

Alegoría y deseo de Dios en san Agustín

Allegory and Desire for God in Saint Augustine

Claudio César Calabrese
Universidad Panamericana,
Campus Aguascalientes, México
ccalabrese@up.edu.mx
orcid.org/0000-0001-9844-3368

Ethel Junco
Universidad Panamericana,
Campus Aguascalientes, México
ejunco@up.edu.mx
orcid.org/0000-0002-3369-0576

DOI:

doi.org/10.23924/oi.v15i34.648

Fecha de recepción: 15/07/2023 • Fecha de aceptación: 25/09/2023

Resumen

Si la alegoría es fundamentalmente un modo de leer y de escribir (en suma, de pensar), que, en clave cristiana, se encuentra ligada a la salvación personal, esta actividad, en efecto, no puede quedar desvinculada obviamente del acto de fe, ni en lo fundamental del deseo de Dios, es decir, de aquel impulso que regresa al ser humano a su perfección. La sintonía siempre renovada entre hombre (mundo) Dios pone en movimiento dos aspectos: uno ascendente o *delectatio Dei* y otro descendente o *cupiditas mundi*. No hay lectura sin deseo, ni deseo que no se consuma como búsqueda de Dios.

Palabras clave

Alegoría, cristianismo, cultura clásica, deseo, San Agustín.

Abstract

If allegory is fundamentally a way of reading and writing (in short, of thinking), which, in a Christian key, is linked to personal salvation, this activity, in fact, cannot be obviously separated from the act of faith, nor in the fundamental desire of God, that is, that impulse that returns the human being to his perfection. The always renewed harmony between man (world) God sets in motion two aspects: one ascending or *delectatio Dei* and another descending or *cupiditas mundi*. There is no reading without desire, nor desire that is not consumed as a search for God.

Keywords

Allegory, Christianity, classical culture, desire, Saint Augustine.

“... ubi cogitatio ibi et delectatio est...”.

En. Ps. 7, 11

Introducción

La alegoría, en última instancia, es un modo de pensar, que alimenta modos de leer y de escribir; dicho término se presenta en muchos pasajes de la obra de san Agustín y la define, en cada caso, refiriéndola a un fenómeno lingüístico particular: la metáfora, el símbolo o el significado figurativo en general (Pieri, 2018: 41-52). Como señala nuestro acápite, donde está la vida intelectual allí se encuentra el placer, el gozo, la delectación y esto implica que hay una correlación entre la riqueza de los medios retóricos y estilísticos, la revelación de Dios en la palabra y el deseo, que relaciona al lector-creyente con su propia conversión. Resulta evidente que, en este contexto, se plantea una paradoja fundamental: la palabra, que plantea la exégesis de la Palabra de Dios, testimonia, al mismo tiempo, su propia inadecuación y ser la única vía para desandar el espacio que conduce de la desemejanza a la semejanza.

En la paradoja antes mencionada se fusionan dos modos de mediación: el fenómeno del deseo ordenado en Dios y la expresión del discurso espiritual, que no puede desasirse de la revelación histórico-salvífica. En efecto, los recursos expresivos, que adquieren forma a lo largo de la tradición clásica, actúan, de manera necesaria, en toda expresión humana de belleza y en la interpretación que los lectores propongan de ella. Por esta razón, la relación de la exégesis con la Escritura implica, para quien lleva adelante dicha interpretación, una comprensión de la forma literaria que conduce paulatinamente a su valor profético, es decir, que el Espíritu sopla a pesar de la indigencia humana para crear y comprender lo creado.

Así, la Palabra parece desandar, para llegar a ser de algún modo comprendida, el camino de la revelación: no sólo retorna a través de la naturaleza creada, sino también a través de lo pensado y plasmado en palabra, es decir, armonía entre la forma y el fondo y entre dos deseos: el hombre de Dios y Dios del hombre. Si aceptamos ambos deseos, en los que se manifiesta la congruencia expresiva divino-humana, parece posible un tránsito entre texto sacro, intervención exegética y deseo de Dios; esto implica que hay palabra puesta en el mundo y formas expresivas que buscan alcanzarla mediante la capacidad creativa (Pieri, 2018: 41-52).

Como hemos señalado hasta aquí, la interrelación entre el deseo y la alegoría despliega un eje temporal en la relación entre el hombre y Dios, pues pone de relieve la fugacidad que se refleja en la vida y, entonces, en el lenguaje: interpretar, en efecto, es un modo de nacer y morir al significado. Si bien esta es una labor del lenguaje, el deseo impulsa el más profundo movimiento vital que, desde la lejanía, quiere ponerse en movimiento hacia Dios. En su movimiento más simple, hay una sintaxis en el lenguaje que, en cuanto organiza la oración para que posea sentido, se traslada naturalmente a la interpretación, delimitando los alcances del deseo. Si bien para la exposición de este acercamiento a san Agustín contamos con una bibliografía de respaldo (Bochet, 1982; Dawson, 1995: 123-141; Stock, 1996; William, 1989: 138-158), nosotros ponemos el acento en el momento en que tiene lugar la producción de un nuevo significado, es decir, en el acto de leer y de interpretar; por esta razón, insistimos en que una teoría de estas características no podría sostenerse, en el marco del estudio de la Antigüedad Tardía o de la Edad Media, sin un fundamento metafísico, pues es evidente que dicha teoría ha comenzado a evolucionar hacia el encuentro (a veces, desencuentro) entre gramática, hermenéutica y deseo de Dios, entre las ciencias de la palabra y la Palabra, que se iluminan entre sí (Lombardi, 2007: 3-5).

El interés que san Agustín muestra por la alegoría está íntimamente vinculado a su exégesis; sin embargo, esta afirmación concuerda especulativamente con el Agustín que se dedica al comentario bíblico, pues la alegoría es el modo propio en que se expresan las Escrituras (recordemos que la comprensión de las Letras Sagradas

está íntimamente ligada a la noción esencial de “salvación”); sin embargo, la disposición exegetica no nace con la conversión al cristianismo, sino que está ligada a la vocación y a la técnica explicativa del *grammaticus*, es decir, a su formación en la literatura clásica, a su tránsito por el Maniqueísmo y el modo mítico con que se expresa (Lee, 1997: 94-140), y, por último, con el modelo intelectual que proporcionaba el Neoplatonismo.

