

FLORENTIA ILIBERRITANA
Revista de Estudios de Antigüedad Clásica
N.º 3 - 1992

(Separata)

GRANADA
1993

Quintiliano, Agustín y Fray Luis de Granada ante la doctrina de la alegoría

LÓPEZ MUÑOZ, Manuel
Universidad de Granada

Abstract

The author analyzes the historical development of the rhetorical theories concerning *allegory*, either as a production facility given to the *artifex* during the *elocutio* or as an exegetic principle for the theologian. The *allegoria* then becomes a two-faced reality, often studied from the point of view of the sender of the message or from the one of the receiver, but not from both. As a preliminary basis for ulterior discussions, the author compares the theories formulated by Quintilian -this is, the rhetorical approach from the domain of the sender-, Saint Augustine -theorist of the decodification of the message contained in the Holy Bible- and fray Luis de Granada, who shares both approaches to the theory of allegory and includes them in different books of his *Ecclesiastica Rhetorica sive de ratione concionandi libri*, probably one of the most influential Renaissance catholic treatises on preaching.

0. PRELIMINARES

Cuestión que consideramos interesante para los dominios de la Retórica y la Estilística -entre otros- es la de la observación del desarrollo histórico de las teorías sobre la alegoría, figura retórica desde siempre abocada a engendrar confusiones y, consecuentemente, a ser estudiada de maneras dispares que, a primera vista, dan la impresión de ser poco conciliables entre sí.

Y en efecto, pequeño es el margen de compatibilidad que encontramos entre Quintiliano y San Agustín, esto es, entre la teoría retórica y la praxis exegetica. Sin embargo, también es rápidamente advertible que, en realidad, estamos ante un mismo fenómeno contemplado desde antagónicos puntos de vista.

Nos explicaremos. Situados en la órbita del emisor del mensaje, la alegoría es una posibilidad estilística que se le ofrece en el momento de la codificación lingüística, esto es, en esa fase que la retórica tradicional llama *elocutio*, y que vendría a ser el puente entre la estructura profunda del mensaje y su estructura superficial. En esta fase, es perfectamente posible introducir elementos que, sin ser relevantes para la estructura profunda, sí que determinan la superficial, ya que

influyen sólo en la formulación del mensaje -el caso de las aliteraciones, por ejemplo. Pero también cabe la posibilidad de introducir elementos que "dificulten" la decodificación del mensaje por exigir un juicio de intenciones sobre lo que pretendía el emisor; aquí encontramos el ámbito de actuación de las tradicionales *figuras de pensamiento*, con la alegoría entre ellas.

Pero, claro, un juicio de intenciones siempre tendrá más posibilidades de ser erróneo que de ser correcto, toda vez que presupone bucear en el pensamiento de otra persona y determinar con precisión su contenido, cosa hoy por hoy de todo punto imposible.

Por esto mismo, la alegoría resulta ser un obstáculo fortísimo para la decodificación del mensaje, ya que es un tropo específicamente diseñado para ocultar el significado último y para provocar las ansias de interpretación.

Si juntamos estas dos últimas ideas, es decir, la ocultación del sentido y el acceso a ese sentido por la única vía de la formulación de juicios de intenciones, encontraremos una visión global del fenómeno de la alegoría, compuesto en las teorías al uso por la descripción de los puntos de vista del emisor y del receptor, esto es, por el fenómeno de *elocutio* y por la exégesis de un texto.

El problema, con todo, no radica tanto en la codificación del mensaje cuanto en su decodificación, toda vez que esta última requiere, por su propia naturaleza, la presencia de tantas percepciones interpretativas cuantos receptores haya, y ninguna de ellas tendrá nunca la garantía de ser correcta completa ni esencialmente.

¿Será posible, entonces, formular un conjunto de reglas que determine un mecanismo de adecuada interpretación? ¿Habrà que conformarse únicamente con la descripción de las técnicas necesarias para enmascarar de manera alegórica el contenido auténtico del mensaje? Estas preguntas son el eje motor de las doctrinas sobre la alegoría, y su respuesta es lo que analizaremos en páginas posteriores.

Lógicamente, no vamos a realizar un estudio exhaustivo de todos los autores que, desde Grecia hasta hoy, han abordado la cuestión; antes bien, nos centraremos en tres pensadores representativos de tres concepciones, de tres maneras de enfrentarse a la cuestión. Nos referimos a Quintiliano (necesario para la perspectiva de la *elocutio*), a San Agustín (cuya doctrina de la exégesis alegórica de las Escrituras sería la base de todo el exegetismo posterior), y a fray Luis de Granada, que toma ambos puntos de vista -sin mezclarlos, eso sí-, y al que tomamos como exponente medio de las nuevas concepciones de los teóricos de la Edad Moderna.

Lógicamente, se nos podrá cuestionar el que introduzcamos a un mismo nivel de análisis figuras señeras como el rétor romano y el Obispo de Hipona, y otra como la de nuestro dominico. La desproporción que pudiera advertirse no es

tal si se tiene en cuenta que la *Ecclesiastica Rhetorica*¹ resulta ser, a más de un manual a propósito para los candidatos al dominio de la persuasión de los fieles, un completo tratado de Estilística -especialmente en el libro V- en el que hemos encontrado datos que nos hacen pensar en la presencia de una línea de pensamiento ciertamente un tanto original y digna de reseña. Por demás, la presencia de los tres intelectuales nos permite realizar una cala en la teoría retórica de tres épocas diferenciadas, pero unidas por una tradición doctrinal común en lo básico.

Pasemos, pues, al análisis de las opiniones de cada uno de ellos por separado.

1. LA ALEGORÍA EN QUINTILIANO

Aparece la alegoría incluida en VIII,6,44 ss, donde se dedica nuestro autor a hablar de los tropos. Comienza diciendo:

Tropos est uerbi uel sermonis a propria significatione in aliam cum uirtute mutatio... mihi uidentur errasse qui non alios crediderunt tropos quam in quibus uerbum pro uerbo poneretur.²

Con estas palabras, Quintiliano demuestra una fina intuición lingüística al entender que las traslaciones de significados no quedan limitadas al nivel léxico, sino que pueden llegar al textual. Muchos siglos habrán de transcurrir antes de que se acepte que un significante no es exclusivamente una palabra, sino también un sintagma, una oración, un periodo o una obra. En efecto, se ve que el maestro piensa -más o menos conscientemente- que la significación de un vocablo viene definida por su distribución contextual, de donde que la unidad supraléxica que denomina *sermo*, y que no tenemos fuertes inconvenientes en traducir como *texto*, adquiera un significado procedente de la suma de los de sus elementos, lo que supone que el *sermo* propiamente se constituye como significante/significado, como signo lingüístico sometido, por consiguiente, a los ayatares del uso literario y susceptible de sufrir traslaciones.

