, la alegorización de la Sagrada Escritura estriba en que incluso los *signa divinitus data* (*De doctr. christ.* II 2, 3) se expresan en los *signos convencionales* humanos, como sucede con los signos que son las *palabras*. «*Dans cette optique, le sens manifeste, clair, éclairé (par la foi) est premier, originel, avant et au fond des signes langagiers et leur signification. Premier à la manière de l'autorité vis-à-vis la raison (il faut croire pour comprendre). Par la foi, est donc postulé un interpretandum premier, un degré zéro et un point absolu de l'interprétation coïncidant avec le sens déposé dans les choses par la Parole toute-puissante de Dieu. Il existe ainsi une zone achevée et fixée de l'interprétation qui correspond précisément au sens propre du monde. Sens propre i. e., espace de sens réservé au Père (qui est Soleil, Lumière et Vérité) et décrété dans sa littéralité par Lui, le propriétaire du sens*». G. H. Allard, 'L'articulation du sens et du signe dans s. Augustin', cit., 383.

89 Dada, pues, la condición traslaticia de los signos, son muchas las cosas que «*restent obscures pour des raisons théologiques, littéraires et pédagogiques. Comment lever l'obscurité? Par le recours au clair jugé normatif de l'herméneutique de l'obscur. Et ce qui donne lieu ici à toute interprétation, c'est la ressemblance, la similitude, l'analogie (...)*». G. H. Allard, *ibid.* Pero este proceso de *desciframiento* de la oscuridad se sitúa para San Agustín en el horizonte precomprensivo de la *vida teologal*

Pudiera parecer por esto que para San Agustín el lenguaje adquiere un significado mayor que el que muchos de sus textos permiten asignarle, sobre todo el *De magistro*. No se debe olvidar que si fuera así, habría que admitir, sin embargo, que ello se debe al grado de desarrollo que su hermenéutica admite: al dinamismo encarnatorio que la rige y que habla en favor de una integración de los dos elementos que la articulan, tanto la visión como la audición. Por la *humilitas* de la fe el texto sagrado somete el cristiano a disciplina el *pathos* desmedido de su razón, al verse colocado ante aquella *humilitas Christi* manifestada en la carne del Verbo⁹⁰. Textos hay que por un momento pudieran apartar de este convencimiento de que se halla ante el camino de la fe como ante la iluminación visiva de la *gnosis*, a la cual habría de reducirse toda la vida teologal. Dichos textos están, con todo, atemperados por la lógica de la encarnación que rige todo el pensamiento agustiniano y por su insistente y firme remisión al contexto: la eclesialidad de la fe. Es la *lex incarnationis* que rige toda la obra del obispo de Hipona la misma que le permite relativizar la *visio* como resultado de una práctica de penetración del lenguaje que se quisiera autónoma.

La consideración del *sacramentum et exemplum Christi* que San Agustín ofrece en el libro IV *De Trinitate* se convierte en paradigma de la asimilación como participación en la vida divina, y en motor de la transformación del hombre interior mediante la única *imitación de Cristo* posible sólo por la gracia. Es la *aedificatio charitatis Dei et proximi*⁹¹, el amor como camino que conduce al hombre al contenido *otro* de la Escritura. Un contenido extraño a la *ratio*, que plantea al lector cristiano la viabilidad de una exégesis del lenguaje bíblico como mero producto de la razón tantas veces elevada al peor de los prejuicios dogmáticos. De ahí que «el que juzgue haber entendido las divinas Escrituras o alguna parte de ellas, y con esta inteligencia no edifica este doble amor de Dios y del prójimo, no ha logrado aún entenderlas»⁹².

Como Sieben indica, el *De doctrina christiana*, que se funda en la distinción entre *uti* y *frui*, deja ver con claridad que para San Agustín no es lo mismo referir todas las cosas al *télos* último que *interpretarlas* en orden al mismo. No sólo los vocablos, también las *cosas mismas* pueden llevarnos a otras definitivas (cosas como *signa*), por ello postula San Agustín el uso de aquellas que nos conducen al gozo de las que esperamos: *hoc est, ut de corporalibus temporalibusque rebus aeterna et spiritualia capiamus*⁹³. El *uti*, empero, *de corporalibus temporalibusque rebus* tiene un marco definido y sólo en él se puede llegar al discernimiento de las cosas temporales de las eternas; no es otro que el del

(cf. *De doctr. christ.* I, 39, 43; 40, 44), que puede llevar a prescindir de la Escritura (*De doctr. christ.* I, 39, 43: «*homo itaque fide, spe et charitate subnixus, eaque inconcusse retinens, non indiget Scripturis nisi ad alios instruendos*»); en especial de la caridad que alimenta la fe (cf. *ibid.*, I, 36, 40).

⁹⁰ *Conf.* VII, 24; *De doctr. christ.* I, 34, 38.

