

Agustín de Hipona y la exégesis alegórica

Juan VARO ZAFRA
Universidad de Granada

Resumen

La hermenéutica agustiniana ha sido considerada como el modelo de la exégesis alegórica patristica. La moderna recepción crítica la ha entendido como un ejemplo de interpretación finalista. Este juicio deriva de la fuerza que, en la teoría agustiniana, ejerce la tradición doctrinal sobre los textos escriturarios. Dicha fuerza se articula a través de la alegoría. Este trabajo pretende replantear la lectura de este método desde una comprensión distinta de la “tradición” y desde la evolución experimentada por los conceptos de “alegoría” e “historia” en el pensamiento de Agustín.

Abstract

Augustine’s hermeneutics has been considered as the model of the allegorical exegesis in the Fathers of the Church. The modern critic reception has understood it as an example of finalist interpretation. This judgement derives from the importance that the doctrinal tradition exerts on the Scriptures in the Augustine’s thought. Such importance is articulated through the allegory. In this article, I try to rethink the reading of this method from a different comprehension of the “tradition” and also from the evolution experimented by the concepts of “allegory” and “History” in Augustine’s thought.

Palabras clave: Agustín, tradición, alegoría, hermenéutica, historia.

Dice Todorov que la interpretación patristica de la Escritura no viene determinada tanto por el propio texto, como por su confrontación con un *corpus* de textos ajenos: el que configura la doctrina cristiana¹; de tal modo, que no es la

1. El complejo entramado teórico que constituye la teoría hermenéutica de Agustín ha sido considerado por Todorov -en una línea que ya había apuntado Pontet- como un modelo de interpretación finalista.

Flor. II., 16 (2005), pp. 339-352.

interpretación la que permite establecer un sentido nuevo, sino que es el sentido nuevo el que guía la interpretación:

“Puisque c’est le sens “final” qui compte par-dessus tout, on se préoccupera peu du sens “originel” ou intention de l’auteur. La recherche de celui-ci est une préoccupation presque oiseuse, extérieure au projet de l’exégèse, qui est de relier le sens donné au sens nouveau”.

(Todorov: 1978, 106).

Pero, acaso, Todorov no valora suficientemente el esfuerzo filológico e histórico realizado por la patrística en la comprensión del sentido literal histórico de los textos bíblicos²; un esfuerzo que comienza con Orígenes, el alegorista cristiano por excelencia.

El problema del sentido en la obra de Agustín plantea una serie de cuestiones de difícil solución, derivadas de la evolución de su pensamiento y de la falta de precisión terminológica con la que acomete la dilucidación del sentido literal frente al sentido alegórico de la Escritura: una actividad no sólo filológica sino fundamentalmente histórica, que atiende al cumplimiento de las profecías bíblicas en la historia de Israel y que, en consecuencia, está atenta al contexto y a las circunstancias históricas de los profetas que las pronuncian. Evidentemente, ni este concepto de la historia, ni sus posibilidades y métodos de investigación pueden compararse con los procedimientos de la investigación histórica moderna³. Pero esta circunstancia no puede conducir a la consideración de estos trabajos como menos rigurosos o, a su modo, menos históricos.

Por otra parte, Todorov parece entender la Escritura y la doctrina como dos realidades separadas, obviando la profunda relación de copertenencia de la doctrina respecto de la Escritura, desde su propio origen, mantenida después por el hecho de que la elaboración doctrinal no fue entendida entonces como una actividad

2. Así se infiere de su examen de la tipología (*op. cit.*, p. 112). En este sentido, véase también PONTET, 1946, 162 y GADAMER, 2000, 123.

3. Es a partir del fracaso de Hegel en explicitar una concepción racional de la historia universal, cuando la escuela histórica se abrió a una concepción de la historia ajena no sólo a todo moralismo propio de la historia antigua sino también a cualquier concepción racional de ésta. Sin embargo, la adopción de metodologías científicas y teóricamente objetivas en el desarrollo de los estudios históricos no ha podido ocultar las tendencias ideológicas desde las que estos métodos se aplican (véase GADAMER, 2002, 95; en un sentido más próximo al asunto de estas páginas, véase LOUTH, 1999, 105 y ss.

independiente de la exégesis escrituraria⁴. La doctrina condicionaba el texto pero, al mismo tiempo, extraía del sentido literal cuidadosamente fijado, su propio contenido. No se trata solamente de que, como dice Pelletier⁵, Todorov haya obviado en su análisis el papel jugado por la fe como elemento de cohesión y guía de la exégesis patrística, sino de que no haya tenido en cuenta el proceder exegetico efectivo y global de los Padres de la Iglesia, en el que la fe se instala como pieza fundamental de la concepción de la historia. Esto no quiere decir que no exista una tensión entre el sentido literal de la Escritura y la doctrina que la interpreta, pero esta tensión no se traduce sin más en la imposición de la segunda sobre la primera.