Este recorrido explica también las dificultades que el propio Agustín experimentó con los primeros encuentros con la Biblia, tal como él mismo lo relata en el libro III de *Confesiones* (en adelante, *Conf.*), lo que nos ubica entre los años 370-373, es decir, entre los dieciséis y diecinueve años. Hay otros elementos para este rechazo, diverso de la conocida referencia al estilo literario pobre, muy inferior al modelo de prosa que proporcionaba Cicerón; en efecto, transcurría la época de estudiante en Cartago, que Agustín presenta en estos términos: “Amar y ser amado era dulce para mí”¹ (*Amare et amari dulce mihi erat, Conf. 3, 1*) o, según la perspectiva plotiniana, que encontramos en el mismo pasaje: “mi alma ... se arrojaba a sí misma fuera” (*anima mea ... proiciebat se foras*). A partir de este punto, san Agustín presenta las consecuencias de un alma que se arrojaba fuera de sí: la asistencia asidua al teatro (*Conf. 3, 2*); estos espectáculos le regresaban imágenes de sí mismo (“repleta de imágenes”, *plena imaginibus, Conf. 3, 2*), con el alma derramada fuera de sí. Es importante fijar aquí el término *imago* en esta acepción negativa (lujuria y concupiscencia), porque, más adelante, volveremos sobre esta palabra, para seguir los sentidos positivos que le asigna san Agustín en la exégesis que practica; a esto sigue su amistad con los *eversores*, grupo de estudiantes revoltosos que causaban disturbios en las clases y que gozaban en intimidar a los compañeros que no se unían (*Conf. 3, 6*).

En medio de esta desorientación, aparece la primera brújula que encuentra san Agustín, a saber, el *Hortensio* de Cicerón, libro que contenía una exhortación a la sabiduría y que estaba entre las lecturas ordinarias de los cursos que entonces seguía. Este libro modificó

1 Las versiones de san Agustín son de nuestra autoría; en la Bibliografía mencionamos las traducciones que hemos tomado en cuenta, al momento de elaborar la nuestra.

el modo en que se percibía a sí mismo y al mundo y, desde la perspectiva del adulto que escribe (*Conf.* 3, 7), fue el inicio de su camino hacia Dios (“Aquel libro cambió mis afectos y mudó hacia ti, Señor, mis súplicas e hizo que mis votos y deseos fueran otros”). Esta es la primera afirmación, en los pasajes que hemos seguido, de una posible continuidad entre la tradición clásica y la revelación, pues de hecho pone en correlación el contenido y los efectos de este libro con una cita de san Pablo, en la que alienta a la verdadera filosofía y a cuidarse, según Cristo, de las falsas: “Vean que no los engañe nadie con vanas filosofías y argucias seductoras (*inanem seductionem*), según la tradición de los hombres, según la tradición de los elementos de este mundo y no según Cristo, porque en él habita corporalmente toda la plenitud de la divinidad (Col 2, 8-9 en *Conf.* 3, 8)”; es posible, con toda claridad, una lectura íntegramente provechosa de las letras clásicas.

Éste es el contexto completo del rechazo de san Agustín a la primera lectura de la Biblia: un estado espiritual, en el que el alma estaba caída fuera de sí, y todo servía para hacer más evidente esa distancia; el primer atisbo para salvarla y volver sobre sí mismo es, precisamente, un texto ciceroniano. Sólo cuando tuvo la capacidad de “agachar la cabeza” (*inclinare cervivem*, *Conf.* 3, 9) se abrió el texto bíblico a significados nuevos e inusitados. Desde el principio, consideramos la importancia que san Agustín ha dado a lectura, al punto de condicionar la escritura: san Agustín cree que escribimos como leemos. Consideramos que éste es el primer paso para comprender la relación entre alegoría, en el sentido más amplio que tiene en la “cultura clásica”, y exégesis. Sólo tendrá acceso a la tradición alegórica de lengua griega, que se había establecido en Alejandría, gracias a Filón y de los primeros escritores cristianos, en Milán, cuando escuche a Ambrosio explicar aquellos pasajes de la Biblia que no aceptan una comprensión únicamente literal y que requieren que el exégeta busque un significado oculto o no evidente de los misterios (TeSelle, 2002: 23-42).

Desde el punto de vista del contenido, la exégesis alegórica expresa la revelación progresiva a la que accede el lector creyente; el método para plantear tal correlación entre Palabra, exégesis y deseo

de la Palabra es decididamente filológico o lectura atenta y demorada del fundamento textual y de sus técnicas, puesto que la incorporación y el esclarecimiento del contenido, en el sentido humano y divino de la revelación en el arte y en el pensamiento, pone de manifiesto una peculiaridad del doble nacimiento de Dios en el hombre y del hombre en Dios.

La alegoría en sede cristiana: el aporte de San Agustín

San Agustín plantea la cuestión de la alegoría en los *Sermones* (en adelante, *Serm.*); nos referimos al número 16, que forma parte de los textos que podemos agrupar entre aquellos que son caracterizados como anti-maniqueos; en este caso, se establecen los paralelismos entre ambos Testamentos (Job 1, 6-7 y Mt 5, 8) y, en cuanto a lo que interesa a este trabajo, si bien no recurre al término “alegoría” o similar, se preocupa por establecer el significado de algunas expresiones alegóricas (el giro para significarlas es “*in secreto creaturae*”; *Serm.* 16, 6); la noción decisiva, establecida por san Agustín en este texto, es que el significado de las alegorías puede variar con el contexto, aún más, que el significado real se encuentra en las sucesivas aproximaciones que los exégetas realicen desde el contexto. Veamos cómo llega a esta conclusión decisiva de la hermenéutica bíblica. Consideramos que una de las aplicaciones más significativas de este principio se encuentra en *Serm.* 12, 1:

*He aquí que llegaron los ángeles a la presencia de Dios, y el diablo en medio de ellos. Y Dios dijo al diablo: ¿De dónde vienes? El cual respondió diciendo: Llegué aquí, después de haber recorrido el orbe entero (Jb. 1, 6-7). Este texto —dicen— demuestra que el diablo no solamente vio a Dios, sino que hasta habló con él. En cambio, en el Evangelio se lee: Dichosos los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios (Mt. 5, 8). Y en otro lugar: Yo soy la puerta ((Jn. 10, 7); nadie puede venir al Padre sino por mí (Jn. 14, 6). Luego añaden un raciocinio [*deinde adiungunt ratiocinationem*] y dicen: “Entonces, si sólo ven a Dios los que tienen un corazón puro, ¿cómo pudo ver*

a Dios el diablo con su corazón sumamente sórdido e inmundo? O ¿en qué condiciones morales se entra por la puerta, esto es, por Cristo?”. Y añaden además que el mismo Apóstol atestigua y confirma que ni los principados, ni las potestades, ni las virtudes conocieron a Dios (cf. Rom. 8, 38).

