

MANUEL SÁNCHEZ TAPIA*

SAN AGUSTÍN Y SAN JUAN. LA PERSUASIÓN DEL UNIVERSO SIMBÓLICO

Fecha de recepción: 18 de marzo de 2018

Fecha de aceptación y versión final: 1 de junio de 2018

RESUMEN. San Agustín escribió dos obras en las que comenta el simbolismo presente en algunos textos joánicos. Estas obras son *In Iohannis Evangelium Tractatus* y también *In Epistulam Iohannis ad Partos*. Estamos ante dos escritos realmente bellos. En ellos el obispo de Hipona pone la exégesis (siguiendo el modelo típico de la Escuela de Alejandría) al servicio de la pastoral y de la propuesta mistagógica. El presente artículo ofrece al lector el comentario de 14 símbolos joánicos analizados por san Agustín. Es complemento de otro artículo publicado por el mismo autor en la revista *Estudios Eclesiásticos*, durante el año 2013. El artículo se distribuye en 5 apartados. El 1.º enseña unos trazos rápidos de la biografía del hiponense. El 2.º brinda unas notas imprescindibles para ubicar las dos obras joánicas estudiadas por él. El 3.º evidencia el modo en que el símbolo es un recurso de inestimable riqueza para el ejercicio de la teología simbólica. El 4.º se centra en el análisis de 14 símbolos concretos. Y, finalmente, el 5.º pone encima de la mesa las conclusiones a las que llega el autor de la investigación.

PALABRAS CLAVE: símbolo; teología simbólica; Cristo; exégesis; Iglesia; san Juan; alegoría.

* Profesor en el Centro Teológico San Agustín (Collado Villalba [Madrid]) y en el Estudio Teológico Agustiniano (Valladolid); mansantap@gmail.com; <https://orcid.org/0000-0001-9681-2588>

***Saint Augustine and Saint John.
The Persuasion of the Symbolic Universe***

ABSTRACT. Saint Augustine wrote two works in which he comments on the symbolism present in some Johannine texts. These works are *In Iohannis Evangelium Tractatus* and also *In Epistulam Iohannis ad Parthians*. We are before two really beautiful writings. In them the Bishop of Hippo puts the exegesis (following the typical model of the School of Alexandria) at the service of the pastoral and the mystagogical proposal. This article offers the reader the commentary on 14 Johannine symbols analyzed by Saint Augustine. It is a complement to another article published by the same author in the magazine *Estudios Eclesiásticos*, during the year 2013. The article is divided into 5 sections. The 1st shows some quick traces of the biography of the bishop of Hippo. The 2nd provides some essential notes to locate the two Johannine works studied by him. The 3rd evidences the way in which the symbol is a resource of inestimable wealth for the exercise of symbolic theology. The 4th focuses on the analysis of 14 concrete symbols. And, finally, the 5th puts on the table the conclusions reached by the author of the investigation.

KEY WORDS: symbol; symbolic theology; Christ; exegesis; Church; Saint John and allegory.

1. INTRODUCCIÓN. BREVE APROXIMACIÓN A LA BIOGRAFÍA DE SAN AGUSTÍN

El día 13 de noviembre del año 354 nace en Tagaste de Numidia (hoy Souk-Ahras, al norte de África) Aurelio Agustín. Era hijo primogénito de Mónica y de Patricio. Agustín tuvo dos hermanos. Sus primeros estudios los completó en Madaura, localidad situada a 28 km de Tagaste. La lectura de la *Eneida* de Virgilio, del *Hortensio* de Cicerón, así como de la *Biblia*, despierta en el santo –cada uno en un momento biográfico concreto– el interés por el clasicismo y por el anhelo de la sabiduría. El *cor inquietum* del joven Agustín le orienta progresivamente a ser un apasionado buscador de la Verdad. El talento prodigioso del santo se evidencia ya en sus años jóvenes, permitiéndole ganar por oposición la cátedra de retórica en Milán, allá por el año 384.

La oración de santa Mónica y la predicación de san Ambrosio (obispo de Milán) contribuyeron positivamente a la conversión de Agustín a la fe católica, en el año 386. Tras su bautismo en la noche del 24 de abril del 387, en el baptisterio de la catedral de Milán, la vida de Agustín se

entrega generosamente a Dios, en la comunión de la Iglesia católica. El ejercicio ministerial del presbiterado (desde el año 391), así como el del episcopado (desde el año 395) dirigen definitivamente al santo a entonar una agradecida *confessio laudis*; reconoce la abundancia de la gracia que Dios ha derramado en él mismo, en la Iglesia y en la vida de los que se abren creyentemente a la salvación de Jesucristo. El santo colabora, desde la contemplación y desde la acción, a la construcción de la ciudad de Dios. Sus múltiples escritos, impregnados de honda sabiduría cristiana, manifiestan su personalidad polifacética. Agustín es filósofo y teólogo, inspirador y legislador entusiasta de la vida monástica; es también pastor de almas y consejero espiritual. En su ministerio y en su magisterio aparece como predicador insigne, al tiempo que se muestra como fiel defensor de la Iglesia, desde un respeto sincero a la tradición cristiana. En él hallamos al incansable comentarista de la Sagrada Escritura, al Doctor y al Padre de la Iglesia de Occidente. En su persona se hace presente el orante que –al mismo tiempo– sirve a la grey que el Señor le ha encomendado. Él es el santo y el maestro de santidad. En su vida y en su obra literaria hallamos orientaciones seguras –y cimientos teológicos sólidos– para llevar a cabo, en el hoy de la Iglesia, la tarea de la «nueva evangelización» a la que nos llama el papa Francisco.

