

LOS TRES SENTIDOS DE LA SAGRADA ESCRITURA SEGUN HUGO DE SAN VICTOR

MIGUEL GALLART

El pensamiento de Hugo de San Víctor en relación con los principios de interpretación de la S. Escritura ofrece un particular interés por ser una de las primeras luces que iluminan el amanecer de la Escolástica. Estas páginas se concentran en el tema indicado por el título. Si se subrayan a la vez algunos aspectos más específicos del pensamiento de Hugo ello responde a la conveniencia de indicar al lector no familiarizado con el pensamiento de nuestro autor los rasgos más salientes de su sistema y modo teológico de pensar.

A pesar de la intención descriptiva del trabajo, quien se haya detenido a reflexionar sobre las cuestiones hermenéuticas actuales, sobre todo respecto a la S. Escritura, podrá apreciar en el pensamiento de este Maestro del s. XII la presencia temprana de lo que sería después una constante problemática de fondo. Y dado que esta temática interpretativa no ha sido todavía clarificada de modo suficiente, es siempre deseable y legítimo acudir al pensamiento de autores de la Tradición cristiana, cuyas obras contienen sugerencias que, aunque sólo sea indirectamente, pueden contribuir elementos y vías de estudio fecundo (*).

(*) Para las referencias a las obras de Hugo de San Víctor, se utilizan las siguientes abreviaciones:

In. Pent. = *Adnotationes Elucidatoriae in Pentateuchon*: PL 175, 29 - 86.

De Sacr. = *De Sacramentis Christianae Fidei*: PL 176, 173 - 618.

De Scrip. = *De Scripturis et Scriptoris Sacris Praenotatiunculae*: PL 175, 9 - 28.

De Arca Mor. = *De Arca Noë Morali*: PL 176, 617 - 680.

De Trib. Max. Cir. = *De Tribus Maximis Circumstantiis*, ed. W. GREEN, en *Speculum* 18 (1943) p. 484 - 493.

LOS TRES SENTIDOS

En el planteamiento teológico de Hugo de San Víctor, afin al de otros muchos teólogos de su tiempo, la Sagrada Escritura se distingue de las demás que no son "divinas" por razón de la materia y del modo de tratarla. Esta manera distinta de tratar la propia materia sirve de base para las diferentes inteligencias o sentidos del texto; es decir, existen diversos modos de leerlo.

En la historia de la exégesis se advierten dos concepciones principales: una asigna a la Escritura un triple sentido y la otra un sentido cuádruple (1). Hugo de San Víctor conoce ambas teorías, aunque se mantiene ordinariamente en la del sentido triple (2). La clasificación, por tanto, de los sentidos en histórico, alegórico y tropológico no es original de Hugo, sino recibida (3). De hecho, la distinción en la Sagrada Escritura de un sentido más profundo que el literal encuentra en la Iglesia su razón de ser en la práctica y doctrina misma de los apóstoles (4).

El fin que aquí nos proponemos es el estudio de los diversos sentidos e inteligencias de la Escritura y de sus mutuas relaciones,

De Sacr. Leg. nat. et script. = Dialogus de Sacramentis Legis Naturalis et Scriptae: PL 176, 17-42.

Did. = Didascalicon. De Studio Legendi: PL 176, 741-809.

In Cant. B. M. = In Canticum Beatae Mariae o Super Magnificat: PL 175, 413-432.

(1) Sobre las líneas generales de la historia de esta doble teoría puede verse A. VACCARI, "S. Alberto Magno e l'Esegesi Medievale" en *Scritti di Eru-dizione e di Filologia* v. II, Roma 1958, p. 320-322, donde puede leerse: "La *Historia scholastica* di Pietro il Mangiatore († 1178) con quasi tutti gli auto-ri del sec. XII, non insegna che tre sensi della Scrittura: lo storico, l'allegorico e il tropologico o morale... La teoria dei *quattro* sensi fa timida comparsa presso di pochi nel sec. XII e solo nella prima metà del XIII quasi d'improvviso si afferma potente, per dominare poi sola. Ma le sue radici scendono ben più profonde negli strati dei secoli: le sue origini sono di poco più giovani che la teoria rivale dei tre sensi. Dalle rive del Nilo, dove per la prima volta le troviamo formulate, le due dottrine scendono parallele il corso dei secoli; la prima (dei tre) qual fiume maestoso, l'altra (dei quattro) qual tenue filo d'acqua, ma più ricco di vitali elementi e di gloriose speranze. La teoría del triplice senso è formulata da Origene al quarto libro *De Principiis*, e per l'autorità del grande alessandrino, e la diffusione de suoi scritti in Occidente per opera di S. Girolamo e di Rufino, godè nella Chiesa latina di un favore superiore... L'altra dottrina di quattro sensi fu trasmessa ai Latini da Cassiano, che l'attinse in Egitto dall'abate Nesterote".

(2) En todo el *Didascalicon* no se habla del sentido anagógico. Cfr. R. BARON, *Science et sagesse chez Hugues de Saint-Victor*, Paris 1957, c. 3, p. 110 s. y H. de LUBAC, *Exégèse Médiévale*, p. I, v. I, c. 2, p. 166.

(3) Cfr. M. D. CHENU, "Théologie symbolique et exégèse scholastique aux XII^e - XIII^e siècle" en *Mélanges J. Ghellinck*, II (1951), p. 517.

(4). Convendría leer los textos bíblicos: I Cor 10, 6. 11; Gal 4, 24; Hebr 10, 1; I Petr 3, 20; Jo 19, 36 s. Cfr. A. VACCARI, o. c., p. 324 n.

con la intención de poner de manifiesto los principios de unidad presentes en la concepción del Maestro de San Víctor.

La materia se expone según los distintos *sentidos*, es decir, primero se considera el sentido histórico y luego el espiritual, que a su vez se subdivide en alegórico y tropológico. Después de la consideración del sentido histórico y antes de estudiar el espiritual, se inserta la cuestión sobre la significación de las cosas o, si se quiere, sobre los “sacramentos” de la Escritura. El lugar que ocupa se debe a que dicha cuestión representa el nexo o conexión entre ambos sentidos. Al final se trata de las relaciones mutuas entre los diversos sentidos (5).

I.—EL SENTIDO HISTORICO

Hasta hace algo más de un cuarto de siglo los estudios sobre Hugo de San Víctor, al proponerse la cuestión de qué entendía nuestro autor por sentido histórico, hacían referencia obligada a unas palabras suyas del Prólogo del Primer Libro del tratado *De Sacramentis* (6). Allí se dice que precisamente sobre dicha cuestión había él mismo dictado en un tiempo anterior un *compendiosum volumen*. Este volumen, sin embargo, constituía un misterio, puesto que no figura en las ediciones de las obras de Hugo. Hoy, en cambio, se considera que ya se ha hecho luz con suficiente certidumbre y seguridad debido al hallazgo del tratado *De tribus maximis circumstantiis*, publicado en 1943 (7).

En esta obra el Maestro propone a sus discípulos el método para el estudio de la historia. Su interés, sin embargo, no se circunscribe al de una pura descripción del método, sino que abarca y quiere ser una demostración concreta de lo que Hugo entendía por historia. Su importancia reside sobre todo en el Prólogo. Lo que forma el cuerpo del tratado está constituido por índices de personas, lugares y fechas.

(5) En todo este capítulo se ha tenido cuidado en utilizar el mismo vocabulario de Hugo. Ha parecido esto de particular interés aquí donde la terminología puede estimarse menos estable y más extraña a la actual. Para nuestro autor por ej. en realidad tienen el mismo valor los términos “inteligencia” —*intelligentia*—, “sentido” —*sensus*—, “entendimiento” —*intellectus*— y “lectura” —*lectio*— cuando se trata del estudio de la Sagrada Escritura. Por consiguiente se equivalen “inteligencia histórica”, “sentido histórico” o simplemente “historia”. Esto vale igual en relación con la alegoría y la tropología.

(6) *De Sacr.*, L. I, Prol.: “Cum igitur de prima eruditione sacri eloqui, quae in historica constat lectione, compendiosum volumen prius dictassem...”.

(7) El texto de dicho tratado fue editado por W. GREEN, en *Speculum*, 18 (1943) p. 484-493.

Con la ayuda especial de este nuevo volumen, que se añade a las demás obras de Hugo, es posible considerar el sentido histórico bajo tres aspectos o en tres momentos: 1. El concepto de historia; 2. Método para la lectura histórica; y 3. Importancia de la historia.

1. EL CONCEPTO DE HISTORIA

El término *historia* es susceptible, para Hugo, de un doble sentido: uno estricto y otro amplio. En sentido estricto, *historia* equivale a la narración continuada de una serie de hechos conforme a como se realizaron en un tiempo y lugar. Este sentido corresponde a la etimología: *historia* procede del griego *historeo* que significa "veo y cuento" —*video et narro*—. Este concepto de historia se convierte en clásico para los antiguos; entonces no se aceptaba que nadie escribiera sobre hechos que no hubiese presenciado con sus propios ojos —*nisi a se visas*—, con el fin de salvar y garantizar la verdad de lo narrado y evitar lo falso o erróneo que puede deslizarse por culpa del escritor —*peccato scriptoris*—, como sería en el caso de añadir o recortar, o de presentar los hechos de manera distinta (8).

En sentido más amplio, el concepto de historia rebasa el de narración exacta de hechos pasados, y comprende el significado inmediato y primero de cualquier narración, que viene dado por el sentido propio de las palabras. Dicho de otro modo, se entiende por historia el sentido primero y obvio de un texto, en cuanto las palabras significan siempre cosas, realidades (9).

Uno y otro sentido de historia se fundan en el sentido literal y de él emergen. Pero lo hacen de manera distinta: se entiende por historia en sentido estricto la que se encuentra en los libros o narraciones cuya materia constituye cosas o hechos reales de un determinado lugar y tiempo, narrados a su vez para darlos a conocer como tales. En un sentido más amplio, *historia* se encuentra en cualquier libro o narración, histórica o no en el sentido anterior, en cuanto es imprescindible que toda narración o texto posea ese sentido primero, que se basa en la relación de significación de las palabras respecto a realidades o cosas.

El concepto, sin embargo, de historia según se encuentra en los libros sagrados llamados "históricos", es completamente dife-

(8) Cfr. *De Scrip.*, c. 3.

