



*Signs and Symbols in Augustine's Philosophy:  
An Approach through Paul Ricoeur's Hermeneutics*

*Signos y símbolos en la filosofía  
de San Agustín: una aproximación  
desde la hermenéutica de Paul Ricoeur*

LAURA ALICIA SOTO RANGEL

Profesora de Filosofía en Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México  
Investigadora del Sistema Nacional de Investigadores, Candidato, CONAHCyT, México  
laurasoto@filos.unam.mx  
<https://orcid.org/0000-0003-1532-473X>

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2024.37.006>  
Bajo Palabra. II Época. N° 37. Pgs: 509-524



Recibido: 20/04/2024

Aprobado: 15/09/2024

## Resumen

El siguiente trabajo analiza la importancia del signo y el símbolo en la hermenéutica contemporánea de Paul Ricoeur en diálogo con la hermenéutica de San Agustín. A través de una comparación entre las teorías hermenéuticas de ambos filósofos, se examinan textos clave como *De Doctrina Christiana* (395 d.C.) de San Agustín, y se contrastan con la interpretación del símbolo en la hermenéutica de Ricoeur. El objetivo es demostrar cómo la problematización del lenguaje propuesta por San Agustín ofrece una perspectiva valiosa en las teorías hermenéuticas actuales.

**Palabras clave:** *Hermenéutica, signo, símbolo, San Agustín.*

## Abstract

This paper explores the significance of signs and symbols in Paul Ricoeur's contemporary hermeneutics in dialogue with Augustine's hermeneutics. By comparing the hermeneutical theories of both philosophers, it peruses texts such as Augustine's *De Doctrina Christiana* alongside Ricoeur's interpretations. The aim is to demonstrate how Augustine's approach to the complexities of language offers valuable insights for contemporary hermeneutical theories.

**Keywords:** *Hermeneutics, sign, symbol, Augustine.*

## 1. Introducción. La hermenéutica de Ricoeur como parteaguas para el análisis del signo

“La hermenéutica comienza donde termina el diálogo”.

RICOEUR PAUL J., *Teoría de la interpretación*.

El presente trabajo ofrece una breve revisión de la hermenéutica de San Agustín de Hipona (354-430 d.C.) en relación con la hermenéutica de Paul Ricoeur (1913-2005). La orientación agustiniana surge en un contexto histórico caracterizado por intensos debates teológicos y la búsqueda de una interpretación de los textos sagrados ante la experiencia de la cristiandad. En este sentido, el objetivo del trabajo no sólo consiste en analizar la postura agustiniana a la luz de la propuesta de Ricoeur, sino también en señalar los aportes de algunas de las discusiones hermenéuticas del Hiponense en la hermenéutica contemporánea, mostrando la presencia de sus planteamientos. La hermenéutica de Ricoeur, particularmente en su análisis del signo y el símbolo, encuentra eco en las preocupaciones agustinianas.

Paul Gustave Ricoeur (1913-2005) es una figura clave en la hermenéutica, su interés por investigar un método para la interpretación se refleja profundamente en sus intereses filosóficos en obras como *Metáfora viva*, *La Métaphore vive*, (1975) y *Tiempo y narración*, *Temps et récit* (1983-1985). En su trabajo, logra entrelazar al menos dos tradiciones que lo acompañaron desde sus primeros años en París hasta la década de 1970 en la Universidad de Chicago: la fenomenología de la religión y la filosofía del lenguaje. El proyecto de Ricoeur busca evidenciar las limitaciones de la filosofía del discurso de Schleiermacher (1768-1834) y Dilthey (1833-1911), al señalar que su enfoque intenta cuestionar las presuposiciones de la hermenéutica desde una perspectiva filosófica del discurso. Su objetivo es liberar a la hermenéutica de los prejuicios psicologizantes y existenciales, ofreciendo una visión amplia y crítica de la interpretación. En sus palabras “mi intento es cuestionar las presuposiciones de esta hermenéutica desde el punto de vista de una filosofía del discurso, con el objeto de dejar libre a la hermenéutica de sus prejuicios psicologizantes y

existenciales”<sup>1</sup>. Es decir, el filósofo francés busca ir más allá de una teoría de la interpretación que ponga especial interés en la comprensión de la intención del autor. Su pretensión no consiste en apelar al sentido originario del autor, o en sus palabras, “haciéndonos contemporáneos de los antiguos”<sup>2</sup>. Por el contrario, el objetivo que resuena a lo largo de la obra de Ricoeur es traer el pasado a la presencia. Ante un cuestionamiento sagaz menciona: “¿cómo hacer presente una vez más a la cultura de la antigüedad a pesar de la distancia cultural interpuesta?”<sup>3</sup>. Esta pregunta, que encabeza el eje de la discusión sobre la simbólica del mal, lo llevará a anclar su teoría de la interpretación en la metáfora. Desde el inicio, la pregunta aborda una dialéctica que tensiona el distanciamiento histórico y epocal de los textos con la apropiación que un lector contemporáneo hace de ese pasado. Para Ricoeur, “la hermenéutica comienza donde termina el diálogo”<sup>4</sup>. Es decir, hay hermenéutica cuando preguntamos por el sentido del texto. Allí donde la escritura cobra sentido, no por parte del autor o del dialogante, sino por un lector impersonal, es ahí donde la teoría de la interpretación se origina en la multiplicidad de sentidos que los lectores aportan a un texto escrito.