Agustín muere en Hipona el día 28 de agosto del año 430, a los 75 años de edad. Sus geniales intuiciones destilan el buen olor de Cristo y están impregnadas del aroma sapiencial del Evangelio. Sus propuestas y sus intuiciones continúan estimulando el diálogo contemporáneo entre la fe y la cultura, entre oriente y occidente, en la línea de lo propuesto por el Concilio Vaticano II. Ciertamente, Agustín ha ejercido un influjo muy considerable a lo largo de la historia de la Iglesia: sus enseñanzas magistrales han nutrido el pensamiento de muchos papas, concilios, santos, teólogos y pensadores de la más variada idiosincrasia. El Concilio Vaticano II, el Catecismo de la Iglesia católica así como los diferentes escritos y mensajes del papa emérito Benedicto XVI, son expresión probatoria de la extensa, profunda y actual irradiación de la doctrina del obispo hiponense¹.

¹ Tengamos en cuenta que para la elaboración de esta semblanza biográfica nos hemos servido de los datos proporcionados por Rafael Lazcano, *Bibliografía de San Agustín en lengua española [1502-2006]* (Madrid: Revista Agustiniana, 2007), 33-40.

2. SAN AGUSTÍN, INTÉRPRETE AUTORIZADO DE SAN JUAN

2.1. EL *TRACTATUS* SOBRE EL EVANGELIO DE SAN JUAN²

2.1.1. *Motivo y destinatarios de la obra*

El evangelio de Juan es el único que Agustín comentó en su totalidad; lo hizo como capricho suyo, sin ser forzado por alguna circunstancia externa³. El motivo que da origen a los *Tratados sobre el Evangelio de San Juan* está ligado al ministerio sacerdotal y episcopal del santo. El contexto cultural crucial en que vive el cristianismo en Hipona y en toda África explica la obra literaria y apostólica de Agustín. El obispo hiponense pretende la profundización en la cristianización de su grey; al mismo tiempo desea proteger a sus fieles de un cúmulo de herejías que están infestando al África romana (donatistas, maniqueos, arrianos...)⁴. Agustín quiere que los cristianos pasen de la inmersión en la materia a la inmersión en Dios⁵. La composición y explicación de la obra le llevó muchos años⁶. Los destinatarios de esta obra agustiniana de plenitud constituyen un auditorio heterogéneo: la mayoría son pescadores, campesinos y comerciantes. Muchos son pobres y no faltan núcleos de personas de formación cristiana más esmerada. El ambiente en el que viven los oyentes del santo queda definido por el sincretismo religioso; también por la proliferación de prácticas supersticiosas, espectáculos, fiestas, aprecio de la astrología, magia y encantadores de lo más variopinto. La irradiación del paganismo no era ya muy notable, aunque persistía un paganismo práctico en muchos cristianos⁷.

² A la hora de desarrollar este apartado hemos utilizado el amplio estudio del P. Teófilo Martínez, localizado en la "Introducción" a San Agustín, *Obras Completas XIII / Tratados sobre el Evangelio de San Juan* (Madrid: BAC, 1968), 1-67.

³ En este caso acudimos a los datos que nos brinda Pío de Luis en San Agustín, *Obras Completas XVIII / Escritos bíblicos 2.º* (Madrid: BAC, 2003), 449.

⁴ Martínez, 26.

⁵ *Ibid.*, 30.

⁶ En cuanto a la cronología exacta recomendamos Marie-François Berrouard, "La date des *Tractatus* I-LIV in *Iohannis Evangelium* de saint Augustin", *Recherches Augustiniennes et Patristiques* 7 (1971): 105-168. Un buen resumen de la cronología de la producción agustiniana se halla en José Anoz Gutiérrez, "Cronología de la producción agustiniana", *Augustinus* 47 (2002): 229-312.

⁷ Martínez, 27-29.

2.1.2. Estructura literaria y recursos estilísticos

En cuanto a la estructura literaria nos encontramos ante una obra compuesta por 124 tratados. Estamos ante un escrito expuesto –íntegramente– en contexto de predicación. La estructura de cada comentario agustiniano podría depender de su índole propia, del auditorio e incluso de los taquígrafos. Cada tratado es un sermón captado traquigráficamente por los notarios mientras el santo predica. No estamos ante una obra exegética rigurosamente científica⁸. Su pretensión es hacer comprender al auditorio la teología del cuarto evangelio. No violenta el texto ni tampoco deja de interpretar ningún versículo. El santo utiliza los recursos de la retórica clásica, puestos al servicio de la predicación cristiana, para elevar el nivel moral del pueblo.

