

# El espíritu y la letra: Teorías sobre el sentido literal en la Edad Media.

Mariano Vilar.

Cita:

Mariano Vilar (Noviembre, 2009). *El espíritu y la letra: Teorías sobre el sentido literal en la Edad Media*. IV Jornadas de Estudios Clásicos y Medievales. Universidad Nacional de la Plata, La Plata, Buenos Aires.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/mariano.vilar/13>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/pgOh/rz4>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.  
Para ver una copia de esta licencia, visite  
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>.

*Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.*

# El espíritu y la letra: Teorías sobre el sentido literal en la Edad Media

Mariano Vilar, Facultad de Filosofía y Letras, UBA.

## 1. Introducción

El objetivo de este trabajo es analizar y comparar algunas de concepciones sobre la exégesis bíblica que circularon durante la Edad Media, y en particular, los distintos significados con los que se asocia al “sentido literal”, base del sistema interpretativo.

Trabajaremos con los siguientes autores: San Agustín (especialmente con la *Doctrina Cristiana* y las *Confesiones*, pero también fragmentos de otros textos donde se discuten temas afines), Hugo de san Víctor (el *Didascalicon*), Santo Tomás de Aquino (fragmentos de la *Suma Teológica* y la *Quaestio Quodlibet VII*) y en menor medida, con algunos textos de y sobre Dante Alighieri.

Evidentemente se trata de un número considerable de textos, que abarcan un rango cercano a los mil años, pero sin embargo, a menudo será más fácil identificar las similitudes que las diferencias<sup>1</sup>. En parte por esto es que tomaremos también como referencia dos textos del siglo XX que reutilizan todos estos conceptos aplicándolos tanto al análisis bíblico como al de los textos profanos: *Anatomy of Criticism* y *The Great Code*, de Northrop Frye.

## 1.2. Lo literal

Antes de comenzar con el análisis puntual de los textos, corresponde preguntarse por las particularidades de aquello que ha dado en llamarse "sentido literal". El problema no es sencillo, ya que a menudo sucede que lo "literal" es tomado como lo "dado" en oposición a los otros sentidos que se derivan de él. La hipótesis general de este trabajo es precisamente la opuesta, en tanto buscamos entender como distintas teorías acerca de la literalidad repercuten sobre la construcción del edificio interpretativo, así como implican visiones diferentes sobre el lenguaje.

A grandes rasgos, podemos identificar cuatro concepciones de la literalidad, que aparecen entrecruzadas de distintas formas en los textos que estudiaremos. La primera la identifica con el

---

1 En relación a esto mismo Minnis (1984: 2) señala que es posible hablar de una "teoría de la autoría" en la Edad Media y no de "teorías", en tanto su terminología es consistente a lo largo de todo el período

sentido histórico, es decir, con el referente externo del texto. La segunda relaciona la literalidad con su significado etimológico (la "letra"), es decir, la forma de la expresión (nosotros podríamos decir "el significante"). La tercera establece que el sentido literal es igual al "sentido convencional" que se deriva de la lectura de un texto, su sentido más inmediato. Por último, la cuarta posibilidad es considerar que se corresponde exactamente con la intención del autor del texto.

Incluso independientemente de los cruces que observaremos en relación a estos elementos (que por otro lado, no agotan todas las alternativas existentes), no es difícil observar que todas las posibilidades son problemáticas. En tanto forman parte de sistemas basados en la multiplicidad de niveles, todas presuponen la existencia de lo no-literal, que puede ser lo "no histórico", lo "no formal", lo "no evidente" o lo "no incluido en la intención del autor", o cualquiera de las combinaciones entre estas variables.

Pero quizás el mayor aspecto de esta complejidad, que atravesará todos los textos que analizaremos, proviene de la relación, en las teorías hermenéuticas, de la tradición retórica grecolatina y la concepción espiritual del lenguaje que se encuentra en la Biblia (tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento). El reconocimiento de que en la Biblia existen numerosos *tropos* plantea toda una serie de problemas ontológicos en relación al lenguaje. En particular, como veremos más adelante, existe una tensión entre la "alegoría" y la "metáfora" que no parece resolverse del todo, ni en San Agustín ni en Northrop Frye, para citar los dos ejemplos históricamente más lejanos.

En *Anatomy of Criticism*, Frye marca una distancia frente al sentido literal tal como aparece en la exégesis medieval y en su propia teoría. En la primera -según él- el sentido literal es "the simplest kind of of descriptive or representational meaning" (Frye, 1990: 76), y está atrapado en la tautología de decir solamente lo evidente. En otras palabras, una descripción literal de un poema no es otra cosa que el poema mismo: "And if a poem cannot be literally anything but a poem, then the literal basis of meaning in poetry can only be its letter, its inner structure of interlocking motifs" (1990: 77). A partir de esto, el sentido literal queda comprendido en su teoría como la posibilidad de establecer la unidad formal de una obra determinada. No es sorprendente que no encontremos postulados como este en los autores que estudiaremos, en tanto la división estructuralista -aunque pre-existente al estructuralismo- entre "significado" y "referente" no aparece claramente formulada en la división tradicional en cuatro sentidos, por lo que la estructuración del significado queda en general desplazada por lo referencial, que en el caso de la

Biblia se identifica o con lo histórico, o con los significados simbólicos que portan las cosas mismas. Por supuesto, la unidad de la Biblia y de su *structure of interlocking motifs* es una de las preocupaciones centrales de los exégetas, pero ésta aparece encarada desde lo doctrinal (la Revelación) más que desde lo que Frye entiende como "literal" en su definición. Ambas cosas forman parte de un mismo sistema, en tanto esta estructura estaría dominada, en la Biblia, por elementos "históricos" (como la tipología) y no estrictamente formales.

Frye parece subestimar en este texto el carácter complejo del "sentido literal" para los intérpretes medievales, que a menudo no se limitan a darlo como presupuesto o auto-evidente. Más adelante veremos que *The Great Code* presenta una concepción más amplia sobre el tema.

## **2 - LITTERA OCCIDIT, SPIRITUS AUTEM VIVIFICAT**

### **2. 1. San Pablo**

Algunas de los versículos más conocidos de las Epístolas de San Pablo nos ofrecen un buen punto de arranque. Nos referimos principalmente a dos: la célebre sentencia que afirma "la letra mata, el espíritu vivifica" (1 Cor, 3:6) y aquel otro pasaje, también de la primera carta a los Corintios, donde dice "Ahora vemos de manera indirecta y velada, como en un espejo; pero entonces veremos cara a cara. Ahora conozco de manera imperfecta, pero entonces conoceré tal y como soy conocido." (1 Cor, 13:12). Ambas son frecuentemente citadas para referirse a la interpretación alegórica, tanto por los Padres de la Iglesia como por los teóricos contemporáneos.

Es el primero de estos versículos el que resulta más problemático. En el contexto, se refiere a la oposición entre el antiguo pacto (de Moisés) y el nuevo (de Cristo), estableciendo una cadena de imágenes que asocia al primero con la muerte, la petrificación, la oscuridad y lo velado, y al segundo con la vida, la luz y la revelación. Esta oposición, en apariencia formulada de manera tan clara, representa un problema tanto para las teorías específicamente abocadas a la exégesis bíblica -que no pueden excluir "la letra" dentro de sus sistemas- como para la concepción católica general de que la Biblia forma una unidad pese a su aparente heterogeneidad. Además, la concepción negativa de la Ley que Pablo desarrolla en los versículos subsiguientes puede prestarse a interpretaciones erróneas, como él mismo parece admitir.

Sin embargo, la división entre la letra y el espíritu deja de ser tajante si se la incluye dentro de

un contexto mayor, al que pertenece el otro versículo que citamos sobre la oscuridad presente de nuestra vida y la promesa de futuras revelaciones. La oposición se vuelve dialéctica, y la letra se incorpora como un paso necesario que sólo es peligroso en tanto se considere de forma autónoma. Al estar incompleto en sí mismo, puede conducir a errores si no se lo juzga “espiritualmente”. Veremos más adelante que los comentaristas medievales a menudo ponen el acento en el aspecto contrario, es decir, en el peligro de la interpretación excesivamente no-literal.