La crítica a Todorov realizada por Bochet cobra especial relevancia al relacionar la interpretación de *De Doctrina Christiana* con el proceder del círculo hermenéutico y con el funcionamiento de la fe dentro del juego de la comprensión de la Escritura. Bochet señala que la obra comienza planteando el conocimiento de la cosa antes que la explicación de los signos⁶. Todorov ha entendido esta disposición en el sentido de que el contenido doctrinal debe conocerse de antemano. También Bochet advierte que el Libro I expone el *símbolo* de los apóstoles, articulándose en torno a la tríada fe, esperanza y caridad. Pero, seguidamente, recuerda que, para Agustín, la Escritura se explica por la Escritura y que la doctrina de la Iglesia proviene del texto bíblico⁷. Es entonces cuando introduce el discurso heideggeriano del círculo hermenéutico: la búsqueda de la verdad se despliega en el espacio delimitado entre lo que debe ser comprendido y la actitud del que comprende. La fe, dice Bochet, es una transformación del sujeto, que dota a *De Doctrina Christiana* de un sentido existencial ajeno a la naturaleza estratégica que Todorov cree descubrir en la exégesis agustiniana: el acto de fe inicial pasa progresivamente a la inteligencia de la fe y de ahí a la inteligencia de la Escritura⁸. La interpretación del círculo hermenéutico es siempre una interpretación finalista, porque está determinada por la precomprensión de la cuestión por la que se pregunta al texto, pero no en el sentido en el que Todorov la entiende: la precomprensión no es tanto un conjunto de reglas apriorísticas, como un movimiento de anticipación de la comprensión del texto que se modifica a medida que la labor hermenéutica avanza.

4. Cf. LOUTH, 1999, 91, 96.

5. Cf. PELLETIER, 1989. Pelletier se hace eco de una protesta contra el modo de abordar el estudio de la exégesis cristiana por parte de la crítica moderna que ya estaba en Lubac (véase LUBAC, 1964, IV, 125-129).

6. Cf. BOCHET, 1997, 16.

7. *Op. cit.*, p. 18.

8. *Ib.*, p. 20.

Pero, contra Bochet, puede argumentarse que la doctrina del círculo hermenéutico se había originado en el ámbito de la teoría luterana para combatir la exégesis patristica⁹, “anclada” en la tradición y dirigida por el criterio de autoridad, esto es, la hermenéutica defendida por Agustín. Por tanto, aunque la teoría agustiniana y el mecanismo del círculo hermenéutico comparten una serie de instrumentos de interpretación, también presentan una serie de diferencias que distancian sus presupuestos teóricos. El horizonte agustiniano es necesariamente más estable y quizá también más próximo –en virtud de la apertura de la comprensión fundamentado en la “Encarnación”–, que el horizonte de lejanía esencial del círculo heideggeriano, que parte del esencial estado de “yecto” del ser humano.

Se presenta aquí otro problema. Es necesario penetrar en los argumentos y circunstancias que mueven a Agustín a situar la doctrina por encima de la Escritura¹⁰ y a declarar la preeminencia de aquella en la interpretación de ésta. El estudio de esta cuestión nos lleva, de nuevo, a plantear otra posible analogía entre el mecanismo de la exégesis agustiniana y la estructura del círculo hermenéutico, tal y como se propone, esta vez, en su versión gadameriana. Para Gadamer, existe siempre una tradición en la que se lee el texto¹¹. En el caso de la exégesis patristica, la tradición viene determinada por la autoridad de la Iglesia. Ahora bien, en este movimiento incesante de la exégesis patristica, la tradición va modificándose por el efecto de la exégesis a la que ella misma condiciona¹². La tradición se ofrece como el único medio posible de recibir la verdad de la Revelación; pero “único” no significa “uniforme”¹³.

Se hace necesario indagar en el concepto y valor de la tradición. La apuesta agustiniana por la tradición expresada en la autoridad de la Iglesia tiene una justificación histórica. La sujeción a la autoridad no niega ni coarta el ejercicio de la razón. Lo que Agustín pretende es eludir el extremo, defendido por los maniqueos, del individuo que se constituye en regla de verdad, cuando en realidad se encuentra preso

9. Fue Flavio Ilírico (1520-1575) el primero en proponer este método en el que las partes se explican por el todo y el todo por las partes. Véase GADAMER, 2000, 97.