2.1.3. Doctrina teológica y espiritual

Estamos ante un comentario agustiniano del evangelio joánico. El santo conecta existencialmente con san Juan, así como con la sublimidad de su doctrina⁹. El hiponense se fija particularmente en algunos aspectos religiosos y espirituales del cuarto evangelio: la altura de la mirada espiritual del evangelista, el pan vivificante eucarístico, la pureza de espíritu como requisito contemplativo, la estimulación del deseo religioso, el hallazgo de la vida angélica, la adquisición de la vida eterna, la suave divinidad del Hijo de Dios, la unidad y simplicidad de la esencia divina, la deleitosa atracción del amor cristológico, la vivificación pneumatológica, la santificación de la *Ecclesia* o su unidad. También valora la presencia de la caridad y el crecimiento de los cristianos en su incorporación espiritual progresiva a la vida teologal y crística. Al mismo tiempo fustiga enérgicamente contenidos doctrinales heréticos propios de

⁸ Martínez, 33.

⁹ La verdad es que el corpus joánico fue muy estimado por el hiponense, así como también lo fue por la Iglesia naciente. Hay vestigios que prueban esta estima. Superando la «joanofilia gnóstica» y la «joanofobia ortodoxa» es cierto que hay muchas pruebas que hablan del influjo y de la popularidad de los escritos joánicos. Por ejemplo, en el ámbito del arte, esto se plasma en las catacumbas de Roma, en los papiros de los siglos II y III, en los manuscritos de usos sagrados, en las pinturas murales de los baptisterios (Dura Europos), en los sarcófagos cristianos, en el arte vidriado, en la cerámica, en los mosaicos... (cf. Charles E. Hill, *The Johannine Corpus in the Early Church* [New York: Oxford University Press, 2004], 459-469).

donatistas, maniqueos, arrianos, sabelianos, adopcionistas, fotinianos, docetas, apolinaristas, etc.¹⁰. Pongamos de relieve que los dos adversarios fundamentales que condicionan el comentario agustiniano son los donatistas –primeros *tractatus*– y los arrianos –restantes–.

2.2. LAS DIEZ HOMILÍAS SOBRE LA PRIMERA CARTA DE JUAN¹¹

2.2.1. Motivo, cronología y destinatarios de la obra

El motivo de composición de la obra está impulsado por la liturgia de la octava de Pascua, momento en el que las expone. Agustín elige este texto bíblico porque se ajusta al tono festivo y gozoso de las fechas pascales. Al mismo tiempo, la extensión de la *Primera carta de Juan* es suficientemente breve como para poder ser expuesto en una semana. Además, al ser san Juan el autor de la carta, esto le permitía a Agustín seguir con este autor, cuyo evangelio venía comentando –por iniciativa propia– en los días anteriores¹². Él mismo lo indica en el prólogo de la carta. Las *Homilías sobre la primera carta de Juan a los Partos* –o a los persas– fueron predicadas en la Pascua del año 407. Los destinatarios primeros de la obra son los fieles católicos. Especialmente se dirige a los «infantes», es decir, a los que han sido bautizados en la última Vigilia Pascual. Al mismo tiempo, como a las celebraciones acudían otros fieles, también les instruye con otros temas doctrinales de interés teológico, moral y espiritual. La enseñanza homilética tiene como telón de fondo la iniciación cristiana.

2.2.2. Estructura literaria y recursos estilísticos

La obra consta de 10 homilías o tratados. San Agustín afirma que cada *tractatus*, como tal, tiene su equivalente en la homilía griega. Estilísticamente se trata de homilías que destilan un aire festivo y gozoso, muy acorde al tiempo pascual. *La Primera carta de Juan* consta de 105 versículos, y de ella el santo solo comentó 87. Los 87 comentados se reparten de forma un tanto desproporcionada en las 10 homilías. No todas

¹⁰ Martínez, 26-66.

¹¹ Nos hemos detenido ampliamente en un comentario agustiniano a la carta joánica; nos ha servido de ayuda la siguiente referencia: Luis, 447-485.

¹² Cf. *ibid.*, 450-451.

las homilías tienen la misma extensión¹³. Agustín comenta sistemáticamente el texto joánico, sin saltarse un versículo. Aunque la exposición del texto de Juan es literal, el predicador ha dejado también un breve espacio a la exégesis tipológica. A veces, asocia textos bíblicos que parecen contradecirse¹⁴ y soluciona la interpretación recurriendo a la armonía bíblica. Las digresiones que aparecen tienen una causa pedagógica premeditada. Busca hacerse comprender y recurre al ejemplo, fiel a la tradición latina¹⁵. También a preguntas retóricas, al diálogo y al estilo directo. Persigue mantener despierta la atención de los oyentes, mediante discursos llenos de vivacidad¹⁶.

2.2.3. *Doctrina teológica y espiritual*

Como tema doctrinal central y casi exclusivo aparece el de la caridad. Dios es la caridad y la caridad es Dios. En virtud de su ser caridad él ama al hombre, donándole su misma caridad. El cristiano recibe este don, compartido en la caridad fraterna. La caridad es una dádiva divina, con vocación de ser nutrida y plenificada. En la obra hay también referencias al sacramento de la eucaristía, al crecimiento espiritual (por tratarse de homilías dirigidas a los «infantes», recién bautizados) y al tema de la comunión de los cristianos, obrada por el Espíritu, en la Iglesia.