Además de las imágenes de muerte, el versículo de Pablo presenta una ambigüedad en relación a la letra (*littera*) que luego veremos desarrollarse en las distintas explicaciones que ofrecen los teóricos posteriores sobre esta frase. En relación al contexto la frase parece estar más directamente implicada con la oposición entre la Ley y la Gracia que en relación a las lecturas alegóricas o literales. Sin embargo, ambos elementos están asociados, ya que la crítica al literalismo en la interpretación de la Ley que los cristianos asociaban con los judíos emerge también como una prueba de la necesidad de leer alegóricamente sus textos originarios. Veremos como estos elementos aparecen explícitamente desarrollados en los comentarios de San Agustín.

## 2.2. San Agustín

San Agustín (que, según Hugo de San Víctor, escribió más libros de los que una persona pueda leer en toda su vida) trabaja sobre la sentencia paulina al menos en dos de los textos que nosotros utilizaremos. El primero se llama precisamente *Del espíritu y la letra*. Pese a eso, la mayor parte del libro se refiere a la mencionada identificación de la Letra con la "Ley" y está abocado a compararla con la "gracia". No hay demasiados capítulos dedicados a las problemáticas teóricas específicas de la exégesis bíblica.

Sin embargo, la misma oposición entre Ley y Gracia, está oscuramente relacionada con nuestro tema, en parte porque responde a la misma división entre Antiguo y Nuevo Testamento. En el capítulo IV Agustín dice:

"La doctrina pues, por la cual se nos ordena el vivir honesta y justamente, es letra que mata si no la acompaña el espíritu que vivifica. Mas no sólo de un modo literal debe ser entendida esta sentencia del Apóstol (...), ; no debemos entenderla tal como suena

la letra, sino que, penetrando la significación que entraña, alimentemos el hombre interior con la inteligencia espiritual. Porque *apetecer según la carne es muerte, mas apetecer según el espíritu, vida y paz* (2 Cor 3,6). Como si alguien entendiera en sentido carnal muchas de las cosas escritas en el Cantar de los Cantares, no sacaría fruto de caridad luminosa, sino afectos de concupiscencia libidinosa.

No se ha de entender, por tanto, solamente de un modo literal lo que el Apóstol dice (...), sino principalmente, de aquel modo que en forma clarísima expresa en otro lugar: *No conocería la concupiscencia si la ley no dijese "No codiciarás"*. A lo que añade poco después: *Tomando ocasión del precepto el pecado me sedujo, y por medio de aquél me dio la muerte* (Rom 7, 7,11). He aquí lo que significa *la letra mata*." (Agustín, *Del espíritu y la letra*, cap.IV, p.613-615)<sup>2</sup>

Lo primero que llama la atención del comentario agustiniano es que precisamente utiliza el método de lectura dual (literal/figurado) para interpretar el versículo de Pablo que, en principio, refiere también a este tema. La diferencia es que ahora el texto de Pablo en sí mismo un texto sagrado para Agustín, por lo que este tipo de interpretación es esperable, así como el intento de armonizarlo plenamente con la doctrina eclesiástica, mucho más desarrollada en su época que en la de Pablo.

Lo literal aparece asociado con lo "carnal", lo que es también decir "mortal" en oposición a la luz eterna de lo espiritual. Es de notarse que Agustín, cuando se refiere al *Cantar de los Cantares*, no se refiere a su naturaleza específica, sino sólo a la forma de leerlo. No se trata por lo tanto de que el *Cantar...* sea en sí mismo "letra que mata" sino que resulta peligroso leído sólo según la Letra. Lo mismo sucede en la interpretación cristiano-paulina de la Ley, que no es "mala" en sí misma sino que es insuficiente sin la gracia, ya que sólo nos da a conocer el pecado sin darnos la fuerza para superarlo. Ambas interpretaciones del pasaje están superpuestas y conforman dos aspectos del mismo problema: leer sólo según la letra y ordenar sólo según la ley equivale a la muerte carnal; entender con la ayuda de la luz intelectual del espíritu y entender con ayuda de la gracia, es el único camino para el cristiano.

De paso, cabe mencionar que aunque Agustín sólo se refiere explícitamente al nivel literal y al

---

2 Salvo en el caso de *De magistro*, Todas las citas de San Agustín corresponden a la edición de las obras completas de La editorial católica, Madrid, 1968

figurado en su lectura del versículo, es fácil ver en esta última asociación con la ley la presencia de un sistema de lectura que incluye lo tropológico o moral como aspecto definitorio.

Es posible ver en esta doble desconfianza de la ley y de la letra un trasfondo de desconfianza hacia la escritura, problemático para una religión basada en la creencia de la verdad absoluta de un texto. Sin embargo, tanto la letra como la ley "muerta" parecen remitir a la escritura por oposición a la oralidad, donde la intención (y el espíritu, *pneuma*) es inmediatamente discernible. Las tablas de piedra donde se escribe la antigua Ley se opone a la palabra de Cristo, escrita en los corazones, imagen que aparecía en Pablo y que repite Agustín. Y en *De Magistro* se alude específicamente al carácter secundario del signo escrito en relación al oral (*De magistro*, p.74, cap.IV)<sup>3</sup>

Aunque algunas de estas imágenes están siempre presente, no deja de ser cierto que existe muy claramente en San Agustín una defensa de la escritura en tanto complejidad productiva y polisémica, que tiene la atribución específica de obligar al sujeto a comprometerse en busca del significado ("No dudo que todo esto ha sido dispuesto por la Providencia divina para quebrantar la soberbia con el trabajo y para apartar el desdén del entendimiento, el cual no pocas veces estima en muy poco las cosas que entiende facilidad", *Doctrina Cristiana*, II, cap.VI, p.119). En la ambivalencia de este movimiento aparece representado el "sentido literal" como un intento de sostener el "justo medio" entre la subordinación pasiva a la letra y la alegoresis desmedida.

En la *Doctrina Cristiana*, Agustín vuelve a comentar los versículos de Pablo a los que hicimos referencia:

“Las ambigüedades provenientes de la palabras metafóricas o trasladadas de las que en seguida vamos a tratar requieren un cuidado y diligencia no medianos. Lo primero que hemos de evitar es el tomar al pie de la letra la sentencia figurada; por eso el Apóstol dice: *la letra mata, el espíritu vivifica*. Cuando lo dicho figuradamente se toma como si se hubiera dicho en sentido literal, conocemos sólo según la carne. Ninguna cosa puede llamarse con más exactitud muerte del alma, que el sometimiento de la inteligencia a la carne siguiendo la letra, por cuya facultad el hombre es superior a las bestias. (...) En fin, es una miserable servidumbre del alma tomar los *signos* por las mismas cosas, y no poder elevar por encima de las criaturas corpóreas el ojo de la mente para recibir luz eterna.” (*Doctrina Cristiana*, II, cap.v, pág 168-169)

---

3 Citado según la edición de Trotta, Madrid, 2003

Además de la repetición de la advertencia paulina, aquí se nos presenta la oposición entre “signos” y “cosas”, en tanto la interpretación excesivamente literal los unifica, obedeciendo a la letra según su materialidad “carnal” y no según la luz espiritual. Apenas hace falta señalar que para San Agustín, así como para los comentaristas posteriores de las Escrituras, es en la capacidad significativa de las cosas y no de los signos donde se encuentra la especificidad del lenguaje bíblico.

Este comentario agustiniano sobre la lectura "carnal" aparece inmediatamente antes de su crítica al pueblo judío, ejemplo por antonomasia de la sumisión al literalismo, en tanto se los supone incapaces de percibir el momento en que los signos dejan de ser letra para convertirse en revelación (cap. VI, libro III). Los signos revelados, asociados con la vida, el espíritu, la luz intelectual y con la palabra de Dios, se oponen a los signos cosificados, sujetos a la carne y a la obediencia ciega.