10. Cf. *De Doctrina Christiana* I, 39, 43.

11. Véase GADAMER, 1996, 363-365.

12. La tradición está en constante mutación. “Adherirse a ella –observa Gadamer– es la formulación de una experiencia en virtud de la cual nuestros planes y deseos se adelantan siempre a la realidad, sin supeditarse a ella” (GADAMER, 2000, 259). La tradición, en consecuencia, no opera como un conjunto de presupuestos rígidos que presionan al intérprete sino como un mecanismo que integra la anticipación de lo deseable en el marco de lo factible.

13. Para Louth la tradición no es el contenido de la Revelación sino la luz que la ilumina (LOUTH, 1999, 92).

de sus propios prejuicios¹⁴. Agustín ve en el sometimiento a la autoridad la vinculación a un criterio universal, apoyado en la tradición por una cadena ininterrumpida de testimonios de muy diversa naturaleza que garantizan la rectitud de la interpretación¹⁵. Este argumento cobra fuerza si tenemos en cuenta que se trata de una limitación a la interpretación alegórica, esencialmente centrífuga y, en general, poco respetuosa con el texto. La apelación agustiniana al criterio de autoridad es fruto, a nuestro juicio, de una profunda reflexión en torno a la naturaleza de la exégesis alegórica y de la observación de la descomposición de las escuelas de pensamiento paganas, especialmente de la platónica. Es en este contexto como debe ser comprendido el concepto de autoridad en la obra de Agustín.

El problema de la interpretación de la Escritura en el seno de una tradición que cristaliza en el principio de autoridad y que genera el mecanismo exegético patrístico no es independiente de la cuestión de la autoría de los textos bíblicos. En efecto, precisamente porque existe una doble autoría de la Escritura: los profetas como autores mediatos y Dios como autor real, es posible establecer una gradación en la interpretación que responda al sometimiento por parte del exégeta a las exigencias del dogma¹⁶. Agustín diferencia entre los cristianos, que pueden penetrar en este otro sentido a la luz del cumplimiento cristológico; los judíos, que sólo se someten al texto parcialmente; y los paganos, cuya “soberbia” les impide someterse ni siquiera parcialmente a la Escritura. Esta gradación aleja la interpretación de su primer sentido histórico, al establecer la primacía de la interpretación cristiana sobre la judía con relación a los textos veterotestamentarios creados y referidos a la historia

14. La defensa gadameriana de la tradición se apoyaba, entre otras razones, en la revisión positiva del prejuicio frente a la utopía ilustrada de la ausencia de prejuicios que ocultaba, en realidad, otros prejuicios (cf. GADAMER, 1996, 343).

15. Véase la “Introducción general” a *De Doctrina Christiana* (1958, 13-14). San Agustín, en “Contra Fausto” (13,1-4) descubre en el criterio de autoridad de la Iglesia una solución para escapar del círculo vicioso exegético derivado de las premisas maniqueas: “Anteponer la Biblia a la Iglesia significaba un círculo vicioso precisamente: si por los profetas hemos de ir a Cristo, antes tenemos que creer en los profetas; mas para creer en los profetas, deberemos ser informados por otros profetas que nos den fe de ellos, y así sucesivamente. Tampoco podemos decir que los profetas recomiendan a Cristo y Cristo a los profetas, pues quien no tenga de antemano fe no creerá ni a Cristo ni a los profetas. Sin una Iglesia que entregue la Biblia, no tiene autoridad la Biblia” (*ib.* p. 15).

16. En este sentido, dice Dawson: “Si la voluntad de Dios se personifica, y si el texto literal de la Escritura tiene que transmitir el carácter de esa voluntad a sus lectores, ha de ser leída de tal manera que capacite al alma (...) para someterse al texto literal como a su “otro significado” (DAWSON, 1995, 75).

de Israel. Agustín justifica esta decisión no sólo en virtud de la doble autoría de la Biblia, sino también por su comprensión del fenómeno profético, más como un acto de la inteligencia que como una representación visual o imaginativa. Para Agustín, Israel no ha vivido plenamente su vida profética puesto que no ha comprendido las verdaderas implicaciones de los anuncios de sus profetas. Por el contrario, el exégeta cristiano, apoyado firmemente en la fe expresada en el dogma, puede penetrar la verdadera inteligencia de las profecías del Antiguo Testamento¹⁷.