(9) *Did.*, c. 3: PL 176, 12: "Largius ... historiam esse dicamus, non tantum rerum gestarum narrationem, sed et illam primam significationem cuiuslibet narrationis, quae secundum proprietatem verborum exprimitur". *De Scrip.*, c. 3: PL 175, 12: "Solet largius accipi, ut dicatur historia sensus qui primo loco ex significatione verborum habetur ad res". Vde. también *De Sacr.*, Prolog., c. 6: PL 176, 185.

rente del concepto de historia profana. Esta no se ha escrito bajo el carisma de la inspiración, sino que se funda en la mera autoridad humana del que narra o de los documentos utilizados. En cambio, por la inspiración, los libros sagrados gozan de autoridad divina. Las fuentes de las que depende el hagiógrafo no se ciñen al solo testimonio humano de documentos o testigos, sino que el escritor utiliza medios de información superiores (10), por ejemplo, el conocimiento profético (11).

Más bien se diría que historia en sentido amplio corresponde al sentido literal, por donde el sentido histórico se denomina a veces literal, o viceversa. Sin embargo, en la obra *De tribus max. cir.*, donde se trata de historia de modo directo y expreso, historia se toma en sentido estricto: la narración de hechos que se expresa por medio del primer significado de la letra (12). Y conforme a este sentido estricto se confeccionan los índices de personajes y acontecimientos que se encuentran en la obra.

Al sentido histórico, a la historia, corresponde, en relación con la Sagrada Escritura, la lectura y exposición histórica de la misma.

El objeto de la historia

En general, el objeto del sentido o inteligencia histórica está constituido por los hechos conforme se desprende del texto —*facta ad litteram*—. Pues la historia es la narración de hechos.

En cada uno de los hechos históricos hay que distinguir y considerar unos extremos, para llegar al conocimiento del hecho mismo: la persona, el lugar y el tiempo, a los que se añade lo que se hizo —*negotium*— (13). Así se llega a saber “por quiénes”, “dónde”, “cuándo” y “qué” es lo que se hizo. Con el conocimiento de dichos extremos se capta un hecho como en su esencia (14).

(10) Cfr. M. D. GHENU, *La théologie au XII^e siècle*, Paris 1957, c. 3, p. 65: “A passer à l'histoire divine, comme il dit, nous changeons d'objet et de méthode, malgré la similitude de la forme littéraire. L'*historia* désigne alors et le contenu de cette économie religieuse dans le temps, et la méthode originale qui s'impose pour construire en une discipline scientifique un pareil objet, livré dans un texte, selon la lettre ... *Historia* est à la foi le contenu littéral du récit... et la méthode appropriée à cet objet sacré...”

(11) *In Pent.*, c. 3: PL 175, 32: “Sciendum quod Moyses in hoc libro (= Génesis) est *historiographus* texens historiam a principio mundi usque ad mortem Jacob. Et sicut *prophetici* narrat quaedam quae fuerunt ante creationem hominum, ita et in benedictionibus quaedam futura praedicat Iacob post mortem suam...”

(12) *Historia* es “rerum gestarum narratio per primam litteram significationem expressa”.

(13) Cfr. *Did.*, c. 3

(14) *De Arca Mor.* IV, c. 9; PL 176, 677: “Opera restorationis sunt omnia quae ab initio mundi usque ad finem saeculi facta sunt, vel facienda pro restoratione hominum, in quibus et res gestas, et personas ipsas, per quas, et

Ciertamente lo dicho vale de cualquier hecho y de cualquier historia. No obstante, en el pensamiento de Hugo al decir historia se alude, primordial y esencialmente, a la historia sagrada, es decir, a la historia de la salvación del mundo. Da la impresión de que el Maestro de San Víctor contempla la totalidad de esta historia desde el trono de Dios como una historia singular en la que se manifiesta de continuo la misericordia de Dios con su pueblo. De ahí que el conjunto de principales acontecimientos históricos, que él presenta, corresponden al total de la historia del mundo conforme se desprende de la Escritura. Comienza con el principio del mundo —“in principio fecit Deus coelum et terram”— para terminar con el final mismo de los siglos, cuando retorne el Hijo de Dios para juzgar a todos —“reddere unicuique secundum opera sua”—. Esta visión abarca la historia sagrada y la profana, toda la historia (15). En el centro mismo de esa historia única aparece el Verbo Encarnado, el Hijo de Dios (16). Es de hecho la historia de la salvación, como se lee al principio de la exposición *De tribus max. cir.* (17), y al final del capítulo tercero de *Did.* (18). En la historia puede admirarse lo que Dios ha hecho (19). La historia forma como la zona superficial del texto sagrado que contiene maravillas veladoras de la verdad; esta verdad, sin embargo, tiene que ser alcanzada a través de dichas maravillas, cuando las cosas y los hechos se convierten en “sacramentos”.

Los libros históricos

Para la lectura histórica de la Escritura, la elección de libros dependerá del sentido, estricto o amplio, en que se tome *historia*. Respecto a la lectura histórica en sentido estricto, Hugo recomienda como los más útiles: Génesis, Exodo, Josué, Jueces, Reyes y Crónicas, en cuanto al Antiguo Testamento; y del Nuevo, los Cuatro Evangelios y el libro de los Hechos de los Apóstoles (20).

propter quas, et apud quas gestae sunt, loca simul et tempora, ubi et quando gestae sunt, considerare oportet”.

(15) La ignorancia respecto a la historia sagrada o a la profana puede dificultar la lectura histórica. *De Scrip.*, c. 18, donde se lee: “Multa in Scriptura sacra occurrunt, quae rerum gestarum seriem ignorantibus, difficultatem pariunt intelligendi”. Cfr. C. SPICQ, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au Moyen Age*, Paris 1944, p. I, c. 3, p. 80.

(16) “Ad extremum vero nutante iam saeculo Filium in carne misit...”.

(17) “Sex dierum perfecta est rerum conditio, et sex aetatibus perficitur hominum reparatio”.

(18) “Vide quod ex quo mundus coepit, usque ad finem saeculorum non deficiunt miserationes Dei”, a lo cual precede una síntesis de la historia del Antiguo y Nuevo Testamento.

(19) “Habes in historia quo facta Dei mireris”.

(20) “Hi undecim magis ad historiam pertinere mihi videntur, exceptis his quos historicographos proprie vocamus”.

Si *historia* se toma en sentido amplio, estima que se pueden leer así todos los libros de ambos Testamentos.

2. EL MÉTODO DE LA HISTORIA

El Maestro de San Víctor señala dos condiciones que debe poseer el lector para que su lectura sea útil: ingenio y memoria (21). Parece lógico que al tratar de la lectura histórica se conceda, sobre todo en los inicios, mayor importancia a la memoria que al ingenio, más si se tiene en cuenta el objeto de dicha lectura.

La memoria.— Aunque la memoria sea necesaria para cualquier estudio, lo es en especial para la lectura histórica. El prólogo entero de *De tribus max. cir.* no parece estar dedicado sino a exhortar al lector a que prescinda poco a poco del uso del ingenio, mientras a la vez, intenta inducir en su ánimo la consideración de la importancia del uso de la memoria (22). Por otro lado, no se trata de un consejo sólo para los demás; está aprendido con la propia experiencia personal, y es enseñado con viveza e insistencia (23). Con ello Hugo ha pretendido imitar a los Padres (24).

Así intenta guardar al lector, ya desde el principio, del peligro de “negligencia”. Dentro del vasto campo de la ciencia divina, la historia ofrece las cosas “menores” —*minima*—. El trabajo tiene lugar en la superficie “árida” de la Escritura. Sin embargo, ni por mínimas ni por áridas hay que despreciarlas (25). De hecho, sobre todo al que empieza, no faltan motivos para considerar in-

(21) *Did.*, III, c. 12: PL 176, 772: “Ingenium dividendo investigat et invenit, ita memoria colligendo custodit”.

(22) “Evidentia rerum animum... in memoria confirmat”. “Fundamenta scientiae ... memoriae firmiter imprimere”. “In memoria collocare”. “Memoria retinere”. “In sola memoria omnis utilitas doctrinae consistit... Tantum ergo audisse profuit quantum contigit intellexisse, et tantum intellexisse quantum retinuisse”.

(23) En *Did.*, VI, c. 3, confiesa Hugo de sí mismo: “Ego affirmare audeo nihil me umquam quod ad eruditionem pertinere contempsisse, sed multa saepe didicisse, quae aliis ioco aut deliramenta similia viderentur. Memini me dum adhuc scholasticus essem elaborasse, ut omnium rerum oculis subiectarum, aut in usum venientium vocabula scirem, perpendens libere rerum naturam illum non posse prosequi, qui earumdem nomina adhuc ignoraret... Haec puerilia quidem fuerant, sed tamen non inutilia. Neque ea nunc scire stomachum meum onerant. Haec autem non tibi replico, ut vel meam scientiam quae nulla est, vel parva est, dictitem; sed ut ostendam tibi nullum incedere aptissime, qui incedit ordinate... Omnia discere, videbis postea nihil esse superfluum. Coarctata scientia iucunda nos est”.

(24) *Vde. De Trib. Max. Cir.*

(25) “Noli contemnere minima haec. Paulatim deficiunt qui minima contemnunt”.

útiles muchas cosas (26). Hugo se esfuerza en mostrar que la argumentación es falaz: estas cosas mínimas no deben sopesarse de modo singular e independiente, sino en relación con el todo del que forman parte y en el que cada una de esas partes encuentra su lugar e importancia (27).

Nada, por tanto, hay superfluo en la Sagrada Escritura; sin embargo, no todo es igualmente principal. El sopesar y distinguir cada elemento conforme a la propia importancia toca a la discreción.

La discreción.—Hugo de San Víctor, a la vez que estudioso, es maestro de estudiosos. De ahí todas sus reflexiones acerca de los elementos que integran la formación de sus alumnos. Uno de ellos es la “discreción”, que estima como virtud fundamental y ejercicio de la prudencia en el estudio (28). A la discreción compete señalar el orden y modo de estudiar, y, por consiguiente, esta virtud debe cumplir también una función en el estudio de la historia.

Entre la serie de acontecimientos que presenta la historia, unos resultan sobre los demás con un particular relieve, a manera de columnas que sostienen la narración. Estos acontecimientos no se pueden ignorar; lo contrario equivaldría a ignorar la historia. Es necesario conocerlos por sí mismos —*propter se scienda*—. Otros, en cambio, ocupan un lugar secundario y en apariencia desatendible. Sin embargo, conviene no pasarlos por alto; ya que, aunque ignorarlos no afecta en sí al conocimiento de la historia, no hay que desatenderlos, sino conocerlos por su relación con los anteriores —*propter priora*—. Si los primeros constituyen las columnas de la narración, los segundos forman los arcos que unen dichas columnas, mostrando las relaciones mutuas y contribuyendo con ello a la unidad de la historia.