Llevando la argumentación hasta el extremo, pero sin apartarnos del pasaje citado, distinguiremos:

1. En adelante, abreviada como *eccl. rhet.*

2. Quint. VIII,6,1-3.

uerbum	—	uox	- palabra
		sensus	- significado léxico
sermo	—	uox	- unidad supraléxica (texto)
		sensus	- significado supraléxico (textual)

Así, la metáfora actuaría en el nivel del *uerbum*, y la alegoría en el del *sermo*. Estableciendo una oposición entre ambas, la metáfora vendrá a ser el término generalizado, ya que admite un uso propio (como traslación del significado de una palabra) y un uso neutralizado, como se advierte cuando dice Quintiliano:

Ut modicus autem atque oportunus eius usus inlustrat orationem, ita frequens et obscurat et tædio complet, continuus uero in allegoriam et anigmata exit.³

Justamente en este sentido se debe entender el famoso pasaje de:

*allegoriam facit continua metaphora*⁴,

al igual que este otro:

Allegoria, quam inuersionem interpretantur... Prius fit genus plerumque continuatis tralationibus.⁵

En suma, no es que Quintiliano piense que la alegoría sea una metáfora continuada⁶, sino que una de sus variantes resulta de la reiteración de metáforas, al igual que también habla de alegorías sin metáfora:

Sine tralatione uero in Bucolicis:

Certe equidem audieram, qua se subducere colles

3. VIII,6,14, hablando de la metáfora.

4. IX,2,46.

5. VIII,6,44.

6. cf. LAUSBERG, H., *Manual de retórica literaria. Fundamentos de una ciencia de la literatura* (= *Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft*, München 1960, trad. esp. de José Pérez Riesco), Madrid 1983, vol. I, párr. 895; también, MARCHESI, A-FORRADELLAS, J., *Diccionario de retórica, crítica y terminología literaria*, Barcelona 1989, p. 20.

*incipiunt mollique iugum demittere cliuo,
usque ad aquam et ueteris iam fracta cacumina fagi,
omnia carminibus uestrum seruasse Menalcan.*

Hoc enim loco præter nomen cetera propriis decisa sunt uerbis, uerum non pastor Menalcas sed Uergilius est intellegendus. Habet usum talis allegoriæ frequenter oratio, sed raro totius, plerumque apertis permixta est.⁷

Así, cuando Lausberg⁸ -sin duda alguna tomando como base a Quintiliano- dice que: *la alegoría es al pensamiento lo que la metáfora... es a la palabra aislada*, está enunciando una verdad a medias, ya que no advierte la relación opositiva no excluyente que une a ambos tropos, y que se puede expresar como:

metáfora / alegoría = A / Ax

Llevado todo esto a sus últimas consecuencias, y aquí ya confesamos estar pisando un terreno menos firme, la que Quintiliano define como *alegoría formada por metáforas continuas* no será sino el uso neutralizado de la metáfora, una *archimetáfora*. Posiblemente, la confusión radica en que la *archimetáfora* es un fenómeno de amplificación, y la alegoría no. En otras palabras, en el primer caso -ejemplificado con *Hor.carm.* 1,14,1-3, la "nave" como trasunto del Estado-, hay una metáfora inicial (una trasposición semántica del nivel léxico) desarrollada en un nivel textual; en el segundo caso -ejemplificado con *Verg.buc.* 9,7-10 - no existe ese primer punto de contacto con el grado cero de la expresión, contacto que realiza la metáfora en el texto horaciano, sino una traslación semántica completa del nivel textual, cuyo referente deberá ser deducido por el receptor del mensaje a partir de su conocimiento de la vida de Virgilio. Se trata, en suma, de que el receptor conozca el código subyacente del emisor, que no tiene por qué ser "secreto", como afirman algunos autores⁹, sino más bien no explícito en el texto. Volviendo a los ejemplos anteriores, la oda horaciana mezcla alusiones al Estado con la metáfora de la nave, lo que la contextualiza y le proporciona al lector una clave hermenéutica ausente de la bucólica virgiliana.

7. VIII,6,46-47.

8. cf. párr.895.

9. cf. GRUPO M, *Retórica general* (= *Rétorique Générale*, Paris 1982, trad.esp. de Juan Victorio), Barcelona 1987, p.223. Citamos por la edición española al haber sido revisada y puesta al día por los autores mismos, lo que le confiere mayor autoridad que la francesa.

Así, la que Quintiliano llama *tota allegoria*¹⁰ lo es propiamente, mientras que la que denomina *apertis permixta allegoria*¹¹ es, en realidad, lo que nosotros hemos dado en apelar *archimetéfora*, calificada de *alegoría imperfecta* por algunos estudiosos¹².

2. LA ALEGORÍA EN SAN AGUSTÍN

Al comenzar este apartado, debemos dejar sentado que estamos tratando un aspecto cronológicamente acotado en el desarrollo del discurso teológico de San Agustín: la doctrina de la alegoría pertenece a una etapa temprana, en la que se advierten resabios de su formación neoplatónica, que le hace postular un referente *ideal* bajo toda apariencia material, de donde la necesidad de un método de trabajo más o menos formalizado. En palabras de Balbino Martín:

...al principio de su carrera insiste en el alegorismo teórico y práctico. Estima que las Escrituras están *selladas* y son misteriosas, en que Dios ha empleado el método de los misterios para ejercitarnos buscando y deleitarnos descubriendo, y en que por ese método se favorece mucho la investigación y el progreso.¹³

Dentro, pues, de su etapa de convencimiento acerca de la validez del método alegórico, nos centraremos en el análisis de dos textos, que consideramos de capital importancia para la comprensión de su pensamiento: *De Trinitate Dei* IX,15, en el que se nos plantea una definición de la alegoría, en sí misma y por oposición al enigma, y *De vera religione* 50,99, en el que nos habla de una clasificación tipológica del fenómeno en cuestión. Pasemos a ver el primero de ellos.

2.1. *De Trinitate Dei*, IX,15

Comienza el pasaje del *De Trinitate Dei* en cuestión con una precisión terminológica que también incluirá en otros lugares de su obra: como no es posible traducir al latín correctamente y con una sola palabra los términos correspondientes de las figuras estilísticas definidas por los griegos, no estará de más simplemente

10. cf. VIII,6,47.

11. *ibidem*.

12. cf. LAUSBERG, *op.cit.*, párr. 897.