⁹¹ *De doctr. christ.* I, 36, 40.

⁹² *Ibid.* Cf. I. Sciuto, *Dire l'indicibile*, 94-95.

⁹³ H. J. Sieben, 'Die «res» der Bibel', cit., 75-77 (cf. *De doctr. christ.* I, 4, 4). Cf. G. H. Allard, cit., 383-85.

amor, al cual sirve la observancia de la Ley en la difícil ascensión hacia la realización plena mediante la *purgatio* del ánimo⁹⁴.

2.º *El dualismo luterano*. Esta última citación de San Agustín nos da la clave de la distancia que separa al obispo africano de Lutero: la *caritas* detenta en la hermenéutica agustiniana el primado que la fe se atribuye en la de Lutero. Sin duda alguna que se ha avanzado ya mucho en la resolución de la pretendida irreductibilidad teológica de una y otra virtud teologal en el diálogo teológico luterano-católico de nuestros días⁹⁵. Esto no impide, sin embargo, hacer luz suficiente sobre la diferencia real de planteamientos teológicos al respecto entre ambos autores. El de San Agustín, aun contando con su utilización de la filosofía neoplatónica, es un planteamiento que se inscribe en la trayectoria seguida por la tradición católica en cuanto a su concepción; y su fundamento inmediato hay que buscarlo en la teología de la imagen elaborada por los Padres, de clara raíz bíblica, según la cual San Agustín desarrolla su doctrina sobre el carácter sacramental del lenguaje de la Escritura. Sostener esta sacramentalidad se hace poco menos que imposible en la teología de Lutero, quien modifica sustancialmente la teología de la imagen y los supuestos doctrinales implícitos en ella sobre las capacidades de la razón. La teología de la imagen de San Agustín da fundamento a la recuperación de estas capacidades «naturales» mermaidas por el pecado original, gracias a la consideración que el doctor africano hace de la finalización de estas capacidades de la creatura; la gracia sostiene y conduce la recuperación de la creatura a lo largo de todo el proceso de su purificación, en orden a su realización (τελειωσις). Para que ésta sea alcanzada, el hombre ha de poner en juego el único ejercicio que le da cumplimiento y que es la *caridad*. Justo San Agustín ve en el Nuevo Testamento el contenido de esta realización, ámbito de realidades nuevas, distonciándose en ello de la que habría de ser después la perspectiva del reformador Lutero.

Para este último el Evangelio no es tanto el «tiempo del cumplimiento» cuanto *acontecimiento* de efectividad imprevisible, objeto de la esperanza. Es así porque para él la dialéctica entre Ley y Evangelio

94 Por la *purgatio* el hombre evita el riesgo de errar culpablemente la relación expresada en el esquema *frui/uti* («*Qui autem videt et refugit, consuetudine umbrarum carnalium invalidam mentis aciem gerit*». *De doctr. christ.* I, 9, 9): «*purgandus est animus, ut et perspicere illam lucem valeat, et inhaerere perspectae*» (ibid., I, 10, 10). H. J. Sieben, cit., 74-75: la razón teológica de esta *purgatio animi* estriba en el ejemplo de la humillación de Cristo en su encarnación. El cristiano *participa* por la fe en esta humillación adentrándose en la *purgatio*, que le permite dar prioridad absoluta a la *vita incommutabilis* frente a la *vita commutabilis*. Cf. E. Dassmann, 'Schriftverständnis und religiöse Erkenntnis nach dem heiligen Augustinus', *TThZ* 87 (1978) 257-74; aquí 268-69 s.

95 Cf. el reciente acuerdo entre Católicos y Luteranos en EE.UU. de América, un documento acompañado de importantes contribuciones teológicas aclaratorias, que se inscribe en la serie de ellos publicados por este grupo de diálogo: *Lutherans and Catholics in Dialogue VII: Justification by Faith* (Mineápolis 1985) 17-74 (documento de acuerdo). Cf. además A. González Montes, 'Justificación e identidad luterana. Una lectura católica del documento de Estrasburgo a la luz de la Confesión de Augsburgo', *Di Ec* 16 (1981) 97-121 (a propósito del documento de 1977 'La identidad de las Iglesias Luteranas en el contexto de los desafíos de nuestro tiempo', del Instituto de Investigación Ecueménica de Estrasburgo; cf. *Di Ec* 13 [1978] 447-81).

nada tiene que ver con la relación entre letra y espíritu que defiende San Agustín. Este ve en la letra la Ley que mata y en el espíritu la Gracia que vivifica, obra de la redención del hombre, que le devuelve como creatura nueva a la observancia nueva de la Ley Nueva. Esta es la tesis agustiniana del tratado antipelagiano *De spiritu et littera* (412 d.C.). La relación entre *promesa* y *cumplimiento* da unidad a los Testamentos y fija la lectura cristológica ya aludida del Antiguo Testamento. La inserción en Cristo de los redimidos lleva a la superación de la Ley, ciertamente, pero no mediante la aniquilación de la misma por el Evangelio, como quiere Lutero. San Agustín habla de la transformación por la gracia, restauradora de las potencias del hombre y aliento último de la caridad, de la conducta legal del hombre nuevo⁹⁶.