Hay una primera dificultad que surge casi inmediatamente al presentar estas dos cadenas metafóricas, en tanto pareciera que esta oposición entre carne (letra) y espíritu (signo revelado) no puede conciliarse muy bien con la naturaleza particular del *verbum* divino, en tanto el dogma cristiano dice claramente: *el verbo se hizo carne* (Juan, 1:14). Tal como ya señalamos siguiendo el texto de Pablo, pese a que las cadenas metafóricas se plantean en clara oposición, la letra debe ser incorporada de forma tal que pueda constituir un momento legítimo de la interpretación. Planteado de esta forma, las imágenes se reestructuran y dejan de ser una antítesis para formar una escala capaz de conducir a la luz espiritual a través de lo carnal, escala que recuerda al pensamiento platónico con el que Agustín y otros padres de la Iglesia están emparentados. De todas formas, esta asociación plantea inevitables dificultades, en tanto la vía al conocimiento platónica no puede coincidir con la cristiana en muchos aspectos, y el reconocimiento de una instancia “carnal” es uno de ellos. En la *Doctrina Cristiana* se habla de los grados para llegar a la sabiduría. Estos consisten en: el temor, el orden, la piedad, la ciencia, la fortaleza, el consejo, la pureza del corazón y la sabiduría (cap. vii, libro II). Algo de esta progresión se observa incluso en el capítulo sobre el literalismo judío en la *Doctrina...* donde Agustín señala que esta sujeción a la letra de los signos “útiles” (opuestos a los signos inútiles de los paganos, que no sirven ni por su significado ni por su significante para orientarnos hacia el objeto de veneración adecuado) permitió a una parte del pueblo judío convertirse plenamente al espíritu del cristianismo.

La asociación (en principio, negativa) entre carnalidad y literalidad no siempre se mantiene de forma tan clara como en el apartado que vimos. De hecho, la reivindicación del sentido literal

ocupa un lugar importante en algunos de escritos agustinianos, como en la carta a Vicente el Donatista (citada por Tomás de Aquino en el artículo 10 de la primera parte de la Suma Teológica), en donde sostiene que ningún argumento puede basarse en una interpretación alegórica que no sea aclarada literalmente en otro lugar de las Escrituras (Agustín, Cartas 1, 93, p.568). En el capítulo X del libro III de la *Doctrina...* señala que así como es peligroso interpretar literalmente lo que tiene sentido espiritual, también hay que evitar el error inverso, y da la regla general para distinguir ambos niveles: “todo cuanto en la divina palabra no pueda referirse en un sentido propio a la bondad de las costumbres ni a las verdades de la fe, hay que tomarlo en sentido figurado” (p.174), con lo cuál el dogma general de la intención de las Escrituras queda como el *a priori* incuestionable de cualquier lectura legítima. Al respecto, Umberto Eco señala la existencia de un círculo vicioso, en tanto la autoridad de la Iglesia se apoya en una lectura particular de las Escrituras, y al mismo tiempo, es la única fuente de autoridad reconocida (como "guardiana de la tradición interpretativa") que fundamenta esa lectura (Eco, 1997: 80). San Agustín dice claramente "la Escritura no afirma en todas las cosas presentes, pasadas y futuras sino únicamente la fe católica". (*Doctrina Cristiana*, cap.X, libro III, p.175). Así como señalamos ya que muchas de las tensiones internas propias de la exégesis cristiana surgen de la relación entre la retórica grecolatina y la concepción espiritual del lenguaje, apenas hace falta volver a señalar que la creencia en la unidad de un texto tan heterogéneo como la Biblia está en el origen de gran parte de los problemas que analizamos. ´

Para mayor complejidad, existe otra tipología de sentidos que presenta Agustín en *Genesis ad litteram* (incompleto) (cap.II, p.503) donde reconoce 4 niveles: el histórico, el alegórico, el analógico (que relaciona las correspondencias entre los dos Testamentos) y el etiológico (que explica los motivos de los hechos y dichos humanos y divinos). No nos adentraremos en esta tipología, sólo la citamos para dar cuenta de la proliferante complejidad de variantes que intentaban explicar el sentido de las Escrituras en su totalidad desde una perspectiva cristiana.

Aunque la intención de salvaguardar la unidad doctrinaria de la Biblia es constante en los textos agustinianos, existe también una defensa de la subjetividad del lector y de su capacidad de formular hipótesis cuya validez se mantiene aún si se contradicen con otras lecturas. Sería posible tratar este tema aquí, pero lo veremos en la segunda parte de este trabajo, en tanto aparece inextricablemente asociado con la concepción agustiniana de la *intentio auctoris*.

Existen dos metáforas centrales en las *Confesiones* a través de las cuales se señala la posibilidad de interpretar de diversas formas un mismo pasaje sin que esto implique una

contradicción o una crítica a la unidad doctrinal. La primera es quizás la más tradicional y aparece también en otros textos:

“Porque así como la fuente en un lugar reducido es más abundante –y surte de agua a muchos arroyuelos, que la esparcen por más anchos espacios- que cualquiera de los arroyuelos que a través de muchos espacios locales deriva de la misma fuente, así, la narración de tu dispensador, que ha de aprovechar a muchos predicadores, de un pequeño número de palabras mana copiosos raudales de líquida verdad, de las que cada cual saca para si la verdad que puede, esto éste, aquello aquél, para desenvolverlo después en largos rodeos de palabras.” (*Confesiones*, cap XXVII, libro XII, p.541).

En esta imagen se presenta la verdad en términos de abundancia y las interpretaciones personales como versiones más acotadas y sujetas a las posibilidades individuales de cada lector. Más llamativa resulta la lectura que propone San Agustín del famoso mandato divino: “creced y multiplicaos”:

“En todas estas cosas hallamos multitudes, abundancias y aumentos, pero el que de tal moda crezca y se multiplique que, siendo una cosa sola, sea enunciada de muchos modos y que una sola enunciación sea entendida de muchas maneras, no lo hallamos sino en los signos inteligiblemente excogitadas” (*Confesiones*, cap XXIV, libro XIII, p.587-588)

Así como la metáfora de la fuente se traslada por analogía a las múltiples verdades que pueden estar contenidas en una proposición, se identifica el mandato divino de la reproducción con el de la producción de sentidos. Todos los elementos que hemos estado viendo de la hermenéutica agustiana están emparentados con la sentencia paulina con la que comenzamos este apartado: la letra (si es interpretada como el sentido "externo", impuesto desde afuera) "mata", mientras que el espíritu (asociado con la luz del intelecto y con la posibilidad de establecer una comunicación personal con el texto) "da vida". La capacidad de generar nuevas interpretaciones que establezcan lazos de unión personales con el lector está asociada con el lenguaje como vida, como si las distintas lecturas posibles formaran un ecosistema acuático que habla también, en términos agustinianos, de la grandeza de la Creación (y no de su falta de unidad). El carácter orgánico y unificado de la doctrina no funciona como un obstáculo para la producción infinita de sentidos, y

al contrario, la Escritura misma, leída correctamente, favorece este mecanismo. Gadamer (2006: 426) señala que esta dialéctica entre la palabra “única” de Dios y la multiplicidad de mensajes de quienes la predicán es constitutiva del Cristianismo, en tanto cada acto de lenguaje -partiendo desde la interioridad del emisor, incluso antes de formarse verbalmente- reproduce por analogía la encarnación divina, como el mismo San Agustín señala en *De Trinitate*.

### 2.3. Hugo de San Víctor

Estuvimos viendo con San Agustín diferentes concepciones de la relación entre lo literal y lo no-literal ("espiritual" o "figurado") que giraban alrededor de la relación que establece el sujeto con el significado. Vimos así que la interpretación exige un compromiso con la dificultad de la Escritura y que el resultado final no implica necesariamente un consenso con otras interpretaciones, sino que al contrario, la multiplicación es provechosa.