Hugo estima la historia el “fundamento” del edificio espiritual. El problema obvio que presenta su estudio es la amplitud por una parte, y por otra la brevedad de la memoria. Se hace, por tanto, indispensable entre los elementos históricos una selección, que distinga aquellos más fundamentales, los que más explican y mayor riqueza contienen. Los reduce Hugo a una suma

(26) “Multa invenio in historiis, quae nullius videntur esse utilitatis, quare in huiusmodi occupabor?”.

(27) “Bene dicis. Multa siquidem sunt in Scripturis, quae in se considerata nihil expetunt habere videntur, quae tamen si aliis quibus cohaerent, comparaveris, et in toto suo trutinare coeperis, necessaria pariter, et competentia esse videbis. (Este texto y los precedentes pertenecen al c. 3 de *Did.*).

(28) Hugo estima la discreción como “auriga studii”. Puede verse *Did.*, III, c. 10 y V, c. 5: *PL* 176, 772 y 793.

breve, que llama *fundamentum fundamenti* (29). Este es el objeto de la obra *De tribus max. cir.*: determinar dicha suma.

La primera gran división la ofrece la historia del Antiguo y Nuevo Testamento. El Antiguo es el que mayor acopio de datos ofrece. Este simple hecho muestra la disponibilidad de fuentes históricas de la época de Hugo. La historia del Nuevo Testamento, que se extiende hasta el fin de los siglos, se estima ya toda contenida en los Evangelios y Hechos de los Apóstoles.

Hay que atender luego al "orden" de la narración. La historia sucede en el orden del tiempo, mientras la alegoría sigue el orden del conocimiento (30). Lógicamente, el Antiguo Testamento precede al Nuevo. Esto no impide que en los mismos documentos no se pueda encontrar el orden temporal tergiversado. Esta posible tergiversación hace que el orden sea "artificial", frente al corriente "natural" (31). Hecho éste que conviene observar en el texto de la Escritura (32), con lo cual se demuestra sentido crítico.

Para Hugo, la historia semeja una inmensa tabla sobre la cual se han dispuesto todos los acontecimientos con sus circunstancias (33). Entre ellos se insertan y por ellos se hacen inteligibles las verdaderas obras de Dios.

Toda esta labor de la discreción, al dividir, distribuir, y caracterizar los diversos elementos de la historia, los hechos, se realiza al servicio de la memoria. La ayuda que ésta puede recibir no se limita, sin embargo, a dicho trabajo. Son mínimos los detalles que pueden afirmar la memoria y excitarla: la diversidad de los

(29) Y explica: "Hoc est, primum fundamentum, quod facile possit animus comprehendere et memoria retinere".

(30) Cfr. *Did.*, VI, c. 6: PL 176, 805.

(31) *Did.*, III, c. 9: PL 176, 771: "Ordo in narratione attenditur secundum dispositionem quae duplex est: naturalis, scilicet quando res eo referatur ordine qua gesta est; et artificialis, id est, quando id quod postea gestum est prius narratur; et quod prius, postmodum dicitur".

(32) *Did.*, VI, c. 7: PL 176, 806: "Nec naturalem semper, nec continuum loquendi ordinem servat (a saber, el texto divino) quia et saepe posteriora prioribus antepont; sicut cum aliqua enumeraverit, subito ad superiora quasi subsequencia narrationis sermo recurat. Saepe etiam ea quae longo distant intervallo, quasi mox sibi succedentia connectat, ut videantur nullum disiunxisse temporis spatium, illa quae discernit nullum intervallum sermonis". Un ejemplo de esa mutación de orden se nota en el comentario a Ex 24, 1 (*In Pent.*, c. 8), donde Hugo exclama: "Ecce confusio ordinis". También en el correspondiente a Ex 19, 20.

(33) *De Trib. Max. Cir.*: "Siquidem in arca cordis tempus et numerus longitudinem mentiuntur, aream in latitudinem expandit locus, ut deinde caetera disponeantur locis suis. Primum igitur personas cum temporibus suis ordine disponemus, in longitudinem lineam ab exordio porrigentes. Deinde loca etiam designabimus quantum capacitas adbreveationis patientur sufficienter ex universitate collecta".

libros, el código, los versículos y sentencias, el color y forma de los caracteres, el color que adorna la cara del pergamino, etc.

El campo de la historia, bien labrado, promete fruto abundante (34). La repetición asidua hace al lector familiar con la historia.

3. IMPORTANCIA DE LA HISTORIA

La historia es el fundamento de la doctrina sagrada (35). La ciencia divina es comparable a un edificio espiritual; su firmeza depende de la de sus cimientos. Y el fundamento de todo el edificio es la historia.

Así, el estudio de la historia constituye el primer paso en la ciencia. Las obras mismas de restauración del hombre, obras de salvación, aunque como tales se descubren en la inteligencia espiritual de la Escritura, son, sin embargo, verdaderamente "históricas" (36), es decir, han tenido lugar en un determinado tiempo y lugar (37). Esta historicidad de las obras de salvación responde precisamente a la intención divina (38) y a su providencia (39), dentro de su inescrutabilidad.

El "*ordo temporis*" se extiende desde el principio hasta el fin de los siglos, mientras el *ordo loci* va del Oriente al Occidente, hasta el fin de la tierra. Unidad de la historia, sobre todo porque es única la providencia divina que gobierna toda la historia del mundo. Ambos "órdenes", de tiempo y de lugar, coinciden y convergen (40). La historia es como un surco que se abre recto desde el Oriente hacia el Occidente, dirigido por la providencia divina; con ello se señala la perfección gradual y progresiva de

(34) *Did.*, VI, c. 3: PL 176, 801: "Hic campus tui laboris vomere bene sulcatus, multiplicem tibi fructum refert".

(35) *Did.*, VI, c. 3: PL 176, 801: "Fundamentum autem et principium doctrinae sacrae historia est".

(36) Cfr. M. D. CHENU, o. c., c. 3, p. 64: "La religion du Christ est à base non de logique, mais de fait enregistrés dans une histoire".

(37) *De Sacr.*, L. I, p. VIII, c. 1: PL 176, 305: "Tria ergo hic in reparatione hominis primo loco considerata occurrunt: tempus, locus, remedium. Tempus est praesens vita ab initio mundi usque ad finem saeculi. Locus est mundus iste".

(38) *De Arca Mor.*, IV, c. 3: PL 176, 667: "Igitur, ea quae ad reparationem hominis facta sunt non ad omnes pertinent, sed ad eos tantum, qui salvi fiunt. Et sicut non omnium sunt, ita etiam non apud omnes facta sunt, nec ad omnium notitiam pervenerunt, sed facta sunt certis quibusdam locis et temporibus, et cum certis personis, secundum altitudinem divini consilii ad hoc ordinatis".

(39) Cfr. *De Arca Mor.*, IV, c. 9: PL 176, 677-678.

(40) *Ibid.*: "Imo primus homo in Oriente, in hortis Eden iam conditus collocatur... Postremo circa finem saeculi ad Romanos in Occidente, quasi in fine mundi habitantes, potestas summa descendit".

las obras de restauración. No obstante, no carece de significación lo que sucede “a derecha o a izquierda” de dicha línea, es decir, por el norte o por el sur. La línea recta significa el “camino recto”, en el cual se obra la restauración del hombre y se muestran las maravillas de Dios. Lo que se hace “a derecha o a izquierda” son “desviaciones”, el destino calamitoso y mísero del género humano que después del pecado es arrastrado por la concupiscencia.

Las obras divinas de Dios Salvador también se circunscriben a tiempo, lugar y personas: la historia de la salvación es verdadera “historia”. Los tiempos y lugares indican el orden del obrar de Dios, con lo cual el estudio de la historia hace inteligible ese obrar divino.

En toda la precedente consideración se puede admirar el sentido de realismo y de búsqueda por parte del Maestro de San Víctor. La adhesión incondicional al sentido literal y la necesidad de su estudio pueden salvaguardar de construcciones en el aire. Puede pensarse que, en la práctica y en concreto, el estado de las ciencias naturales de su época (41) impediría a Hugo encontrar el justo valor del sentido literal. A pesar de todo, su reverencia extremada por el sentido literal no puede menos que dejar constancia, indirectamente, de su afán de realismo (42). El capítulo quinto del *De Scripturis* está dedicado a la necesidad de la interpretación literal e histórica. En él hace referencia a los que prescinden de la lectura de la letra, a la que no conceden valor alguno. Por el contrario, para él el sentido literal es el imprescindible sentido primero del texto, imprescindible para toda consiguiente investigación. “No te glories de entender la Escritura, si ignoras la letra”: hay que evitar el proceder por saltos. Sólo el sentido literal abre la inteligencia de los demás (43). La letra y su sentido constituyen como la corporeidad de la rica dulzura espiritual oculta en la Sagrada Escritura (44).

(41) Hugo, por ejemplo, se pregunta dónde se pueden encontrar en la actualidad las aguas que fueron lanzadas al exterior por la creación del firmamento. Vde. *De Sacr. legis nat. et script.*: PL 176, 19.

(42) *De Sacr.*, L. I, P. I, c. 18: PL 176, 200: “Solum hoc quod legimus credere sine dubitatione debemus, quod factum est firmamentum ut divideret aquas ab aquis; hoc est, ut partem aquarum intra ambitum suum concluderet, partemque extrinsecus segregaret.” Puede verse también *In Pent.*, c. 7: PL 175, 46.

(43) “Ad hunc modum lectorem admonitum esse volumus, ne forte haec prima rudimenta despiciat. Neque contemnendam putet harum notitiam, quas nobis sacra Scriptura per primam litterae significationem proponit, quia ipsae sunt quas Spiritus Sanctus carnalibus sensibus, et non nisi per visibilia invisibilia capere valentibus, quasi quaedam simulacra mysticorum intellectuum depinxit, et per similitudines propositas, eorum quae spiritualiter intelligenda sunt claram demonstrationem figuravit”.