No sucede lo mismo con la concepción luterana de la relación entre promesa y cumplimiento, pues al escatologizarse tan radicalmente el contenido de la promesa, tan sólo se postula, en la teología del reformador, una presencia de la salvación que se expresa en la *transformación noética* de la existencia del redimido, en el aquí y ahora de la historia humana, historia de viadores. La transformación que capacita a la creatura para la distinción entre Ley y Evangelio y para la comprensión por medio de la palabra divina de la obra crística de la redención: la justificación del pecador sin mérito alguno. Por esta distinción y comprensión el *principio escrituario* queda formulado en la mente del reformador en el axioma teológico *sola Scriptura*, según viene ofrecido ya en 1520 en el *De captivitate babilonica*, donde Lutero se expresa contra cualquier dependencia en la lectura del texto sagrado que no sea la de la claridad que el mismo texto proporciona⁹⁷.

Ya hemos indicado cuál es la precomprensión que avala el alcance hermenéutico de este principio. Señalamos ahora que esta precomprensión se expresa en la dialéctica teológica fundamental entre Ley y Evangelio, la cual alienta en el principio escrituario de Lutero. El reformador extrapola el pensamiento agustiniano cuando apela al *De spiritu et littera* del obispo para afirmar que, si nada hay en la letra a no ser la pura Ley sin gracia, nada hay tampoco en el espíritu que no sea la Gracia sin ley⁹⁸. Esta interpretación de San Agustín que hace Lutero sólo es posible desde el prejuicio teológico contenido en la dialéctica luterana entre Ley y Evangelio. Sobre esta dialéctica se levanta la lectura del reformador verdaderamente «espiritual» del texto bíblico contenedor de Cristo. La presencia espiritual de Cristo en las Escrituras expulsa de ellas cuanto le es antagonico y no se aviene a su expresión evangélica (= como Evangelio): la promesa de misericordia contra la condenación de la Ley. Como acertadamente lo ha visto Chantraine, no sólo la relación dialéctica entre Ley y Evangelio es la propia de dos principios formales y no de dos economías, como es el caso de San Agustín, sino que por ser tal dicha dialéctica corre el riesgo de no dar cuenta precisa y suficiente de la «historicidad del misterio». La superación de

⁹⁶ Cf. *Obras de San Agustín* I (BAC, Madrid 1979, 5 ed.) 153-69 (*Introducción general*, por V. Capánaga).

⁹⁷ WA 6, 560, 36. Cf. G. Ebeling, *Hermeneutik*: RGG, 3 ed., 251-52.

⁹⁸ WA 7, 659, 1-4 ss. (Contra Emser, 1521).

la letra en el espíritu se hace, en verdad, inviable en la teología de Lutero, muy al contrario de lo que sucede con la de San Agustín⁹⁹.

La letra de ningún modo puede ser evangelizada y la claridad de la Escritura emana de ella misma (*certissima, facillima, appertissima, sui ipsius interpres*), pero de esta claridad se percibe sólo quien posee la fe justificante. No para ser conducido al contenido cristológico de la Escritura por gracia de la alegoría, que remonta el sentido legal del texto sagrado, sino para negar que tal contenido se encuentre en la Ley que el Evangelio anula: la Ley mata y sólo el Evangelio vivifica. El lenguaje de la Biblia pierde de esta forma su sacramentalidad posible, la misma que le atribuye la hermenéutica agustiniana en virtud de una doctrina bien distinta a la luterana sobre la relación entre gracia y naturaleza. La relación que llevó al obispo africano a mantener la « semejanza en la desemejanza » entre Dios y el hombre, incluso en el hombre caído. Ebeling ha mostrado que el abandono de la alegoría por parte de Lutero, con la que de hecho cuenta en sus comienzos como procedimiento exegético adecuado conforme a la tradición medieval, se va haciendo más comprensible cuanto más luterano se torna su pensamiento teológico. O lo que es lo mismo, cuanto más radicalmente marcado se ve por el *dualismo* que se concreta en la dialéctica entre Ley y Evangelio; el mismo que sustituye la función hermenéutica de la tradición por el antagonismo de ambos principios formales que rigen su nueva práctica exegética. Lutero se separa de la tradición medieval que, al igual que San Agustín, vió el sentido literal que encierra la alegoría¹⁰⁰, después de haber utili-