El *Didascalicon* de Hugo de San Victor retiene la mayoría de estos elementos, y cita a Agustín en más de una ocasión. Hay dos aspectos centrales que nos interesa analizar en este texto: la presencia simultánea de varias concepciones de la letra, y la metáfora central de la interpretación como edificación, que no aparecía en las imágenes que estudiamos previamente.

La referencia de Hugo de San Victor al pasaje paulino que estuvimos comentando es similar a la que encontramos en Agustín:

"Still elsewhere it is said; "the letter killeth, but the spirit quickeneth", because it is certainly necessary that the student of the Scripture adhere staunchly to the truth of the spiritual meaning and that the high points of the literal meaning, which itself can sometimes be wrongly understood too, should not lead him away from the central concern in any way whatever" (*Didascalicon*, cap.vi, libro VI, p.145)<sup>4</sup>

Por supuesto, la diferencia mayor que encontramos entre textos como el *Didascalicon* y las *Confesiones* es el propósito específicamente didáctico del primero, pensado para alumnos de las universidades en busca de una guía para sus lecturas. Es lógico que la preocupación de Hugo de san Víctor por mantener en buen camino a los estudiantes aparezca a menudo más esquemática que las exploraciones de san Agustín, más especulativas y abiertas. Por otro lado, la *Doctrina*

---

4 Todas las citas del *Didascalicon* corresponden a la edición de Columbia Press, 1961, trad. Jerome Taylor

agustiniana, aunque evidentemente responde a un contexto pedagógico distinto (muy anterior a las universidades), tiene varios puntos en común con el *Didascalicon*.

El espacio de la "letra" en Hugo de San Víctor aparece articulado en dos tipologías. La primera tiene que ver con la estructura que ha de tener la exposición de un texto, dividida en tres partes: *littera, sensus y sententia*. A primera vista podría pensarse que esta división se corresponde con la que más adelante presenta entre sentido literal, alegórico y tropológico. Pero sin embargo no son equivalentes, en tanto la exposición de la letra implica específicamente la *forma* del texto, es decir, su estructuración interna, mientras que el *sentido* literal es fundamentalmente referencial, como más adelante veremos con más detalle.

Pero además, cuando más adelante se introduce la tipología clásica literal/alegórico/tropológico, también se señala que el sentido literal es histórico pero a su vez: "the first meaning of any narrative which uses words according to their proper nature." (*Didascalicon*, c.iii, libro VI, p.137). Así, la "letra" ocupa simultáneamente el lugar de forma estructurante, sentido primario y referencia histórica.

Es posible observar el funcionamiento de estos elementos internos a la literalidad en la metáfora del edificio interpretativo que aparece en el libro sexto del *Didascalicon*. Aunque se trata de la construcción simbólica más elaborada en este sentido, cabe mencionar que no es la única. En la primera exposición de los tres niveles del sentido (cap.ii, libro V) se compara las Escrituras con una cítara, en tanto están construídas para resonar de forma diferente según su función. Y poco después y en otros fragmentos del libro se las compara con un "panal de miel", en tanto están rodeadas por una corteza que puede ocultar la dulzura del significado. Esta última metáfora será retomada más adelante.

La imagen de la construcción, que de san Víctor toma de Gregorio Magno, guarda una clara relación con los sistemas mnemotéctnicos medievales y busca representar tanto el proceso como el resultado de una interpretación correctamente ordenada. En tanto cimiento, el sentido literal tiene una importancia mayúscula, pero también deja de ser visible cuando la estructura está terminada. Si volviéramos sobre el cuestionamiento de Eco al "círculo vicioso" interpretativo sobre el que la Iglesia tradicionalmente -y efectivamente, hasta la Reforma- legitima su posición, podría leerse la edificación de de san Víctor como una clara imagen de este procedimiento. Una vez que el edificio aparece como terminado, las asperezas de la interpretación que lo sustenta quedan fuera del ámbito perceptible:

"The foundation is in the earth, and it does not always have smoothly fitted stones. The superstructure rises above the earth, and it demands a smoothly proportioned construction. Even so the Divine Page, in its literal sense, contains many thing which seem both to be opposed to each other and, sometimes, to impart something which smacks of the absurd or the impossible. But the spiritual meaning admits no opposition; in it, many thing can be different from one another, but none can be opposed" (*Didascalicon*, c.iv, libro VI, p.140)

A medida que la construcción avanza, más importante resulta que el resultado final no se oponga a las verdades doctrinarias. La iglesia como un todo aparece claramente delinada como la Gran superestructura cimentada en una serie de lecturas armonizadas para no oponerse entre sí. Al partir del supuesto de que las Escrituras como totalidad se corresponden con el mensaje doctrinario de la Iglesia, los "cimientos" literales a menudo necesitan ser reajustados para coincidir con el edificio, a la inversa de lo que parecería el orden "normal".

El mismo Hugo de san Víctor da un ejemplo de esto al construir una interpretación literal *tomando como base* una lectura alegórica, cuando se refiere al pasaje de Isaías que dice que "siete mujeres tomarán a un sólo hombre..." (Isaías 4:1), en el décimo capítulo del libro VI. Con este ejemplo, pretende demostrar que a menudo lo que aparentemente sólo puede leerse como alegórico de hecho contiene un sentido literal, pero este último sólo aparece luego de descubrir el primero. Lo mismo sucedía cuando San Agustín proponía encontrar el sentido literal del pasaje paulino sobre la letra y el espíritu luego de reconstruir metafóricamente su posible significado.

A grandes rasgos, podemos observar que en comparación con las representaciones de la polisemia que encontrábamos en San Agustín, la imagen de la construcción aparece dotada de un carácter más objetivo, menos apto para la especulación del sujeto y el encuentro personal con la verdad. Tal como ya señalamos, esto se debe en parte al propósito netamente pedagógico del *Didascalicon*.

Sin embargo, la idea misma de la construcción progresiva del sentido da cuenta de la importancia de la interpretación como proceso de producción de conocimiento. La metáfora letra-cimiento incorpora, como vimos, la dinámica de una elaboración del significado donde lo literal es siempre fundamental pero a menudo invisible, o en todo caso, alisado. Por último, quizás de forma menos explícita, la idea de construcción parece implicar la existencia de un proceso colectivo (implicado también en la idea de Iglesia) donde las diferentes interpretaciones

no responden tanto a la necesidad espiritual del sujeto como a la elaboración de un cuerpo de conocimiento sobre el que todos puedan apoyarse.

## 2.4. Northrop Frye

Antes de pasar a considerar la problemática de la "letra" como el espacio donde se lee (o donde debe intentar leerse) la intención del autor, podemos detenernos brevemente en las consideraciones de Northrop Frye alrededor del pasaje paulino que ha funcionado como *leit motif* de nuestras aproximaciones.

La propuesta general de *The Great Code* implica leer la Biblia como un sistema textual fuertemente centrípeto, es decir, dominado por una lógica interna que no refleja nada por fuera de sí misma. Pero aún así, Frye sostiene -de forma a veces un tanto oscura- que la naturaleza de la Biblia como Revelación (o *kerygma*) dista de agotarse en un repertorio de temas o imágenes congelados en una autonomía abstracta. En otras palabras, la Biblia contiene algún tipo de mensaje todavía audible hoy por hoy, que en muchos casos nos habla de una ética de la interpretación y del lenguaje antes que de doctrinas morales o religiosas.

Frye cita el fragmento paulino cuando empieza a referirse a la existencia de un nivel metafórico en la Biblia:

"De igual manera, se nos en el Nuevo Testamento que los misterios de la fe deben ser "espiritualmente juzgados" (1 Corintios 2, 14). Esto se halla incluido en un pasaje donde Pablo contrasta la letra que, según dice, "mata", con el espíritu que "da vida". No está diciendo que no haya una base literal para el significado bíblico, sino que la base literal no puede ser "natural"; su autoridad no proviene del mundo exterior fuera de la Biblia." (Frye, 1988, 81).