13. AGUSTÍN, *Obras de San Agustín (En edición bilingüe)*, Madrid 1969^o, vol.XV (ed. Balbino MARTÍN, O.S.A.), p.36.

utilizar el vocabulario original transliterándolo al latín, cosa que simplifica el proceso y evita largas perifrasis:

Sicut enim schemata usitatus dicimus quam figuras, ita usitatus dicimus tropos quam modos. Singulorum autem modorum sive troporum nomina, ut singula singulis referantur, difficillimum est et insolentissimum latine enuntiare.

Una segunda observación preliminar que el autor hace es la de la distinción entre la alegoría y el enigma, distinción fundamentada en la diferencia entre lo que es una clase general y una subclase particular:

...Huius autem tropi, id est allegoriæ, plures sunt species, in quibus est etiam quod dicitur ænigma.

...Definitio autem ipsius nominis generalis, omnes etiam species complectatur necesse est. Ac per hoc sicut omnis equus animal est, non omne animal equus est: ita omne ænigma allegoria est, non omnis allegoria ænigma est.

La alegoría queda definida, de una manera bastante clásica, como:

...Quid ergo est allegoria, nisi tropus ubi ex alio aliud intelligitur

De igual modo, el enigma:

Ænigma est autem, ut breviter explicem, obscura allegoria

A nuestro entender, una posible distinción funcional entre alegoría y enigma puede radicar en el hecho de que la alegoría no actúe en el nivel verbal - esto es, como tropo-, sino en el factual:

Sed ubi allegoriam nominavit Apostolus, non in verbis eam reperit, sed in facto, cum e duobus filiis Abrahæ, uno de ancilla, altero de libera, quod non dictum, sed etiam factum fuit, duo Testamenta intelligenda monstravit; quod antequam exponeret, obscurum fuit: proinde allegoria talis, quod est generale nomen, posset specialiter ænigma nominari.

Del texto citado se desprende que, en el primer caso, la interpretación corresponderá a lo estilístico predominantemente, mientras que competirá, en el segundo caso, a lo teológico.

Sea como sea, observamos que San Agustín se mueve aquí en una zona ciertamente difusa: lo que le interesa en este capítulo no es definir la alegoría *in se*, con sus rasgos pertinentes, ni mucho menos dedicarse a precisar si se trata de un fenómeno de la *elocutio in uerbis singulis* o *in uerbis coniunctis*, sino tan sólo establecer su relación "estructural" con el enigma. En esto, sigue la doctrina clásica de considerar el *ænigma* como un tipo de los encontrables dentro de la *allegoria*, y también al encuadrar a ésta en el grupo de los tropos, si bien puede advertirse una cierta reserva, sea del autor, sea del editor, en cuanto a esto último, ya que el capítulo XV recibe el epígrafe de *De ænigmate et tropicis locutionibus*, que parece estar aludiendo a una distinción entre tropo (¿fenómeno *in uerbis singulis*?) y *tropica locutio* (¿fenómeno *in uerbis coniunctis*?).

Por otro lado, nuestro tratadista se desliga de la tradición retórica al aludir a una *allegoria in uerbis* y a una *allegoria in factis*¹⁴, distinción que no hemos encontrado en el periodo anterior -aun cuando Quintiliano dice que hay alegorías en las que se muestra algo distinto, sea del *vocablo*, sea del *sentido*- y que, a poco pensarlo, resulta comprensible si tenemos en cuenta los motivos de la doctrina retórica que se nos está exponiendo. Como escribe Curtius:

...Había reconocido en la Biblia un tipo especial de retórica; pero en su estudio del texto sagrado continuó los jugueteos de anticuario y las pseudo-interpretaciones alegóricas aplicadas antes por Macrobio a Cicerón y a Virgilio. San Agustín veía la Biblia llena de oscuridades, pero San Pablo decía que Dios la había inspirado: *omnis scriptura diuinitus inspirata* (II a Timoteo, III,16). Esto lleva a San Agustín a la conclusión de que todas las palabras de la Biblia que no se refieren directamente a la fe y a la moral tienen un sentido oculto; continúa así las alegorías que en la tardía Antigüedad se hicieron de Homero y Virgilio, y también las tradicionales alegorías de la Biblia, iniciadas por Orígenes. San Agustín justifica estas alegorías diciendo que el esfuerzo por revelar el sentido oculto de la Biblia es un ejercicio sano y grato para el espíritu. En el estudio de la Biblia vuelve a penetrar así, furtivamente, una manera de contemplación literaria y estética que debía atraer a los letrados formados en la tardía Antigüedad. En nuestros días hay teólogos que reprochan el exegeta San Agustín su

14. cf. BEDA, *De schematibus* 12 PL 90, cols. 184D-185A: *Notandum sane quod allegoria aliquando factis, aliquando uerbis tantummodo fit. Factis quidem, ut scriptum est: "Quoniam Abraham duos filios habuit, unum de ancilla, et unum de libera, quae sunt duo testamenta", ut apostolus exponit. Uerbis autem solummodo, ut Isai. XI: "Egredietur uirga de radice Iesse, et flos de radice eius ascendet", quo significatur de stirpe Dauid per uirginem Mariam dominum saluatorem fuisse nasciturum.*

abuso de la alegoría. Pero la teoría agustiniana se convirtió en patrimonio permanente de la Edad Media.¹⁵

El problema al que se enfrentará San Agustín, y el que pensamos que le hace postular este doble plano de la alegoría, es de índole teológica, no estilística, y con unas raíces clarísimamente griegas: así como los primeros filósofos pusieron en cuestión el proceder humano, demasiado humano de las deidades homéricas, cuyas conductas llamaban la atención en ocasiones por inmorales, y así como se argumentó que esos hechos encubrían algo diferente de lo que la mera semántica del texto designaba, de igual manera resultaba comprometido defender que la Escritura -inspirada como lo fue por Dios- nos muestre a Abraham, el prototipo del *pius pater* bíblico, engendrando un hijo matrimonial en Sara y otro adulterino en la esclava Agar, sin recibir a cambio ni tan siquiera una fracción de los proverbiales castigos divinos del Antiguo Testamento -¿acaso no hubo dos ciudades enteras destruídas por dedicar sus energías generativas a verter en vaso no idóneo?-. La solución al dilema teológico no podía pasar por una justificación antropológica ni sociológica -como tampoco se hubiera encontrado serio decir que el padre Zeus buscaba el solaz con bellas y bellos mortales para introducir un factor de amenidad en su, por definición, indisoluble vínculo matrimonial-, sino arguyendo que, como todo lo dictado por Dios tiene una enseñanza positiva, el hecho inmoral del adulterio tendría que estar encubriendo algún tipo de enseñanza moral, la premonición de ambos Testamentos en el caso de Abraham y su curioso *ménage à trois*. Es la clase de proceso mental que se atisba en estas palabras del Obispo de Hipona:

...Sed ubi allegoriam nominavit Apostolus, non in verbis eam reperit, sed in facto, cum e duobus filiis Abrahæ, uno de ancilla, altero de libera, quod non dictum, sed etiam factum fuit, duo Testamenta intelligenda monstravit...