Agustín quiere adelantarse a la crítica que los maniqueos realizan a la totalidad del Antiguo Testamento y, para ello, afirma que el diablo no habló en verdad con Dios (*vere diabolum sic locutum esse cum Deo*; *Serm.* 12, 8), y que tampoco pudo ver el rostro de la verdad que sólo alcanzan los purificados, como si el diablo hubiese logrado una cierta contemplación de la sustancia divina. Aunque san Agustín, casi como un lugar común, acusa a los maniqueos de tergiversar voluntariamente la Escritura, en este caso señala un aspecto de capital importancia para la exégesis: sencillamente, los seguidores de Mani no entienden la Escritura (*non intellegens quod scriptum est*, *Serm.* 12, 8). La consecuencia inmediata de esta afirmación resulta que no es posible llegar a un sentido figurado, si antes no se ha clarificado a fondo el sentido literal de un pasaje. Desde esta perspectiva, para san Agustín, la parte más importante del texto es “Dijo Dios” (*Dixit Deus*; Job 1, 7), es decir, la aseveración del fundamento literal, a partir de la cual es posible sostener que el diablo no vio a Dios, quien sí lo veía. Este tipo de alegoría, que de hecho se transforma en un modo de leer, impone, al mismo tiempo, la necesidad de la literalidad y del contexto; o, en forma de pregunta ¿en qué sentido la doctrina condiciona la interpretación? Sin duda, es natural que la fe sea un elemento de ilación de la exégesis patristica, lo cual, sin embargo, no evita posibles tensiones entre ambos sentidos: la doctrina que los interpreta y el método de san Agustín parecen centrados en que no haya imposición de una sobre otra. El modelo patristico de interpretación se funda en el criterio de autoridad, cuyo proceso de exégesis está afincado en la doble autoría de los textos bíblicos: los profetas como intermediarios y Dios como autor absoluto; por esta razón, es posible colocar el contexto como una medida posible de la interpretación, únicamente si el exégeta es igualmente sensible al mencionado contexto y a las exigencias doctrinarias. Este es,

precisamente, uno de los aspectos sobre el que san Agustín insiste para desalojar el descrédito maniqueo sobre el Antiguo Testamento: su soberbia, que afecta no sólo la esfera de la vida moral, sino también la intelectual, los aleja constantemente de la comprensión de la Escritura (de hecho, en la visión agustiniana, desatendían el núcleo cristológico que vincula ambos Testamentos).

San Agustín presenta las mismas ideas, aunque con un vocabulario más preciso, en *De vera religione* (en adelante, *Vera Rel.*) (TeSelle, 2002: 123), cuando discute la interpretación propiamente alegórica, en cuanto vinculada, en este contexto, a la revelación, y a las relaciones entre la fe y el conocimiento:

Distingamos, pues, qué debemos conocer por el testimonio de la historia o descubrir con la luz de la razón, y qué hemos de creer y depositar en la memoria, aun sin entender su sentido [*esse nescientes*] indagemos dónde se halla la verdad que no viene y pasa, sino permanece siempre idéntica a sí misma, y cuál es el método para interpretar las alegorías que ha revelado, según creemos, la Sabiduría de Dios por el Espíritu Santo. [...] Y la diferencia que hay entre la alegoría histórica y la alegoría del hecho, y la alegoría del discurso y la alegoría de los ritos sagrados; y cómo el estilo de las santas Escrituras debe interpretarse según la propiedad de cada lengua, por tener ella sus modismos propios, que al pasar a otra parecen absurdos [*quae cum in aliam linguam transferuntur, videntur absurda*] [Ver. Rel., 50, 99].

Consideramos que este es un texto clave para comprender los distintos niveles de la exégesis agustiniana: en principio, el valor de la razón que descubre aquello que debemos conocer y también aquello que debemos creer o depositar en la memoria como verdadero; sin embargo, hay conocimientos que deben ser guardados, sin que se comprenda exactamente el alcance de su significado; por ello, la meta del comentario de la Escritura busca alcanzar la verdad, es decir, aquello que permanece siempre idéntico a sí mismo. El planteo de una conciliación entre revelación, inteligencia y doctrina requiere de un método de trabajo; la complejidad de la alegoría

tiene en sí misma esta tensión entre lo que la inteligencia descubre paso a paso y la sabiduría, en sentido absoluto, del Espíritu Santo: ¿de qué modo es posible interpretar en sentido alegórico la historia, pasada y reciente, las afecciones y la naturaleza del alma y la misma eternidad? El problema que afronta el método, y que está en su misma naturaleza, es que debe poner en diálogo distintos niveles de realidad (materia, espíritu, reflejos o intuiciones de eternidad) al mismo tiempo, como entremezclados: “...*an aliquae inveniantur, in quibus haec omnia vestiganda sint...*”. Para san Agustín está primero en el método definir qué es la fe (tanto de las realidades temporales como de las eternas) y si, en cada caso, la interpretación es histórica, espiritual o eterna; estas relaciones no son inalterables, sino que se encuentran de manera distinta, según las características de cada lengua (“*Et ipsa locutio divinarum Scripturarum secundum cuius linguae proprietates accipienda sit*”). En la Escritura, el núcleo de la investigación en torno a la alegoría consiste, para san Agustín, en determinar de qué modo se aplican realidades propiamente antropológicas a Dios, que no padece cambio de ninguna naturaleza, o, en otras palabras, por qué Dios eligió hablar de modo que ciertas características psicológicas, como la ira, o corporales, como los ojos o las manos, puedan significar acciones perfectivas de Él (TeSelle, 2002: 23-42).