De Doctrina Christiana presenta en su Libro II la teoría agustiniana del signo. Dice Agustín que los signos son las cosas que transmiten el conocimiento de otra cosa. Los signos pueden ser naturales –los que sin elección ni deseo alguno hacen que se conozca mediante ellos otra cosa fuera de lo que en sí son-; y convencionales, los instituidos por los hombres¹⁸. Entre éstos, la palabra ocupa el primer lugar¹⁹. El signo tiene una función no sólo comunicativa y cognoscitiva, sino también retórica: no se trata sólo de manifestar una voluntad, sino de mover la del receptor. En este sentido, Agustín distingue entre signos propios y signos transpuestos. Esta distinción genera otra: la del simbolismo extralingüístico de los referentes frente al simbolismo lingüístico de los tropos²⁰. Los signos transpuestos son cosas y signos al mismo tiempo: la significación oculta no excluye la significación directa e inmediata. Los signos propios, por el contrario, en tanto que signos de otras, pierden su calidad de cosas²¹. La alegoría se localiza, según el Agustín de la época de *De Doctrina*

17. PONTET, 1946, 305-332.

18. *De Doctrina Christiana*, I, 2.

19. *De Doctrina Christiana* II, 3, 4.

20. Véase STRUBEL, 1975, 345.

21. Todorov afirma que existe cierta identidad entre la alegoría lexical y la *allegoria in verbis*, por una parte; y la alegoría proposicional y la *allegoria in factis*, por otra y acusa a Agustín de no revelar, en su oposición *real / verbal*, el mecanismo que origina estos dos hechos diferentes. Añade que Agustín no tiene en cuenta que los tropos son tan reales como las propias alegorías reales. Todorov afirma que la oposición palabras / cosas es una manera un tanto torpe de referirse a este hecho en el que el aserto inicial es mantenido en uno de los casos y abolido en el otro (TODOROV, 1978, 41). Sin embargo, es necesario recordar que Agustín advierte que los signos son cosas, y distingue claramente la aproximación a la cosa en cuanto tal y en cuanto signo que apunta a otra. Es sólo en ese caso cuando debe entenderse como signo: “Al escribir el libro anterior sobre las cosas procuré prevenir que no se atendiese en ellas sino lo que son, prescindiendo de que además puedan significar alguna otra cosa distinta de ellas. Ahora al tratar de los *signos* advierto que nadie atienda a lo que en sí son, sino únicamente a que son signos, es decir, a lo que simbolizan” (*De Doctrina Christiana* II, 1, 1). En Agustín, por lo tanto, no se produce la oposición palabras / cosas, sino que se aborda la palabra *en*

Cristiana, en los primeros, esto es, no en las palabras sino en los mismos hechos históricos²². No obstante, el tratamiento de las reglas interpretativas de Ticonio parece estar referido a la alegoría verbal, no a la alegoría histórica.

Por su relación con la alegoría, la obra de San Agustín conoce dos etapas. La primera viene determinada por su entusiasmo ante el método alegórico. La segunda, a la que pertenece *De Doctrina Christiana*, se caracteriza por el despego de la alegoría y la revalorización del sentido literal²³.

La evolución del pensamiento agustiniano obedece a una serie de condicionantes que giran en torno a la delimitación del sentido literal de la Escritura. El reconocimiento de la construcción retórica de la Escritura, el análisis de los mecanismos figurales en el texto bíblico, la asimilación de la “historia” a la “profecía” y la distinción entre los signos propios y transpuestos que llega a su madurez en *De Doctrina Christiana* determinan el eje de la evolución de la alegoría agustiniana.

La aceptación inicial del método alegórico vino motivada por una doble circunstancia: la lucha contra el maniqueísmo y el magisterio de Ambrosio de Milán. Ambrosio convence a Agustín de que la alegoría, tal y como la entiende Orígenes, es una respuesta efectiva contra los maniqueos y sus ataques al Antiguo Testamento²⁴. La alegoría se convierte en un poderoso instrumento de unificación de las Escrituras, frente a las pretensiones heréticas²⁵. Pero en esta primera etapa, la noción agustiniana de alegoría procede de la retórica de Cicerón: la alegoría es un tropo por el que se dice una cosa para dar a entender otra. Agustín llama alegoría, frente a lo que antes expusimos, a la simbolización de primer grado, esto es, la de los signos propios. Sin embargo, su posición no deja de ser ambigua. Así, en *De Trinitate*, señala que la alegoría no se encuentra en las palabras, sino en los mismos hechos históricos²⁶. Ahora bien, lo que interesa determinar es qué entiende Agustín por hechos históricos en esta primera etapa. En *De la verdadera religión*, escrita entre 389 y 391, Agustín afirma:

cuanto signo y cosa.