Postura muy comprensible desde el momento en que se acepta la formulación cristiana de que la Historia no es una entelequia semoviente -bien que obedezca a fuerzas humanas analizables o a los caprichosos golpes del azar-, sino un instrumento teleológico de manifestación de la voluntad divina, un texto que Dios va escribiendo constantemente y en el que, privilegio de artista esteta, en la sucesión semántica de los acontecimientos, se permite licencias poéticas, en las cuales los hombres actúan a manera de unidades morfológicas que se relacionan y

15. CURTIUS, Ernst Robert, *Literatura europea y Edad Media latina*, Méjico 1955, 2 vols. (trad. esp. de *Europäische literatur und lateinisches Mittelalter*, Berna 1948, por ALATORRE, M.F y ALATORRE, A.), p.114.

oponen "sintácticamente" en la cadena de los hechos. La Historia es el discurso de la Mente Divina, que, conocedora de su oficio, aplica fenómenos propios de una elaborada *elocutio*.

Evidente resulta la raigambre retórica de la *allegoria in factis*, fenómeno propio de una función poética del lenguaje, aun cuando se trate de un lenguaje distinto del humano. Al ser transformado todo este conjunto en palabras, aparece la Biblia como relato del camino del hombre hacia la salvación y, en tanto que relato -discurso lingüístico humano-, se tiende a adornarlo con figuras propias del nivel literario, con la alegoría, la *allegoria in uerbis* más en concreto, entre ellas.

En suma, encontramos una Retórica humana que no hace sino trasponer a verbalizaciones los contenidos de un nivel hermenéutico superior pero semejante que no vacilamos en denominar hiperretórico, conjunto de estructuras ontológicas profundas enmascaradas tras la estructura de superficie que es el discurso bíblico. Esos grados de escritura subyacentes a la formulación verbal son los tres sentidos que, en adelante, irán aparejados a la interpretación literal del texto sagrado, es decir, el tropológico, el alegórico y el anagógico, propios todos ellos de la exégesis bíblica post-agustiniana.

Un sistema muy razonado y razonable, pero que necesita un salto en el vacío para poderse aceptar: le hace falta admitir como cierta una premisa básica; en efecto, es cuestión de fe asumir como propia la idea de la Historia en tanto que discurso de Dios. La admisión de la *petitio principii* es imprescindible para poder interpretar a manera de verdad necesaria lo que, de acuerdo con otras estructuras ideológicas, no es sino un postulado contingente y racionalmente no demostrable.

La conformidad con la existencia de la *allegoria* al modo cristiano no es, consecuentemente, cosa baladí, sino cuestión de superior transcendencia -término que utilizamos en más de un sentido- a la aparente, en tanto en cuanto que supone uno de los pilares en los que se asentará el magisterio de la Iglesia, como bien dice F. Zambon:

Ciò che l'allegoria cristiana sottintende non è tanto un legame arbitrario tra un significante e un significato qualsiasi, quanto invece un piano divino -il 'piano della salvezza'. Essa è insomma, essenzialmente, una *allegoria facti* e non soltanto una *allegoria dicti*... Nessuna confusione doveva essere possibile tra l'allegoria cristiana e quella dei pagani, preso i quali il metodo allegorico già si applicava alla mitologia e alle finzioni poetiche: mentre per questi ultimi le narrazioni mitologiche erano soltanto un discorso mendace esprimente la verità in immagine, per i cristiani l'interpretazione

allegorica non intaccava assolutamente la veridicità dei fatti narrati nel Vecchio Testamento.¹⁶

y un poco antes:

...l'allegoria cristiana è la profezia inclusa negli eventi storici del Vecchio Testamento, cioè la prefigurazione di Cristo e della Chiesa che san Paolo ha insegnato a riconoscere nella storia del popolo ebraico. L'oggetto dell'allegoria è dunque il Nuovo Testamento e la dottrina che apertamente vi è rivelata, ossia la dottrina della Chiesa...¹⁷

2.2. *De vera Religione* 50,99

Dice Zambon, a propósito de la doctrina agustiniana en este texto reflejada, y refiriéndose a la dicotomía *allegoria in uerbis/allegoria in factis*:

...In Agostino (...) la dicotomía non appare ancora compiutamente formalizzata: il termine *allegoria* è da lui usato ora per indicare semplicemente il senso "figurato" del discorso, ora invece per designare la vera e propria tipologia cristiana. Nella citata allusione all'esegesi paolina dei figli di Abramo, essa sembra però delinarsi già con sufficiente chiarezza e, in un passo del *De uera religione* (...) sant'Agostino accenna esplicitamente a una distinzione, *che rimane tuttavia inesplicita*, tra *allegoria historiae* e *allegoria sermonis*...¹⁸

Podríamos, claro, conformarnos con una afirmación de este calibre, e incluso apoyarla en otras opiniones, como la de Balbino Martín:

...aunque a veces nos da definiciones, que quieren ser precisas, ni esas definiciones corresponden a las nuestras, ni tampoco es constante él mismo en mantenerlas. Nos define, por ejemplo, qué son alegoría, símbolo, tipo, etc, pero el lector no puede forjarse ilusiones sobre su definición ni sobre su empleo.¹⁹

16. ZAMBON, Francesco, "Allegoria in uerbis: per una distinzione tra simbolo e allegoria nell'ermeneutica medioevale", en: GOLDIN, D. (ed.), *Simbolo, metafora, allegoria (Atti del IV Convegno Italo-Tedesco. Bressanone, 1976)*, Padova 1980, pp.78-79.

17. *ibidem*, p.77.

18. *ibidem*, p.80. La negrita es nuestra.

19. AGUSTÍN, *Obras de San Agustín (En edición bilingüe)*, Madrid 1969^a, vol.XV (ed. Balbino MARTÍN, O.S.A.), p. 36.

Consideramos, en cambio, más correcto intentar escudriñar los textos agustinianos en busca de una explicación de aquel pasaje del *De vera Religione* en el que nos dice:

...[Distinguamus ergo] ubi finis est inter allegoriam historiæ, et allegoriam facti, et allegoriam sermonis, et allegoriam sacramenti...