⁹⁹ G. Chantraine, *Erasmus et Luther*, cit., 276-83; cf. Ch. Boyer, 'Luther et le *De spiritu et littera* de s. Augustin', *Doctor communis* 21 (1968) 167-87 (= idem, *Luther et sa doctrine* [Roma 1970] 15-44). San Agustín considera la Ley inserta en el orden antiguo de la gracia o de la *oeconomia legis*, que la *oeconomia evangelii* puede rescatar: cf. D. Marafioti, *L'uomo tra legge e grazia*. Analisis teologica del *De spiritu et littera* di S. Agostino (Brescia 1983) en part. 91-125. La postura de Lutero no deja lugar a dudas: «Das Gesetz ist gegeben, dass die Leute daraus lernen sollen, was Sünde sei (...)» (WA 46, 143, 33 ss.). «Durch das Gesetz wird kein Mensch besser, sondern nur ärger, weil das Gesetz nicht hilft noch Gnade gibt, sondern nur gebietet und zu tun fordert, was der Mensch doch nicht vermag noch gern tut (...)» (WA 7, 654, 3 ss.). «Wo man die Gesetze ohne Liebe und ausser der Liebe lehret und treibt, da ist kein grösseres Unglück, kein grösseres Unrecht, kein elenderer Jammer auf Erden. Denn da ist das Gesetz nicht anderes als eine Plage und Verderben» (WA 17 II, 92, 8-11).

¹⁰⁰ WA 5, 27, 8 (*Operationes in Psalmos*, 1519/21): *primum grammatica videamus, verum ea theologica*. En los comentarios al Génesis de 1535/45 (WA 42, 43 y 44) encontramos un *excursus* (WA 42, 367-77) sobre la alegoría, que ha sido comentado así por R. H. Esnault: «Un élément en est le constant attachement au sens littéral du texte, à l'encontre de l'interprétation allégorique, à laquelle, parmi d'autres attaques, Luther consacre un intéressant *excursus*. Le sens littéral, c'est le respect de l'histoire que Moïse a entendu raconter. Et cette histoire n'étant autre que 'ce qui s'est passé de grand entre Dieu, l'homme... et Satan', le traitement allégorique du texte revient à tracer un 'chemin d'évasion' loin de la seule rencontre salutaire de Dieu vers de subtiles abstractions qui ne son que de créuses envolées. Luther se rappelle ici le temps où il 'pourschassait des ombres inconsistantes, négligeant le suc même de l'Évangile et sa moëlle'. M. Luther, *Oeuvres*: t. XVII (Labor et Fides, Ginebra 1975) 8. «Die Allegorien gehen oft fehl und sind ein bloßer Traum, weil sie ohne Grund der Schrift dargeboten werden» (WA 18, 179, 22-23). «Über den Allegorien verliert man den rechten Grund und das Verständnis der Schrift und führt die Leute nur auf Holzwege» (WA 16, 69, 28-30). «Es ist viel gewisser und sicherer, bei den Worten

zado la exégesis medieval de los cuatro sentidos. Ya en los *Dictata super Psalterium*, escritos entre 1513 y 1516, habría utilizado la doble práctica hermenéutica, la utilización de los cuatro sentidos y la oposición entre letra y espíritu que se va perfilando como antagonismo entre Ley y Evangelio. La investigación luterana ha indagado el significado de la evolución en sus comienzos de la hermenéutica bíblica del reformador, buscando las influencias de la exégesis medieval y renacentista sobre él¹⁰¹. Ebeling cree apasionante poder llegar a determinar el cruce de influencias tradicionales en Lutero a propósito de la oposición entre letra y espíritu; y constata aquello que lo diferencia de Agustín de Hipona y que coincide con las apreciaciones que aquí hacemos¹⁰², marcando diferencias.

Lo nuevo en Lutero, como indica el teólogo hermeneuta suizo, es su permanente referencia al dualismo de su concepción teológica fundamental: los pares *visibilia/invisibilia, carnalia/spiritualia*, etc., pares que Lutero explicita como contenido de la opinión entre Ley y Evangelio. Podemos estar de acuerdo, a este respecto, en este juicio de valor, aunque no lo estemos en otras apreciaciones del teólogo de Zurich. Así, a Ebeling no le convence que A. W. Hunzinger tenga razón cuando afirma la presencia de supuestos neoplatónicos en Lutero, detectables en los comienzos de su práctica exegética específicamente luterana. Hunzinger cree que esta impronta neoplatónica perceptible en el pensamiento del reformador habría determinado su ontología. Puede que Ebeling tenga razón y que la significación de la idea neoplatónica que encontramos en los *Dictata* sea el resultado, en verdad, de un dualismo no ontológico, sino efectivamente *teológico*¹⁰³; aunque la investigación ha llevado a otros autores a ratificar la impresión de Hunzinger, al menos a confirmar cierta influencia determinante del mismo dualismo teológico¹⁰⁴. Podemos, pues, estar de acuerdo en lo que las apreciaciones de Ebeling relativizan una interpretación filosófica de la influencia del neoplatonismo sobre Lutero. Podemos estar de acuerdo en que la contraposición *presentia/futura* puede sustraerse a una comprensión estrictamente neoplatónica. Esta contraposición sale de la Biblia, como dice Ebeling y en un sentido es cierto. Lo que, sin embargo, ya no sale de la Biblia en ningún sentido es el horizonte hermenéutico en que éstas y otras contraposiciones son integradas en la dialéctica teológica que Lutero establece entre Ley y Evangelio. Una dialéctica existencialmente determinada por la biografía espiritual del reformador, por una parte; y, por otra, asumida por Ebeling en el contexto teológico existencial que marca su hermenéutica y explica su lectura de los textos del reformador. Este