22. Cf. CHYDENIUS, *op. cit.*, pp. 326-329.

23. SIMONETTI, 1994, 104-105.

24. Véase *Confesiones* VI, IV, 6.

25. “Ninguno de nosotros duda de que el Antiguo Testamento contiene promesas de realidades temporales (...) y de que la promesa de la vida sin fin y del reino de los cielos pertenece al Nuevo. Pero no es sospecha mía, sino interpretación del Apóstol que en aquellas realidades temporales se ocultaban figuras de las realidades del futuro que se iban a cumplir en nosotros” (*Contra Fausto*, IV, p. 82).

26. Cf. STRUBEL, 1975, 347.

“Distingamos, pues, qué debemos conocer por el testimonio de la historia, o describir con la luz de la razón, y qué hemos de creer y depositar en la memoria, aun sin entender su sentido (...) y cuál es el método para interpretar las alegorías que ha revelado, según creemos, la Sabiduría de Dios por el Espíritu Santo; si podemos interpretar alegóricamente desde los acontecimientos externos más antiguos hasta los más recientes y extender la alegoría a las afecciones y naturaleza del alma y hasta la inmutable eternidad; si unas significan hechos visibles, otras movimientos espirituales, otras la ley de la eternidad, y si en algunas se cifran todas estas cosas a la vez (...) y la diferencia entre la alegoría histórica y la alegoría del hecho, y la alegoría del discurso y la alegoría de los ritos sagrados.”

(*De la verdadera religión* 50, 98)

Este fragmento revela la visión extensiva de la alegoría en la primera etapa de la obra agustiniana. Agustín se pregunta si la historia en su conjunto admite una lectura alegórica global y apunta un desdoblamiento de la alegoría no sólo en la historia, sino en la vida del alma —el paralelismo entre la historia de salvación del pueblo de Dios y la del alma individual ya estaba presente en la obra de Orígenes- y en la ley eterna. De esta reflexión se deducen —en principio- dos sentidos de la Escritura: un sentido histórico y otro espiritual que se desglosa, a su vez, en tres especies.

En *De la utilidad de creer*, escrita entre 391 y 392, Agustín vuelve sobre el problema de la interpretación de la Escritura. Es aquí donde vuelve a afirmar que ésta puede darse desde cuatro puntos de vista: histórico, etiológico, analógico y alegórico. El sentido histórico se da cuando en la Escritura se nos instruye en lo que ha sido escrito o en lo que se ha realizado y, si no ha tenido realidad, se nos describe como si la hubiera tenido²⁷. El sentido etiológico sigue la explicación causal de por qué se han dicho o hecho determinadas cosas. El punto de vista analógico es aquel que pone de manifiesto la no contradicción entre los dos testamentos. Por último, el sentido alegórico es el que nos previene de no tomar al pie de la letra todo lo que se nos dice.

Ahora bien, frente a algunas interpretaciones apresuradas, estos cuatro puntos de vista no pueden ser entendidos como cuatro posibilidades de interpretación de la Escritura. Se trataría más bien de reglas de lectura de alcance y naturaleza diferentes referidas todas ellas al sentido literal del texto. Así, el sentido histórico se relaciona en términos dialécticos con el sentido alegórico en su dimensión tipológica, no en la retórica. Es importante subrayar que el sentido histórico no hace tanto referencia a la

27. *De la utilidad de creer* III, 3, 5.

realidad histórica como al sentido literal²⁸, comprendido no siempre como lo sucedido, sino como lo que debe ser entendido como tal. La interpretación etiológica resulta más bien un caso particular de la regla general de la explicación de la Escritura por sí misma. Agustín insta al intérprete a aceptar las explicaciones causales dadas por el texto de hechos y palabras incluidos en él mismo. Algo similar, si bien de forma más imprecisa, ocurre con la explicación del punto de vista analógico. Sorprende que, a diferencia de lo que sucede con los otros tres sentidos, Agustín no aporte un solo ejemplo de este punto de vista de la interpretación. El sentido analógico, como modo de poner de relieve la concordancia entre los testamentos, es un instrumento exegético que sirve de arma contra los que consideran que las contradicciones entre testamentos son fruto de interpolaciones en los textos²⁹. Pensamos que, igual que ocurría en el caso del sentido etiológico, Agustín reivindica con el punto de vista analógico, no la determinación de un sentido concreto de la Escritura, sino la necesidad de leer la Biblia de forma que las divergencias entre sus libros queden superadas en la armonía de un sentido unitario global. Si la etiología hacía referencia a casos concretos en los que el propio discurso bíblico justificaba su proceder e invitaba al exégeta a seguir estas indicaciones; con la analogía, se está señalando un criterio general de afrontar la hermenéutica bíblica. La defensa contra la sospecha de interpolaciones en los textos bíblicos se fundamenta en la tradición y en la autoridad bíblica que ha velado por la fiel transmisión de la Escritura. A esta tradición apela el sentido analógico. Siglos más tarde, Tomás de Aquino también diferenciará los cuatro sentidos de la Escritura de la hermenéutica medieval de estos tres enfoques del sentido literal:

“Il faut dire que ces trois démarches: l’histoire, l’étimologie, l’analogie, concernent le seul sens littéral. En effet, l’histoire, comme l’expose Augustin lui-même, intervient lorsque quelque chose est proposé simplement; l’étimologie, lorsque la cause de ce qu’on dit est assignée...; l’analogie existe lorsqu’on montre que la vérité d’un texte de l’Ecriture ne s’oppose pas à la vérité d’un autre”.

(*Summa Theologica* I, I, qu. 1, 10, rep. 1, 2)

En conclusión, pensamos que la exégesis agustiniana de la primera época atiende a dos sentidos generales: el sentido histórico, bajo esta triple perspectiva –incluyendo, por lo tanto, la alegoría en su acepción retórica-, y el alegórico en el sentido tipológico del término.

28. Sobre la identificación del sentido literal con el histórico en Agustín y Tomás de Aquino, véase SYNAVE, 1926, 41-43.

29. *Ib.* III, 3, 7.

La evolución del pensamiento agustiniano en esta cuestión viene determinada por el paso de la oposición entre “historia” y “profecía” a la aproximación paulatina entre ambos extremos hasta llegar a fundirlos en el concepto de “historia profética”.

En su primer periodo, Agustín oponía “historia” a “profecía”: la primera se refería al pasado; la segunda se orientaba hacia el futuro³⁰. En su segunda etapa, Agustín desplaza la atención desde el contenido de las Escrituras a su interpretación, de tal modo que más que la dualidad bíblica entre “historia” y “profecía” le interesa la posibilidad de leer la *Biblia* como historia y profecía a la vez: la “historia” amplía su radio de acción y deja de referirse al pasado para abarcar toda la Escritura. La “profecía” experimenta una ampliación similar. Ambas devienen casi sinónimas en *La Ciudad de Dios*, escrita al final de su vida, entre 413 y 426. En esta obra, Agustín desvincula la “historia de la salvación” de la historia de Roma. Ambas historias están relacionadas, pero no constituyen una unidad esencial. De este modo, funda una teología cristiana de la Historia, y abre la posibilidad de una “historia profética”, entendida como dimensión necesaria de la “historia de salvación”, escindida de la “ciudad terrenal”³¹. Así, la fiabilidad de la narración de un hecho pasado se afirma por el acierto que ha tenido en la predicción del futuro³². La consecuencia en el plano de la alegoría es que la profecía pasa a formar parte del sentido literal³³. Agustín rompe la división estricta entre sentido literal y alegórico. Porque ahora ya no se trata de sostener que un mismo texto pueda ser portador de los dos sentidos a un tiempo, sino que lo que se afirma es que sólo hay un sentido en el que se funden ambas esferas. El giro de una etapa a otra respecto a la comprensión del sentido literal nos parece esencial para poder valorar el alcance de los términos literal y alegórico y determinar con precisión el sentido de las reglas contenidas en *De Doctrina Christiana*. Agustín observa que la “historia profética” incluye en ocasiones elementos que, formando parte del contexto de las narraciones proféticas, no contienen ninguna referencia al

30. En nuestro tratamiento de los conceptos agustinianos de “historia”, “profecía” e “historia profética” seguimos a MARKUS, 1967.

31. Agustín elabora esta concepción de la historia desde su desvinculación del milenarismo a partir del año 400. Al sostener que los mil años de reinado de Cristo, anunciados por el *Apocalipsis* son ya efectivos desde su resurrección, hace posible el entendimiento de una “Historia de salvación”, de un milenio –entendido en sentido figurado, no cronológico– de reinado de Cristo en el mundo y efectivo ya desde dicho acontecimiento. Constituido Cristo en el eje central de la historia, la concepción de la historia profética es sólo una conclusión lógica de este presupuesto.

32. MARKUS, 1967, 274.

33. Cf. PONTET, 1946, 339.

futuro. En la distinción entre estos elementos secundarios y los propiamente constitutivos de la profecía, Agustín establece otro criterio de interpretación fundamental: la tarea interpretativa debe atender al texto completo, puesto que es éste el que resulta profético. El hecho de interpretar el texto en su totalidad de forma profética no significa que deba cometerse el absurdo de encontrar significados ocultos en cada una de sus partes³⁴.