... [Distinguamus ergo] Qui sit modus interpretandæ allegoriæ, quæ per sapientiam dicta creditur in Spiritu Sancto: utrum a visibilibus antiquioribus ad visibilia recentiora eam perducere sufficiat; an usque ad animæ affectiones atque naturam, an usque ad incommutabilem æternitatem...²⁰

Es decir, propone interpretar la alegoría, o bien estableciendo paralelos meramente históricos, o bien por juicios de intenciones y deducciones psicológicas y antropológicas, o bien por referencia a una especie de entidad eterna e inmovible. El primer camino es la *fides historiæ*, la *fides intelligentiæ* el segundo, y la *memoria*, el acto de fe, el tercero. Por si no le queda claro al lector el sentido de sus palabras, ofrece San Agustín una explicación más llana a renglón seguido:

...an aliæ significant gesta visibilia, aliæ motus animorum, aliæ legem æternitatis...²¹

Pero aquí no se acaban las posibilidades hermenéuticas, ya que existe otra que engloba a las hasta ahora mencionadas:

... an aliquæ inveniantur, in quibus hæc omnia vestiganda sint...²²

Todo esto no es sino enunciar implícitamente la teoría de los cuatro sentidos exegéticos de la Biblia, que tan grande repercusión tendrían en los tratadistas posteriores, y que se encuentran denominados, enumerados y explicados en *De utilitate credendi* 3,5, capítulo titulado *Quadruplex scripturas Veteri Testamenti tractandi ratio*. Dice en ese pasaje:

Omnis igitur Scriptura, quæ Testamentum Vetus vocatur, diligenter eam nosse cupientibus quadrifaria traditur, secundum historiam, secundum

20. AGUSTÍN, *De vera religione*, 50,99, en *Obras de San Agustín (En edición bilingüe)*, Madrid 1975^m (Versión, introducciones y notas de V. CAPANAGA, O.R.S.A.; T. PRIETO, O.S.A.; A. CENTENO, O.S.A.; S. SANTAMARTA, O.S.A.; H. RODRÍGUEZ, O.S.A.), pp.166-168.

21. *ibidem*.

22. *ibidem*.

ætiologiam, secundum analogiam, secundum allegoriam. Ne me ineptum putes, græcis nominibus utentem. Primum quia sic accepi, nec tibi hoc aliter audeo intimare quam accepi. Deinde tu quoque animadvertis, non esse harum rerum apud nos usitata nomina: quæ si fabricassem interpretando, essem profecto ineptior; si autem circumloquerer, minus essem in disserendo expeditus. Id tantum oro credas, quoquo modo errem, nihil a me inflato ac tumido fieri. Secundum historiam ergo traditur, cum docetur quid scriptum, aut quid gestum sit; quid non gestum, sed tantummodo scriptum quasi gestum sit. Secundum ætiologiam, cum ostenditur quid qua de causa vel factum vel dictum sit. Secundum analogiam, cum demonstratur non sibi adversari duo Testamenta vetus et novum. Secundum allegoriam, cum docetur non ad litteram esse accipienda quædam quæ scripta sunt, sed figurate intelligenda.²³

Sin duda alguna, se prima el sentido alegórico sobre los demás, ya que los contiene a modo de recursos de investigación para llegar a él, para saltar del convencimiento circunstancial, histórico y temporal, al permanente, espiritual y eterno, que es el que habrá de buscarse. Volviendo a *De ver. rel.* 50,99, encontramos:

...Et quæ sit stabilis fides, sive historica et temporalis, sive spiritualis et æterna ad quam omnis interpretatio auctoritatis dirigenda sit...²⁴

Esta *interpretatio auctoritatis* parece poderse identificar con aquél *quid mandemus memoriae, verum esse nescientes, sed credentes tamen* del principio del texto. Tal interpretación de autoridad estará reservada al hombre iniciado en los principios exegéticos del texto sagrado, y su discusión no cabe sino dentro de un mismo nivel intelectual: el que no lo posea, deberá sin más aceptar los resultados y creerlos.

Sentados todos estos preliminares, pasa nuestro autor al pasaje que tanta confusión le causa a Zambón, como antes vimos:

...Et [distinguamus] quid prosit ad intelligenda et obtinenda æterna, ubi finis est inter allegoriam historiæ, et allegoriam facti, et allegoriam sermonis, et allegoriam sacramenti...²⁵

23. AGUSTÍN, *De utilitate credendi*, 3,5.

24. *loc. cit.*

25. *loc. cit.*

De entrada, vemos que los límites de esos tipos de alegoría se encuentran en la intelección y captación de las verdades eternas, de donde que podamos pensar en situarnos en la zona de la *stabilis fides spiritualis et aeterna*, referente obligado de la *interpretatio auctoritatis*.

Ahora bien, asumiendo la posibilidad de centrar todos estos tipos de alegoría en la pura exégesis, nos queda la cuestión de cómo diferenciarlos, si es que existe alguna manera.

Si todo lo que ocurre en el plano terrenal tiene un referente interpretativo supraterebral, significado último de un significante, bien podemos pensar que el puente por el que el teólogo transita de los hechos temporales a los eternos es la alegoría, concebida en este sentido, no nos cansamos de repetirlo, como recurso, como recurso exegético. Desde este punto de vista, tendremos una primera distinción entre los cuatro tipos que distingue el texto agustiniano, según que el referente final del fenómeno analizado sea la intención trascendente del acontecimiento o el simple enriquecimiento semántico de un discurso. De acuerdo con esto, tendremos:

alegoria historiae	_____	trascendencia
alegoria facti	_____	trascendencia
alegoria sacramenti	_____	trascendencia
alegoria sermonis	_____	no trascendencia

Una primera división, cual la que acabamos de exponer, que nos remite inmediatamente a la clasificación que propone en *De Trinitate Dei* IX,15: los sentidos trascendentes son fruto de una *allegoria in factis*, mientras que el no trascendente se debe al empleo de una *allegoria in uerbis*, de un estilema.

Dentro ahora de los sentidos trascendentes, vemos una nueva oposición, establecible de acuerdo con un criterio de intencionalidad: la *allegoria sacramenti* refiere a la intención divina de institucionalizar una acción codificada, mientras que las otras dos no se refieren a tales intenciones, sino que remiten simplemente a lecciones morales varias, de donde que formalicemos ya un nuevo sistema opositivo, del tipo de:

alegoria historiae/alegoria facti // alegoria sacramenti

Por último, diferenciaremos la *allegoria historiae* y la *allegoria facti* con un criterio puramente aspectual: lo durativo de la *historia* y lo puntual del *factum* hacen posible que varios *facta* correlativos constituyan una unidad textual histórica, razón por la cual el abanico interpretativo de una *historia* -verbigracia, los cuarenta años que el pueblo de Israel anduvo errante por el desierto del Sinaí) es mucho más amplio y rico que el de un *factum* (el pecado de Onán y su castigo, pongamos por

caso), ya que está compuesto por todas las exégesis de todos y cada uno de los *facta* y por su propia interpretación global como episodio inserto en un texto de entidad mayor: la suma final de todos los elementos del conjunto es, pues, menor que el conjunto mismo.