3. EL SÍMBOLO Y LA TEOLOGÍA SIMBÓLICA¹⁷. INTERPRETACIONES Y HORIZONTES

A lo largo de la historia de la teología, la figura del símbolo ha estado muy presente. Es un auxilio de primer orden a la hora de expresar realidades o mensajes alusivos al universo religioso y místico. La naturaleza

¹³ Cf. *ibid.*, 458-459.

¹⁴ Cf. *ibid.*, 461.

¹⁵ Cf. *ibid.*, 464.

¹⁶ Cf. *ibid.*, 467.

¹⁷ Ofrecemos ahora un elenco de textos recomendados. En relación a la teología simbólica, vinculada a otras teologías más allá de la joánica y de la agustiniana, véanse: Charles André Bernard, *Teología Simbólica* (Burgos: Monte Carmelo, 2006); Víctor Codina, "Una teología más simbólica y popular", 02/02/2018, http://www.seleccionesdeteologia.net/selecciones/lilib/vol28/109/109_codina.pdf; Rossano Zas Friz de

propia del símbolo le habilita para ser un intermediario idóneo entre el misterio divino y el hombre sediento de infinitud. Es por ello que el discurso teológico se sirve de múltiples símbolos –de variada naturaleza y alcance significativo– en orden a evidenciar tanto la grandeza de Dios como la riqueza de su revelación salvífica.

Según sea nuestra comprensión de la realidad «símbolo» así será la valoración particular que hagamos de su contenido teológico en nuestro quehacer hermenéutico. Veamos, sin más dilación, lo que algunos pensadores prestigiosos han señalado sobre la realidad simbólica. Esto nos capacitará para realizar adecuadamente una correcta lectura teológica de los textos joánicos, en el campo de la espiritualidad agustiniana.

3.1. SAN BUENAVENTURA

Nos dice que para alcanzar a Dios se necesita de la mediación de las cosas sensibles como signos. Dios es conocido por ellas y es conocido en ellas. La cosa –como signo– hace presente a la mente otra realidad (Dios) a través de lo que aparece. Dios es revelado en la realidad contemplada, creída o razonada. Según san Buenaventura podemos colegir que todas las criaturas de este mundo sensible llevan al Dios eterno al espíritu del que contempla y degusta. Estas realidades son vestigios, simulacros, espectáculos, signos, ejemplares o copias. Desde ellas, las almas se trasladan de las cosas sensibles a las inteligibles, como del signo a lo significado. Gracias al símbolo la sensibilidad transcendental se orienta a Dios¹⁸.

Col, *La teología del símbolo de San Buenaventura* (Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1997); Aurelio Ferrándiz García, *La teología sacramental desde una perspectiva simbólica* (Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica, 2004); Pedro K. Iwas-hita, “María en la Teología Simbólica de la Patrística”, 02/02/2018, <https://revistas.pucsp.br/index.php/culturateo/article/view/rct.i87.28560>; José Carlos Caamaño, “La dinámica simbólica en la teología de las imágenes de San Juan Damasceno”, *Teología* 85 (2004): 57-78; Pedro Rodríguez Panizo, “La condición simbólica de lo religioso”, *Miscelánea* 55, n.º 106 (1997): 53-75; Lukas Milan Zilak, “El símbolo en la teología de Dionisio Areopagita”, *Vida sobrenatural* 95, n.º 702 (2015): 450-453; Fernando Manresa, “Sobre ‘el simbolismo religioso en la teología de P. Tillich’”, *Estudios Eclesiásticos* 51, n.º 197 (1976): 273-276.

¹⁸ Cf. *Zas Friz de Col*, 31-33; 259-260.

3.2. CHARLES H. DODD

El autor invita a diferenciar la parábola (propia de los evangelios sinópticos) de los símbolos (propios del evangelio de Juan). La parábola es un cuadro o un relato de la vida real, que presenta una situación que los oyentes pueden reconocer. Implícita o explícitamente se les invita a dar un juicio sobre la situación ofrecida. El símbolo, por su parte, se mueve en el ámbito de lo metafórico. Normalmente al símbolo va aneja una red de asociaciones adquiridas por el propio símbolo concreto. Dodd enfatiza la función representativa del símbolo¹⁹.

3.3. PAUL TILlich

Señala que el símbolo es un itinerario que sucesivamente y permanentemente conduce de lo inmediatamente percibido (figura) a la realidad simbólicamente expresada. A lo largo de dicho itinerario se van encontrando la realidad simbolizada y el hombre. El camino conduce progresivamente de lo mediatizado a lo inmediato. El símbolo actúa como un pedagogo que no se impone por sí mismo; es una figura persuasiva que contiene dentro de sí misma la realidad presente en forma de figura. El símbolo es una realidad metadiscursiva. Es la figura de lo inaccesible; al tiempo que el símbolo es el signo más inadecuado respecto de la realidad que quiere significar, es el que más la presencializa. Tiene –por ello– un carácter paradójico. La analogía es la infraestructura epistemológica de lo simbólico; en virtud de ella, el símbolo puede ser expresión real y representación intuitiva de algo²⁰.