(44) “Lege ergo Scripturam, et disce primo diligenter quae corporaliter narrat. Si enim forma horum secundum seriem narrationis propositae stu-

II. — LA SIGNIFICACION DE LAS COSAS

El sentido o inteligencia históricos no agota la inteligibilidad del texto sagrado, pese a constituir el fundamento de toda otra inteligencia. La materia propia de la Escritura, por otra parte, son las obras de restauración del hombre, objeto propio de la fe, y sólo por ésta cognoscible. ¿Cómo explicar la manifestación de verdades espirituales a través de conocimientos “corpóreos”? Para responder a esta pregunta, Hugo de San Víctor elabora su teoría sobre la significación de las cosas —*rerum significatio*—. Con ello intenta al mismo tiempo mostrar cómo la Escritura Sagrada se distingue de cualquier otra obra literaria, no sólo por razón de la materia de que trata, sino por el modo particular como la trata.

En el proceder del Maestro de San Víctor respecto al estudio de la Escritura se percibe un hondo sentido de unidad. Las distintas inteligencias no se conciben desconectadas, sino como resultados de profundización a diversos niveles a partir de una misma superficie, el sentido literal. Se podría decir que la riqueza del paso de Dios se descubre en las profundidades; el paso del hombre deja su rastro sólo en la superficie. La unidad entre los hechos que descubre en el sentido literal y las cosas espirituales que dichos hechos representan constituye los “sacramentos” —*sacramenta*— (45). Sacramento señala esa realidad propia de la Sagrada Escritura, por la que la historia humana da a conocer las obras salvadoras de Dios.

Sacramento.— Para la explicación nominal de “sacramento”, Hugo acude a una definición tradicional: “Sacramento es el signo de una cosa sagrada”. Signo y cosa o realidad, cuerpo y alma, letra y sentido: así, en todo sacramento se da un aspecto visible y tangible, lo que se llama directamente sacramento, y otro aspecto invisible y espiritual, que se cree y constituye la “cosa” o virtud del sacramento (46). El sacramento aparece a manera de puente entre la verdad humana y la verdad de Dios. Se puede decir que esta verdad de Dios se da a conocer al hombre por medio de sacramentos. Sin ellos el hombre no podría alcanzar el conocimiento de las realidades divinas (47). Por su dinámica interna

diose animo impresseris, quasi ex favo quodam postmodum meditando spiritualis intelligentiae dulcedinem suges”.

(45) *De Scrip.*, c. 3: PL 175, 12: “Et haec facta ad litteram, quae repraesentant huiusmodi spiritualia, sacramenta dicuntur”.

(46) *Vde. De Scra.*, L. I, P. IX, c. 2: PL 176, 317.

(47) *De Sacr.*, L. I, P. IX, c. 3: PL 176, 320: “Homo enim qui visibilia noverat, invisibilia non noverat; divina agnoscere nullatenus posset nisi humanis excitatus”.

los sacramentos responden a la cuestión del sentido profundo de los acontecimientos de la historia, la cual quedaría sin ellos como un *cuerpo* sin espíritu. Por ellos, en cambio, es posible llegar al conocimiento del *espíritu*, sin el que la letra sería letra muerta. El espíritu es la *verdad*, y su conocimiento constituye la inteligencia espiritual de la Escritura, como alegoría y como tropología.

El conocimiento del espíritu, es decir, de la verdad, se matiza de modo distinto, aunque no opuesto, respecto al Antiguo y al Nuevo Testamento. Pues esa Verdad es el Verbo Encarnado, manifestado en el Nuevo Testamento, oculto, en cambio, en las promesas del Antiguo. En relación a la Verdad uno y otro Testamento se diferencian como lo todavía no cumplido, imperfecto, la promesa, respecto a lo cumplido, perfecto, la realidad del cumplimiento de lo prometido.

Para el hombre del Antiguo Testamento, el *sacramento* estaba teñido de oscuridades; la verdad plena se encontraba ya en su contenido; sin embargo, no se había manifestado. De forma semejante resulta nuestro conocimiento de la gloria celestial (48). El objeto es siempre el mismo: Cristo. En base a una razón de semejanza se insinuaba al lector de qué se trataba realmente. Pero únicamente la aparición de lo significado podía esclarecer el misterio del sacramento. Por el contrario, para el fiel de la Nueva Alianza aparece una luz distinta y nueva. Esta luz le pone en conexión con un hecho único en la historia, que le permite comprender las misericordias de Dios desde el principio del mundo hasta el fin de los siglos. El hecho es la aparición del Verbo Encarnado, que ilumina los sacramentos de la Antigua Alianza y hace descubrir las razones de semejanza latentes en ellos. Signo y significado se iluminan mutuamente en orden a resaltar la espléndida y única verdad del significado: Jesucristo.

De ahí que el Maestro de San Víctor advierta que no hay necesidad del estudio previo exhaustivo de todas las figuras del Antiguo Testamento, sino que más conveniente parece simultanearlo con el estudio del Nuevo. La verdad abre las figuras y su sentido, y, consiguientemente, del estudio de las figuras resulta una penetración en la Verdad misma (49).

La consideración de la figura, en el lugar propio que ésta ocupa dentro de la totalidad del misterio de la Redención es el primer paso para la inteligencia espiritual.

(48) Vde. *In Pent.*, c. 8: PL 175, 68.

(49) Cfr. *Did.*, VI, c. 3: PL 176, 800.

Elementos constitutivos del sacramento. — a) *Res ut signa*. En la Sagrada Escritura las realidades conocidas por el sentido literal son signos de otras superiores que corresponden a la inteligencia espiritual (50).

Esta "*rerum significatio*" manifiesta la excelencia de la Escritura sobre todos los demás escritos que no son "divinos", ya que es mucho más profunda y elevada la significación de las cosas que la de los términos. Esta depende del uso entre los hombres, mientras que aquélla se basa en institución divina (51). La Creación misma ha dado a las cosas posibilidad de significar: esa Creación que manifiesta la Sabiduría misma de Dios, es decir, el Verbo (52). En esa manifestación reside la fecundidad de todas las creaturas y del universo entero (53); manifestación y fecundidad que se dan en grados distintos según la perfección de las creaturas (54). En realidad, esta significación de las cosas fundada en la Creación manifiesta sólo a "Dios creador" (55). ¿Dónde o cómo ver la posibilidad de que las cosas creadas se conviertan en sacramentos, es decir, en signos de las obras de restauración, objeto de la fe? Sólo los sacramentos manifiestan a "Dios Salvador" (56).

(50) Las "res" son "signa intelligentiae spiritualis". Cfr. *De Scrip.*, c. 5: PL 175, 13.

(51) De la "*rerum significatio*" se trata especialmente en *De Scrip.*, c. 14, y en *Did.*, V, c. 3. En *De Scrip.* c. 3 se lee: "...in sacra pagina excellentior valde est rerum significatio quam vocum: quia hanc usus instituit, illam natura dictavit, haec hominum vox est, illa dei ad homines. Haec est ex placito hominum, illa naturalis est, et ex operatione Creatoris volentis quasdam res per alias significari... Res quaelibet tam multiplex potest esse in significatione, quot in se proprietates visibiles et invisibiles habet communes cum aliis rebus". Y en *Did.*, V, c. 3: "...excellentior valde est rerum significatio, quam vocum... illam natura dictavit, ...illa vox Dei ad homines... creata subsistit... Res divinae rationis est simulacrum... Divina Sapiencia, quam de corde suo Pater eructavit, in se invisibilis per creaturas, et in creaturis agnoscitur".

(52) *De Sacr.*, L. I, P. III, c. 20: PL 176, 225: "Sapiencia Dei invisibilis... manifesta est per opus suum. Et erat ipsa Sapiencia Verbum... Sed verbum quod manifestum est prodit et revelat verbum quod occultum est. Sic et in Deo verbum intrinsecum et occultum et invisibile verbum fuit cordis eius; et sapientia erat hoc verbum et invisibile donec manifestatum est per verbum extrinsecum quod visibile factum est, quod erat opus eius. Sicut per verbum oris manifestatum est verbum cordis, sic loquitur omnis natura ad auctorem suum, et indicat quod factum est, opificem intelligendi sensum habentibus".

(53) *Did.*, VI, c. 5; PL 176, 805: "Omnis natura Deum loquitur. Omnis natura hominem docet. Omnis natura rationem parit, et nihil in universitate infecundum est".

(54) Véase, por ejemplo, *De Sacr.*, L. I, P. III, c. 6: PL 176, 219.

(55) Cfr. R. MANTILLA, *El conocimiento natural de Dios en Hugo de S. V.*, Madrid 1957, c. 1, art. 3; L. CALONGHI, *La scienza e la classificazione delle scienze in Ugo di S. Vittore*, Torino 1956, c. 1, p. 26-27.

(56) Cfr. *De Sacr.*, L. I, P. VII, c. 12: PL 176, 270.

b) La semejanza. La aptitud de las cosas para significar verdades de fe encuentra un fundamento en la semejanza —*pro convenientia similitudinis*— que emerge de la misma naturaleza de las cosas. Se podría decir que consiguientemente a como la restauración supone la creación, también el conocimiento de la obra salvadora se basa en la obra de creación. Uno mismo es el Creador y Redentor. La Sabiduría divina es la razón primordial de las cosas, ya que todo ha sido creado a su semejanza (57). Y esta semejanza de las cosas con la Sabiduría divina está ordenada a restaurar en los hombres la semejanza divina perdida por el pecado, mientras guardaba al hombre de la ignorancia (58).

Hugo tiene conciencia clara del tenue ser de la razón de semejanza, intrínseca a la concepción de sacramento, respecto a las verdades o verdad de salvación. Mientras el sentido literal de la Escritura lleva a un cierto conocimiento de las obras de restauración, éstas, sin embargo, se muestran reacias a cualquier comprobación en sentido propiamente crítico. La razón de semejanza, y con ella el sacramento mismo, es válida sólo supuesta la fe, una fe fundada en la tradición viva de unos predecesores creyentes (59).

Las anteriores consideraciones llevan a ver el sacramento como un signo, ni propiamente natural, ni exclusivamente arbitrario. Resulta un medio de conocimiento de las realidades espirituales, aunque no de comprobación de las mismas. El Sacramento encuentra una primera y débil base en la naturaleza de las cosas, mientras que su conexión con la verdad de fe le viene más bién por revelación, es decir, no depende del arbitrio de los hombres. La institución de los sacramentos es autoritativa, aunque fundada en la habilidad o aptitud de la naturaleza, cuyo origen está en la creación misma (60).

De todo ello emerge una visión profunda de la llamada *pedagogía divina*. Se adapta la revelación al modo de conocer natural del hombre, a los “sentidos carnales”, capaces de conocer las

(57) *Did.*, II, c. 1: PL 176, 751: “...primaeva rerum ratio, quia ad eius similitudinem cuncta creata sunt”.