La intención de esta hermenéutica, en tanto teoría de la interpretación de los textos, es traer el texto a la presencia del lector, es decir, permitir que el significado de los textos muestre su presencia en la experiencia fáctica de la condición humana. Para lograrlo, apunta a la metáfora y al símbolo por ser dos ejes que representan una “excedencia de sentido”, más allá de una orientación unívoca de las expresiones lingüísticas. En *Finitud y culpabilidad, Finitud et culpabilité* (1960) Ricoeur asienta la necesidad de recurrir al símbolo como elemento constitutivo de la semántica, capaz de expresar el mundo del discurso, más allá del significado o la intención “original” del texto, revelando la excedencia de sentidos en la experiencia humana de la finitud y la culpa. Para Ricoeur, los símbolos son signos, es decir, “expresiones que comunican un sentido, ese sentido se declara con una intención de significar”<sup>5</sup>. Es en el discurso religioso, mítico, literario y poético donde las palabras adquieren una dimensión simbólica más allá de un signo natural. Por ejemplo, en el *Génesis* de las *Sagradas Escrituras*, las palabras cielo, tierra, árbol no son signos que provengan meramente de nuestro lenguaje natural, sino que estos signos sobrepasan el sentido

---

<sup>1</sup> “Esta tienen que ver principalmente con el uso y el abuso del concepto de acontecimiento de habla en la tradición romántica de la hermenéutica. La hermenéutica que procede de Schleiermacher y Dilthey tendía a identificar la interpretación con la categoría de “comprensión”, y a definir comprensión como el reconocimiento de la intención de un autor desde el punto de vista de los destinatarios primarios en la situación original del discurso”. Ricoeur, P. J., *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*, México, Siglo XXI, 2003, p. 36.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 56.

<sup>3</sup> *Ídem.*

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 44.

<sup>5</sup> Ricoeur, P. J., *Finitud y culpabilidad*, Madrid, Trotta, 2004, p. 179.

literal y adquieren una dimensión simbólica, “más allá de una intencionalidad primera o literal”<sup>6</sup>. Lo que en obras tempranas era el símbolo, el interés en obras posteriores se volcará hacia la metáfora. Este tema, tan importante en la hermenéutica del siglo XX, el de los límites y alcances del símbolo y el signo, es de especial interés en San Agustín. Ricoeur encuentra en él un autor de gran provecho, dedicando un análisis a las aporías del tiempo en *Tiempo y Narración*, donde la interpretación ocupa un lugar central en relación con la experiencia de signos y símbolos.

## 2. La noción de signo en la obra agustiniana

“El signo es toda cosa que, además de la fisonomía que en sí tiene y presenta a nuestros sentidos, hace que nos venga al pensamiento otra cosa distinta”. Agustín San, *De Doctrina Christiana*, II, I, 1.

La hermenéutica de San Agustín de Hipona (354-430 d.C.) debemos buscarla en el interés de su época para analizar e interpretar los textos sagrados en relación con la experiencia de la fe<sup>7</sup>. La hermenéutica agustiniana se manifiesta en gran parte de sus obras, especialmente al interpretar y analizar pasajes específicos de la *Biblia*. Entre los diversos enfoques hermenéuticos, *De Doctrina Christiana* (395 d.C.) destaca como un texto en el que el Hiponense aborda de manera explícita la influencia del texto bíblico, planteando una teoría sobre la significación. *De Doctrina Christiana*, escrita entre los años 395 y 426, el Hiponense subraya la importancia de las traducciones, así como la revisión, comparación e interpretación de códices. Entre los diversos textos bíblicos del siglo IV, los códices conocidos como *Itala Antigua* o *Vetus Latina* tuvieron una notable influencia en la obra de Agustín, junto a la versión *Septuaginta*<sup>8</sup>. Por una parte, la hermenéutica, entendida como teoría de la interpretación, exige para el Santo de Hipona, tanto la lectura cuidadosa como la atención y revisión de las traducciones, al aseverar que “entre todas las traducciones, la *Itala* ha de preferirse a las demás, porque es la más precisa en las palabras y más clara en las sentencias.”<sup>9</sup> La *Itala Antigua* fue ampliamente utilizada por San Agustín antes

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 180.

<sup>7</sup> Beuchot, M., *La hermenéutica en la Edad Media*, México, UNAM, 2012, p. 38

<sup>8</sup> Algunos códices relacionados con la *Vetus Latina* son: Codex Vercellensis (siglo IV), el Codex Bobiensis (siglos IV-V?), el Codex Bezae (siglo V), el Codex Palatinus (siglo V?), el Codex Veronensis (siglo V), el Codex Alexandrinus (siglo V), el Codex Sinaiticus (siglo IV) y el Codex Vaticanus (siglo IV), entre otros. Rönsch, H., *Itala und Vulgata: das Sprachidiom der urchristlichen Itala und der katholischen Vulgata unter Berücksichtigung der römischen Volkssprache*, Marburgo, Elwertische Universitäts, 1869. Cfr. Grison, R., “Introduction” en *Vetus Latina. Répertoire général des auteurs ecclésiastiques latins de l'antiquité et du haut moyen âge*, Friburgo, Verlag Herder, 2007.