3.4. KARL RAHNER

En el volumen IV de sus *Escritos de Teología* valora notablemente el puesto destacado del símbolo en el ámbito teológico. Hace las siguientes afirmaciones: «la teología entera no puede concebirse a sí misma sin ser

¹⁹ Cf. Charles H. Dodd, *Interpretación del cuarto evangelio* (Madrid: Cristiandad, 2004), 162-166.

²⁰ Cf. Ferrán Manresa, *El concepto de símbolo en la teología de Paul Tillich* (Barcelona: Facultad de Teología, 1977), 17-29.

esencialmente una teología del símbolo»; «una simple ojeada a los enunciados dogmáticos en el ámbito total de la teología muestra cuánto necesita ésta el concepto de símbolo y lo usa, aunque concebido y formulado de las maneras más diversas»²¹. Afirma que «si debiera concebirse una teología de la realidad simbólica, la cristología, como doctrina de la encarnación del Logos, tendría que constituir, evidentemente, el capítulo central»; «el Logos hecho hombre es el símbolo absoluto de Dios en el mundo, lleno desde luego en plenitud insuperable del simbolizado»²². Concreta sus afirmaciones indicando que «la doctrina de los sacramentos es el lugar donde clásicamente se expone, en la teología católica, una teología del símbolo en general»; «los sacramentos son caracterizados por ello en la teología expresamente como signos santos de la gracia de Dios, es decir, como símbolos»²³. Asegura que «el signo puede no ser considerado en sí, desde el principio, como separado de lo significado, ya que es concebido *a priori* como símbolo real que lo significado mismo se causa para estar presente realmente»²⁴. Dice también Rahner que el símbolo «es una mediación en orden a la inmediatez, si podemos formular así el estado real de cosas». «El concepto de símbolo es, en todos los tratados teológicos, un concepto claro y esencial, sin el cual no es posible una intelección acertada de la temática de cada uno de los tratados en sí y en su relación con los otros»²⁵. En el campo soteriológico «Dios mismo es la realidad de la salvación (...); dicha realidad está dada y es aprehendida por el hombre en el símbolo, el cual no representa aquella realidad en tanto ausente –y solo prometida– sino que la hace ser presente exhibitivamente por el símbolo mismo formado por ella»²⁶.

3.5. MIRCEA ELIADE

Asegura que hoy comprendemos algo que en el siglo XIX ni siquiera podía presentirse: que el símbolo, el mito o la imagen pertenecen a la sustancia de la vida espiritual. Pueden camuflarse, mutilarse, degradarse,

²¹ Cf. Karl Rahner, *Escritos de Teología IV* (Madrid: Cristiandad, 2002), 276.

²² Cf. *ibid.*, 278.

²³ Cf. *ibid.*, 283.

²⁴ Cf. *ibid.*, 284.

²⁵ Cf. *ibid.*, 286.

²⁶ Cf. *ibid.*, 287.

pero jamás extirparse. El símbolo revela ciertos aspectos de la realidad –los más profundos– que se niegan a cualquier otro medio de conocimiento. Responde a una necesidad y llena una función: deja al desnudo las modalidades más secretas del ser. Mediante el símbolo el hombre recupera la situación paradisiaca del hombre primordial. Es por el símbolo por el que el hombre escapa de su historicidad, sin abdicar de su cualidad de ser humano. En relación al simbolismo, el problema más arduo sigue siendo el de la interpretación, el de la validez o invalidez de una hermenéutica²⁷.

3.6. PAUL RICOEUR

Afirma que el símbolo es la condensación de un discurso infinito o el origen de una exégesis sin fin²⁸. El símbolo es un signo con doble intencionalidad: remite intencionalmente a algo que señala y es una estructura abierta que remite a un segundo sentido latente, que se transparenta y se oculta a través del primero. A veces en el símbolo hay un múltiple significado. Hay símbolo donde la expresión lingüística se presta –por su doble o múltiple sentido– a un trabajo de interpretación. Los símbolos tienen una primera relación con el sentido inmediato, pero (a diferencia de los signos) tienen una segunda relación entre el sentido inmediato y el sentido mediatizado²⁹. Ricoeur entiende por símbolo, en un sentido mucho más primitivo, las significaciones analógicas formadas espontáneamente y que nos transmiten espontáneamente un sentido. Los símbolos son signos, y todo signo apunta a algo fuera de sí; además lo representa y lo sustituye. Pero, si todo símbolo es signo, no todo signo es símbolo. Hay que añadir que el símbolo oculta en su expresión visual una doble intencionalidad: el sentido literal, original y patente está apuntando a otro sentido analógico, que se nos comunica a través de él. Esta opacidad constituye la profundidad misma del símbolo, que es inagotable³⁰.

²⁷ Cf. Mircea Eliade, *Imágenes y símbolos* (Madrid: Taurus, 1979), 10-13; 22-25.

²⁸ Citado en *ibid.*, 99.

²⁹ Cf. Antonio Pintor-Ramos, “Símbolo, hermenéutica y reflexión en Paul Ricoeur”, *La ciudad de Dios* 185 (1972): 472-475.