(58) *De Sacr.*, L. I, P. III, c. 1: PL 176, 217: “Credit ergo fides quod non vidit; et non vidit quidem quod credit. Et vidit tamen aliquid per quod admonita est et excitata credere quod non vidit. Deus enim sic ab initio notitiam sui ab homine temperavit, ut sicut numquam quid esset totum poterat comprehendere, sic quia esset numquam prorsus posset ignorari”.

(59) *De Sacr.*, L. I, P. X, c. 2: PL 176, 330: “Quae igitur omnem similitudinem et comparisonem transcendunt, qua similitudine argui et comprobari possent? nisi quia ex fide et devotione praecedentium sanctorum colligimus, quoniam ad illa quae futura praedicantur bona increduli esse non debemus”.

(60) *De Sacr.*, L. I, P. IX, c. 4: PL 176, 322: “Dedit primo natura habilitatem ut hoc esse possent; adiunxit secunda institutio auctoritatem ut hoc fierent”.

cosas invisibles únicamente a través y por medio de lo visible (61). Pero, por otro lado, había necesidad de evitar la posible confusión, a saber, que el hombre en la lectura de la Escritura se viera inducido a pensar que Dios era en todo semejante a él. Por eso, el texto sagrado mismo, a pesar de estar escrito en un lenguaje humano, cuida poner de manifiesto que las razones de semejanza no adecuán, ni con mucho, las diferencias esenciales entre la verdad de Dios y lo inteligible para los hombres (62). Esa misma pedagogía divina se patentiza en la evolución de los sacramentos. Pese a que todos se refieren a Cristo (63), los sacramentos del Antiguo Testamento se hacen cada vez más manifestativos conforme se aproxima su venida, y se distinguen de los del Nuevo, después de la manifestación del Salvador. La "sombra" de la verdad de los sacramentos de la ley natural cede ante la "imagen y figura" de la verdad de los de la ley escrita, hasta que, bajo la gracia, es el "cuerpo" de la verdad lo que hace desvanecer todo lo precedente, hasta que en cuarto y último lugar siga la verdad espiritual —*veritas spiritus*— (64).

Grandeza de la Sagrada Escritura.— Como ya se ha sugerido anteriormente, con toda esta línea de pensamiento tiene Hugo de San Víctor la intención de poner de manifiesto la grandeza única de la Sagrada Escritura frente a cualquier otro escrito u obra literaria legada por tradición. No sólo es única la materia de que trata, es decir, las obras de salvación del hombre, sino asimismo singular y profundo el modo de tratar dicha materia. De ahí la insuficiencia para la inteligencia de la Escritura del solo conocimiento de los términos o lenguaje. También las cosas de que trata están impregnadas de honda y misteriosa significación —*etiam res significativae sunt*—. No basta, como para los demás textos literarios, el conocimiento de la "letra". Es indispensable la lectura de los sacramentos de que está llena la Escritura, pues es ella misma toda un sacramento, el sacramento del Verbo Encarnado, de Cristo (65).

(61) *De Scrip.*, c. 5: PL 175, 14: "...carnalibus sensibus, et non nisi per visibilia invisibilia capere valentibus, quasi quaedam simulacra mysticorum intellectuum depinxit".

(62) *De Sacr.*, L. I, P. III, c. 26: PL 176, 228: "Sed cavit Scriptura conscientiae humanae ne erraret in Deo suo similia hominibus quae non erat in ipso arbitrans, quoniam ab omnibus sumpta erant vocabula quaedam, non ad omnem similitudinem sed ad significanda quae Dei erant supra homines; et erat aliquid simile ibi ne imitatio aliena esset, sed non totum, ne idem crederetur quod in tantum differebat." Puede verse *De Sacr.*, L. I, P. II, c. 8.

(63) Cfr. *De Sacr.*, L. II, P. I, c. 2: PL 176, 407.

(64) Cfr. *De Sacr.* L. I, P. XI, c. 6: PL 176, 345-346.

(65) Cfr. H. de LUBAC, o. c., p. I, v. II, c. 8, p. 496; R. BARON, o. c., c. 3, p. 125 s, y "Le 'sacrament de la foi' selon Hugues de S. V." en *RSPT* 42 (1958) p. 50.

III.—LA INTELIGENCIA ESPIRITUAL

A. INTELIGENCIA ALEGORICA

La lectura en orden a la ciencia —*ad scientiam*— se inicia en la inteligencia o sentido históricos. Esta, sin embargo, desemboca y se perfecciona en la inteligencia alegórica. La historia entera conduce a la alegoría. La significación de las cosas constituye el nexo o fuente entre ambas: las realidades o hechos históricos significan otras realidades espirituales.

La lectura alegórica intenta captar el sentido espiritual de la Escritura, en el cual se encuentra su verdad, por una vía o modo que se puede llamar científico (66). A este respecto, la otra inteligencia espiritual, a saber, la tropología, parece encontrarse lejos del carácter científico de la alegoría.

Más que la memoria, juega el papel principal aquí el ingenio del lector, la sagacidad con que sea capaz de penetrar en el sentido de lo que ha aprendido y almacenado.

El interés de la inteligencia alegórica solicita que su exposición se haga por partes: primero, el concepto de alegoría en la Escritura misma y en la lectura; segundo, el juicio que el lector hace de la "letra"; luego, sobre el método de la lectura alegórica y su aplicación, y, finalmente, la importancia de la inteligencia alegórica.

1. CONCEPTO DE ALEGORÍA

Entiende Hugo por alegoría la relación de significación que existe entre la realidad o hecho histórico propuestos por el texto, la letra, y alguna otra realidad o hecho del pasado, el presente o el futuro (67). Así, la inteligencia alegórica constituye el segundo paso en la sagrada doctrina (68).

No quiere ser la alegoría un producto subjetivo del lector, como si dependiera de su ingenio el establecer las relaciones entre los hechos. Sino que, como modo de exposición de la materia del texto sagrado, así como lo que son la historia y la tropología, quie-

(66) A la lectura alegórica está dedicado todo el c. 4 de *Did.*, L. VI.

(67) *De Scrip.*, c. 3: "Est autem allegoria, cum per id quod ex littera significatum proponitur, aliud aliquid sive in praeterito sive in praesenti sive in futuro factum significatur". *De Sacr.*, Prol., c. 4: *PL* 176, 185: "Allegoria est cum per id quod factum dicitur, aliquid aliud factum sive in praeterito sive in praesenti sive in futuro significatur". Véase asimismo *De Tribus Max. Cir.*

(68) Puede verse el Prólogo a *De Sacr.*, L. I.

re responder a la manera peculiar que la Escritura misma tiene de tratar su objeto (69).

La visión de la alegoría en la Escritura presupone lo que antes se ha dicho sobre los sacramentos, por un lado, y, por otro, la unidad interna de las verdades de la fe, por el hecho de ser uno solo y único el Dios creador y redentor. Signo y verdad dimanar del mismo Dios.

En este punto es muy querida para el Maestro de San Víctor, en orden a exponer su forma de pensar, la imagen del "edificio" (70). A un edificio compara él la Escritura: sobre los cimientos puestos ya, se levanta la estructura hacia lo alto (71). El fundamento es la historia: sobre ella se eleva la estructura, el cuerpo de verdades, dispuesto racionalmente y respondiendo a un propósito. La lectura o inteligencia alegóricas son comparables al trabajo de arquitecto y de maestro albañil en la construcción: pide una labor compleja y difícil de concepción, ordenamiento, coadaptación y embellecimiento (72). Sobre los cimientos, que únicamente necesitan ser sólidos, de la historia se edifica toda la fábrica de la alegoría, donde se prueba la capacidad de ingenio del constructor. En la inteligencia alegórica brilla la coherencia, en la que ningún elemento pugna con otro, sino que todo descansa en la unidad (73). La fábrica del edificio se apoya en la historia, pero su estructura no se conforma materialmente al sentido literal del texto, sino que se distribuye en órdenes distintos —ocho distingue Hugo—, que agrupan los sacramentos principales en una visión superior, sintética y unitaria (74), ante la cual la historia queda como oculta, a semejanza de los cimientos de un edificio. La fe, ese principio nuevo sin el que no es posible la inteligencia alegórica de la Escritura, determina esta forma original de leer el texto sagrado, al descubrir lo que bien po-

(69) Cfr. *In Cant. B. M.: PL* 175, 416.

(70) Cfr. G. PARE, *La Renaissance du XII^e siècle: Les écoles et l'enseignement*, Paris 1933, pp. 259-260, donde se refiere a la importancia de la "fábrica" en el pensamiento de Hugo.

(71) *Did.*, VI, c. 4: "Meministi, ut autumnno, supra me divinam Scripturam aedificio similem dixisse, ut primum fundamento posito structura in altum levetur; plane aedificio similem, nam et ipsa structuram habet".

(72) Cfr. *Ibid.*

(73) *Ibid.*: "Multis ordinibus consurgit fabrica, et quisquis suam basim habet; et multa sacramenta in divina pagina continentur, quae singula sua habent principia".

(74) *Ibid.*: "Primus ordo est sacramentum Trinitatis... Hic de nihilo omnem fecit creaturam...: ecce secundus ordo... Quae origo peccati, et quid sit peccatum, et quid sit poena peccati: ecce tertius ordo. Quae sacramenta primum sub naturali lege ad reparationem humani generis instituerit: ecce quartus ordo. Quae Scriptura sub lege: ecce quintus ordo. Sacramentum Incarnationis Verbi: ecce sextus ordo. Sacramenta Novi Testamenti: ecce septimus ordo. Ipsius denique resurrectionis: ecce octavus ordo.

dría llamarse la *circuminsessio* de las verdades profundas que el texto anuncia. Así, sea cual fuere el modo material en que la historia se presenta, se ve ya desde su mismo principio la presencia continua en ella de la realidad o hecho de salvación.

Esa fábrica espiritual, cuya estructura se eleva con los distintos órdenes de sacramentos, constituye la entera *divinitas* (75), argumento y razón de la Escritura divina, porque la contiene "toda" y a ella está ordenada en su totalidad. Por ella, la Escritura y sus autores se denominan "divinos", y ella es la que presta a los lectores del sentido alegórico el bello nombre de *lectores divinitatis*.