Así como en el primer caso, *Serm.* 12, san Agustín plantea algunos ejemplos de alegoría, aunque sin utilizar este término, y prepara de este modo una aproximación a la exégesis; nos encontramos, entonces, con el caso del texto antes citado, donde no hay todavía allí una definición, aunque, el aporte de san Agustín es considerable, porque establece el siguiente orden para la comprensión del fenómeno: a) la fe es lo que da sentido al método y, por esta razón, aquella es entendida tanto en sus alcances humanos cuanto sobrenaturales; b) definir, en relación a lo anterior, qué modelo de interpretación alegórica corresponde o “*quid sit modus*”, pues las realidades materiales y espirituales están íntimamente contrapuestas y c) si bien la interrelación de los elementos señalados en b) es diferente en cada lengua, es necesario tener siempre presente la pregunta ¿por qué Dios eligió hablar de este modo a la *creatura* racional? Como dijimos al inicio de este párrafo, san Agustín no ha alcanzado todavía una definición clara

de alegoría, aunque ha discernido los elementos que la componen. Desde nuestra perspectiva, debemos llevar la indagación hasta su obra exegética de mayores alcances, *De Trinitate* (en adelante, *Trin.*); en esta obra, nos ofrece una definición amplia de alegoría (*Trin.* 15, 15-16, en el mismo sentido que *En. Ps.*, 103, 13): aquel recurso literario por medio del cual se significa una cosa mediante otra; esto representa que el signo y la cosa se encuentran en una segunda “*res*”, que es donde reside la finalidad del discurso alegórico.

Mas porque no sólo los que ignoran la gramática [*litteras*] donde se estudian los tropos, anhelan saber lo que el Apóstol quiso dar a entender cuando afirma nuestra visión presente en enigmas, sino incluso la gente instruida se interesa por el significado del enigma, medio de nuestra visión actual, profundicemos el sentido de estas dos sentencias: *Vemos*, dice el Apóstol, *ahora por un espejo*, y añade: *en enigma*. La frase es una, pues dice: *Vemos ahora por un espejo, en enigma* [*Videmus nunc per speculum in aenigmate*], 1 Cor 13, 12). Cuanto a mí se me alcanza, por espejo quiso significar la imagen, y por enigma una semejanza oscura, difícil de percibir. Y así, en los términos *espejo* y *enigma* puede entenderse una semejanza cualquiera en el sentido del Apóstol, pero apropiada para conocer a Dios al modo que ahora es posible; y nada más apto que aquella que con razón es denominada su imagen. Nadie, pues, se extrañe de nuestro esfuerzo por conseguir ver, a la manera que en esta vida nos es concedido, un enigma y por un espejo. Si la visión fuera fácil, el nombre de *enigma* no se encontraría en este lugar. Mas he aquí el gran enigma: no ver lo que no podemos menos de ver. ¿Quién no ve su pensamiento y quién ve su pensamiento, no digo con los ojos del cuerpo, pero ni siquiera con la mirada interior? ¿Quién lo ve y quién no lo ve? Es el pensamiento una especie de visión del alma, ya estén los objetos presentes y se les pueda contemplar con los ojos de la carne o percibir por medio de los otros sentidos, ya estén ausentes y con el pensamiento veamos sus imágenes; ora nada de esto exista, como acontece cuando se piensa en los objetos sin consistencia corpórea ni semejanza de cuerpos, como los vicios

y las virtudes e incluso el mismo pensamiento; ora se reflexione en los conocimientos adquiridos por el estudio de las ciencias y artes liberales: ora se piense en las causas superiores y en las razones de todas estas cosas, existentes en una naturaleza inmutable; ora pensemos en futilidades y en cosas malas o falsas, ya no consienta el sentido o yerre el consentimiento [*sive etiam mala et vana, ac falsa cogitemus, vel non consentiente sensu, vel errante consensu*] (*Trin.* 15, 15-16).

San Agustín coloca el punto de partida en el texto de san Pablo (1 Cor 13, 12), que establece las características del conocimiento que proporciona la fe: “vemos ahora por un espejo, en enigma”. Se pone de manifiesto la formación del *grammaticus*: conocer “por enigmas” no significa sólo lograr una aproximación indirecta de lo que se busca, sino siempre deficiente; es un modo de conocer fundamentalmente literario (“*de locutionum modis*”), que, según la preceptiva griega, se denomina “*topos*” y, en latín, “*figura*”. San Agustín menciona la perífrasis para presentar la noción de “*alegoría*”, como ésta aparece en san Pablo (“*Quae sunt in allegoria*”, Gal 4, 24), por “lo que se entiende de una cosa por otra”, que ilustra con el pasaje 1 Tes 5, 6-8. A partir de aquí, san Agustín avanza en la descripción del recurso literario, y distingue las distintas modalidades de este recurso metafórico, diferenciándolo del “*enigma*”, el recurso más próximo a la alegoría. ¿Qué significa, entonces, comprender por medio de la alegoría, es decir, qué alcance tiene esta visión de un enigma en espejo? La respuesta de san Agustín es fiel al enigma: “*Et hoc est grandius aenigma, ut non videamus quod non videre non possumus*”. Si el pensamiento es un modo de la visión del alma, pues podemos contemplar o ver lo que está ausente, entonces no vemos las cosas sino sus imágenes; éste es, en efecto, el proceso que da a conocer la gramática y que es interpretado a la luz de la fe (TeSelle, 2002: 43-59).

En la relación que hemos establecido entre texto y hallazgo del interprete aprovechamos la conocida lectura de T. Todorov (1978: 106), aunque poniéndola de cabeza, pues este autor considera que, en este proceso de lectura, lo que realmente cuenta es el contenido doctrinal, es decir, que interpretar es alinear la dirección del texto

con el significado de origen. Sin embargo, el problema que plantea san Agustín no se resuelve únicamente tomando distancia de Todorv; en efecto, la exégesis agustiniana ha planteado cuestiones teóricas graves, derivadas de la transformación de su pensamiento y de la dificultad fundamental de aplicar al texto revelado, que contiene datos previos que no pueden ser dejados de lado, una metodología creada a partir de autores de la tradición clásica, en especial Homero y Virgilio. Una actividad que fue forjada en una perspectiva fundamentalmente filológica, que en vocabulario de san Agustín es sólo histórica, pero que ahora se detiene tanto en la vocación profética de Israel, cuanto en los significados inagotables del Verbo (Gadamer, 1993: 94); ciertamente, no se trata de una insuficiencia metodológica, sino del esfuerzo que se requería para cruzar un abismo de cosmovisiones (Bochet, 2004).

¿Cuáles son los argumentos de san Agustín que fundamenta la prerrogativa, en el ejercicio de exégesis, de la doctrina sobre la Escritura? Su postura no está fuera de las tradiciones interpretativas, porque siempre hay una perspectiva anterior a un ejercicio de lectura individual; la Iglesia, en este caso, señala qué queda dentro, y obviamente fuera, del círculo hermenéutico. Entrar en contacto con esta tradición (u otra cualquiera) sugiere la formulación de una experiencia, a partir de la cual nuestros planes y deseos están siempre por delante de la realidad, por así decirlo, sin conexión con aquélla (“... como formulación de una experiencia según la cual nuestros planes y deseos [*unsere Pläne und Wünsche*] siempre van por delante de la realidad...”; Gadamer, 1993: 268). Lo importante es, entonces, encontrar equilibrio entre lo deseable y las posibilidades de lo factible, es decir, incorporar las anticipaciones a la materia de la realidad; en nuestro caso, esto significa que la tradición no queda tan inmutable como pretende, por el ejercicio mismo de la exégesis.