³⁰ Anotemos que este pensamiento de P. Ricoeur está citado en Daniel Granda A., *Símbolo y hermenéutica en el pensamiento de Paul Ricoeur* (Roma: Facultad de Filosofía de la Universidad Pontificia de Santo Tomás, 1975), 8-21.

3.7. J. BARTON PAINE

En su pensamiento, alude a la abusiva utilización del símbolo y de la alegoría, en el caso concreto de san Agustín. Admite que el santo ha sido influido por san Ambrosio, por Orígenes y por la Escuela de Alejandría, a la hora de utilizar la interpretación alegórica. El autor postula una incongruencia en Agustín, que unas veces se decanta por el literalismo interpretativo y otras –la mayoría– por la lectura alegórica. Afirma Paine que la alegoría es un recurso un tanto artificial y acomodaticio, en las manos de Agustín, para solucionar arbitrariamente sus dificultades exegéticas. La alegoría le lleva a reducir el espacio concedido a la interpretación literal; lo hace para buscar la armonía de pasajes inspirados, que están en aparente contradicción³¹.

3.8. LOUIS-MARIE CHAUVET

Al hablar del símbolo, el autor se fija en el acto de simbolización. Dicho acto es, simultáneamente, revelador y operador. Revelador de identidad (de un sujeto) y operador de relación (de un sujeto con otro/s sujeto/s). La eficacia del símbolo le permite representar la misma realidad, con vinculación a lo que es más real. En el acto de simbolización, además, existe una performatividad; dicho acto realiza la vocación esencial del lenguaje. Actúa la alianza en la que el sujeto emerge y se reconoce como tal dentro de su mundo³².

³¹ Hemos acudido a J. Barton Payne, “Biblical problems and Augustine’s allegorizing”, *Westminster Theological Journal* 14 (1953): 46-53. En esta línea de crítica a la alegoría, Paul O. Wendland se pregunta si la alegoría es o no es un método legítimo para la interpretación de la Biblia. Pide tener cuidado con la utilización de la alegoría, y prefiere ceñirse al sentido gramatical e histórico; defiende que las alegorías nunca poseyeron un significado conducente a la verdad. Fueron solo adornos e ilustraciones de la verdad (cf. Paul O. Wendland, “Is Allegorizing a legitimate manner of Biblical interpretation?”, *Wisconsin Lutheran Quarterly* 103 [2006]: 163-194).

³² Es recomendable ampliar estas ideas en Louis-Marie Chauvet, *Simbolo e sacramento. Una rilettura sacramentale dell’esistenza cristiana* (Leumann [Torino]: Editrice Elle Di Ci, 1990), 92-93.

3.9. EUGENIO TRÍAS

Subraya que el símbolo remite a lo que trasciende. No refiere conceptos, sino que desborda sus límites. Abre a lo que se halla más allá de todo horizonte, a lo sagrado. Es referente de una experiencia de radical alteridad relativa al «Gran Otro» (*Granz Anderes*), a lo intuido en la experiencia mística. El símbolo hace aparecer³³.

3.10. JOSÉ MARÍA MARDONES

Asegura que existe un aire de familia entre el símbolo y aquello a lo que apunta. Aparece una analogía, una connaturalidad, una familiaridad y una similitud. El símbolo vive de la afinidad con lo sugerido y sugiere una cierta analogía con lo simbolizado. Hace aparecer un sentido secreto de lo irrepresentable, y ahí manifiesta su afinidad. El símbolo tiene un referente que sugiere y evoca, moviéndose en el mundo del atisbo y del barrunto. El conocimiento simbólico es parabólico, abierto; pretende decir algo significativo de aquello que no alcanza. No se agota nunca en una única interpretación. El símbolo es una fuente inagotable de sugerencias; el pensamiento simbólico está al acecho para recorrer el camino sin término del misterio. El símbolo religioso, además, es iniciador del misterio. El símbolo es una de las piezas claves de la religión, y si se descuida su tratamiento se cae en racionalizaciones desecadoras o en extralimitaciones infantiles³⁴.

3.11. MAURICIO BEUCHOT

Para él, en el signo se da una semiosis o una posibilidad de interpretación infinita (que conduce al caos interpretativo), mientras que en el símbolo solo se admite una interpretación analógica y limitada. El símbolo tiene dos partes: una que nos es conocida (que nos pertenece, que nos permite ir hacia la segunda parte) y otra que es la que nos falta (que

³³ Puede verse citado en el estudio de Blanca Solares, Coord., *Los lenguajes del símbolo. Investigaciones de hermenéutica simbólica* (Barcelona: Anthropos, 2001), 12.

³⁴ Cf. José María Mardones, *La vida del símbolo. La dimensión simbólica de la religión* (Santander: Sal Terrae, 2003), 98, 99 y 258.

es la mejor, y es aquella con la que nos conecta la primera). El símbolo, cuanto más se viva, mejor se interpretará. Solo es susceptible de una hermenéutica analógica, admitiendo en él dos polos (el polo literal y el polo simbólico). El símbolo alude tanto a la parte afectiva como a la parte cognoscitiva del hombre³⁵.