<sup>9</sup> Agustín de Hipona, *Obras Completas XV*, España, BAC, 1988. *De doctr. Chr.* II, 15.

de que la traducción de San Jerónimo alcanzara notoriedad, según nos atestiguan algunas cartas del Santo de Hipona.<sup>10</sup>

Por otra parte, la hermenéutica bíblica pone de manifiesto la necesidad de lograr unidad y cohesión en la experiencia de la cristiandad durante un tiempo de intensos debates teológicos. El tema era crucial, ya que el Hiponense señala las dificultades que surgían de las diversas interpretaciones en las iglesias, en medio de la proliferación de corrientes y sectas con las que sostuvo intensos debates a lo largo de su vida. Pese a que la hermenéutica se consolidó como un campo de estudio bíblico, las implicaciones filosóficas de las diferentes corrientes se evidencian en la interpretación que ofrece el Hiponense en *Sobre la Doctrina Cristiana*, obra en la cual se posiciona entre el sentido literal y el alegórico, tratando las controversias en torno a las diversas traducciones.

*De Doctrina Christiana* centra una interpretación basada en el análisis de las traducciones, aunada a una teoría de la significación que trasciende los signos naturales e intencionales en pos de la experiencia presente y viva del texto sagrado. El Doctor de la Gracia ayuda a centrar el tema de una hermenéutica cristiana al reivindicar el conocimiento interior más allá del signo. A lo largo de esta obra, se logra plantear, lo que para Ricoeur sería una teoría de la interpretación, pues el Hiponense analiza la complejidad del lenguaje, tanto en la lectura e interpretación de un texto sagrado como en la experiencia fáctica de la fe. La hermenéutica agustiniana no se limita a una interpretación literal o unívoca del texto bíblico, sino que postula un sentido espiritual que favorece la cohesión doctrinal, fundamentándose en una lectura que, a su vez, se basa en una excedencia de sentido. Al enfatizar el conocimiento interior, Agustín sostiene que la verdadera comprensión de la verdad divina trasciende los signos del lenguaje. Su hermenéutica se orienta hacia la vivencia de la cosa misma, de modo que la experiencia del Cristo-Verdad abre los sentidos del texto sagrado y, al mismo tiempo, delimita su interpretación, evitando el riesgo de que cualquier interpretación sea considerada válida. La hermenéutica agustiniana establece un diálogo entre el lenguaje, la realidad y la fe, una orientación que también se hace patente en la búsqueda de Ricoeur por entender cómo el símbolo y el signo operan en la construcción del significado.

En *De Doctrina Christiana*, se esclarece que un signo es una señal que nos remite a la cosa pero que se presenta en el pensamiento como algo distinto.<sup>11</sup> Divide los signos en naturales e intencionales, los primeros refieren a la asociación de una cosa con otra dis-

---

<sup>10</sup> La *Epístola 71*, escrita por el de Hipona a San Jerónimo en torno al año 403, refleja no solo las ríspidas discusiones entre el traductor de la *Vulgata* y el hiponense, sino que también muestra el esfuerzo de san Agustín por establecer una única lectura frente a las múltiples traducciones del *Libro de Job* realizadas por el propio San Jerónimo. Cfr. Burton, P., *The old latin gospels. A Study of the Texts and language*, USA, Oxford University Press, 2002.

<sup>11</sup> “*Signum est enim res, praeter speciem quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire*”. Agustín San, *De Doctrina Christiana*, II, I,1.

tinta, como una huella que nos remite a los vestigios que un animal deja en el camino, mientras tanto, los signos intencionales son aquellos que, por la asociación anímica, el alma vincula para poder expresar lo que son las cosas por medio de palabras, estos últimos están dispuestos a la significación, como la palabra “cieno” que apunta al cieno. Así, por ejemplo, las letras son “signos de las palabras”<sup>12</sup> que se expresan por medio de la voz, éstas nos permiten el uso de discursos que, con ayuda de un alma preparada, sabia y elocuente, puede expresar, interpretar y enseñar palabras incluso sagradas.