La formulación del concepto de “historia profética” permite a Agustín la elaboración de un sistema propio que se singulariza por su objeto y por la nueva actitud del intérprete. Agustín apunta al texto como unidad de la interpretación. Aún no estamos ante la idea moderna de texto³⁵, pero sí ante un paso decisivo frente al alegorismo pagano, que operaba sobre la fragmentación extrema del texto y la vaguedad en la delimitación del objeto de las figuras de pensamiento. La determinación del discurso en su totalidad como depositario del sentido profético modifica también la actitud del intérprete. Frente al método de Orígenes que buscaba en cada palabra de la Escritura un sentido oculto, Agustín advierte del absurdo y de la deformación de la tarea exegética que este método supone, y subraya que la existencia de pasajes no proféticos no menoscaba la naturaleza profética del conjunto. Éste es, a nuestro juicio, el rasgo definitorio de la segunda etapa de Agustín.

Agustín afirma en *De Doctrina Christiana* que la interpretación –alegórica– de los pasajes oscuros no saca a la luz nada que no se halle claramente expuesto en otro lugar de la Escritura³⁶. Esta oscuridad puede venir dada por el desconocimiento o la ambigüedad de los signos que velan el sentido de lo escrito. Agustín establece un mecanismo interpretativo a partir de la división de los signos en propios y transpuestos³⁷, y señala que el sentido literal del texto sólo debe ser eliminado cuando no exista la posibilidad de encontrar una explicación gramatical aceptable. En tales casos, el Espíritu fuerza, mediante el absurdo, a penetrar en el sentido oculto. Una vez que se tenga certeza de que existe una expresión figurada, el intérprete debe tener en cuenta que la oscuridad debe explicarse en atención a los pasajes claros de la Escritura y que una misma palabra puede tener diversos significados³⁸. Para penetrar en el sentido oculto del texto, Agustín adopta las reglas exegéticas de Ticonio. En

34. MARKUS, 1967, 275. En nuestra opinión, tal criterio estaba ya expuesto en “Del espíritu y de la letra” (cf. IV, 6), escrito en 412, por lo tanto, también incluido dentro de este segundo periodo.

35. Véase LLEDÓ, 1998, 48.

36. *De Doctrina Christiana* II, 6, 8. Véase también PÉPIN, 1987, 98-111 y 1958, 243-286.

37. *Op. cit.*, II, 10, 15; III, 2-6; II, 16, 23.

38. *Ib.* III, 25, 34 y 26, 37.

nuestra opinión, estas reglas se introducen como instrumentos de naturaleza retórica que sirven para profundizar en el sentido literal de los textos, o mejor dicho, en la pluralidad de sentidos literales que del texto se derivan, pero que escapan del campo de la alegoría como expresión profética³⁹. Así parece señalarlo el propio autor cuando, una vez expuestas las reglas, afirma:

“Todas estas reglas (...) sirven para que se entienda de una cosa otra distinta, lo cual es propio de la expresión trópica (...). Porque en cualquiera parte donde se diga algo para que se entienda otra cosa distinta de lo dicho, hay locución trópica, aunque no aparezca el nombre de ese tropo en el arte de hablar o la retórica. (...). Pero basta ya con lo dicho de los signos que se refieren a las palabras⁴⁰”.

(*De Doctrina Christiana* III, 37, 56)

Por lo tanto estas reglas se dirigen a la comprensión de primer grado de los signos, dentro de la que debe entenderse la comprensión del tropo. En todo caso, no dirigen su atención a la localización de un sentido metafísico, profético o místico, ni se orientan hacia la interpretación directa de los hechos históricos a los que la Escritura se refiere⁴¹.

En conclusión, pensamos que en esta segunda etapa, Agustín ha evolucionado en una dirección en la que no sólo concede una primacía casi absoluta al sentido literal frente al alegórico, sino que, debido a su particular concepción de “historia profética” ha desplazado la función de la alegoría a la historia, es decir al sentido profundo de los propios acontecimientos históricos y ha reducido el concepto de alegoría a la expresión figurada de alcance mucho más limitado e importancia indudablemente secundaria. Por eso, cuando se dice que *De Doctrina Christiana* es una obra que consagra la interpretación alegórica y ofrece pautas concretas para su interpretación, resulta necesario precisar que lo que aquí entiende Agustín por

39. Algunos autores han considerado que Agustín descubre en las reglas de Ticonio una posibilidad intermedia entre el literalismo y el alegorismo. Tal es el caso de Hamilton quien pone como ejemplo la lectura agustiniana de la Parábola del buen samaritano, entendida como “tipología” de la historia de la Redención desde el momento de la Caída (HAMILTON, 1990, 111). A nuestro juicio, esta lectura no puede considerarse tipológica en sentido estricto, por cuanto la parábola es una construcción ficcional y no un acontecimiento histórico de carácter profético. La parábola y su comentario deben ser entendidos como alegoría en sentido retórico, como figura de pensamiento.