und dem einfältigen Sinn zu bleiben; da ist die rechte Weide und Wohnung aller Geister» (WA 7, 651, 7-8).

101 G. Ebeling, 'Die Anfänge von Luthers Hermeneutik'. cit., 7, nota 31.

102 «Augustin hat aber nicht vermocht, die Unterscheidung von *litera* und *spiritus* im Sinne von Gesetz und Evangelium hermeneutisch fruchtbar zu machen und damit die Auslegungsgeschichte in neue Bahnen zu leiten». Ibid., 16.

103 Ebeling cree probatorios los textos de WA 3, 151, 38 s.; 4, 401, 9 ss. Cf. Ebeling. cit., 19, nota 66.

104 Cf. A. W. Hunzinger, *Lutherstudien: 1. Luthers Neuplatonismus in der Psalmenvorlesung von 1513/16* (Leipzig 1906). Véase la obra de Th. Beer (*supra* nota 30).

contexto no es otro que el de la corriente teológica existencial postbultmanniana y deudora de la trayectoria hermenéutica de la ontología del lenguaje iniciada por el último Heidegger. Ebeling ha visto bien que para Lutero, en efecto, «la claridad de la Escritura en el *sensus litteralis* se halla condicionada por la claridad de su propia *res* (...) [*Christus* como *punctus mathematicus* de la Sagrada Escritura]»¹⁰⁵. Ahora bien, esa claridad, de la cual se reclama el texto bíblico según Lutero y que F. Beiser estudió en su día, recibe su propia luz de la doctrina de la justificación por la sola fe, colocada en el «centro dogmático» de la Reforma, fundamento teológico de la hermenéutica bíblica luterana regida por la oposición entre Ley y Evangelio.

c) *Dos concepciones contrapuestas de la exterioridad de la gracia*

La dialéctica, pues, entre Ley y Evangelio distancia a Lutero de San Agustín en la forma de interpretación de la relación entre letra y espíritu como principio hermenéutico. No sólo esto es así, sino que también la dura y radical crítica que el reformador hace del uso de la alegoría en la exégesis rompe asimismo con la tesis agustiniana sobre la transparencia del lenguaje y, por ende con su consideración sacramental, a la cual consagra el obispo de Hipona reflexiones importantes en el *De doctrina christiana*. Si los vocablos son ambiguos para San Agustín, no lo son con todo hasta la impenetrabilidad. El amor abre el significado del texto sagrado y por él la transparencia del lenguaje remonta su oscuridad primera, la oscuridad de su ambigüedad material. El texto se ofrece al lector llevado por la luz de la fe como palabra divina, inteligida en el amor que la hace fructificar. Fe y amor abren la sacramentalidad del texto bíblico a su fructificación para las cosas eternas que el hombre está llamado a gozar en fruición inextinguible. La interpretación, pues, de las cosas terrenas en el texto, que median la presencia en ellas de la salvación eterna del hombre, debe llevarse a cabo en el horizonte de la tensión entre lo presente y lo futuro (*praesentia/futura*) consustancial con la naturaleza teológica del sacramento. El texto sagrado se inserta de este modo en la teología agustiniana de la *exterioridad de la gracia*, que el obispo no contrapone nunca a la realidad futura de la salvación, sino que sacramentalmente entiende como su presencia histórica. Lutero, por su parte, verá en esa exterioridad la negación presente de la realidad futura ahora sólo entregada en la promesa.

Para Lutero, en efecto, la *absconditas* de la salvación en el presente histórico de Dios es ausencia de la salvación prometida, esto es, de la *res* de la Escritura. La fe justificante debe remontar la negación aparente de la salvación en Cristo que su exterioridad mundana ostenta. Dios es invisible y la presencia histórica de su salvación llega a la vista del hombre *sub specie contraria*¹⁰⁶. De aquí que sólo la palabra en su desnuda preferencia se convierta en principio de toda la hermenéutica bíblica luterana, orientada consecuentemente por la *audición*.