Los signos intencionales fueron un tema de gran interés en la hermenéutica agustiniana, ya que no solo facilitaban el análisis y la importancia de las traducciones, como, por ejemplo, al traducir e interpretar un mismo signo con diferentes palabras en varios idiomas, pero que, en su origen, conservaba la experiencia de una cohesión de fe. Aunado a ello, los signos intencionales resaltaban la relevancia de una hermenéutica en el discurso, ya que fomentaban el diálogo e incluían la enseñanza de la fe en un contexto marcado por profundas transformaciones doctrinales. Con ello, Agustín sigue de cerca a Cicerón y su arte de la retórica, quien postulaba que “el orador debe hablar que enseñe, deleite y mueva. Y añadió después: «El enseñar es propio de la necesidad, el deleitar de la amenidad y el mover de la victoria»”<sup>13</sup>. El tema había sido ya tratado en *De Magistro* (389 d.C.), una obra donde se mostraba la importancia del hablar (*loquor*) para la enseñanza y el recuerdo. En dicha obra, el Hiponense había mencionado ya que las palabras (*verbum*) son signos (*signum*), esto es, *señales* que remite a otros signos, en especial cuando se trata de signos intencionales o instituidos (*alia data*). En sus palabras, “parece que, cuando hablamos, señalamos con palabras las palabras, u otros signos”<sup>14</sup>. Ante la discusión con Adeodato, llama la atención la necesidad de Agustín de recurrir a una semántica o significado de las palabras del lenguaje, más allá de la mera relación entre signo y signo. Con ello, el Hiponense supera incluso el problema de la indeterminación, al apuntar a la importancia de la significación de una palabra cuando le pide a Adeodato que explique la frase “si el hombre es hombre” para lo que concluye:

Si te preguntase qué es el hombre, seguramente responderías que un animal; y si te preguntase qué parte de la oración es hombre, no podrías de ningún modo responder recatamente sino diciendo que nombre. Por lo cual, como se ve que «hombre» es nombre y es animal, lo primero se dice considerando el signo, y lo segundo, lo que el signo significa<sup>15</sup>.

<sup>12</sup> “[...] instituta sunt per litteras signa verborum”. *Ibid.*, II, I, 5.

<sup>13</sup> “Dixit ergo quidam eloquens, et verum dixit, ita dicere debere eloquentem ut doceat, ut delectet, ut flectat. Deinde addidit: Docere necessitatis est, delectare suavitatis, flectere victoriae”. *Ibid.*, IV, XII, 27.

<sup>14</sup> “Videtur ergo mihi loquendo nos aut verba ipsa signare verbis, aut alia signa”. Agustín San, *De Magistro*, 4, 7.

<sup>15</sup> “Nam nī quaerem quid esset homo, responderes fortasse animal; si autem quaerem quae pars orationis esset homo, nullo modo posses recte responderē nisi nomen: quamobrem cum homo et nomen, et animal esse inveniatur, illud dicitur ex ea parte qua signum est, hoc ex parte rei quam significat”. Agustín San, *De Magistro*, 8, 24.

La importancia de la semántica es traída a colación para aclarar que, más allá de la relación univoca entre signo y cosa, el lenguaje logra ser sumamente confuso cuando atendemos a la significación del signo, el conocimiento del significado y la cosa, pues la intención última del diálogo es llegar a las cosas mismas, en especial como medio para evidenciar al Cristo maestro. De este modo, coincido con la postura de Beuchot, quien aclara que el valor de los signos radica en ser, en última instancia, medios para acceder a la realidad misma. “O sea que los signos palidecen para dejar brillar a las cosas a las que remiten”<sup>16</sup>.

En su diálogo con Adeodato, el filósofo de Hipona explicaba que más valía atender al conocimiento de la cosa nombrada que al mismo nombre o signo intencional. Así, por ejemplo, el conocimiento que se tiene de un objeto visible como el cielo tiene mayor valía que el nombre “cielo”. Es decir, el signo existe por la cosa y no la cosa por la palabra. En el caso de los signos intencionales, que se relacionan con los cinco sentidos, el Santo de Hipona sostendría que la semántica tiene sus propios límites establecidos por el signo. Además, en lo que no se percibe explícitamente a través de nuestros cinco sentidos, y que se relaciona con el conocimiento interior, el Doctor de la Gracia subraya la importancia de la semántica, pero también reconoce sus límites al afirmar que el conocimiento interior trasciende el sentido de los signos y la significación de las palabras.

Comprendemos la multitud de cosas que penetran en nuestra inteligencia, no consultando la voz exterior que nos habla, sino consultando interiormente la verdad que reina en la mente; las palabras tal vez nos muevan a consultar. Y esta verdad que es consultada y enseña, y que habita en el hombre interior, es Cristo<sup>17</sup>.

La resolución de San Agustín es contundente, pues logra atestiguar a favor de la importancia del conocimiento interior y de Cristo como verdad y horizonte que excede la relación entre lingüística y semántica. Esta primera dimensión de acercamiento al lenguaje en *De Magistro* cobra importancia para entender una posible aproximación a una teoría de la interpretación o de la hermenéutica agustiniana. En pocas palabras, es en el diálogo donde se halla el fundamento ontológico y teológico de la hermenéutica agustiniana, que rebasar el conflicto lingüístico, apelando a las cosas mismas.

En *De Doctrina Christiana*, se aclara que la exposición del texto sagrado se fundamenta, tanto en el modo de entender, como en el modo de explicar lo entendido<sup>18</sup>.