Según creemos haber mostrado, el problema de intelección que menciona Zambon no es tal, ya que, aun cuando el autor no proporciona las definiciones, sí que nos ofrece claves interpretativas para llegar a la comprensión del texto. La cuestión no será, en consecuencia, terminológica, sino de fondo, y atañe a la consideración misma de lo que es la alegoría.

En efecto, San Agustín la define -ya lo vimos antes- como un tropo, un elemento transpositor de significados, pero no la utiliza así: cuando habla de *allegoria historiae*, no está remitiéndonos al criterio de interpretación de la historia, sino al significado profundo de ella, con lo cual hace de un instrumento hermenéutico un referente (con)textual.

3. LA ALEGORÍA EN FRAY LUIS DE GRANADA²⁶

En el Renacimiento, la influencia de la escuela será muy fuerte en lo referido a la preceptiva retórica; pero, curiosamente, se tenderá más a conservar la influencia de la escuela exegética cristiana -la alegoría como interpretadora de las Escrituras- que la novedad que aportó el descubrimiento de los textos capitales para la teoría de la elocuencia clásica. Autores de tanto peso como Philip Melanchton hablarán de la *allegoria*, la situarán entre los *tropos*... y se enzarzarán en largos excursos acerca de la interpretación de la Biblia y acerca de la existencia o no de sentidos ocultos en ella. En este sentido, fray Luis de Granada, con conocimiento de causa o no -aunque me parece que sí sabía lo que hacía, estoy abierto a sugerencias y discusiones varias- supone un adelanto respecto de la situación imperante, ya que separa muy nítidamente los dos niveles de actuación, el del emisor y el del receptor, al hablar de la alegoría en el proceso constitutivo de la *narratio* y en la *elocutio*, cada una de ellas en un libro distinto de sus *Ecclesiasticae Rhetoricae siue de ratione concionandi libri*.

26. Ludouicus Granatensis, *Ecclesiasticae Rhetoricae siue de ratione concionandi libri VI*, Olissypone, Antonius Riberius, 1575. Citamos por esta edición, la "princeps", aun cuando las posteriores tampoco tienen muchas diferencias respecto de ella.

3.1. La alegoría de la *elocutio*

Texto clave para el estudio de esta vertiente de la alegoría en las ideas retóricas de fray Luis es *eccl. rhet.* V,6, capítulo titulado "De tropis", en el que hay un epígrafe expresamente dedicado a ella.

Poco es lo que podemos comentar, ya que el propio dominico se desvela completamente cuando cita Quint. VIII,6, 44 ss., aun cuando abreviándolo y yendo a lo principal de la cuestión. Nos proporciona, por ejemplo, la definición quintilianoa al pie de la letra:

Allegoria, quam inuersionem interpretantur, aliud uerbis, aliud sensu ostendit, ac etiam interim contrarium.²⁷

y toma también la consideración funcional del rétor romano:

Habet usum talis allegoriae frequenter oratio, sed raro totius, plerumque apertis permixta est...²⁸

Illud uero longe speciosissimum genus orationis, in quo trium permixta est gratia, similitudinis, allegoriae et translationis.²⁹

Sin embargo, y aun reconociendo que fray Luis sigue muy de cerca a Quintiliano, hay significativas diferencias que, pienso yo, parecen configurar un entorno teórico distinto del de la obra fuente.

Para empezar, el romano establece dos tipos dentro del campo de la alegoría, *verbigracia*, la pura³⁰ -que se produce por acumulación de metáforas y se manifiesta por la ausencia de elementos textuales que refieran directamente al sentido que se quiere ocultar- y la *mixta*, que sí contiene indicaciones formales acerca de ese significado que se desea sustraer a la percepción inmediata del receptor del mensaje³¹.

Por su parte, fray Luis no habla de la alegoría como fenómeno de acumulación de metáforas -ni tampoco, al tratar la metáfora, deja entrever esta posibilidad-, sino que se limita a distinguir un tipo puro y uno mixto, que también define como muy frecuente en el uso retórico.

27. cf. Quint. VIII,6,44.

28. cf. Quint. VIII,6,47.

29. cf. Quint. VIII,6,49.

30. Quint. VIII,6,44: *Prius fit genus plerumque continuatis translationibus.*

31. Quint. VIII,6,48: *Quo in genere et species ex accessit uerbis uenit et intellectus ex propriis.*

A fuer de sincero, y tras estudiar la cuestión con una cierta profundidad, no me parece que el dominico haya caído en un "despiste" y olvidado este pasaje que falta, ni que lo haya pasado por alto como si de algo evidente se tratara, sino que está expresando, de forma indirecta, un tenue desacuerdo con Quintiliano y sus numerosos seguidores. En efecto, la idea de la alegoría como *metáfora continua* tendrá bastante eco en la teoría literaria, desde el Renacimiento hasta nuestros días, y pocos serán los tratadistas que de ella se aparten, fray Luis entre ellos. Él nos ofrece una visión que, en tanto no se inscribe en esa corriente, se adelanta a los rebatidores de la teoría de la acumulación de metáforas como explicación última de la figura denominada *allegoria*.

3.2. La alegoría de la *narratio*

En la *Ecclesiastica Rhetorica* encontramos ya un rasgo que nos causa una cierta impresión de "modernidad": nuestro autor no limita su estudio de la alegoría al ámbito de la figura retórica ni al de la exégesis, como hacen otros, sino que toma ambas perspectivas, cada una en un lugar diferente de la obra. En efecto, encontramos en *eccl.rhet.* IV,1 -apartado "De narratione"- una digresión sobre la alegoría advertible en las Escrituras, sobre cómo interpretarla, sobre sus funciones... todo ello en el más puro tono eclesiástico; pero es el caso que también tenemos, esta vez en *eccl.rhet.* V,6 -apartado "De tropis"- un epígrafe dedicado a ella en exclusiva, aparte de menciones en otros lugares de ese capítulo.