105 WATR 2, 2386. Cf. G. Ebeling, *Hermeneutik* cit., 252.

106 WA 3, 124, 30-32.

Mas, como hemos dicho, la palabra divina resuena, en la concepción de Lutero, en un ámbito hermenéutico en el que la precomprensión ya aclarada le presta inteligibilidad dogmática. Ebeling mismo da cuenta de lo periférica que queda en el pensamiento de Lutero una teología de los sacramentos en clave católica. A esta teología lo podía haber conducido, sin embargo, la práctica exegética de la alegoría recibida del Medievo. Mas para Lutero la palabra divina sólo es palabra de revelación por ser palabra de *ocultamiento*, convicción fundamental del reformador que recibe cuerpo teológico en su *theologia crucis*¹⁰⁷ opuesta a la *theologia gloriae* del catolicismo romano medieval. Bien merece recordar aquí, a este respecto, que esta última teología denostada por Lutero se quería enraizada en la tradición patristica de la teología de la creación, vestigio e imagen de la Divinidad. La palabra divina no entra en la mente del reformador en concurrencia con la teología de los sacramentos¹⁰⁸. En la concepción de la actualidad salvífica de la palabra por Lutero se trata, en efecto, del puro acontecimiento; y como tal se resuelve como afianzamiento en la fe en la promesa.

La historicidad de la salvación queda salvada sólo en el plano noético, que es ciertamente real. La concepción de la justificación de forma puramente forense, atribuible al reformador, ha quedado ya definitivamente excluida en la investigación luterana; o al menos de forma general. La justificación por la sola fe es vista hoy como acontecimiento verdaderamente salvífico de repercusión real sobre el presente del hombre justificado, objeto y destinatario de un «intercambio feliz» (*der fröhliche Wechsel*)¹⁰⁹ entre la justicia de Cristo, vestido que lo cubre, y la desnudez de su pecado. Este acontecimiento, no obstante, no parece que encuentre mediación sacramental alguna, ni siquiera en la palabra proclamada y entregada a la fe del pecador que ha de devenir justo por ella, como si esta palabra fuera sacramento alternativo a los otros sacramentos y portador por ello de la presencia histórica de una salvación real ya realizada. Ebeling ha podido ofrecer una antología de textos lute-

107 Esta es tesis central en la argumentación de Lutero contra Erasmo en el *De servo arbitrio* (1525) (WA 18, 600-787), conforme a los postulados de la *Disputatio Heidelbergae habita* (1518) sobre la naturaleza de la *theologia crucis* (WA 1 353-74). «Auch im offenbaren Gott bleibt ein letztes Geheimnis, dessen Schleier sich erst im lumen gloriae lüften wird. Der Hinweis auf dieses lumen gloriae, in dem der Glaube zum Schauen werden soll, ist schliesslich die ultima ratio in De servo arbitrio. Der unter dem Gegensatz verborgene Gott, der Gott, der als absolut Freie sich aller Berechnung entzieht, das ist der Gott der theologia crucis». W. von Loewenich, *Luthers theologia crucis* (Witten 1967) 53. Mas lo significativo es que W. von Loewenich indica cómo esta concepción de Dios es correlativa al concepto de fe, que se encuentra ya acabado en la época de sus lecciones sobre el Génesis (1535/45): «An dem Deus absconditus der Glaubenslinie hält Luther auch in der Genesisvorlesung, seinem letzten grossen Werk, mit Entschiedenheit fest (...)» (ibid., 43). Mas también en el *De servo arbitrio* el concepto de Dios revelante *sub specie contraria* es correlativo al de fe, aunque ambos conceptos aún no se hallan definitivamente concluidos en 1525 en la reflexión del reformador: «Wir haben bei unserer Untersuchung über De servo arbitrio gesehen, dass auch der Deus absconditus (...) vom Glaubensbegriff aus verstanden werden muss» (ibid., 45).

108 «Das Wort vermittelt zwar nicht die res, aber die Sakramenten vermitteln die res». G. Ebeling, 'Die Anfänge von Luthers Hermeneutik', cit., 33.

109 WA 7, 25-26. Cf. A. González Montes, 'La mística de Cristo en Lutero', *Rev Esp* 193-99 (1963) 433-58.

ranos tan significativa como probatoria de la mente del reformador: *in hac vita (...) non rem ipsam, sed testimonia rerum tenemus, quia fides non est res sed argumentum rerum non apparentium*¹⁰⁰.