<sup>16</sup> Beuchot M., “Signo y lenguaje en San Agustín”, *Dianoia*, vol. 32, n 32, sep. 2016, pp. 13-26., p. 17.

<sup>17</sup> “*De universis autem quae intelligimus non loquentem qui personat foris, sed intus ipsi menti praesidentem consulimus veritatem, verbi<sup>96</sup> fortasse ut consulamus admoniti. Iste autem qui consulitur, docet, qui in interiore homine habitare dictus est Christus*”. Agustín San, *De Magistro*, XI, 38.

<sup>18</sup> “Dos son los fundamentos en que se basa toda la exposición de las divinas Escrituras: en el modo de encontrar las cosas que deben ser entendidas, y el modo de explicar las cosas que se han entendido. *Duae sunt res quibus*

La finalidad de los límites de la semántica en este texto sirve para dar cuenta de la instrucción de las divinas letras. La intención de San Agustín consiste en acreditar la prioridad de la enseñanza para dar cuenta de la significación de los signos y las cosas mismas, en sus palabras, “denominamos ahora cosas a las que no se emplean para significar algo, como son una vara, una piedra, una bestia y las demás por el estilo”<sup>19</sup>. Por su parte, las cosas significadas en las *Sagradas Escrituras* revisten no solo de signos intencionales, sino también metafóricos, esto es, de signos que nos dirigen a significados alegóricos sobre las cosas mismas, “de aquí se deduce a qué llamo signos, es decir, a todo lo que se emplea para dar a conocer alguna cosa”<sup>20</sup>. Para el de Hipona, los signos pueden ser propios o transferenciales, también llamados metafóricos (*vel propria vel translata*). Por metáfora entiende el sentido de traslación de un término a otro para significar otra cosa, en el sentido de un signo que requiere de otro para ser explicado. Como cuando decimos la palabra “cordero”, entendemos el animal, pero en las Sagradas Escrituras se traslada para significar a Cristo. Para Agustín, las alegorías, especialmente las oscuras o de difícil comprensión son enigmas (*aenigmas*) o signos equívocos que merecen ser develados<sup>21</sup>.

Continuando con el análisis de la relevancia hermenéutica en *De Doctrina Christiana*, el Santo de Hipona inicia la segunda dimensión del lenguaje, aclarando que la retórica es una herramienta para persuadir en favor de la verdad. Aunque nutrida de bellas palabras, la elocuencia por sí sola no es suficiente sin la sabiduría y la comprensión de la verdad. Agustín aboga por develar los sentidos de las *Escrituras*, más allá del sentido literal, pues le interesa, como él mismo explica “calar bien su esencia [e] indagar con ahínco sus sentidos”<sup>22</sup>. Una preocupación que se patentiza ya en obras tempranas con las disputas

---

*nititur omnis tractatio Scripturarum; modus inveniendi quae intelligenda sunt, et modus proferendi quae intellecta sunt*. Agustín San, *De Doctrina Christiana*, I, I, 1.

<sup>19</sup> “*Proprie autem nunc res appellavi, quae, non ad significandum aliquid adhibentur, sicuti est lignum, lapis, pecus, atque huiusmodi caetera*”. Agustín San, *De Doctrina Christiana*, I, 2, 2.

<sup>20</sup> “*Ex quo intelligitur quid appellem signa; res eas videlicet quae ad significandum aliquid adhibentur*”. *Ídem*.

<sup>21</sup> “Dos son los fundamentos en que se basa toda la exposición de las divinas Escrituras: en el modo de encontrar las cosas que deben ser entendidas, y el modo de explicar las cosas que se han entendido. [...] Pero la esperanza de llevar a cabo esta obra se funda en Aquel por el cual conservamos en el pensamiento muchas cosas comunicadas sobre este asunto, y, por lo tanto, no se ha de temer que deje de darnos las demás, cuando empezamos a emplear las que nos dio. *Duae sunt res quibus nititur omnis tractatio Scripturarum; modus inveniendi quae intelligenda sunt, et modus proferendi quae intellecta sunt. [...] nunc vero cum in illo sit spes peragendi huius operis, a quo nobis in cogitatione multa de hac re iam tradita tenemus, non est metuendum ne dare desinat caetera, cum ea quae data sunt coeperimus impendere*”. Agustín San, *De Doctrina Christiana*, I, 1.

<sup>22</sup> El santo de Hipona está a favor de una retórica, siempre que la verdad sea el fundamento de la misma. El sentido de las palabras en este texto es el afirmar la verdad, más allá del aprendizaje superficial de las Sagradas Letras. En sus palabras: “No digo en tenerlas muy leídas y en saberlas de memoria, sino en calar bien su esencia y en indagar con ahínco sus sentidos. Porque hay algunos que las leen y las descuidan; las leen para retenerlas de memoria, y descuidan entenderlas. *Non dico in eis multum legendis memoriaeque mandandis, sed bene intelligendis, et diligenter earum sensibus indagandis. Sunt enim qui eas legunt, et negligunt; legunt ut teneant, negligunt ne intelligent*”. Agustín San, *De Doctrina Christiana*, IV, 5, 8.

contra los maniqueos y la lectura sobre el *Génesis*, pues el Doctor de la Gracia evidencia la dificultad de una hermenéutica equívoca en la significación de un texto sagrado<sup>23</sup>.