Vemos que la interpretación de Frye no es idéntica a las que estuvimos viendo. Comparte con San Agustín y Hugo de San Víctor la preocupación de "salvar" al nivel literal de una oposición tajante con el espíritu tal como la que aparece superficialmente en la lectura de Pablo. Pero su actitud hacia la Biblia en su relación con la verdad y la autoridad es diferente. Apenas hace falta señalar que existe una infinidad de motivos que pueden explicar esta diferencia, partiendo del hecho básico de que el libro de Frye es un análisis específicamente mítico-literario "moderno" y no doctrinal ni orientado a lectores eclesiásticos. Sin embargo, hemos estado viendo que el punto

central del pasaje que citamos coincide muy bien con lo que observamos (aunque implícitamente) acerca de las fluctuaciones del significado literal y las metáforas que se utilizan para definirlo.

Además, cabe mencionar que el párrafo de Frye que acabamos de citar aparece inserto en una disquisición sobre la metáfora, con lo que volvemos a encontrar la relación conflictiva que ya habíamos señalado entre los tropos y las propiedades espirituales del lenguaje. En el caso de Frye, esto aparece enfocado a través de la concepción histórica de Giambattista Vico, que asociaba los distintos períodos de su "Historia ideal eterna" con distintos tropos que a su vez implicaban distintas cosmovisiones.

### **3. LINGUA MEA CALAMUS SCRIBAE VELOCITER SCRIBENTIS.**

#### **3.1 Intentio auctoris**

El recorrido hasta ahora trazado alrededor de los valores asociados a lo literal nos ha mostrado que no hay nada sólido acerca de su definición. En el contraste con lo "espiritual", "alegórico" o "figurado" vimos aparecer lo literal como un punto de arranque necesario, pero claramente insuficiente sin la interiorización que el sujeto sólo puede realizar iluminado por la luz espiritual (en San Agustín) o sin la armonización y emparejamiento con la doctrina posibilitada por los niveles más altos de la estructura (en Hugo de San Víctor). El tema que trataremos en lo que resta de nuestro trabajo ya se encontraba presente en los textos y autores que estuvimos comentando, particularmente en los últimos libros de las *Confesiones* agustinianas.

La posibilidad que hasta ahora no comentamos, y que ocupará un lugar cada vez mayor con el avance de la escolástica en la baja edad Media, es la que interpreta que el sentido literal es idéntico a la intención del autor del enunciado.

Como es evidente, centrarse en este ángulo de la interpretación exige dotar al autor de una importancia que las lecturas puramente alegóricas no reconocen. En su seminario sobre la autoría, Compagnon (lección 5) señala que a lo largo de la historia la oposición entre lecturas alegorizantes y lecturas centradas en la intención del autor es constante. El otro problema que surge inmediatamente de este tipo de planteos es la dificultad para reconocer el estatuto "ontológico" de la intención, en tanto parece imposible asegurar hasta que punto es reconstruible

de forma definitiva, ya que si bien todo texto da indicios posibles para su reconocimiento, ésta existe por fuera de él.

En *The Great Code*, Frye señala que la concepción autoral es irrelevante para el estudio de la Biblia ("la autoría tiene muy poca importancia en la concepción de la Biblia como para que conceptos como el de "inspiración" cumplan alguna función verdadera" -p.230). Esto no sólo se debe a su concepción general de las Escrituras -que mencionamos brevemente arriba-, y a que Frye es consciente de que todos los presupuestos medievales acerca de los autores sagrados han sido probados históricamente falsos, sino también a que la noción de "inspiración" que Frye está criticando no es realmente la que encontraremos en nuestros autores medievales, sino más bien propia del Romanticismo. A.J. Minnis señala que la Edad Media estaba más interesada en reconocer la intención pedagógica (explícita o implícita) en los autores que cuestiones subjetivas o biográficas (1984:.xiv)

Por último, cabe mencionar que si bien la mayoría de los problemas que comentamos en la primera parte también están implicados en el intento de diferenciar -o eventualmente acercar- el discurso bíblico del que se encuentra en los textos escritos y concebidos por autores solamente humanos, el problema del autor y su intención ocupa, como veremos en relación a Tomás de Aquino y Dante, un lugar particularmente importante dentro de esta distinción.

### **3.2. San Agustín, otra vez**

Aunque San Agustín alude a la intención del autor como principio hermenéutico en varios de sus textos, nos concentraremos en los últimos libros de las *Confesiones*, donde el problema aparece analizado detalladamente.

Ya hicimos referencia al reconocimiento agustiniano de la posibilidad de encontrar en las Escrituras una multiplicidad de interpretaciones no excluyentes entre sí, todas verdaderas en tanto no se opongan a los principios de la doctrina ni se alejen demasiado de lo que aparece en el texto. Así como la relación entre lectura y sujeto es clave dentro de las *Confesiones*, lógicamente también lo es la que existe entre subjetividad y escritura, incluso en los libros finales, en donde ya no hay relato autobiográfico. La interpretación de las Escrituras plantea inevitablemente el problema de los intermediarios entre la palabra divina y el texto. En *La Doctrina cristiana* existen numerosos comentarios al respecto, especialmente en cuanto a las distintas traducciones disponibles. Tal como sucede con las interpretaciones en el apartado anterior, su multiplicidad no

es una señal de inconsistencia, sino al contrario: “La variedad de versiones ayudó, más que impidió, el conocimiento del texto original, siempre que los lectores no fueron negligentes” (*Doctrina*, cap xii, libro II, p.131)

Pero en los dos últimos libros de las *Confesiones* el problema de la interpretación pasa casi exclusivamente por la imposibilidad de conocer exactamente la intención del autor. No se trata por supuesto de la intención a nivel general (que en última instancia se identificaría con promover “la bondad en las costumbres y las verdades de la fe”, *Doctrina Cristiana*, cap.x, libro, p.174) sino de la que anima ciertos pasajes específicos y oscuros. Aunque en estas secciones no se discute sobre el nivel literal en relación al sistema interpretativo estratificado tradicional (literal, alegórico, tropológico y anagógico), las lecturas metafóricas o “trasladadas” que ofrece Agustín presuponen la existencia de una literalidad subyacente.

El problema aparece claramente formulado en el capítulo dieciocho del libro doce:

“Mas pudiéndose entender diversas cosas en estas palabras, las cuales son, sin embargo, verdaderas, ¿qué inconveniente puede haber para mí que te las confieso ardientemente, ¡oh Dios mío, luz de mis ojos en lo interior!; qué daño, digo, me puede venir de que te entienda yo cosa distinta de lo que otro cree que intentó el sagrado escritor?” (*Confesiones*, cap xviii, libro XII, p.529)

Ya en estas pocas líneas aparecen los elementos clave de la perspectiva agustiniana sobre la posibilidad de múltiples interpretaciones válidas. Se reconocen explícitamente tres niveles: 1) la verdad, que estaría contenida en la mente y la intención divinas *-intentio operis*, aunque por no tratarse de una intención humana, no es una, sino múltiple- 2) la intención específica del escritor humano *-intentio auctoris-* 3) la capacidad del lector para construir su interpretación *-intentio lectoris*.