Como consecuencia de lo anterior, es evidente que la sujeción a la autoridad no niega ni coarta el ejercicio de la razón. En el fondo de esta fundamentación, encontramos que san Agustín niega —de hecho— el modelo interpretativo del Maniqueísmo, que colocaba al individuo como regla de verdad. El sometimiento a la autoridad pone de manifiesto la vinculación a un criterio universal, sostenido

por una cadena ininterrumpida de testimonios, que garantizan la rectitud de la interpretación (Varo Zafra, 2005: 341-343). Este criterio de autoridad es fruto, a nuestro juicio, de una profunda reflexión acerca de los alcances de la razón y de las exigencias nuevas que recaían sobre la exégesis alegórica, a partir de la revelación, y del propio agotamiento del método ya en el contexto de la cultura pagana.

En *De Utilitate Credendi* (*Util. Cred.* 3, 5) y en *De Genesi Ad Litteram Imperfectus Liber* (*Gn. Litt. Imp.* 2, 5) sitúa la doctrina de la alegoría así elaborada dentro de una teoría hermenéutica más finamente articulada con el texto sagrado; en efecto, en el Antiguo Testamento, distingue cuatro niveles de significado: histórico, etiológico, analógico y alegórico. El histórico trata únicamente de comprender el acontecimiento que el texto narra; el etiológico, la causa por la que algo sucede; el analógico se ocupa de la continuidad de ambos Testamentos en el marco de la revelación; el alegórico, por último, explica el sentido figurado de sucesos narrados en las Escrituras (aquí conviene tener presente la distinción antes mencionada de san Agustín entre “*allegoria in facto et in verbis*”, como se presenta en *Trin.* 15, 15).

Sin embargo, la relación de san Agustín con el método alegórico sufre una transformación importante; en efecto, de la aceptación irrestricta de la primera época pasamos, a partir de *De doctrina christiana* (en adelante, *Doctr. Chr.*), a una revalorización del sentido literal (Simonetti, 1994: 104-105); había hecho propio el método alegórico como parte de los aprendizajes en el círculo neoplatónico de Milán y, más específicamente, en sede cristiana, como legado del obispo Ambrosio de su recepción de las propuestas innovadoras de Orígenes; además, fue un instrumento privilegiado para refutar el modelo exegético maniqueo, que creaba un abismo insalvable entre ambos Testamentos y que había conocido de primera mano, durante el largo tiempo en que adhirió a esta religión como “*auditor*” (*Conf.* 6, 6). Las reflexiones que llevan a *Doctr. Chr.* vuelven más complejo el término “literal” aplicado a la Escritura; en efecto, esta nueva delimitación está determinada por el reconocimiento de la estructura compositiva de la Escritura, el análisis acerca de cómo funcionan los

dispositivos retóricos en el texto sacro, la asimilación de la “historia” a la “profecía” y la distinción entre signos directos e indirectos (Varo Zafra, 2005: 345). No se trata únicamente de una maduración metodológica, sino que también emergen cuestiones de fondo, que es necesario tener en cuenta; san Agustín toma contacto con la noción de alegoría a partir de Cicerón, y así entenderá por alegoría al tropo, por el que se nombra una cosa para dar entender otra; este modelo de simbolización se aplicaba tradicionalmente a la explicación de los textos clásicos. Sin embargo, su aplicación al texto revelado ponía en evidencia una serie de ambigüedades: como san Agustín afirma en una de sus obras exegéticas más significativas, la alegoría no se encuentra sólo en los términos empleados, sino también (y acaso, fundamentalmente) en los hechos históricos; si bien en *Trin.* 15, 9 emplea la definición de matriz ciceroniana (“*Quid ergo est allegoria, nisi tropus ubi ex alio aliud intelligitur*”), poco más adelante agrega:

Mas la alegoría del Apóstol es real, no verbal, pues habla de los dos hijos de Abraham, uno de la esclava y el otro de la libre, lo que no es una palabra, sino un hecho, y por ellos quiso significar los dos Testamentos. Antes de la explicación, el texto es oscuro; por consiguiente, este nombre genérico de *alegoría* puede ser sustituido por el específico de *enigma* [*proinde allegoria talis, quod est generale nomen, posset specialiter renigma nominari*].

Este pasaje sostiene el modelo ciceroniano (una interpretación ligada a dispositivos retóricos), aunque incorpora una novedad inédita para los textos clásicos: el nivel propiamente teológico; esto implica una lectura del universo a la vez inmanente (nivel propio de la cultura grecolatina) y trascendente (la convicción judeocristiana en la existencia en un Dios que crea desde la nada); por esta razón, san Agustín se mantiene en una zona difusa cada vez que lo aplica a la Biblia: en efecto, se encuentra igualmente preocupado por retomar la definición de alegoría (fenómeno de la “*elocutio in uerbis singulis*” o “*in uerbis coniunctis*”) y por establecer una relación fundamental con el Verbo.

En efecto, el Hiponense toma distancia de la tradición clásica al hacer referencia a la noción de la “*allegoria in factis*”, distinción que no hemos encontrado en el periodo anterior, aun cuando Quintiliano dice que hay alegorías en las que se muestra algo distinto del vocablo o del sentido (López Muñoz, 1992: 340). Si bien la alegoría es un fenómeno propio de la capacidad poética del lenguaje, y ésta sigue siendo el fundamento en la alegoría cristiana, ha variado radicalmente el contexto, porque en la Biblia se refleja un lenguaje que es inmanente: Dios conduce al hombre hacia la salvación, mediante un conjunto de relatos, que, en cuanto palabra humana, están dispuestos según un entramado retórico, conocido y ejercitado por la literatura desde sus registros orales.

Se trata, en definitiva, de expresiones verbales que vehiculan un nivel hermenéutico inédito en la historia humana y que implican también una ontología subyacente al texto sacro; estos niveles de la formulación verbal son los sentidos topológico, alegórico y anagógico, que parten de la literalidad. Se trata de un sistema interpretativo profundamente coherente, que, sin embargo, requiere, al menos en el nivel anagógico, la fe en la palabra de Dios. La alegoría cristiana se sostiene en un vínculo de ninguna manera arbitrario no sólo entre un significante y un significado determinado, sino con el plan divino, al que se refiere directamente la salvación humana. Tal es, en efecto, el salto de la fe que conduce desde parámetros mítico-poéticos hasta la hermenéutica de la Palabra (Zambon, 1980: 78).