El interés de San Agustín por la hermenéutica es evidente en obras como *De Magistro* (389 d.C.) y *De Doctrina Christiana* (395 d.C.), donde busca una interpretación del texto sagrado que trascienda una lectura unívoca o literal. En su lugar, el Hiponense aboga por una lectura espiritual que enriquezca la interpretación mediante la experiencia de fe, postulando así el diálogo y la enseñanza en contraposición a las lecturas univocistas. Así, por ejemplo, en *De Génesis contra Maniqueos* (388 d.C.), su deseo de contrarrestar las tesis maniqueas le permite abordar el *Génesis* de la versión de los LXX desde una perspectiva alegórica. Esto le permite explicar del texto sagrado la creación de Dios en seis días y distinguirla de una noción del tiempo que se limitaba a una interpretación unívoca del movimiento de los astros. Contraria a una lectura maniquea, para el Hiponense, los seis días de la creación no deben interpretarse a partir de una comprensión unívoca de los signos primarios, es decir, considerando solo el sentido literal de las palabras. Por el contrario, Agustín propone una lectura alegórica que considera la excedencia de sentido del texto, relacionando los siete días de la creación con las siete edades del mundo y las buenas obras de una vida justa. Por ejemplo, el primer día de la creación puede interpretarse como la edad que abarca desde Adán hasta Noé, mientras que el segundo día simboliza la creación del firmamento. Esta lectura alegórica permite comprender el sentido espiritual del Génesis como un tránsito a través de las generaciones, desde Noé hasta Abraham, pasando por una sucesión de días que refleja el transcurrir de esas generaciones.<sup>24</sup>

De modo análogo al tratamiento del tema en estas obras, en la *Epístola 55* (400 d.C.), San Agustín trae a colación los errores de los maniqueos, poniendo en su justa medida la relación entre las figuras o tropos y las lecturas literales o unívocas. En esta carta, menciona,

<sup>23</sup> Un ejemplo lo podemos encontrar en la afirmación de la ambigüedad de los términos ocasionados por la traducción. Como él mismo indica: “muchas veces el intérprete se engaña por la ambigüedad de la lengua original, pues no calando bien en el pasaje traduce dando una significación que está muy lejos de la del autor. Así algunos códices traducen «agudos sus pies para derramar la sangre». [...] Tales traducciones no son oscuras sino falsas, y con ellas se ha de observar otra actitud, es decir, no se ha de mandar que tales códices sean aclarados, sino enmendados. *Et ex ambiguo linguae praecedentis plerumque interpretat, cui non bene nota stententia est, e. eam significationem transfert, quae a sensu scriptoris penitus aliena est: sicut quidam códices habent, Acuti pedes eorum ad effunden dum sanguinem. Et talia quidem non obscura, sed falsa sunt: quorum alia conditio est; non enim intelligendos, sed emendandos tales códices potius praeciendum est*”. Agustín San, *De Doctrina Christiana*, II, 12, 18.

<sup>24</sup> La mirada que ofrece San Agustín en obras tempranas como *De Génesis contra Maniqueos* vislumbra tanto la lectura histórica como la lectura alegórica para explicar la creación de los seis días y distinguirla de una noción del tiempo como el movimiento de los astros, en mañana, tarde o noche. “*Sed quare septimo die requies ista tribuatur, diligentius considerandum arbitror. Video enim per totum textum divinarum Scripturarum sex quasdam aetates operosas, certis quasi limitibus suis esse distinctas, ut in septima speretur requies; et easdem sex aetates habere similitudinem istorum sex dierum, in quibus ea facta sunt quae Deum fecisse Scriptura commemorat*”. San Agustín, *De Gen. c. man*, I, XXIII.

así como no adoramos al ganado, aunque (Cristo) fue llamado *Cordero y Becerro*; ni adoramos a las fieras, porque fue llamado *León de la tribu de Judá*; ni a las rocas, porque *Cristo era la roca*; ni al monte de Sión, porque en él está simbolizada la Iglesia, del mismo modo tampoco debemos adorar al sol y a la luna aunque esas figuras, que se toman de la criatura celeste, como de muchas otras terrestres, se apliquen a figurar las realidades místicas. Ve por qué hemos de despreciar y detestar los delirios de los maniqueos<sup>25</sup>.