3.12. ALBERTO DE MINGO KAMINOUCI

Escribe que el lenguaje simbólico es distinto del lógico-empírico. Lo suyo no son las descripciones precisas ni las mediaciones cuantitativas. Se muestra impotente para predecir y controlar, y nos ayuda a explorar aquello que excede nuestra capacidad de dominio. Nos introduce en espacios vedados para el pensamiento científico. El símbolo juega una función liminal. Pertenece a nuestro mundo, pero apunta más allá. Tiene sus raíces en la experiencia cotidiana, pero aspira a expresar lo inaudito: Dios³⁶.

3.13. VICENTE MUÑIZ

Admite que «símbolo» significó, en primer lugar, señal o contraseña. El signo tiene tres notas características: designación, connotación y arbitrariedad. En sus aspectos metafísicos, el símbolo ofrece, a la primera observación, tres clases de realidad: la del símbolo, la del objeto simbolizado y la de la relación que une a ambos, merced a lo que podría ser denominado «campo simbólico» o «contexto simbólico». Lo que se percibe de manera inmediata e intuitiva no tiene necesidad de simbolización. Por ello, la intuibilidad, la inmediatez y la transparencia son notas características de la realidad «símbolo», y no de lo simbolizado. La realidad «símbolo» se presenta siempre como algo concreto, algo que tiene una dimensión y una estabilidad propia³⁷.

³⁵ Cf. Mauricio Beuchot, *Hermenéutica, analogía y símbolo* (México: Herder, 2004), 143-145.

³⁶ Alberto de Mingo Kaminouchi, *Símbolos de salvación* (Salamanca: Sígueme, 2007), 17.

³⁷ Cf. Vicente Muñiz, "Símbolo y analogía", *Naturaleza y gracia* 17 (1970): 374-380.

3.14. RAMÓN DOMÍNGUEZ BALAGUER

Manifiesta que el simbolismo trasciende la realidad objetiva y expresa lo que sobrepasa a la experiencia sensible. Intenta manifestar lo que, de otro modo, resulta inexpresable: la realidad espiritual y trascendente. Lo simbólico no se opone a lo real, sino que lo hace presente de otro modo. Reúne, en una expresión sintética, lo más íntimo de la otra parte simbolizada³⁸.

4. SAN AGUSTÍN INTERPRETA CATORCE SÍMBOLOS JOÁNICOS³⁹

Mucho de lo apuntado por los autores anteriores se cumple en el empleo de los símbolos efectuado por el hiponense en sus obras joánicas⁴⁰. Desde las indicaciones del apartado anterior podemos concluir que la teología simbólica agustiniana reconoce un mensaje religioso y espiritual en los símbolos que maneja⁴¹. También para san Agustín los

³⁸ Juan intenta expresar lo inexpresable. En el evangelio de Juan el símbolo se utiliza en consonancia con la tradición bíblica y el pensamiento semítico. Juan utiliza símbolos cuyo origen –en su mayoría– es escriturístico. Con ellos anhela mostrar la profundidad del misterio que encierra la persona y la obra de Jesús. El símbolo le ayuda a expresar lo inexpresable. En la Escritura todo es figura de Cristo, y adquiere sentido en él (cf. Ramón Domínguez Balaguer, *La eclesiología sponsal en el evangelio según San Juan* [Valencia: Facultad de Teología San Vicente Ferrer, 2004], 112, 113 y 117).

³⁹ En otro momento ya nos ocupamos de estudiar la interpretación agustiniana de otros símbolos empleados por san Juan. Nos referimos al agua, al camino, al cordero, a la cruz, a la fuente, al grano de trigo, a la mano, al médico, al mundo, al ojo, a la paloma, al pan, al pastor, a la piedra, a la puerta, a la raíz, al templo, a los vestidos, a la vid... La referencia bibliográfica es Manuel Sánchez Tapia, "Teología de los símbolos en los escritos joánicos de San Agustín", *Estudios Eclesiásticos* 88, n.º 344 (2013): 83-118.

⁴⁰ En cuanto a todos los textos bíblicos exactos en los que el santo se inspira para ofrecernos sus comentarios, anotemos que pueden encontrarse sin dificultad en la web (www.augustinus.it). También en las obras completas de san Agustín editadas en lengua española por la *Biblioteca de Autores Cristianos* (BAC). Evitamos repetirlos aquí.

⁴¹ En verdad, la teología agustiniana maneja figuras y símbolos no porque pretenda concesiones lingüísticas. Se trata más bien de vehicular el paso de un nivel simple a una sabiduría profunda. Dios habla a la humanidad con más profundidad cuando lo hace hablando en figuras. Aquí se prueba la hondura y la riqueza de la simbología,

símbolos son mediaciones para conocer el mensaje que Dios transmite y revela a través de ellos. El discurso teológico agustiniano se apoya en los símbolos y capta en ellos una enseñanza de Dios para su pueblo, en orden a su salvación. Los signos son diversos: unos identificados con objetos, otros relacionados con capacidades del mundo antropológico o creacional, otros vinculados a personas. A partir de ellos el santo desarrolla una lectura hermenéutica teológica; persigue descifrar y comunicar el mensaje velado y revelado que contienen.