La inteligencia alegórica conduce al lector a asimilar y hacer suya la estructura profunda y unitaria que el texto le ofrece bajo la superficie del sentido histórico (76). De manera paralela a como el lector o estudioso de la Escritura ha sido llamado en un primer momento a distribuir de modo ordenado en su mente los hechos de la historia y a colocar así en él mismo los cimientos del edificio, en la lectura alegórica es requerido a elevar también en su mente y corazón ese edificio o fábrica que se descubre en los libros sagrados (77). La asimilación de la estructura orgánica y unitaria de los órdenes o sacramentos diversos por parte del lector constituye la preparación ineludible para que la lectura alegórica se realice con esperanza segura de fruto (78).

Con ello se ha señalado el verdadero fin que pretende la inteligencia alegórica: la edificación espiritual del lector o estudioso (79). El descubrimiento de la estructura verdadera de la Escritura, que corresponde a la de un edificio —*plane aedificio similis*—, reclama que el lector creyente erija en su interior ese nuevo edificio espiritual y vivo, es decir, que se reafirme en su fe por la conversión de su mente en verdadera fortaleza de la misma (80).

De este modo la inteligencia alegórica supone un verdadero juicio de la letra y de su sentido —*iudicare litteram*. Porque el lenguaje humano de los textos sagrados forma una especie de caparazón que contiene y preserva, pero a la vez esconde y difi-

(75) *Ibid.*: "Haec est tota divinitas, haec est illa spiritualis fabrica, quae quod continet sacramenta, tot quasi ordinibus constructa in altum extollitur".

(76) Cfr. H. de LUBAC, *Exégèse Médiévale*, p. I, v. II, c. 8, p. 524: "La divinité du Verbe de Dieu incarné est en effet l'objet central de l'allégorie".

(77) Cfr. H. CLOES, "La sytematisation théologique (1100-1150)" en *Eph. Th. Lov.* 34 (1958), pp. 327-328.

(78) *Did.*, V, c. 5: *PL* 176, 793: "Aspice duos pariter silvam transeuntes et hunc quidem per devia laborantem, illum vero recti itineris compendia legentem, pari motu cursum tendunt, sed non aequae cito perveniunt".

(79) *Ibid.*: "Ecce ad lectionem venisti, spirituale fabricaturus aedificium".

(80) *Did.*, VI, c. 3: *PL* 176, 801: "Deinde per significationem typicam in arcem fidei fabricam mentis erige".

culta el sentido verdadero: para penetrar en él no basta con que los sentidos humanos entren en contacto con la letra; se hace además necesaria la apertura total de la mirada del corazón a la luz de la verdad (81). Ese es el espíritu, la fe, que debe juzgar la letra. De lo contrario, la letra no sólo yace como muerta, sino que puede matar (82). El verdadero peligro del estudio de la Escritura reside en que pueda quedar en estudio desolado y estéril. La sujeción servil a la letra difícilmente podrá evitar el error (83). Quien juzga todo es el hombre espiritual, no el letrado. La letra hay que seguirla para evitar que en la interpretación se deslicen las propias preferencias o prejuicios, pero con la conciencia de que la verdad toda y, por tanto, el juicio sobre ella, no se ciñen a la letra sola (84).

Al espíritu compete juzgar la letra, y no, al revés, la letra al espíritu. En el estudio de la Escritura lo que importa no es lo que se dice, la polémica por el sentido de la letra, que engendra perplejidad. Lo que realmente importa es la búsqueda e inteligencia de la verdad que se cree.

El "espiritual", capaz de juzgar, es el hombre creyente y, al mismo tiempo, movido por la sed y la búsqueda de la verdad. Este posee en sí mismo el espíritu de unidad que le permite descubrir la coherencia en sus interpretaciones de la Escritura, guiado por el principio, no de sus opiniones, sino de la *sacra fides* (85). Sólo él posee la clave de la interpretación justa y correcta: la fe (86). La sinceridad para con la verdad lleva a buscar en la lectura de la escritura la manera de dar razón de su fe (87).

2. MÉTODO

La inteligencia alegórica es de la máxima importancia, pero es asimismo compleja (88). De ahí que se exija al lector una prepa-

(81) *De Sac.*, L. II, P. I, c. 9: PL 176, 797: "Quid enim sunt verborum involucra nisi quaedam involumenta intelligentiae, quibus quamdiu sensus humanus abvolvitur, numquam cordis oculus ad veritatis lumen perfecte aperitur?"

(82) Cfr. *Did.*, VI, c. 4: PL 176, 804.

(83) Cfr. *Ibid.*

(84) *Ibid.*: "Oportet ergo ut sic sequamur litteram ne nostrum sensum divinis auctoribus praeferamus; et sic non sequamur, ut in ea totum veritatis iudicium pendere credamus. Non litteratus, sed 'spiritualis omnia iudicat' (I Cor 2, 15)". Y en *In Cant. B. M.*, Prol.: PL 175, 414: "Magis pertimesco in eius expositione, ne vel aliena inducam aliqua, vel propria praetermittam".

(85) *Did.*, IV, c. 4: "...qui secundum illam veritatis agnitionem, qua intus firmati sunt quaslibet Scripturas ad congruas interpretationes flectere novērunt, et quid a sana fide discordet, aut quid conveniat iudicare".

(86) *Ibid.*: "Linea protensa rectae fidei trames est".

(87) Cfr. *Did.*, VI, c. 10: PL 176, 798.

(88) *In Cant. B. M.*, Prol.: PL 175, 413: "Maximam hanc in Scripturis di-

ración adecuada que le haga capaz de descubrir la interpretación congruente del texto sagrado (89). A esta preparación ha dedicado Hugo de San Víctor la obra *De sacramentis Christianae Fidei* (90).

En primer lugar se requiere un cierto conocimiento del objeto de la fe, de lo que se cree (91). Después de haber colocado los cimientos de la historia, el lector que se dispone a construir el edificio espiritual, debe dedicarse a fundamentar las bases de la "fábrica" que va a levantar (92). Estas bases están constituidas por los principios, ciertos por la fe, de cada uno de los órdenes de los sacramentos, a los cuales todo hace referencia (93). Estos principios forman el núcleo esencial de la doctrina de cada sacramento (94). Con ello, aunque quizás no sería propio hablar de distinción entre verdades de razón y verdades de fe, sí se destaca, sin embargo, un cuerpo básico de doctrina imprescindible que hay que saber y no se puede ignorar (95). La fe mueve hacia la inteligencia, no por mera curiosidad, sino sólo en favor y afirmación de la misma fe (96).

Nadie debe presumir de introducirse a sí mismo en la inteligencia de los sacramentos, no sea que, fiado en la propia prudencia inexperimentada, se desvíe del camino (97). Para ello están los maestros y doctores, a quienes no se pide una exposición exhaustiva de la doctrina cristiana, pero sí de ese núcleo cierto e imprescindible de verdades. Exposición que, por otro lado, estará fundamentada en la tradición patristica y en los testimonios de la misma Escritura (98).

vinis difficultatem invenio: quod ubi magna quaedam et sublimia nonnumquam requirere non causa circumstans cogit; ibi nihil praeter solitum et quod dictu non difficile sit, praetendere littera videatur. Neque enim hoc ego tam laboriosum existimo, ut animus legentis ad ea quae nova et miranda proponuntur, quamlibet sint fortia, et verborum figuris obumbrata, comprehendere valeat, quam ut ea quae modica et humilia primo ingressu reperit, ad sublimem intelligentiam promoveat".

(89) Cfr. H. de LUBAC, o. c., p. I, v. II, p. 412.

(90) *De Sacr.*, L. I, Prol.: "Hoc (volumen) nunc ad secundam eruditionem introducendis praeparavi".

(91) Cfr. *De Sacr.*, L. I, P. X, c. 3: PL 176, 332.

(92) *Did.* VI, c. 4: PL 176, 803: "Ecce ad lectionem venisti, spirituale fabricaturus aedificium. Iam historiae fundamenta in te locata sunt, restat nunc tibi ipsius fabricae bases fundare". Cfr. G. PARE, o. c., c. 5, p. 225-226.

(93) *Did.*, VI, c. 4: PL 176, 803: "...in unoquoque, ut ita dicam, genere, aliquod certum principium firma fide subnixum, ad quod cuncta referantur".

(94) Por ejemplo en *Did.*, VI, c. 4: PL 176, 803-804: "Vis ut doceam te qualiter fieri debeant bases istae?... Est sacramentum Trinitatis... Disce prius breviter et dilucide, quid tenendum sit de fide Trinitatis; quid sane profiteri et veraciter credere debeas".

(95) *De Sacr.*, L. I, P. VI, c. 3: PL 176, 265: "Neque vero in hoc ingenium hominis approbandum existimetur, si in iis quae difficilia sunt pertinaciter insistit... Propterea quantum sanae fidei satis est, quaeramus agnoscere, et ea quae curiositas sola scrutari suadet, desistamus investigare".

(96) Cfr. *De Sacr.*, L. I, Prol.

Tiene interés la insistencia del Maestro de San Víctor en las cualidades, disposiciones o actitudes, como se quiera, personales del lector, como presupuesto indispensable para asegurar la necesaria corrección metodológica en la inteligencia alegórica de la Escritura: madurez de ingenio, investigación sutil, prudencia en el discernir (99). La alegoría es manjar sólido, propio de organismos maduros, para los cuales responde a una condición pueril pararse en la corteza del sentido literal o histórico (100).

La intención o finalidad de la lectura alegórica consiste en confirmar con testimonios de la Escritura las verdades recibidas con la doctrina —“testimoniis Scripturarum legendo singula quae docuerint confirmare”—. Con ello se intenta reafirmar y corroborar la fe personal del lector. La verdad doctrinal recibida actúa como de centro que atrae y determina la interpretación de los textos escriturísticos: lo claro se añade a la base recibida, lo ambiguo se interpreta de manera que no resulte discordante, lo oscuro se intenta aclarar en lo posible, lo impenetrable se deja con veneración, y, finalmente, si se encuentra algo que aparece contrario a lo que uno ha aprendido como de fe firme, la prudencia llevará a consultar a los más entendidos y, sobre todo, a compulsar el sentir de la fe universal de la Iglesia que no puede ser falsa (101).

De modo paralelo a como ha hecho Hugo respecto a los libros de la Escritura más aptos para la lectura histórica, distingue también los que juzga más propios y ricos en orden a la inteligencia alegórica: el principio del Génesis sobre la obra de los seis días, los tres últimos libros de Moisés sobre los sacramentos legales, Isaías, el principio y final de Ezequiel, Job, Salterio, Cantar de los Cantares, los dos Evangelios, en especial, de Mateo y Juan, las epístolas de Pablo, las epístolas canónicas y el Apocalipsis (102).