40. El subrayado es nuestro.

41. *De doctrina Christiana* III, 11, 17.

alegoría se limita a lo que más tarde se entenderá por *allegoria verbis*, porque el sentido profético se halla confiado a la Escritura en su conjunto. Sin embargo, la lectura que la Edad Media hará de la obra agustiniana será fundamentalmente alegorista. La práctica exegética derivada de los presupuestos agustinianos favoreció la alegorización de la hermenéutica de la Iglesia de Occidente. Esto fue debido, quizá, a la concurrencia, por una parte, de la exégesis gramatical que procedía a la interpretación verso a verso y, por otra, de la práctica exegética del rétor latino que analizaba las imágenes para él oscuras sin conocer las leyes literarias del original hebreo⁴². En esta lectura radicalmente alegorista de la obra de Agustín serán determinantes las consecuencias que exégetas y teóricos como Beda y Raban Maur extraerán del concepto de signo expuesto en *De Doctrina Christiana*, especialmente la consideración de que el sentido metafórico no debía pertenecer al sentido literal.

Bibliografía

AGUSTIN DE HIPONA, 1958, "De la doctrina cristiana", *Obras completas* XV, edición de B. Martín, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.

--- 1958a, "De la verdadera religión", versión, introducción y notas de V Capanaga, *Obras completas* IV, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.

--- 1958b, "De la utilidad de creer", *Obras completas* IV, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.

--- 1959, "Del espíritu y de la letra" *Obras completas* VI, versión e introducción de E. López, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.

--- 1986, *Las confesiones*, edición de O. García de la Fuente, Madrid, Akal.

--- (1993), "Contra Fausto", *Obras completas* XXXI, introducción, traducción, notas e índices de Pío de Luis, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.

--- 1994, *Obras completas* I, edición de V. Capanaga, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.

BOCHET, I., 1997, "Le cercle hermenéutique dans le *De Doctrina Christiana* d'Agustin", *Studia Patristica* XXXIII, E. A. Livingstone (ed.), pp. 16-21.

CHYDENIUS, J., 1975, "La théorie du symbolisme médiévale", *Poétique*, num. 23, pp. 322-341.

DAWSON, D., 1995, "Teoría del signo. Lectura alegórica e impulsos del alma en *De doctrina cristiana*", Madrid, *Augustinus*, n°. 156-159, pp. 63-81

GADAMER, H. G., 1996, *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme.

42. Cf. CHENU, 1957, 173.

- 2000, *Verdad y método II*, Salamanca, Sígueme.
- 2002, *Acotaciones hermenéuticas*, Madrid, Trotta.
- HAMILTON, G. J., 1990, "Augustine's Method of Biblical Interpretation", H. A. Meynell (ed.), *Grace, Politics and Desire: Essays on Augustine*, University of Calgary Press, pp. 101-115.
- LLEDÓ, E., 1998, *El silencio en la escritura*, Madrid, Austral.
- LOUTH, A., 1999, *Discerning the mystery*, Oxford, Clarendon Press.
- LUBAC, H., 1959-1964, *L'exégèse médiévale*, 4 vols, Paris, Aubier.
- MARKUS, R. A., 1967, "Saint Augustine on History, Prophecy and Inspiration", *Augustinus*, pp. 271-280.
- PELLETIER, A. M., 1989, *Lectures du Cantique des cantiques*, Roma, Editrice Pontificio Instituto Biblico.
- PÉPIN, J., 1958, *Mythe et allégorie*, Paris, Aubier.
- 1987, *La tradition de l'allégorie: de Philon d'Alexandrie à Dante*, Paris, Études augustinnes.
- PONTET, M., 1946, *L'exégèse de Saint Augustin predicateur*, Paris, Aubier.
- SIMONETTI, M., 1994, *Biblical Interpretation in the Early Church*, Edinburgh, T. and T. Clark LTD.
- STRUBEL, A., 1975, "Allegoria in factis" et "allegoria in verbis", *Poétique*, n. 23, pp. 342-347.
- SVOBODA, K., 1958, *La estética de San Agustín*, Madrid, Librería Editorial Augustinus.
- SYNAVE, P., 1926, "La doctrine de Saint Thomas d'Aquin sur le sens littéral des Écritures", *Revue biblique*, n. 1, pp. 40-65.
- TODOROV, T., 1978, *Symbolisme et interprétation*, Paris, Du Seuil.