El Hiponense analiza la función referencial del significado y apela a la experiencia del conocimiento interior que lo conduce a la fe de Cristo-Verdad. Se trata de elementos lingüísticos que trascienden el sentido literal a partir de la vivencia alegórica del lenguaje. Esta comprensión lleva al Santo de Hipona a destacar el imperio del símbolo, no solo en el lenguaje, sino también en la experiencia de la fe. Más allá de los signos y su significación, enfatiza la primacía de la experiencia en la lectura del texto sagrado. Para San Agustín, el símbolo, a diferencia del signo, se encuentra en un nivel superior que despusa los conflictos de la significación. El *Symbolon*, como apertura de comunión, es una pieza clave para enseñar a los fieles la diferencia entre la fe cristiana y la diversidad de corrientes como las maniqueas, donatistas, pelagianas, arrianas, etc. El símbolo sobrepasa al signo, pues tiene una finalidad doctrinal y regulativa que opera como comunión de la fe y escenifica la enseñanza de la autoridad. Es en sus *Sermones*, donde el filósofo de Hipona trae a colación la necesidad del símbolo como unidad cristiana, en especial, el *Sermón 212* (410 d.C.), expresa la fidelidad del término griego símbolo, *bállein* que remite a la reunión de dos objetos como pacto de fidelidad, en sus palabras, “[el símbolo es aquel que] establecen entre sí los comerciantes mediante el cual su gremio mantiene un pacto de fidelidad”<sup>26</sup>.

### 3. Una hermenéutica agustiniana

“La Palabra de Dios que es el Hijo unigénito vive con el Padre una vida inmutable desde siempre y por siempre, [la Palabra] es también el rey mismo de los siglos”. San Agustín, *Sermón 212*.

La trascendencia del símbolo, más allá del signo, es un tema que para Ricoeur resulta primordial esclarecer. El filósofo francés expresa en *Finitud y culpabilidad* que no todos los signos son símbolos, pues el símbolo logra rebasar el ámbito de los signos

<sup>25</sup> San Agustín, *Epístola 55*.

<sup>26</sup> Agustín San, *Sermón 212*.

naturales e intencionales. En todo caso, el símbolo, “en contraposición con los signos perfectamente transparentes, los signos simbólicos son opacos [...] esta opacidad constituye la intensidad misma del símbolo e inagotable”<sup>27</sup>. Mientras que el símbolo representa opacidad en una hermenéutica como la de Ricoeur, para la hermenéutica agustiniana, es claridad; mientras que, para el filósofo francés, el símbolo es apertura de sentido, para el Santo de Hipona, el símbolo es comunión y experiencia que trasciende el sentido unívoco del texto sagrado. Pese a las distinciones entre la hermenéutica de Ricoeur y el planteamiento agustiniano de la interpretación de textos, podemos hallar una teoría hermenéutica en la obra agustiniana, enfocada en la primacía del problema del signo-símbolo como eje de la interpretación.

La hermenéutica de Ricoeur posibilita una teoría de la interpretación que atiende a la diferencia entre signo y símbolo. Dicha orientación atestigua que “hay algo no semántico en el símbolo”. En la hermenéutica agustiniana, el símbolo también posee una dimensión no semántica que apertura una excedencia de sentido que permite conectar un signo con la presencia fáctica de la experiencia del Cristo-Verdad. Agustín recurre a la vivencia espiritual del conocimiento interior, equilibrando la experiencia psicológica con la obediencia a la autoridad, gracias a la identificación de Cristo como Verdad. Según el Santo de Hipona, esta Verdad se encuentra presente en la experiencia, más allá del texto: “la Palabra de Dios que es el Hijo unigénito vive con el Padre una vida inmutable desde siempre y por siempre, [la Palabra] es también el rey mismo de los siglos”<sup>28</sup>.

Para Ricoeur, la complejidad del símbolo surge a partir de los diversos campos de investigación, ya sea en el psicoanálisis, la literatura o la religión. El sentido del símbolo es un elemento complejo y diverso, pues escenifica lo que para él es un contenido lingüístico y uno no lingüístico. Dialogando con Ricoeur, la hermenéutica agustiniana postula que los límites del lenguaje son claros, pues es el sentido espiritual el que permite abrir la lectura unívoca o literal de las Sagradas Escrituras, la cual guarda en su interior un sentido que apertura la experiencia de la cristiandad. La labor es clara: vincular el lenguaje con la experiencia de fe. San Agustín, al enfatizar la primacía del conocimiento interior y la identificación de Cristo como Verdad, presenta una hermenéutica que sintetiza la experiencia de fe con la interpretación del texto sagrado. Su enfoque evidencia los límites del lenguaje humano, resaltando la dificultad de articular de manera unívoca la complejidad de los signos de la experiencia divina. No obstante, su postura subraya la necesidad de vincular el lenguaje con la experiencia de la cristiandad.

<sup>27</sup> Ricoeur, P. J., *Finitud y culpabilidad*, op.cit., p.180.

<sup>28</sup> Agustín San, *Sermón 212*.

Aunado a ello, el Hiponense prioriza una hermenéutica que se centra en la interpretación de textos sagrados que trascienden su sentido literal, a favor de lecturas alegóricas y espirituales. En *De Doctrina Christiana*, se sostiene que la verdadera comprensión del texto sagrado se encuentra en la experiencia de la cosa misma, aquella que emana de la fe de la cristiandad. Por su parte, Ricoeur también defiende una interpretación que reconoce la multiplicidad de significados, abriendo la experiencia del lector más allá de la intención psicologizante de los textos o de sus autores. Para el filósofo francés, el significado de un signo supera su referencia literal, pues los símbolos y metáforas dan cuenta de una “excedencia de sentido” que resuena con los planteamientos hermenéuticos del Hiponense.