El orden de la lectura histórica se ha visto determinado por el tiempo, la sucesión temporal de los hechos; el orden, en cambio, que orienta la lectura alegórica es el del conocimiento —or-

(97) *Did.*, VI, c. 4: PL 176, 805: Neque a teipso erudiri praesumas, ne forte dum te introducere putas, magis seducas”.

(98) *Ibid.*: “A doctoribus et sapientibus haec introductio quaerenda est, quae et auctoritatibus sanctorum Patrum, et testimoniis Scripturarum, eam tibi, prout opus est, et aperire possint”.

(99) *Did.*, VI, c. 4: PL 176, 802: “Nosse tamen te volo, o lector, hoc studium non tardos et habetes sensus, sed matura ingenia experere; quae sic investigando subtilitatem teneat, ut in discernendo prudentiam non amittant”.

(100) *De Sac.*, L. II, P. I, c. 9: PL 176, 397: “Pueri estis et adhuc involumentis infantiae expediri non potuistis. Nondum in vobis exercitati sensus creverunt, qui lacte opus non habet, sed solido cibo”.

(101) Cfr. *Did.*, VI, c. 4: PL 176, 804.

(102) Cfr. *Ibid.*: 805.

do cognitionis—. La doctrina parte no de lo oscuro, sino de lo claro, es decir, de lo que es más conocido. De ahí aparece que, desde el punto de vista metodológico, se anteponga el estudio del Nuevo Testamento, en el que se anuncia la verdad de forma manifiesta, a la lectura del Antiguo, donde la misma verdad aparece en figuras (103): proceso contrario al seguido para la inteligencia histórica.

Así, el que podíamos llamar método alegórico de la lectura de la Escritura contribuye a realizar la labor de integración unitaria de la doctrina (104). Sin pretender ahondar en el análisis de la situación interpretativa reflejada aquí, permitásenos señalar, aunque sea en líneas generales, que dicho método surge de la conciencia muy viva de la interdependencia mutua, en su mismo ser, de la Tradición y la Escritura.

Como justificación básica del método alegórico se refiere Hugo a la doctrina y praxis de los apóstoles mismos (105). Otra razón de conveniencia está en la salvaguarda de la pureza de los misterios; si estuvieran al alcance de todos, se depreciarían. Su búsqueda ejercita a los fieles, mientras la materialidad de la letra los mantiene ocultos para los infieles (106).

Por último, no se puede pasar por alto, al intentar una estimación de la lectura alegórica, su intención final; es decir, el proceso de investigación metódico de la Escritura quedaría como truncado si no superara el campo del mero interés científico para llegar a informar la vida misma del creyente que lee: para oponerse a los enemigos de la verdad, es preciso enseñar a los que menos saben a reconocer mejor ellos mismos el camino de la

(103) Cfr. *Did.*, VI, c. 6: PL 176, 805, donde se encuentra como ejemplo la interpretación de Luc 1.

(104) M. D. CHENU, "Théologie symbolique et exégèse scholastique aux XII^e-XIII^e siècles" en *Mélanges J. de Ghellink*, II (1951) p. 516: "Il est entendu que l'interprétation allégorique de l'Écriture, avec ses valeurs et ses excès, couvre le champ tout entier de l'exégèse médiévale, et des historiens sont en train d'en inventarier les résultats. Ce que nous voulons observer ici, c'est au delà de l'exégèse, la construction organique d'une *doctrina sacra* où cette méthode allégorique est intégrée comme un élément essentiel de l'élaboration du donné relevé. Stade nouveau donc, dans la mesure où la lecture allégorisante des textes, depuis toujours pratiquée, devient la matière d'une organisation doctrinale".

(105) Se hace referencia a: I Cor 10, 6. 11; Gal 4, 24; Hebr 10, 1; I Petr 3, 20; Io 19, 36 s.

(106) *De Arca Mor.*, IV, c. 4: PL 176, 670: "Sicut in lege, et prophetis, et in Evangelio per parabolas et aenigmata locutus est. Dignum est enim, ut sub figuris verborum abscondantur secreta mysticorum intellectuum, quia cito vilescerent si passim omnibus paterent. Ita enim veritas et per inquisitionem fideles exercet, et ne ab infidelibus inveniatur, occulta permanet. Istos, dum difficile invenitur, maiori desiderio inflammat; illos, dum omnino inveniri non potest, excaecat. Ex eodem ergo et fideles proficiunt et infideles cadunt..."

verdad para que, con la inteligencia más profunda de los misterios de Dios, crezcan en su amor. Así contribuye la lectura alegórica al incremento de la fe (107).

B. INTELIGENCIA TROPOLOGICA

La lectura alegórica se realizaba *ad scientiam*; la inteligencia tropológica mira hacia la *bonam operationem* (108). Son dos modos distintos de leer la Sagrada Escritura, relacionados entre sí, pero no necesariamente dependientes en este sentido: la lectura tropológica no presupone previamente la inteligencia alegórica. Lo que la tropología busca en la Escritura es distinto de lo que investiga la alegoría. Mas ambas son sentidos espirituales.

En cuanto al tratamiento propio de Hugo de San Víctor, conviene advertir que, mientras respecto a la historia y alegoría propone un concepto y método elaborados, no da pruebas del mismo interés y esfuerzo de elaboración acerca de la lectura tropológica.

1. CONCEPTO DE TROPOLOGÍA

La tropología consiste en el *faciendum* que uno descubre en el *factum* del cual se le habla: los hechos que leemos de otros los convertimos en ejemplo de vida para nosotros (109). Ese *faciendum*, sin embargo, precisa una matización: no se trata de lo que hay que hacer por necesidad de obligación, sino de lo que se significa como digno de ser hecho —*dignum fieri*— (110).

La finalidad que persigue la inteligencia tropológica es la formación de las costumbres —*institutio morum*— con el conocimiento de las virtudes y la forma de vida (111). De ahí que no se la estime primordialmente como ciencia. Va en busca del con-

(107) Cfr. *Did.*, V, c. 10 y *De Sac.*, L. I, P. X, c. 4. Como enjuiciamiento general de la cuestión puede verse en particular M. D. CHENU, o. c., p. 520, y también G. PARE, o. c., pp. 259-260; H. de LUBAC, o. c., p. I, v. I, Intr., p. 39, y R. BARON, o. c., c. 3, p. 117 ss.

(108) De la lectura tropológica trata Hugo en *Did.*, V, c. 7: "Quomodo legenda sit Scriptura divina ad correctionem morum".

(109) *De Tribus Max. Cir.*: "Tropoliga est cum in eo quod factum audimus, quid nobis faciendum agnoscimus. Unde etiam recte tropologia, id est, sermo conversus sive locutio replicata, nomen accepit, quia nimirum alienae narrationis sermonem ad nostram tunc eruditionem convertimus, cum facta aliorum legendo ea nobis ad exemplum vivendi conformamus". Vde. también *De Sac.*, Prol., c. 4.

(110) *De Script.*, c. 3: PL 175, 12: "Quid etiam per hoc factum, faciendum, id est, dignum fieri significetur, inquiramus".

(111) Cfr. *Did.*, V, c. 6: PL 176, 794.

tenido divino que informa el buen obrar (112), a saber, el amor de la virtud que hace al fiel santo y justo. En último término, la lectura tropológica intenta conducir a la imitación y contemplación de Jesucristo, como lectura del libro escrito por dentro y por fuera, en su humanidad y en su divinidad (113).

Por tratarse de una inteligencia espiritual, la tropología encuentra también su razón en la significación de las cosas (114). "Contemplando lo que Dios ha hecho conocemos lo que tenemos que hacer". Así, todo habla de Dios y, por tanto, enseña al hombre: nada hay infecundo; los sacramentos manifiestan lo que Dios ha hecho para la restauración y salvación del hombre, y donde encuentra éste su verdadera justicia. También la justicia natural se fundamenta en el hecho de que todo ha sido formado a semejanza de la Sabiduría de Dios, es decir, del Verbo (115).

Se comprende que, dados los matices personales de la vida cristiana, Hugo no señale explícitamente libros o textos de la Escritura que estime más aptos para la lectura tropológica, como había hecho antes en referencia a la inteligencia histórica y alegórica (116). Y, al mismo tiempo, se entiende que en orden a dicha lectura tropológica se considere el *sacrum eloquium* en su sentido más amplio, que incluye los *sanctorum scripta* en general. En ellos se lee lo que los santos han hecho —*facta*— para ejemplo nuestro, y lo que han dicho —*dicta*— relativo a nuestra forma de vivir de creyentes (117). Son ellos, los santos, los que han conformado su vida de verdad a las enseñanzas del texto sagrado. Se podría decir que han sido sus mejores lectores o intérpretes.

Lo que el lector debe buscar en la tropología es la emulación de las virtudes, la delectación en la belleza de la verdad, la edificación espiritual con los buenos deseos, la exhortación a las buenas obras, el alimento interior de su espíritu. Para ello conviene evitar la preocupación por otras cosas contrarias a los bue-

(112) Cfr. *De Sacr.*, Prol., c. 6.

(113) *De Sacr.*, L. I, P. VI, c. 5: PL 176, 267: "Assumpsit carnem non amittens divinitate, et positus est liber scriptus intus et foris; in humanitate foris, intus in divinitate, ut foris legeretur per imitationem, intus per contemplationem; foris ad sanitatem, intus ad felicitatem; foris ad meritum, intus ad gaudium". Puede verse R. BARON, o. c., c. 3, pp. 115-116, donde el autor se refiere a la correlación entre "tropología" y "analogía" por una parte, y "vida activa" y "vida contemplativa" por la otra. También H. de LUBAC, o. c., p. I, v. II, c. 10, p. 636.

(114) *De Sacr.*, Prol., c. 6: PL 176, 185: "Sub eo sensu qui est in significatione rerum ad faciendam mystica continetur tropologia". Véase P. POURRAT, *La spiritualité chrétienne*, v. II, Paris 1921, c. 4, p. 175.

(115) Cfr. H. de LUBAC, o. c., p. I, v. II, c. 9, p. 551.

(116) R. BARON, loc. c., ve indicada una breve bibliografía en *Did.*, IV, c. 8: PL 176, 783.