Esta y no otra es la doctrina de Lutero, que se aparta de San Agustín. Lo que para el obispo africano es mediado en el lenguaje bíblico no es otra cosa que la presencia de la salvación divina históricamente ofrecida al hombre como *conocimiento* y *deificación*, bienes a los que el hombre accede por la interpretación autorizada de los *signa* de la Escritura; lo mismo que Lutero niega. Ciertamente, la hermenéutica bíblica del reformador está construida sobre la audición de la palabra de promesa. Esta palabra resuena en el corazón del hombre como palabra de salvación futura y es palabra que da testimonio de la exterioridad de la gracia, de su historicidad, como negación aparente de la salvación proferida en ella y ofrecida a la fe, que es la superación de esa apariencia. Por ello, esta palabra se hace ella misma acontecimiento salvífico para el hombre que le da acogida al escucharla. No por la participación en la *res* de la Biblia, como en el caso de San Agustín, sino por la *apertura noética* que la palabra provoca en el oyente: *non in re, sed in spe*, no en la contemplación sino en la fe, no en *exhibitiones praesentium sed testimonia futurorum*¹¹¹. Como dice Ebeling, el acontecimiento lo es en la esperanza, porque la presencia de la salvación, contenido de las Escrituras, esto es, Cristo mismo, no es presencia sacramental sino *escatológica*. Mas, como la esperanza es el contenido teologal de la fe fiducial luterana, el acontecimiento de salvación que la audición representa es acontecimiento que funda la fe, es verdad; pero que sólo puede ser percibido como tal en la fe misma que así lo interpreta precediéndose a sí misma: *Christum esse dominum ex auditu tantum habemus in fide*¹¹².

La fe se convierte para Lutero en el supuesto precomprensivo que hace eficaz salvíficamente la audición de la palabra de la Escritura. Lo

110 WA 4, 310, 29 s. La palabra divina se articula en signos, que no son *exhibitiones praesentium* (=ausencia de la *res*), sino tan sólo *verba (...)*, *non res, sed signa rerum* (WA 4, 376, 13 ss.). Los sacramentos no concurren, pues, con el alcance salvífico de la palabra (=de *promesa*). Cf. Ebeling, cit., 33-35. Así se desprende también del análisis que hace E. Bizer, *Fides ex auditu. Eine Untersuchung der Gerechtigkeit Gottes durch Martin Luther* (Neukirchen 1960, 2 ed.), de la concepción de la justificación por la fe en la palabra evangélica. Con todo, E. Bizer, 'Die Entdeckung des Sakramentes durch Luther', *EvTh* 17 (1957) 64-90, precisa el alcance salvífico del concepto de sacramento para Lutero, distinto del tradicional recibido del Medievo, del cual se sirve para interpretar el IV libro *De Trinitate* de San Agustín. Contra la concepción del alcance salvífico claramente *noética* que Bizer atribuye al sacramento según Lutero cf. E. Iserloh, 'Sacramentum et exemplum. Ein augustinisches Thema lutherischer Theologie', *Reformata reformada. Festgabe für H. Jedin* (Münster 1965) 247-64. Sobre el problema y la opinión de otros autores cf. Th. Beer, *Der fröhliche Wechsel und Streit*, cit., 61 ss.: para Beer, Bizer tiene razón en que Lutero representa un «momento nuevo» en la teología sacramental, que encontraría su legitimación teológica en la doctrina luterana de la justificación, aunque de hecho reconozca en lo que vale la apreciación de Iserloh sobre la voluntad del reformador de superar el nominalismo sacramental. Cf. mi contribución antes citada (*supra* nota 107). Cf. J. E. Vercauysse, 'Palabra y Sacramento en la teología de Lutero', *Rev Augustiniana* 24 (1983) 457-81.

111 WA 3, 279, 30-32. Cf. Ebeling, cit., 33.

112 WA 4, 8, 34 s. Cf. Ebeling, cit., 35.

que es lo mismo, la fe se convierte en el *principium iustificationis* y adquiere la naturaleza teológica que la torna capaz de resolver las contradicciones de la existencia pecadora, porque antes permite resolver la contradicción interna a la estructura de la revelación divina tal como la concibe el reformador. La fe, en efecto, es principio de resolución de la contradicción que alberga en sí mismo el hecho de la mediación de la presencia del Verbo de Dios en el *verbum crucis*. La analéctica que gobierna la reflexión agustiniana y que es razón de su hermenéutica bíblica se hace dialéctica en la teología luterana que sólo resuelve la fe. Esta tan sólo es capaz de alcanzar la *coincidentia oppositorum* (Nicolás de Cusa), esto es, de la palabra de Dios y la del hombre, igual que es la fe la que resuelve la *communio idiomatum* en Jesucristo, Verbo encarnado de Dios ¹¹³.

CONCLUSION

Concluimos, finalmente, tras haber mostrado, según creo, algunos términos de la hermenéutica bíblica de San Agustín en relación con la de Lutero.

1.º Es verdad que la hermenéutica bíblica agustiniana se sirve de la filosofía neoplatónica para la elaboración de una práctica exegética basada principalmente en la concepción de la *naturaleza simbólica y representativa del lenguaje bíblico*.

2.º No es menos verdad que para el obispo africano no es posible fijar el contenido de la representación del texto sagrado al margen del *criterio de autoridad de la Iglesia*.