El deseo como salto de fe

Para san Agustín, los movimientos sensibles del alma se reducen a cuatro pasiones fundamentales (*Conf.* 10, 22; Gilson, 2004: 171): deseo (“*cupiditas*”), alegría (“*laetitia*”), temor (“*metus*”) y tristeza (“*tristitia*”); la principal de ellas es el deseo, si tenemos en cuenta las palabras del propio san Agustín: “*Sed cum consentimus appetendo ea quae volumus, cupiditas*” (*Civ.* 14, 6); si bien esta definición es de matriz estoica, carece de una connotación negativa, pues el Hiponense insiste en que

la pasión es neutra y que es la voluntad, según la actitud con que determine en un momento dado ese movimiento, la que establece el valor de la pasión. Por esta razón, el deseo no puede ser considerado unilateralmente como afección del cuerpo o del alma: “*Quid enim caro per se ipsam sine anima vel dolet vel concupiscit?*” (Civ. 14, 15). Si decimos que la carne desea o que el alma sufre, en ambos casos hablamos del cuerpo que recibe una impresión. Detrás de esta comprensión de la naturaleza humana, hay también una antropología de matriz bíblica.

Cuando hablamos de “antropología bíblica”, referimos, en sentido estricto, los modos en que se comprende la presencia de la imagen de Dios en el hombre. Como vimos en la primera parte de nuestro trabajo, el dato que se acepta como revelado es interpelado a la luz de la cultura clásica, enriqueciéndose ambas tradiciones; así como no se hubiese podido considerar la alegoría fuera de la retórica, así tampoco el tema de la imagen y del deseo, sin los aportes de Plotino (Arnou, 1967; Boersma, 2017: 135-164). La presencia de la imagen surge en el momento de la creación y se manifiesta de manera eminente en el alma; como la presencia de la imagen aproxima al hombre al ángel, san Agustín describe en los mismos términos la creación del alma del hombre y de los ángeles. Por esta razón, la presencia de la imagen de Dios no es un dato antropológico secundario, sino que constituye la prueba de su perfección, lo cual nos lleva a considerar dicha imagen en la parte más elevada del alma, donde el hombre conoce a Dios (*Trin.* 14, 7). Por ello, la define como la capacidad de conocer a Dios y del deseo de ir a Él para conocerlo todavía mejor: Deus “*Qui fecisti hominem ad imaginem et similitudinem tuam*” (Gn 1, 26), *quod qui se ipse novit agnoscit*” (*Sol.* 1, 4). Éste, por otra parte, es uno de los sentidos más acuciantes de “*Fecisti nos ad te*” (*Conf.* 1, 1) y de su complemento, el hombre como “*capax Dei*” (TeSelle, 2002: 299-309; Boersma, 2017: 189-223).

Cuando san Agustín se aplica al misterio de la Trinidad, nos muestra que podemos encontrar imágenes de ella en el alma (*Trin.* 14, 8 y *Conf.* 13, 12) y, por ello, considera que el ser humano está hecho para la relación: “Pero, así como hay dos cosas, la mente y el amor de ella, cuando se ama a sí misma; así también hay dos cosas, la mente y la noticia de ella, cuando se conoce a sí misma. Entonces, la

mente misma, su amor y su conocimiento son tres cosas y estas tres son una y, cuando son perfectas, son iguales”.²

Son signos de la unidad fundamental del hombre; sin embargo, estas imágenes sólo alcanzan su plenitud si el alma está de camino a Dios (*Trin.* 14, 15); para lograrlo, es necesario recorrer el camino del deseo, porque —como dijimos— es una imagen inacabada (Bochet, 2004: 235-294; Boersma, 2017: 222-223). La imagen dada en la creación de manera perfecta, pero recibida de manera incompleta es nuestro horizonte de comprensión, en cuanto manifiesta un don de Dios y la participación del ser humano, que requiere de la gracia para alcanza su fin sobrenatural (Lombardi, 2007: 52-57). De las distintas veces en que san Agustín afirma la incompletitud con que el hombre ha recibido la imagen, presentamos ésta: “Siempre por Él debemos ser perfeccionados, estando a Él unidos y permaneciendo en aquella conversión que consiste en dirigirnos hacia Él, de quien se dice por el Salmo: *Adherirse a Dios es bueno para mí*, y a quien se dice en otro sitio: *Por ti guardaré mi fortaleza* (Ps 58, 10)” (*Gen. Lit.* 8, 27; Vannier, 1997: 14). Lo que Couturier (1955: 59) llama formación incoativa constituye el fundamento del deseo, en tanto que una naturaleza dispuesta en el tiempo no estaba completamente definida, sino como una cierta capacidad que estaba determinada por una perfección pendiente o a conquistar; por ello, decimos que está, pero incoativamente, es decir, remontándose hacia Dios (Guardini, 2002: 73-84; Lombardi, 2007: 52-57).

Si nada está definido en el ser humano, en cuanto está determinado por su propia vocación de perfección, esto constituye su grandeza y su riesgo; en efecto, el hombre puede conformarse en Dios, aunque también puede deformar aquella imagen que es él mismo. A partir de esta incompletitud de la imagen, no hay un estado humano neutro: puede contribuir con su voluntad y su deseo de ser en Dios o puede ser cada vez menos en su devenir; “*sit bonus animus, video agendum esse voluntate*” *Trin.* 8, 4): volver a la Palabra y convertirse en

2 *Trin.* 9, 4: “Sicut autem duo quaedam sunt, mens et amor eius, cum se amat; ita quaedam duo sunt, mens et notitia eius, cum se novit. Ipsa igitur mens et amor et notitia eius tria quaedam sunt, et haec tria unum sunt, et cum perfecta sunt, aequalia sunt”.