El reconocimiento agustiniano de una instancia de libertad del lector bajo el paraguas de las grandes verdades de la doctrina puede leerse en sintonía con el contenido general de las *Confesiones*, en donde la relación entre subjetividad y lectura ocupa un lugar fundamental. Recordemos que su conversión se produce a través de un encuentro personal y espontáneo con un pasaje bíblico. Además, toda la teoría del signo que aparece en distintos textos de San Agustín (principalmente en *De Magistro*) reconoce un lugar fundamental a la “luz interior” del sujeto. Incluso cuando da ejemplos de lecturas alegóricas en la *Doctrina* no deja de incluir observaciones

en relación a la satisfacción personal (una especie de goce estético) que le producen ciertas interpretaciones, como cuando se refiere a la imagen del rebaño de ovejas en el Cantar de los Cantares:

"Sin embargo, no sé porque contemplo con más atractivo a los santos cuando me los figuro como dientes de la Iglesia que desgajan de los errores a los hombres (...). También me agrada mucho cuando contemplo las esquiladas ovejas (...)" (*Doctrina Cristiana*, cap.vi, libro II, p.119)

La presencia simultánea de un autor humano y otro divino es lo que posibilita la autonomía del lector, en tanto la mente de Dios contiene todas las interpretaciones válidas posibles, mientras que la mente de los individuos que redactaron las Escrituras es imposible de conocer. Entre estos dos polos, y en tanto respete la voluntad Divina contenida en las verdades doctrinarias, el lector tiene un campo de acción libre para encontrar la lectura que le resulte más satisfactoria.

Lo interesante es que al mismo tiempo que se postula la importancia de la intención del escritor para poder interpretar un pasaje cualquiera, se señala la imposibilidad de conocerla y la inutilidad de discutir sobre ella:

“Ve, pues, cuán necio sea afirmar temerariamente, entre tanta multitud de sentencias verdaderas como pueden sacarse de aquellas palabras, cuál de ellas intentó concretamente Moisés y ofender con perniciosas disputas a la misma caridad, por amor de a cual dijo aquél todas las cosas cuyo sentido nos esforzamos por explicar.” (*Confesiones*, cap xxv, libro XII, p.539).

De esta forma la intención específica del autor queda señalada en un lugar conflictivo en relación a la verdad. Su existencia resulta ineludible, así como imposible de conocer de forma directa ("si el mismo Moisés se nos apareciese y dijera: "Esto fue lo que pensé", no lo veríamos ni aún así, sino que lo creeríamos" –cap.xxv, libro XII, p.538). También en *De Magistro* se refiere Agustín a la imposibilidad de conocer exactamente la intención del hablante sólo a partir de sus palabras: "(...) después de haber percibido nítidamente por el oído las palabras y ser éstas latinas, no logramos conocer los pensamientos de quienes hablan" (*De Magistro*, c.xiii, p.131). La verdad, en cambio, es cognoscible independientemente de la voluntad humana que anima al

lenguaje, en tanto su naturaleza sagrada le impone una finalidad doctrinaria más allá de toda duda.

En la *Doctrina Cristiana* esta misma posición aparece en el capítulo XXVII de libro III, aunque con un tono más moderado, probablemente motivado por el carácter didáctico del texto. En esta ocasión Agustín intenta salvaguardar la intención del autor (humano) como forma necesaria de controlar la interpretación, y señala que: "(...) el que investiga la palabra divina ponga todo su empeño en llegar a lo que quiso decir el autor, por quien el Espíritu Santo compuso aquella escritura." (*Doctrina Cristiana*, c.xxvii, libro III, p.194)

Además, en el capítulo 29 del libro III se explica el sentido "tropológico" (en relación a los tropos retóricos, no a los mandatos morales) sin distinguirlo de forma sistemática de los otros sentidos "figurados" ("De estos tropos no sólo se hallan ejemplos, como de todas las cosas, en los Libros divinos, sino que también se expresan los nombres de algunos, como *alegoría*, enigma, parábola" (*Doctrina Cristiana*, cap.xxix, libro III, p.196) y asociándolo más bien con la intención específica de los autores humanos de las distintas partes de la Biblia.

Esta asociación puede resultar confusa, pero debemos tener en cuenta la diferencia de base que hasta ahora no comentamos entre *allegoria in verbis* y *allegoria in factis*. Está claro que al referirse a cuestiones retóricas Agustín alude al primer tipo de alegoría, propia de autores humanos y presente tanto en textos sagrados como profanos. En cambio la *allegoria in factis* es propiedad exclusiva de Dios. Si bien ninguno de los dos textos que estamos trabajando hace explícita esta diferencia, puede suponerse que subyace a la argumentación.

En suma, San Agustín le otorga un lugar importante al reconocimiento de la intención del autor, en tanto funciona como el argumento "natural" por excelencia para dar validez a una interpretación, pero al mismo tiempo le niega la capacidad de determinar si una interpretación es o no válida. Al contrario, el carácter inteligible de la intención es lo que permite abrir el juego a múltiples lecturas y a múltiples subjetividades. En este sentido, reconoce una polisemia específica del lenguaje incluso más allá de aquella que normalmente se otorgaba a las "cosas significadas" que aparecen en los Libros Sagrados, tales como los animales, los números o los mismos hechos históricos.

### **3.3. Tomás de Aquino**

En principio, aunque entre los textos agustinianos y los tomistas sucede casi toda la Edad

Media, existen considerables similitudes en sus respectivas concepciones sobre la exégesis bíblica, aún si la estructura de las *quaestio* y de los libros de las *Confesiones* es profundamente diferente. Por otro lado, Tomás de Aquino cita en más de una ocasión a Agustín (sobre todo la *Doctrina Cristiana*) así como a Hugo de San Víctor.

Sin embargo, existen diferencias significativas en las que debemos detenernos. Tal como ya anticipamos, los textos tomistas con los que trabajaremos son de la primera *quaestio* de la *Suma Teológica* y la *quaestio* 6 del *Quodlibet* VII. En ambos casos existe una intención nítida de diferenciar los textos sacros de los profanos, preocupación que no encontrábamos tan claramente formulada en los textos que trabajamos de los otros autores. Y es justamente a través del estatuto de la intención del autor como Aquino puede postular esa distinción.

A.J. Minnis señala que la exégesis escolástica tuvo un lugar central en la emergencia de la figura del autor humano en los comentarios bíblicos, movimiento que eventualmente -en parte a través de los *accessus ad autores*- comienza a abarcar a los autores de los textos profanos contemporáneos, como veremos sucintamente en el caso de Dante. Con este movimiento, se colocó un énfasis cada vez mayor en el sentido literal.

El concepto que se utilizaba para mantener simultáneamente al autor humano y al Espíritu Santo como elementos pertinentes para el análisis era el de *duplex causa efficiens* (Compagnon, lección 5). Mientras que la causa eficiente de un texto profano era únicamente su autor humano, era necesario reconocer la presencia de una intención divina en las Escrituras. Ambos elementos ocuparon un lugar importante en las lecturas bíblicas a partir del siglo XIII.

Veamos como funciona esto en los textos de santo Tomás. En el artículo 9 de la primera parte de la *Suma Teológica* la distinción entre "literal" y "metafórico" aparece dentro de la pregunta por la función de las metáforas en las Sagradas Escrituras, siendo que éstas pertenecerían en principio a la Poesía (*infima doctrina*), como señala en la primera objeción.

Si bien el problema de la intención autoral no aparece tematizado explícitamente en este artículo, puede pensarse -sobre todo en relación a los textos que veremos de aquí en adelante- que subyace una diferenciación básica entre las metáforas que podría utilizar un poeta y las que aparecen en las Escrituras. Esta diferencia aparece presentada en relación a su finalidad: "El poeta usa metáforas para ofrecer una imagen, pues la imagen por naturaleza agrada al hombre. Pero doctrina sagrada usa de ellas por necesidad y utilidad" (*Suma Teológica*, q.1.art.ix, p.95)<sup>5</sup>

---

5 Todas las citas de la *Suma teológica* provienen de la edición de la Editorial Católica, Madrid, 1947.

A esta diferencia de intención se le superpone otra más difícil de precisar, en tanto la naturaleza de los elementos comparados en las metáforas de la Sagrada Escritura están relacionados con nuestra incapacidad para entender directamente lo Divino. Aquino toma elementos de san Dionisio para explicar que el lenguaje metafórico se vuelve necesario en una Escritura cuyo sentido "literal" (referencial) estaría por fuera de nuestra capacidad intelectual como seres humanos. Pero al mismo tiempo, se defiende el uso de sentidos no literales como una forma de estimular la capacidad de búsqueda del lector y de apartar de la tarea a aquellos incapaces de percibir la profundidad de metáforas terrenales.