#### 4. Conclusión

La intención de hallar una hermenéutica agustiniana da cuenta de la posibilidad de encontrar en los autores medievales teorías sobre la interpretación de textos. La hermenéutica agustiniana no apuesta por una apertura del sentido texto a partir del lector, sino por el sentido espiritual que lo divino enseña en diálogo con la experiencia del hombre interior. La base del fundamento de la hermenéutica del Santo de Hipona debe hallarse en la experiencia divina, sin olvidar la pretensión del proyecto en pos de la doctrina cristiana. Por su parte, el símbolo, como rebasamiento del signo, conjuga la doble dimensión del lenguaje, de tal modo que quepa lugar a la posibilidad del planteamiento de un símbolo como elemento constitutivo de la comunión de fe. El símbolo conjuga, excede el sentido unívoco del lenguaje, pero no posibilita una doctrina fuera del ámbito de la unidad de la fe. La base de dicho proyecto debe hallarse en una teología que excede a la lingüística y la semántica, pero que es capaz de recurrir a ella para clarificar, no lo que es Dios, sino para no guardar silencio.

Por su parte, para Ricoeur, el símbolo es un elemento complejo que trasciende los límites del lenguaje, mientras que para San Agustín, representa comunión de una experiencia. Ambos filósofos reconocen la necesidad de una hermenéutica que vaya más allá del significado unívoco, permitiendo que el texto traiga a la presencia la excedencia del sentido que se vive en la experiencia humana y espiritual. La teoría del signo en San Agustín media entre una hermenéutica univocista y una equívocista, la cual surgiría de la apropiación del texto. Es en el texto donde la mediación entre el lector y el autor se halla la apropiación del sentido, pues para el Santo de Hipona, la primera dimensión sobre la problematización del signo lo lleva a trascender los límites del lenguaje, sin apelar a un gnosticismo que aperture en demasía

el campo no lingüístico y excluya la comunidad de la fe o la autoridad. En esta primera dimensión encontramos el eje que escenifican las primeras obras al respecto del problema del signo, un tema que será latente en obras de madurez y puesto en claridad al respecto del debate niceno-constantinopolitano y el símbolo de la fe.

## BIBLIOGRAFÍA

- Ayuso, Marazuela, Teofilo, *La Vetus Latina Hispana*, España, CSIC, 1953.
- Beuchot, Mauricio, *La hermenéutica en la Edad Media*, México, UNAM, 2012.
- \_\_\_\_\_, “Signo y lenguaje en San Agustín”, *Dianoia*, vol. 32, n 32, sep. 2016, pp. 13-26.
- Burton, Philip, *The old latin gospels. A Study of the Texts and language*, USA, Oxford University Press, 2002.
- Cipriani Nello, *Muchos y uno solo en Cristo. La espiritualidad de Agustín*, Madrid, Editorial Agustiniiana, 2013.
- \_\_\_\_\_, “Acerca de las fuentes orientales de la teología de Juliano de Eclana”. *Augustinus*, 56, (julio-diciembre, 2011), pp. 513-526.
- Denzinger, Heinrich, Hünermann, P., *El magisterio de la Iglesia. Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, (trad. Bernabé Dalmau), Barcelona, Herder, 2000.
- De Hipona, Agustín San, *Obras Completas*, Madrid, BAC, 2013.
- \_\_\_\_\_, Disponible en [https://www.augustinus.it/latino/dottrina\\_cristiana/index2.htm](https://www.augustinus.it/latino/dottrina_cristiana/index2.htm). 20 de marzo de 2023.
- Falcue, Emmanuel, “Agustín y la fenomenología del siglo XX” en *Patristica et medievalia*, 44, 2, 2003, pp. 11-22. <https://doi.org/10.34096/petm.v44.n2.13095>
- Grison, Royer, “Introduction” en *Vetus Latina. Répertoire général des auteurs ecclésiastiques latins de l'antiquité et du haut moyen âge*, Friburgo, Verlag Herder, 2007.
- Moratalla Domingo, *Investigaciones fenomenológicas*, “La fenomenología hermenéutica de Paul Ricoeur: mundo de la vida e imaginación”, 3, Madrid, UNED, 2001, pp. 291-300. <https://doi.org/10.5944/rif.3.2001.5432>
- Ricoeur Paul J., *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*, México, Siglo XXI, 2003
- \_\_\_\_\_, *Finitud y culpabilidad*, Madrid, Trotta, 2004.
- \_\_\_\_\_, “Fenomenología y análisis lingüístico”, en *El discurso de la acción*, Madrid, Cátedra, 1988, pp. 133-154.

Rönsch, Hermann, *Itala und Vulgata: das Sprachidiom der urchristlichen Itala und der katholischen Vulgata unter Berücksichtigung der römischen Volkssprache*, Marburgo, Elwert'sche Universitäts, 1869.

---

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2024.37.006>  
Bajo Palabra. II Época. N° 37. Pgs: 509-524