El motivo puede ser fácilmente rastreable: hombre metódico que era, y con tiempo, fuerzas y posibilidades para plantear la obra a su gusto, fray Luis comprende bien que hay tipos de realidades diferentes ocultas tras esa denominación única de *allegoria*, y que esas realidades diferentes lo son por estar situadas en fases diferentes del quehacer retórico. En otras palabras, se da cuenta de que la figura en cuestión puede pertenecer al ámbito de la *dispositio* o al de la *elocutio*, lo cual, como veremos, no es cuestión baladí en modo alguno.

Parece claro que la *allegoria* primera y la segunda son distintas: la primera no embellece únicamente el discurso, sino que también actúa como posible demostración de un postulado específico. En palabras del propio fray Luis, cuando establece la distinción entre alegoría y tropología:

Principio igitur inter mysticos sensus, alii ad mores formandos, alii ad Christi mysterium explicandum pertinent; illud tropologiam, hoc allegoriam appellant. Et illi quidem sensus ad moralem Philosophiam, hi vero ad Christi fidem, illi ad legem et institutionem vitæ, hi ad gratiam Euangelii explicandam referuntur. Qua ex re dignitas allegoriæ supra tropologiam intelligitur, quandoquidem tropologia diuinæ legis enarrationem continet,

allegoria uero diuinæ gratiæ beneficium demonstrat; illa quidem intellectum erudit, hæc uero proposita diuinæ gratiæ diuinæque bonitatis et misericordiæ magnitudine, uoluntatem accendit. Itaque cum concionator (ut ante diximus) docere, flectere ac delectare debeat, tropologia solum docet, allegoria uero non solum docet, sed etiam flectit atque delectat. Delectat quidem diuinæ largitatis et gratiæ Euangelique fauissimo nuntio ante oculos posito; flectit autem, qui hac tanta diuinæ bonitatis et claritatis magnitudine exposita, uoluntates hominum ad mutuum in Deum amorem, et peccati odium, et salutis suæ spem uehementer incendit.

Desde esta perspectiva, la alegoría no es tanto un recurso formal, estético, cuanto conceptual; cierto es que nuestro autor dice que ella causa deleite, pero notemos cómo ese deleite se deriva, antes que de una acertada selección sémica, del mostrar algo que, por sí mismo, también se supone agradable, algo que es el recordatorio de la bondad divina.

La alegoría, entendida desde el punto de vista de la *dispositio*, se inserta en el plano de la *narratio* en tanto que relato conducente a la explicación o demostración de la tesis central, de la que se hace objeto el discurso. Se establece así una relación entre los tipos de narración posibles distinguidos por fray Luis:

Primum ergo genus esse dicimus, quod res gestas et exempla Sanctorum commemorat. Sic enim narramus historiam Ioseph a fratribus prodiiti...
 ...Secundum narrationis genus esse diximus, quod amplificandi causa sumitur, quo uidelicet egregia Sanctorum fact, aut detestanda malorum exempla amplificare uolumus...
 ...Tertium genus est quod allegoriæ mysticisque sanctarum Scripturarum sensibus deseruit...

Veamos cómo existe en esta enumeración -menciona nuestro dominico un cuarto que soslaya completamente- una narración de un hecho, la amplificación de una tesis por recurso a la narración de un hecho, y algo que es a un tiempo narración de un hecho y explicación del sentido que le subyace. Utilizando otra terminología, nos encontramos con un "grado cero" de la argumentación (*primum genus*), un "grado uno" (*secundum genus*), en el que lo narrado cobra importancia sólo como coadyuvante de la comprensión de una tesis anteriormente formulada, y un grado mixto -o "grado dos"- (*tertium genus*), en el que lo relatado es al tiempo presentación de los hechos (grado cero) y su propia amplificación (grado uno) en forma de sentido oculto que hay que desvelarle al auditorio.

Según vemos, en ningún momento se nos presenta aquí la alegoría como recurso propio del *artifex*, sino como especie de prueba a su sentido interpretativo... A menos, claro está, que pensemos que existe un artífice distinto, no ya el

predicador, sino el auténtico redactor del discurso bíblico, el que lo inspiró en Moisés y sus sucesores, Él.

La doctrina de la *allegoria*, tal cual se nos formula en este libro cuarto de la *Ecclesiastica Rhetorica*, no tiene en sí nada de "moderno" y bastante de sabor de escuela teológica tradicional. El propio autor lo reconoce cuando, al comenzar su digresión, nos dice:

Quia uero sancti olim Patres (ac præcipue Origenes) in his mysticis sensibus explicandis diligentissime uersati sunt, et hoc ipsum ad concionatoris officium maxime spectat, quæ mihi hac de re dicenda uidebuntur paucis expediam.

Especialmente "tradicionales" son las palabras en las que se define la alegoría por su fuerte contenido teológico:

Sed cum allegoriæ nomen multa quæ ad Christi mysterium pertinent comprehendat, illud genus allegoriæ potissimum excellit, quod summum redemptionis nostræ beneficium et Dominicæ passionis meritum, et diuinæ gratiæ, quæ per illam nobis datur, mirabilem uim et efficaciam præcipue declarat.

Hasta aquí, nada nuevo hay en las ideas de nuestro hombre. Pero pronto se introducirá un elemento de adecuación a los tiempos, cuando se nos comenta, como quien no quiere la cosa:

Sunt autem quidem præcipue hac nostra ætate qui solo literali (ut uocant) sensu contenti, mysticos sensus refugiunt. Sunt rursus alii qui in omnibus pene sanctarum Scripturarum locis hos sensus indagare student, quo in genere notatus olim a D. Hieronymo Origenes fuit...

Con un párrafo de tal índole, fray Luis toma partido en las discusiones teológicas de la Europa de la Contrarreforma, y demuestra estar familiarizado con las tesis del "enemigo", que no es otro sino el germano Philip Schwartzherd, más conocido como Philip Melancton, y que también dedicará una digresión a la alegoría y a los sentidos de la Escritura en sus *Elementa rhetorices* (1519)³².

32. MELANCHTON, P, *Elementa rhetorices libri duo*, en *Philippi Melanctonis Opera quæ supersunt omnia* (ed. Carolus Gottlieb Bretschneider), Halis Saxonum 1846, vol. XIII, cols. 413-506. En adelante, la citamos como *elem.rhet.*, seguida por el número de columna en la que se encuentre el texto.