3.º Aunque la visión es un elemento determinante de la hermenéutica bíblica agustiniana, no por ello queda excluida de la misma la audi-

113 M. Lienhard, *Luther, témoin de Jésus-Christ. Les étapes et les thèmes de la christologie du Réformateur* (Paris 1973), da cuenta del frecuente cambio de la expresión *communio idiomatum* por las de *communio*, mezcla, confusión, participación (p. 357), dada su imprecisa terminología. Congar ha tomado nota de ello y lo explica: *Luther a voulu signifier la même res, à savoir la foi catholique des grands conciles, surtout celui d'Ephèse contre Nestorius (redivivus en Zwingli!), en une autre langue, celle des affirmations non philosophiques de l'Écriture. Il ne part pas de la Personne éternelle du Verbe prise comme 'suppôt' ou support de l'humanité de Jésus*. Y. Congar, *Martin Luther: sa foi, sa réforme. Études de théologie historique* (Paris 1983) 114. El punto de vista al respecto de Th. Beer (cit., 323-353 = cap. 4: cristología) parece duro a Congar, que estima ciertamente nuevo el lenguaje de Lutero, pero de lo cual es consciente el reformador, que así lo confiesa. Pero Congar (pp. 116-20 ss.) da la razón teológica que asiste a Lutero, a mi entender acertada y a la cual quiero remitir aquí: para Lutero la *communicatio idiomatum* tiende a afirmar la pasión de Dios en Cristo. Dios ha de ser llevado a la fe del pecador en su ocultamiento: en la cruz de Cristo «*quia Deo abscondita est gloria regni Christi et potentia, ut nisi per Verbum praedicationis auditui manifestetur, non possit agnosci, cum in conspectu oculorum maxime contrariorum appareat*» (WA 4, 450, 39-451, 26). Cf. Ebeling, cit., 33. Es la fe la llamada a ver *sub contrario* al Verbo de Dios y afirmar así la *coincidentia oppositorum*. Para la influencia de Nicolás de Cusa en Lutero cf. R. Weier, *Das Thema vom verborgenen Gott von Nikolaus von Kues zu Martin Luthers* (Münster 1987).

ción. Que es así lo prueba el hecho antes señalado: la autoridad de la Iglesia, siendo un elemento externo a la subjetividad orientada a la visión, afecta constitutivamente a la fijación del contenido semántico del lenguaje bíblico, buscado intencionalmente por la fe que tiende a la visión.

4.º Dado el *carácter locuencial* de la revelación, del cual parte la reflexión hermenéutica de San Agustín, la *res* de la Biblia no puede ser alcanzada al margen del texto sagrado. El acceso, en consecuencia a la *res* bíblica resulta posible para el espíritu humano en virtud de la *analogía* que se puede establecer entre pensamiento divino y palabra divina, por un lado, y pensamiento humano y palabra humana, por otro. Sobre este fundamento ontoteológico San Agustín hace de la encarnación del Verbo de Dios el *analogatum primum* que permite entender la «encarnación» de la palabra divina en el lenguaje humano. Parece claro que esta construcción teórica que ampara la hermenéutica agustiniana obedece a la mentalidad de participación propia del neoplatonismo.

5.º La precomprensión, por otra parte, del texto bíblico, así explicitada por la filosofía neoplatónica en el pensamiento de San Agustín, da legitimidad a la exégesis alegorizante que practica. Con todo, la atención que en la hermenéutica agustiniana se presta al *contexto del texto sagrado* obliga a una lectura del mismo inequívocamente eclesial, esto es *cristiana* y por ello contrapuesta a cualquier gnosis que no fuera tal y se resolviera en sola *theoria*. Esto hace que la hermenéutica de San Agustín incluya el elemento *auditivo* de forma constitutiva.

6.º La hermenéutica bíblica de Martín Lutero es, en efecto, una hermenéutica fundada principalmente sobre la audición. Esta naturaleza de la hermenéutica luterana no es, sin embargo, debida a una concepción del lenguaje que pudiera revestir la palabra de la Escritura de carácter sacramental, y que como tal actuara como elemento externo determinante de forma única del sentido de la revelación divina.

7.º La hermenéutica luterana de la Biblia se debe asimismo a la *precomprensión* que determina el sentido del texto sagrado. A la fe corresponde alimentar esta precomprensión dando significación teológica a la palabra del texto sagrado, el cual leído de esta forma se vuelve sobre la fe que alimenta su significación y la normativiza y dirige, haciéndola capaz de superar la opacidad y tiniebla del *verbum crucis*. Todo lo cual relativiza, sin duda, una concepción de la hermenéutica bíblica luterana basada sólo en el elemento auditivo que la integra.

8.º Parece también claro que la hermenéutica luterana se debe al dualismo antropológico y teológico que afecta a la concepción de la salvación, *res* de la Biblia, que tiene el reformador.

ADOLFO GONZALEZ MONTES
Facultad de Teología
Universidad Pontificia de Salamanca