(117) Cfr. *Did.*, IV, c. 1, y también *De Sacr.*, L. I, P. X, c. 2.

nos deseos, o bien una lectura que aleje del buen obrar, o tan prolíja y fastidiosa que ahogue. Dada la cantidad de textos, se requiere asimismo discreción al elegirlos (118), para que cada uno lea lo que conviene a su situación espiritual (119), lo cual llevará a observar la necesaria sobriedad y mesura que guarde del desfallecimiento o desánimo (120). La lectura de la Escritura debe ser generadora de paz (121).

2. IMPORTANCIA DE LA TROPOLOGÍA

La importancia de la lectura tropológica se pone de manifiesto por el solo anuncio de su finalidad: la formación de las costumbres —*institutio morum*—. La lectura de la Sagrada Escritura *ad scientiam* es propia de los “incipientes” en la vida cristiana. Sin embargo, la intencionalidad cristiana no mira a hacer del fiel un “sabio” —*sapiens*—, sino que sea “justo” —*iustus*—. Esto intenta primordialmente la lectura tropológica: llevar a la contemplación a través del buen obrar. Por la tropología se alcanza de más cerca lo que es más propiamente el objeto de la fe y el fin de la Escritura: el conocimiento del alma (122).

Respecto a la importancia de la lectura directa del texto sagrado para la tropología, habría que decir que el texto escriturístico en su trato inmediato pierde fundamentalidad, ya que lo que se busca en la vida cristiana es el bien obrar.

Se hace dificultoso precisar los límites de la inteligencia tropológica conforme se expresa en los escritos de Hugo de San Víctor. Se trata de una inteligencia de las Escrituras fundada en la significación de las cosas en cuanto éstas son *facienda mystica*, y está ordenada a descubrir las profundidades del amor de Dios. Los *facta Dei*, las misericordias de Dios, en las que consiste la obra de la restauración del hombre, no se ofrecen solamente como noticia, sino que nos muestran también lo que hay que hacer, es decir, el amor que debemos a Dios con el ejercicio de las virtudes. Se ve cómo estos horizontes de vida en el amor de Dios no son reducibles a un sistema (123).

(118) *Did.*, V, c. 7: PL 176, 796: “Nihil tua interest, an omnes legeris libros. Infinitus est librorum numerus; tu noli sequi infinita”.

(119) Cfr. *Did.*, V, c. 8: PL 176, 797.

(120) Cfr. *Did.*, V, c. 7: PL 176, 795.

(121) *Did.*, V, c. 7: PL 176, 796: “Ubi requies non est, pax nulla est; ubi pax non est, Deus habitare non potest... Contemplare, et occupari noli. Noli avarus esse, ne forte semper egeas”.

(122) *De Sac.*, L. I, P. VI, c. 13: PL 176, 271: “De scientia vero animae sola idcirco homo cum reparabatur erudiendus fuit, quoniam solam illam prius peccando amisit”.

(123) Cfr. R. BARON, o. c., c. 5, p. 184-185, sobre la importancia de la Escritura en la doctrina “mystica” de Hugo.

En el fondo, la lectura tropológica de la Escritura busca restablecer el equilibrio y orden en la vida, en cierto modo frente a la tentación de preponderancia de la ciencia acerca del texto sagrado (124).

IV. — RELACIONES MUTUAS ENTRE LOS DIVERSOS SENTIDOS

La imagen del edificio o edificación sirve al Maestro de San Víctor para ilustrar el lugar que ocupan y, a la vez, las relaciones recíprocas que conectan los distintos sentidos o inteligencias de la Escritura. Lo que primero se ponen son los cimientos —la historia—, sobre ellos se levanta luego la fábrica —alegoría—, la cual después de terminada es revestida de color —tropología— (125). Son sentidos o inteligencias distintos; sin embargo, están en movimiento dentro de una unidad superior. Por sí y en sí solos no tendrían sentido: ni los cimientos puestos de una forma intencionada sin la fábrica, ni ésta sin el fundamento, pues se desmoronaría.

Sin la historia, la alegoría carecería de base, como doctrina que fuera mera invención. Ambas constituyen los sentidos fundamentales de la Escritura. La lectura alegórica semeja la extracción de la miel del panal (126). El panal, con la miel dentro, se ha convertido en “sacramento”. Por otra parte, la historia ha hecho que los dichos divinos se pudieran “escribir”. Alegoría e historia no corren como dos líneas paralelas de igual longitud y relacionadas entre sí. La alegoría brota de la historia, se descubre en lo mismo que puede quedar como mera historia, por medio de la luz de la fe (127). La alegoría mana como la miel al exprimir el panal de la historia (128). Dos lecturas distintas de un mismo y único texto.

(124) Cfr. *De Institutione Novitiorum*, c. 8: PL 176, 933-934.

(125) *Did.*, VI, c. 2: PL 176, 799: “In memoriam revocare non inutile est, quod in aedificiis fieri conspicitur, ubi primum quidem fundamentum ponitur, dehinc fabrica supraedificatur; ad ultimum consummato opere domus colore supereducto vestitur”.

(126) *Did.*, VI, c. 3: PL 176, 801: “Sicut vides, quod omnis aedificatio fundamento carens stabilis esse non potest; sic etiam in doctrina. Fundamentum autem et principium doctrinae sacra historia est, de qua quasi mel de favo veritas allegoriae exprimitur”. También *Did.*, IV, c. 1: PL 176, 777: “Divina eloquia aptissime favo comparantur, quae et propter simplicitatem sermonis arida apparent, et intus dulcedine plena sunt”.

(127) Puede verse M. D. CHENU, “Les deux âges de l’allegorisme scripturaire au Moyen Age” en *RTAM* 18 (1951) p. 24, y “Théologie symbolique...” en *Mélanges J. de Ghellinck*, II (1951) p. 513 y 518.

(128) Cfr. *De Sacr.*, L. II, P. XIII, c. 6: PL 176, 520.

La tropología confiere al edificio la maravilla del color (129): el estilo cristiano de vivir, el conocimiento de la virtud. El lector creyente, al leer los "sacramentos" con la mirada puesta en la formación o disciplina de las costumbres, descubre lo espléndido de la vida cristiana. Alegoría y tropología, sobre la base firme de la historia, producen un fruto doble en la lectura de la Escritura, aunque con un único fin (130): la verdadera restauración del hombre.

Como se ve, no se trata la triple inteligencia como tres "disciplinas" distintas, sino más bien como tres modos diferentes de tratar la misma materia, de tres maneras diversas de entender, inteligencias, y por consiguiente, de tres formas distintas de exposición de la Escritura (131). Los hechos de la historia son sacramentos para la alegoría y la tropología. Hechos de Dios que admirar, sacramentos de Dios que creer, perfección de Dios que imitar (132). La Escritura, no dividida, se considera en su unidad, como conteniendo el único Verbo de Dios a los hombres, Verbo del que ella es como nueva encarnación (133).

La estructura unitaria de la Escritura mira a reproducirse en cierta manera, por la lectura, en cada uno de los fieles lectores: echar los cimientos de la historia, erigir la mente en fortaleza de la fe, adornar el edificio con la belleza de las costumbres (134). Así, la Escritura estructura el edificio espiritual del fiel cristiano, al que Hugo de San Víctor llama *philosophus christianus*, filósofo cristiano (135).

La Filosofía es el amor, el deseo y la amistad, en cierto modo, con la sabiduría (136): esa sabiduría divina que, en último término, no es para Hugo más que el Verbo Encarnado. El filósofo cristiano es aquél cuyo espíritu Cristo ilumina, y a quien en cierta manera Cristo atrae y llama a sí para hacerlo "amigo" suyo y estudioso de su divinidad. El saber —*sapere*— de toda filosofía encuentra su expresión más exquisita en la configuración según Dios (137). El verdadero filósofo cristiano busca ser sabio y justo, por el conocimiento de la verdad y el amor de la virtud (138),

(129) Cfr. *Did.*, VI, c. 3: PL 176, 801.

(130) Cfr. *Did.*, V, c. 6.

(131) Cfr. H. de LUBAC, o. c., p. I, v. I, c. 1, pp. 55-56.

(132) *Did.*, VI, c. 3: PL 176, 801: "Habes in historia quo Dei facta mireris, in allegoria, quo eius sacramenta credas, in moralitate quo perfectionem eius imiteris".

(133) Cfr. H. de LUBAC, o. c., p. I, v. II, c. 7, pp. 454-455.

(134) Cfr. *Did.*, VI, c. 3: PL 176, 801.

(135) Cfr. R. BARON, "Hugues de S.-V." en *Tradition* 15 (1959) p. 244.

(136) Cfr. *Did.*, I, c. 3.

(137) Cfr. *Did.*, II, c. 1: PL 176, 751.

(138) Cfr. *De Sacr.*, Prol., c. 6: PL 176, 185.

para conformarse a Cristo y ser informado por él. En esto consiste la perfecta restauración del hombre.

Elementos de una cítara o arpa única, los sentidos de la Escritura están dispuestos y conectados entre sí de manera que sean capaces de emitir una única melodía de amor (139).

(139) Cfr. *Did.*, V, c. 2.

DE TRIPLICI SENSU SACRAE SCRIPTURAE APUD HUGONEM DE S. VICTORE (Summarium)

In theologia Hugonis de Sancto Victore —pariter in pluribus theologis coaevis— Sacra Scriptura a reliquis quae “divinae” non sunt distinguitur tum materia tum modo eadem tractandi. Hic modus diversus tractandi propriam materiam diversos modos intelligendi textus seu varios sensus fundat; id est, textus variis modis legi potest.

Historia exegesis duas praecipuas conceptiones invenit: aliam triplicem sensum aliam vero quadruplicem Sacrae Scripturae tribuentem. Hugo, cum utramque doctrinam cognoscat, triplici sensui plerumque adhaeret. Distributio ergo sensuum in historicum, allegoricum et tropologicum non est propria huius scriptoris, sed ab aliis accepta. Porro agnitio in Scripturis sensus cuiusdam altioris prae littera fundamentum habet in Ecclesia, in ipsa doctrina et modo agendi apostolorum.

Articulus intendit variis sensibus et modis Scripturae intelligendae mutuisque eorum inter se relationibus studere, ut principia unitatis in conceptione Hugonis adstantia patefiant.

Materia per singulos sensus proponitur, videlicet, primus perpenditur sensus historicus et deinde spiritalis, qui rursus dividitur in allegoricum et tropologicum. Media inter sensus historici atque spiritalis considerationem inseritur quaestio de “sacramentis” Scripturae. Quae eo loco inseritur quod talis quaestio nexum vel connexionem inter utrumque sensum significat. In fine articuli relationes inter varios sensus ponderantur.