artífice de su propia realización. La plegaria (incluida en ella la lectura de la Biblia) cumple un papel fundamental en la orientación del deseo o conformación progresiva de la imagen; para hacer accesible el precepto de “orar sin cesar” (1 Tes 5, 17), que resulta inalcanzable, san Agustín hace una unidad de desear y rezar: “*Ipsum enim desiderium tuum, oratio tua est: et si continuum desiderium, continua oratio*” (En. Ps. 37, 14). Si la plegaria colma el deseo de Dios tanto en sentido subjetivo (el hombre tiene deseo de Dios) cuanto objetivo (el deseo que Dios tiene de que el hombre acepte su llamado), hay una manifestación recíproca; y en este sentido, dijimos más arriba, la lectura también es plegaria. Ésta es, fundamentalmente, la perspectiva de *Conf.* desde su inicio, pues en la alabanza se pone de manifiesto el deseo que promueve Dios y el placer de responder a ese llamado:

Grande eres, Señor, y muy digno de alabanza; grande tu poder, y tu sabiduría no tiene medida (Ps 47, 1). ¿Y pretende alabarte el hombre, pequeña parte de tu creación, y precisamente el hombre, que, revestido de su mortalidad, lleva consigo el testimonio de su pecado y el testimonio de que *resistes a los soberbios?* (Cf. 1 Ped 5, 5) Con todo, quiere alabarte el hombre, pequeña parte de tu creación. Tú mismo le excitas a ello, haciendo que se deleite en alabarte, porque nos has hecho para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descansa en ti [*quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te*]. Dame, Señor, a conocer y entender (cf. Ps 118, 34) qué es primero, si invocarte o alabarte, o si es antes conocerte que invocarte. Mas ¿quién habrá que te invoque si antes no te conoce? Porque, no conociéndote, fácilmente podrá invocar una cosa por otra. ¿Acaso, más bien, no habrás de ser invocado para ser conocido? Pero ¿y cómo invocarán a aquel en quien no han creído? ¿Y cómo creerán si no se les predica? (Rom 10, 14) Ciertamente, *alabarán al Señor los que le buscan* (Ps 21, 27), porque los que le buscan le hallan y los que le hallan le alabarán. Que yo, Señor, te busque invocándote y te invoque creyendo en ti, pues me has sido predicado. Te invoca, Señor, mi fe, la fe que tú me diste e inspiraste por la humanidad de tu Hijo y el ministerio de tu mensajero (*Conf.* 1, 1).

En efecto, lo que el hombre quiere es alabar, porque a ello lo mueve Dios y así encuentra gozo al alabar; de aquí surge la primera conclusión: nos orientas hacia ti (“*fecisti nos ad te*”) y nuestro corazón permanece inquieto, hasta que Dios nos llame a descansar en Él (“*in te*”). La evocación del placer (“*delectare*”) tiene, desde el inicio, un valor de primera magnitud, pues pone de manifiesto no sólo que hay placer lícito, sino que está inspirado por Dios; por ello, éste resulta inseparable de la criatura racional finita, hecha para Dios (según el valor semántico fuerte de la preposición “*ad*”). En segundo lugar, el placer así entendido alcanza su cumplimiento cuando sustituye a la angustia. Éste es un aspecto decisivo de la espiritualidad cristiana, porque establece un carácter transitivo entre la criatura y Dios (Guardini, 2002: 91-104). Si se acepta que el placer está inscrito en el alma (así entendemos la construcción “*ad Deum*”), proponemos el siguiente modelo de interpretación del vínculo entre alegoría y placer: para san Agustín, es posible organizar el orden del placer, desde la premisa antes establecida, del siguiente modo: a) sólo Dios basta; b) por lo tanto es lícito únicamente disfrutar de Dios; c) en tanto que Dios es Espíritu, el gozo más perfecto es de orden espiritual e intelectual (lo que podríamos llamar “gozar en Dios”). San Agustín, a partir de estos principios, concibe la felicidad del ser humano como contracara de la angustia (Burke, 1962 48-171; Lombardi, 2007: 52-57).

Lo anterior nos permite poner en primer plano que toda actividad intelectual está, en un sentido tanto subjetivo como objetivo, íntimamente vinculada al placer: “*finis enim curae delectatio est*” (En. Ps. 7, 9); si el fin del cuidado es el placer, cada uno debe preocuparse por sus pensamientos y por los modos de acceso a lo pensado (“*ut ad suam delectationem perveniat*” En. Ps. 7, 9). San Agustín une tan estrechamente placer y vida intelectual que los establece uno en el otro: “*ubi cogitatio ibi et delectatio est*” (En. Ps. 7, 11); en efecto, donde está el pensamiento, también está el placer. Al mismo tiempo, para el ser humano, en cuanto dotado de pensamiento y razón, nada es suficiente y, de allí, la angustia nuevamente; por ello, concibe el pensamiento como placer sólo en la medida en que se sacia también, por su misma naturaleza, el hueco dejado en mí por la divinidad, la marca

en mí de su infinitud. La imagen de lo que soy, y que ninguna cosa en el mundo podría igualar o llenar (Giraud, 2014: 202-203). Ésta es la paradoja sobre la que reposa la “*inquietudo*”; una capacidad ordenada a las dimensiones de lo divino, pero acechada por el oscurecimiento del corazón, es decir, por todo lo que constituye la condición humana después de la caída (Giraud, 2014: 205; Lombardi, 2007: 52-57).

Conclusiones

A lo largo de nuestro trabajo, consideramos, primero, los significados que el término “alegoría” tiene en el hábito exegético agustiniano y el papel que juega en la interpretación figurada de las Escrituras; seguidamente, nos ocupamos de los alcances del concepto de deseo y la correlación, señalada desde el acápite, entre actividad intelectual y placer. El pensamiento de san Agustín entrelaza diversos hilos para formar el tapiz cultural que denominamos cristianismo, para el cual trabaja, y lo hace incesantemente, en pos de la inteligencia de la fe y de la salvación. Se establece así un diálogo que tiene diversos niveles; el primero de ellos es el antes mencionado entre cultura clásica y revelación, que establecía el principio de creer razonablemente a / sobre Alguien, Dios, de quien se carece propiamente de experiencia, pues el conjunto de la búsqueda agustiniana conlleva —al mismo tiempo— un aspecto sagrado y otro profano. Si bien el primero de ellos tiene un tratamiento menos extenso, es sin duda más intenso en sus consecuencias, pues traduce el núcleo progresivamente cognoscible de Dios. Este punto nos muestra con claridad uno de los aspectos más complejos de san Agustín: su intento de comprensión de la revelación en ningún momento desconoce la estructura inmanente del ser humano. Si la búsqueda se mantuviera sólo en este registro, la tensión entre el inmanentismo clásico, aquí bajo forma neoplatónica, y la Creación no hubiera pasado de un cierto contenido de conciencia; para llegar al conocimiento simplemente presente de Dios, en cuya realidad se forjan las certezas últimas, era necesaria la potencialidad inagotable del deseo, en cuanto llena las lagunas de saber imperfectamente.