Afirma el alemán, abanderado como fuera de la reforma luterana, expresándose en uno de sus típicos párrafos, enteramente combativos y sin desperdicio alguno:

Sed quoniam huius rei mentio obiter incidit, duxi etiam adiiciendam esse quarundam uocum interpretationem, quæ alicubi accurrunt in Theologis. Quidam enim inepte tradiderunt quatuor esse scripturæ sensus: Literalem, Tropologicum, Allegoricum et Anagogicum. Et sine discrimine omnes uersus totius scripturæ quadrifariam interpretati incerta oratio discerpta in tot sententias. Sed has nugas commenti sunt homines illiterati, qui cum nullam dicendi rationem tenerent, et tamen uiderent scripturam plenam esse figurarum, non potuerunt aptæ de figuris iudicare. Itaque coacti sunt nouam quandam rhetoricam comminisci, ut cum interpretabantur hanc sententiam: *Tu es Sacerdos in æternum secundum ordinem Melchisedech*. Primum historiam aliquam quærebant. Nec libet recitare, quam absurdas et intempestiuas interdum historias affinixerint...

Un párrafo que, ya desde su comienzo, arremete con dureza contra ese texto de Agustín de Hipona que dice³³:

Omnis igitur Scriptura, quæ Testamentum Vetus uocatur, diligenter eam nosse cupientibus quadrifaria traditur, secundum historiam, secundum ætiologiam, secundum analogiam, secundum allegoriam.

(La cursiva es nuestra)

Es evidente que Melanchton tiene que atacar esta doctrina, ya que la autoridad de San Agustín la convertiría en inveterado lugar de recurrencia de los teólogos posteriores, y en cómoda herramienta para justificar todo aquello que la jerarquía eclesiástica deseara argumentar.

Fray Luis de Granada, dominico español como era, no iba a mostrarse de acuerdo abiertamente con una tesis como la defendida por Melanchton³⁴, ni tampoco aceptaría la de que toda la Escritura contiene cuatro niveles de interpretación. Puede pensarse, sí, que no estuviera en esta cuestión demasiado disconforme con el teólogo alemán, que nos dice, en *elem.rhet.*, 468:

33. *Aug.uill.cred.* 3,5.

34. De hecho, aun procediendo de fuentes comunes, el mero hecho de reconocerle verdad a ese autor le podría haber originado algún que otro problema con la Inquisición... y él ya sabía lo que era eso, tanto en carne ajena como en las propias.

Nam oratio, quæ non habet unam ac simplicem sententiam, nihil certi docet. Si quæ figuræ occurrerent, hæ non debent multos sensus parere, sed iuxta consuetudinis sermonis unam aliquam sententiam, quæ ad cætera quædret, quæ dicuntur.

Y leemos en fray Luis, en *eccl.rhet.IV,1*:

Sunt autem quidem præcipue hac nostra ætate qui solo literali (ut uocant) sensu contenti, mysticos sensus refugiunt. Sunt rursus alii qui in omnibus pene sanctarum Scripturarum locis hos sensus indagare student, quo in genere notatus olim a D. Hieronymo Origenes fuit...

y, algo más abajo:

Hac igitur in re ab eodem Origene tradita regula mihi tenenda esse uidetur, ut quoties uel in sacra historia, uel in ueteris legis præceptis sacrificiis et cæremoniis aliquid inueniatur quod prima fronte uel otiosum, uel specie tenus superstitiosum, uel parum ratione et æquitati consonum inueniatur, ibi mysticum sensum requiramus, ut quod in littera scriptoris aut legislatoris dignitati minus conuenire uidetur, in mystico sensu maxime conuenire reperiatur.

Palabras que no son, a mi entender, sino portadoras de una idea que Melancthon también enuncia en *elem.rhet. 469 ss*:

Cæterum, quædam facta extant in sacris literis, et cæremoniæ quædam, quæ ad id institutæ fuerunt, ut aliud quiddam significarent. In his est allegoriæ locus...

...Semper autem uersabitur allegoria in sacris literis, inter locos præcipuos doctrinæ Christianæ, refertur enim ad regnum Christi, ad poenitentiam, ad gratiam, ad fidem in Christum, ad doctrinam de cruce, ad orationem, ad officia charitatis...

4. CONCLUSIONES

En resumen, hemos visto cómo la alegoría recibe tratamientos diferentes, según que se adopte como válido un enfoque u otro. Así, para aquel cuyo único interés resida en el análisis de los mecanismos de producción de mensajes lingüísticos persuasivos, se tratará sólo de otro recurso de los posibles a la hora de planificar la *elocutio*, y su estudio se abordará desde una metodología perfectamente

estructurada: definición, tipología, usos, ejemplificación, abusos y vicio contrario, metodología esta que resulta lógica si tenemos en cuenta que sólo se pretende elaborar una normativa adecuada para el aprendiz de orador, o para quien se encuentra interesado en adentrarse por los vericuetos del análisis retórico del mensaje literario.

Por su parte, el tratadista de las exégesis se verá obligado a cambiar su punto de vista y, en consecuencia, la manera de abordar la cuestión: ya no puede ofrecer reglas de generación de enunciados, sino más bien de interpretación de éstos, lo que lo lleva a definir el fenómeno y su ámbito de actuación, al tiempo que aplicará un factor de corrección, necesario para evitar que todo sea "alegorizable"... o que nada lo sea.

Desde esta perspectiva, el estudio de la alegoría se tendrá que basar en apriorismos, y su praxis se convertirá en un elemento de ideologización, toda vez que se construye un sistema de referencia basado en una piedra angular inmovible e indemostrable por recurso a la mera racionalidad.

La importancia de tal tipo de enfoque se nos muestra grande, ya que constituye una "sólida" plataforma argumental sobre la que fundamentar toda una línea de pensamiento, sea la oficial, o no lo sea. El propio San Agustín se daría cuenta de eso en su etapa de madurez, y vería cómo sus ideas sobre la lectura alegórica de la Biblia eran usadas por teólogos calificados de heréticos -aunque nosotros prefiramos llamarlos "heterodoxos"- y, por consiguiente, terminará afirmando que la mejor manera de realizar la exégesis será tomar al pie de la letra lo que se encuentre escrito, a menos que se trate de algo que repugne a la moral establecida y que, por definición, no se debería encontrar en los libros sagrados. Sin embargo, los pensadores posteriores seguirán moviéndose en los parámetros de la exégesis cuádruple, hecho que criticarán los rétores protestantes, y que los católicos tridentinos tampoco verán con muy buenos ojos, aun cuando no se permitan el lujo de expresarse en un tono excesivamente ácido.

Para la teoría de la literatura, sin embargo, lo único relevante será el estudio de la alegoría como fenómeno de la *elocutio* y, de hecho, será esta la perspectiva que perdurará en nuestros días, la del fenómeno estilístico y las condiciones necesarias para su producción. Y es que las ideologías pasan y son arrinconadas, pero la ciencia, la auténtica ciencia, se transmite y perdura con independencia del *status quo* ideológico del momento.