Si bien no exploraremos en detalle esta concepción de lo literal, no por eso deja de ocupar un lugar entre el conjunto de posibles significados que ya hemos visto se le atribuyen (histórico, formal, significado inmediato), en tanto la reflexión tomista-dionisiaca de lo metafórico sostiene la necesidad de un lenguaje "secundario" que nos permita acceder remotamente a la verdad directa. Por supuesto, esto es lo mismo que encontrábamos en el pasaje de Pablo ("ahora vemos de manera indirecta y velada, como en un espejo; pero entonces veremos cara a cara."). La naturaleza de la oposición entre lo "velado" y lo "revelado" recubre la que existe entre lo literal y lo figurado, pero la metáfora en la concepción tomista no se identifica con lo espiritual sino específicamente con un recurso retórico. Esto también aparece en la *quaestio* 6 del *quodlibet* VII, en donde todo lo metafórico queda subsumido dentro de lo literal al entenderse que este último está dominado por la intención autoral.

Esto nos lleva a otro tema que tampoco analizaremos en detalle en este trabajo pero que no podemos dejar de mencionar en relación a la exégesis bíblica tal como es practicada por Santo Tomás. Su concepción de la analogía, de gran importancia para la filosofía de su época, implicaba precisamente la idea de que en los textos sagrados se nos hace conocer a Dios a través de procedimientos semánticos específicos, que permiten que enunciados como "Dios es bueno" sean ciertos pese a que la bondad tal como la interpretamos humanamente no puede predicarse de forma idéntica al referirse a la divinidad. Sin duda la concepción de la metáfora que expusimos brevemente arriba se relaciona con esto. Además, este tipo de razonamiento está conectado con el avance de la lógica aristotélica como forma de interpretación, lo que se superpone a su vez a la retórica y a la concepción espiritual del lenguaje que ya habíamos mencionado. Es a través de la lógica argumental como santo Tomás puede sostener la existencia de un sentido preciso y claro en las Escrituras aún si otras lecturas son posibles, en tanto, como señala en el artículo 6 de la *quaestio* 6, la existencia de significados "en potencia" en un enunciado no implica que éste no

tenga un sentido preciso identificable.

Pero el aspecto que más nos interesa desarrollar de la teoría tomista aparece mucho más claramente formulado en el artículo 10 (titulado: "Si un mismo texto de la Sagrada Escritura tiene varios sentidos") de la primera quaestio de la *Suma Teológica*, así como en el ya mencionado quaestio 6 del quodlibet VII. En estos textos se trabaja explícitamente sobre la pertinencia de reconocer diversos niveles de interpretación en el análisis bíblico, y en donde se afirma que la identificación del sentido literal con el sentido propiciado por el autor permite diferenciar el análisis de los textos profanos del de los sagrados.

En cuanto a la pertinencia de mantener los 4 sentidos espirituales clásicos (los que se encontraban ya en Jerónimo: literal, alegórico, tropológico y anagógico), Santo Tomás sostiene que:

“La multiplicidad de sentidos escriturarios no produce equívocos ni ambigüedades, porque, como hemos advertido, no se multiplican los sentidos debido a que una misma palabra signifique muchas cosas, sino debido a que las cosas significadas por las palabras pueden ser signos de otras. Nada, pues, de esto engendra confusión en la Sagrada Escritura, ya que todos los sentidos se apoyan en el literal, y éste, y no lo que se dice por alegoría, es el que suministra argumentos, como dice San Agustín..” (*Suma teológica*, q.1.art x, p.101)

Siguiendo algunas de las líneas presentes en San Agustín (pero no tanto al texto de las *Confesiones*), Santo Tomás establece claramente que la multiplicidad de sentidos en un pasaje bíblico no debe asociarse con lo que nosotros llamaríamos "polisemia". El sentido que se desarrolla en la interpretación en cuatro niveles es la extensión de lo que se lee literalmente, y nunca otra cosa. La interpretación espiritual es incluso casi innecesaria, porque lo que puede interpretarse espiritualmente no es más que aquello que está dicho literalmente en otra sección.

Tal como dijimos en la introducción, la dificultad que entraña trabajar con estos textos -aún separados por 800 años, como es el caso de la *Suma Teológica* y las *Confesiones*- no es tanto sus diferencias como sus similitudes, ya que efectivamente Agustín también sostenía que las verdades de la fe que deben ser entendidas alegóricamente en algunos pasajes están enunciadas literalmente en otros. Sin embargo, los planteos no son idénticos. Si bien ambos autores reconocen en el nivel literal el punto central de cualquier discusión sobre el significado, las construcciones alegórico-metafóricas agustinianas partían de la base de que la polisemia es posible y válida, en tanto la intención autoral (que es también para él uno de los componentes del sentido literal) es esencialmente incognoscible aún en el caso de los autores sagrados. En cambio

santo Tomás no se pregunta por esta aparente imposibilidad y sólo acepta la multiplicidad de significados en relación con la capacidad divina de inspirar simbolismos en las cosas. La unicidad del sentido autoral se mantiene de todas formas:

Nec est etiam inconueniens quod homo, qui fuit auctor instrumentalis sacrae Scripturae, in uno verbo plura intelligeret: quia prophetae, ut Hieronymus dicit super Osee, ita loquebantur de factis praesentibus, quod etiam intenderunt futura significare. Unde non est impossibile simul plura intelligere, in quantum unum est figura alterius. (Quodlibet VII, q.6, art.1)<sup>6</sup>

Nótese además que en los textos tomistas que estamos trabajando no aparece la socorrida sentencia paulina de "la letra mata". Al contrario, tal como vimos, la letra aparece como un fundamento sólido para el conocimiento de las Escrituras.

Para santo Tomás, el sentido literal se agranda con todas las herramientas simbólicas propias del lenguaje humano (metáforas, parábolas, alegorías, etc.) y adquiere una mayor jerarquía, jerarquía que no alcanza sólo al autor como personaje histórico, sino también a su estilo (*causa formalis*). En cierto sentido, se reemplaza la pluralidad de significados que reconocía Agustín en las *Confesiones* por la pluralidad de recursos formales y simbólicos con los que el escritor transmite intenciones específicas a sus textos.

El resumen de su postura aparece en el artículo 3:

Sicut enim homo potest adhibere ad aliquid significandum aliquas voces vel aliquas similitudines fictas, ita Deus adhibet ad significationem aliquorum ipsum cursum rerum suae providentiae subiectarum. Significare autem aliquid per verba vel per similitudines fictas ad significandum tantum ordinatas, non facit nisi sensum litteralem, ut ex dictis patet. Unde in nulla scientia, humana industria inventa, proprie loquendo, potest inveniri nisi litteralis sensus; sed solum in ista Scriptura, cuius spiritus sanctus est auctor, homo vero instrumentum; (Quodlibet VII, q. 6 art. 3).

Sólo en el esquema divino de la historia esto es posible. De esta forma, el sentido literal considerado como intención del autor y como sentido histórico quedan asociados. Sólo que en el

---

6 Las citas del quodlibet VII corresponden a la edición electrónica de la *opera omnia* de Tomás de Aquino de la Universidad de Pamplona disponible en: <http://www.corpusthomaticum.org/iopera.html>)

caso divino, se refiere a la intención de la Historia como movimiento unificado (providencial), y en el humano, al lugar en la historia que ocupó, y en cierta medida también a su historia personal en la medida en que podía ser reconstruida a partir de los mismos textos bíblicos.

#### 4. Conclusiones provisionales

Habiendo terminado nuestro extenso recorrido, volvamos brevemente sobre los puntos centrales que hemos estado desarrollando para precisar las conclusiones que alcanzamos sobre la representación del sentido literal, y también para establecer algunos puentes posibles con otros textos medievales que trabajan sobre temas similares.