En continuidad con lo anterior, afirmamos que la alegoría es el compromiso entre un estilo aproximativo de comprensión de los sentidos de la revelación, que le da al pensamiento agustiniano la textura propiamente teológica, y un alma que busca con pasión un camino de regreso a Dios, estableciendo un puente entre realidades aparentemente opuestas: trabajo interior, que plasma un modo de vida cristiana. Sin embargo, la búsqueda agustiniana de la *vera religio* pasa por sobre intuiciones estéticas o la simple conciencia de la fe, sino que se basa en una visión armónica, que siempre significa “de conjunto”, que se hace evidente a la luz del Espíritu. La doctrina de la alegoría, en sede cristiana, y esta percepción del deseo expresan, en su conjunto, la sintonía entre Dios, el mundo y el hombre, como dos movimientos en el ser: el que va hacia Dios o el que permanece en el mundo. No hay, en el fondo, lectura sin deseo. Ni deseo que no se consuma como perfección o encuentro en / con Dios.

■ Referencias

- Arnou, R. (1967). *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, Rome: Presses de l'Université Grégorienne.
- Augustinus. (1998). *De Genesi contra Manichaeos*. Edidit D. Weber. Wien: Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Bochet, I. (1982). *Saint Augustin et le désir de Dieu*. Paris: Études augustiniennes.
- (2004). “*Le firmament de l'Écriture*”: *l'herméneutique augustinienne*. Paris: Institut d'Études Augustiniennes.
- Boersma, G. P. (2017). *Augustine's Early Theology of Image. A Study in the Development of Pro-Nicene Theology*, Oxford: Oxford University Press.
- Burke, K. (1962). *The Rhetoric of Religion. Studies in Logology*, Berkeley / Los Angeles: University of California Press.
- Couturier, Ch. (1955). Structure métaphysique de l'être créé d'après saint Augustin. *Recherches de philosophie* (1): 57-84.
- Dawson, D. (1995). Sign Theory, Allegorical Reading and the Motions of the Soul. D. W. H. Arnold - P. Bright (eds.), *De doctrina christiana. A Classic of Western Culture*. Notre Dame: University of Notre Dame Press: 123-141.

- Gadamer, H. G. (1993). *Hermeneutik II. Wahrheit und Methode. Gesammelte Werke*, Band 2. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Gilson, É. (2004). *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris: Vrin.
- Giraud, V. (2014). *Delectatio interior, plaisir et pensée selon Augustin. Les Études Philosophiques* (2): 201-217. <http://www.jstor.org/stable/42773172> (Accessed 10 July 2023).
- Guardini R. (2002). *La conversione di sant'Agostino*, Brescia: Morcelliana.
- Hipona, San Agustín de (2006). *Interpretación literal del Génesis*. Ed. C. Calabrese. Pamplona: EUNSA.
- Lee, K. E. (1997). *Augustine, Manichaeism and the Good*. Ottawa (Disponible en <https://ruor.uottawa.ca/server/api/core/bitstreams/6bfccce5-23d4-4d2f-ae65-6df751a7f16a/content>)
- Lombardi, E. (2007). *The Syntax of Desire. Language and Love in Augustine, the Modistae, Dante*. Toronto / London: University of Toronto.
- López Muñoz, M. (1992). Quintiliano, Agustín y Fray Luis de Granada ante la doctrina de la alegoría. *Florentia Iliberritana* (3): 333-354.
- Pieri, B. (2018). *Narrare memoriter, temporaliter dicere. Racconto e metanarrazione nelle Confessioni di Agostino*, Bologna: Pàtron Editore.
- S. Aurelii Augustini (s/f). *De Genesi ad Litteram Imperfectus Liber. Opera Omnia: Patrologiae Latinae Elenchus* (disponible en https://www.augustinus.it/latino/genesi_incompiuto/index.htm).
- Sancti Aurelii Augustini. (1955). *De civitate Dei*. Cura et studio B. Dombart, A. Kalb. Turnholti: Typographi Brepols Editores Pontificii.
- (1956). *Ennarrationes in Psalmos*. Cura et studio E. Dekkers, J. Fraipont. Turnholti: Typographi Brepols Editores Pontificii.
- (1962). *De doctrina christiana, De vera religione*. Cura et studio J. Martin, K. D. Daur. Turnholti: Typographi Brepols Editores Pontificii.
- (1968). *De Trinitate. Libri XV*. Cura et studio W. J. Mountain, Fr. Glorae. Turnholti: Typographi Brepols Editores Pontificii.
- (1981). *Confessionum libri XIII*. Cura et studio M. Skutella, L. Verheijen. Turnholti: Typographi Brepols Editores Pontificii.
- Sant'Agostino. (1989). *Commento ai Salmi*. A cura di Manlio Simonetti. Milano: Fondazione Lorenzo Valla/ Arnaldo Mondadori Editore.
- Sancti Aureli Augustini. (1986). *Opera*. Sect. II, pars IV, *Soliloquiorum libri duo, De immortalitate animae, De quantitate animae*. Rec. Wolfgangus Hörmann, CSEL 89, Vindobonae, Hoelder-Pichler-Tempsky.
- Simonetti, M. (1994). *Biblical Interpretation in the Early Church: An Historical Introduction to Patristic Exegesis*, Edinburgh: T&T Clark.

- Stock, B. (1996). *Augustine the Reader: Meditation, Self-Knowledge and the Ethics of Interpretation*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- TeSelle, E. (2002). *Augustine the theologian*. Eugen (Oregon): Wipf and Stock Publisher.
- Todorov, T. (1978). *Symbolisme et Interprétation*. Paris: Éditions du Seuil.
- Vannier, M. A. (1997) “Creatio”, “Conversio”, “Formatio” chez S. Augustin, Fribourg: Éditions Universitaires Fribourg.
- Varo Zafra, J. (2005). Agustín de Hipona y la exégesis alegórica. *Florentia Iliberritana* (16): 339-352.
- Williams, R. (1989). Language, Reality and Desire in Augustine’s *De doctrina christiana*. *Journal of Literature and Theology*, 3(2): 138-158.
- Zambon, F. (1980). Allegoria *in verbis*: per una distinzione tra simbolo e allegoria nell’ermeneutica medioevale. D. Goldin (ed.). *Simbolo, metafora, allegoria*. Padova: Liviana Editrice: 73-106.