Nuestro punto de partida fueron las epístolas de San Pablo, particularmente la 1ª carta a los Corintios, donde se afirma que "la letra mata, el espíritu vivifica". Vimos que la sentencia toma su sentido tanto de la contraposición de la Ley y la Gracia, del Antiguo Testamento y del Nuevo, y también de dos formas distintas de interpretación.

Partiendo de los comentarios de Agustín sobre esta misma sentencia, analizamos la concepción particular del "espíritu" que aparece en sus obras en relación a su crítica a la tradición judía y a su revalorización de la subjetividad como productora de significados relevantes. En relación a esto mismo nos detuvimos en las imágenes con las que la interpretación aparecía asociada a la vida como fuerza generadora.

Saltando algunos siglos en la historia, vimos como en Hugo de san Víctor la representación de lo literal aparecía guiada por principios objetivos y que incluía, en instancias separadas pero indisociables, la letra como forma, como "sentido convencional" y como historia. En términos modernos, como significante, significado y referente. La metáfora de la construcción que aparece al final del *Didascalicon* también nos permitía contemplar una imagen de la interpretación que privilegia lo objetivo y la producción de conocimiento, y que desplaza las contradicciones internas hacia lo subterráneo.

Luego de esto nos detuvimos principalmente en los problemas que emergen de identificar al nivel literal con la intención del autor. Para esto volvimos sobre las *Confesiones* agustinianas y analizamos la forma en la que la incognoscibilidad de las intenciones autorales permite una polisemia que no se opone a la unidad de la doctrina, asegurada por la intención divina. Finalmente contrapusimos esta teoría con la de santo Tomás, donde el crecimiento de lo literal llega a integrar a los otros sentidos y a considerarlos solamente relevantes en tanto aluden al simbolismo de las cosas.

Hilando un poco más fino, también tuvimos la oportunidad de observar como en las discusiones sobre la extensión y el significado del "sentido literal" aparecían constantemente entrecruzadas dos concepciones del lenguaje esencialmente distintas. Por un lado la concepción espiritual, constante en el Antiguo y el Nuevo Testamento, y por otro la concepción retórica propia de la antigüedad tardía, a la que se suma la argumentación lógica tal como vimos en algunos ejemplos tomistas.

No hay duda de que la hipótesis inicial de nuestro trabajo se ha visto probada una y otra vez, en tanto vimos que lo que se entiende como "sentido literal" no puede darse nunca por supuesto, ya que todos los intentos de definirlo que hemos comentado implican a su vez diferencias significativas en la totalidad de la estructura interpretativa. Esto podría extenderse indefinidamente, ya que, tal como se preguntaba Frye, ¿qué es interpretar *literalmente* un texto, sino una tautología?. Tal como el mismo señala en *Anatomy of Criticism*, toda lectura crítica es alegorizante en cierta medida (1990: 89).

Hay dos aspectos que están directamente relacionados con nuestro tema y que sólo tocamos muy lateralmente. El primero es el carácter polémico de estas teorías, en tanto las definiciones de lo literal -por ejemplo, en San Agustín- estaban insertas en un contexto donde diversas corrientes interpretativas buscaban afirmar su verdad sobre las Escrituras. Algo de esto dijimos al referirnos a la epístola a Vicente el Donatista, donde Agustín sostiene que sólo sobre lo literal es posible establecer un argumento para la discusión. Este tipo de polémicas se continuó a lo largo de la Edad Media y repercutió sobre las teorías hermenéuticas "oficiales".

El otro aspecto pasar por la relación con otro tipo de textos, ya que aunque no nos hemos dedicado en este trabajo a analizar textos literarios, no hay duda -como también señala Minnis (1984)- que existen puntos de contacto entre las distintas teorías que mencionamos y el desarrollo del arte verbal en la Edad Media. El problema de la intención del autor, por ejemplo, está fuertemente tematizado en los prólogos de Diego de san Pedro: "antes que condene mi falta juzgue mi voluntad", con diversas inflexiones que también aparecen en los personajes mismos de sus novelas, a menudo excesivamente cuidadosos por intentar controlar los sentidos de sus enunciados. La relación entre la exégesis y la ejecución de un instrumento que vimos en Hugo de san Víctor aparece, apenas modificada, en el *Libro del Buen Amor*. Finalmente, la asociación entre literalidad y "corteza" que encontramos es todavía más frecuente y podríamos citar una infinidad de casos donde es utilizada.

El caso de Dante es paradigmático, y es el objeto de un análisis bastante detallado por parte de

Umberto Eco, quién argumenta que en la epístola al cangrande della Scala no sigue realmente los principios tomistas, en tanto presenta su propia obra como susceptible de una lectura literal, alegórica, tropológica y anagógica (Eco: 1988). Esto también aparece en el *Convivio*, aunque matizado por una aclaración explícita de Dante en la que indica que su uso de estos recursos es poético y no teológico -sin precisar el alcance exacto de esta diferencia. Además, en este último texto el sentido literal aparece insistentemente definido como la base fundamental e ineludible de cualquier interpretación.

Esta tensión se continúa por ejemplo en la *Vida de Dante* de Bocaccio, donde este último presenta a la teología y a la poesía como equivalentes: "la teología es la poesía de Dios" (cap.x, p.91)<sup>7</sup>, apoyándose en el uso de las metáforas y en el reconocimiento aristotélico de los poetas como primeros metafísicos. Recordemos que santo Tomás utilizaba ambos elementos en el sentido contrario, insistiendo en la diferencia entre significar mediante palabras y mediante cosas, y utilizando a Aristóteles justamente para desconfiar de los poetas. Esto es esperable ya que en la *Metafísica*, si bien Aristóteles reconoce en ellos el origen de la metafísica, también cita el proverbio "los poetas nos dicen muchas mentiras" -cosa que Bocaccio parece olvidar-, y en última instancia se ocupa de diferenciar su ciencia de la de aquellos.

De todas formas, aceptando provisoriamente las tesis de Eco (que tiene puntos problemáticos, en tanto parece dejar de lado algunas fuertes continuidades entre el tomismo y las teorías exegéticas previas) y sumándoles de Giorgio Agamben en *Estancias* (2002:175-183), sería posible establecer una relación entre la toma de distancia de Dante frente a los límites que santo Tomás le impone al lenguaje y al intelecto humano y la concepción stilnuovista del lenguaje como inspiración *neumática*. Pero este problema excede por mucho los límites de nuestro trabajo.

---

7 La cita corresponde a la edición de Alianza, Madrid, 1983

## Bibliografía

Agamben, G. (2002) "La palabra y el fantasma" en su: *Estancias, la palabra y el fantasma en la cultura occidental*. Madrid: Editora Nacional.

Eco, Umberto (1988) "La epístola XIII, el alegorismo medieval, el simbolismo moderno" en su *De los espejos y otros ensayos*, Barcelona, Lumen.

(1997) "Símbolo y alegoría" en su *Arte y belleza en la estética medieval*, Barcelona, Lumen

(2000) *Los límites de la interpretación*, Barcelona, Lumen.

Frye, Notthrop. (1990) *Anatomy of Criticism*, Princeton, Princeton University Press.

Frye, Notthrop. (1988) *El Gran código*, Barcelona, Gedisa.

Tursi, Antonio. (2004) *La exégesis medieval: Lectio y Quaestio*, Buenos Aires, Opfyl.

Minnis, A.J. (1984) *Medieval theory of authorship*. Scholar Press, London.

Compagnon, Antoine. Qu'est-ce qu'un auteur?. Curso dictado en la Sorbona. Disponible online en: <http://www.fabula.org/compagnon/auteur.php>

Gadamer, Hans. (2006). "Language and verbum" en su *Truth and Method*, New York, Continuum publishing group.

Erich Auerbach (1997), *Figura*. Madrid, Trotta.