En las obras agustinianas analizadas vemos cómo los símbolos ayudan a alcanzar y a conocer a Dios; muchas veces esto se logra mediante las cosas sensibles (san Buenaventura). Agustín es muy consciente de la red de asociaciones adquiridas por el propio símbolo concreto comentado por él (Ch. H. Dodd); esto le permite moverse con soltura por campos semánticos amplios y enriquecidos por matices muy variados. Los símbolos para Agustín son pedagogos y realidades metadiscursivas, presencializando las realidades a las que aluden y representándolas intuitivamente (P. Tillich). Frecuentemente el símbolo queda vinculado a la realidad de la salvación, a la que el símbolo presencializa exhibitivamente (K. Rahner). Agustín capta frecuentemente en los símbolos profundidades que parecen inagotables, con múltiples significados y apuntando siempre a algo que está fuera de sí (P. Ricoeur). Al mismo tiempo los símbolos empleados por el santo tienen una capacidad fuerte para representar lo real, en el amplio sentido de la palabra (L.-M. Chauvet). Son símbolos que remiten a lo que los trasciende y desborda sus límites, es decir: a lo sagrado (E. Trías). Es evidente, con lo que vamos a ver a continuación, que los símbolos no se agotan nunca en una única interpretación, siendo fuentes inagotables de sugerencias (J. M.^a Mardones). Los símbolos que Agustín comenta ponen ante nosotros una parte que nos es conocida y otra que nos falta (M. Beuchot). Exceden nuestra capacidad de dominio, apuntando más allá, y jugando muy frecuentemente una función liminal (A. de M. Kaminouchi). Están dotados de intuibilidad, inmediatez y transparencia (V. Muñiz) y, expresando lo que sobrepasa a las experiencias sensibles, manifiestan la realidad espiritual y trascendente (R. Domínguez Balaguer).

puesta al servicio de la revelación religiosa (cf. John M. Norris, "The Theological Structure of Augustine's Exegesis in the Tractatus in Evangelium Ioannis", en *Augustine*, eds. Frederick Van Fleteren y Joseph Schnaubelt [New York: Peter Lang, 1993], 391-392).

Y después de estas anotaciones, vamos ya –sin más dilación– a fijarnos en algunos símbolos joánicos interpretados lúcidamente por san Agustín.

4.1. MONTE Y MONTAÑA⁴²

Agustín habla de Juan indicando que fue un monte de aquellos de los que está escrito: «reciban los montes la paz para su pueblo, y los collados la justicia» (Sal 71,3). Juan queda, así, asociado a la paz. Los montes son también las almas fuertes, mientras que los collados son las débiles⁴³. Los montes reciben la paz para que la justicia llegue a los collados. Esta justicia es la fe, pues el justo vive de la fe. La vida de fe de los collados tiene su raíz en la paz de los montes. Agustín habla de «otros montes» que hacen naufragar a cuantos dirigen hacia ellos sus embarcaciones⁴⁴. Su altura llevaba tras de sí las miradas de todos, pero sus frutos no fueron precisamente buenos: herejías, cismas y divisiones dentro de la Iglesia de Dios. Juan, por el contrario, es presentado por Agustín como monte que había recibido la paz, que contemplaba la divinidad del Verbo. El hiponense se goza y admite: «¡Qué grande, qué elevada es la altura de este monte!»⁴⁵. Es capaz de pasar las cimas de la tierra, las llanuras del aire, la altura de los astros y los coros y legiones de los ángeles. Agustín reconoce, entonces, la inteligencia de Juan, capaz de llegar al misterio sublime que le hace exclamar que «En el principio era el Verbo, y el Verbo estaba en Dios, y el Verbo era Dios» (Jn 1,1). Agustín exhorta a sus lectores (si es que quieren entender) a levantar los ojos a la montaña, al evangelista Juan, a la altura de su pensamiento. Estamos ante una montaña que recibe la paz y nadie que confía en el hombre puede experimentarla. Agustín remarca que, así como Juan evangelista era una montaña, también Juan el Bautista era otra; una montaña muy cauta, pues temía que alguien, poniendo su esperanza en él, viniera a separarse para siempre de quien era la verdadera luz de lo alto⁴⁶. De la montaña

⁴² Cf. Io. eu. tr. 1,1-2,7. Al concepto de montaña, en el sentido de la Iglesia extendida por el orbe y universal, se refiere Agustín en ep. Io. tr. 1,13.

⁴³ Io. eu. tr. 1,2.

⁴⁴ Io. eu. tr. 1,3.

⁴⁵ Io. eu. tr. 1,5.

⁴⁶ Cf. Io. eu. tr. 1,6 y 7.

que es Juan evangelista nos viene la facultad para escuchar las palabras, pero no para entenderlas. El entendimiento exige la invocación del auxilio del Señor, que hizo el cielo y la tierra. Y es que las montañas hablan sin poder iluminar, pues ellas mismas reciben de Dios la luz de la inteligencia. Indica Agustín que él no es una de aquellas montañas. Vemos aquí la humildad del santo. Dice Agustín que los montes son las almas grandes, capaces de abrazarse a la cruz y de ver el término al que esta lleva. A estos montes sublimes, montes privilegiados, los alumbró la luz de la justicia con máximos resplandores, para que lograran ver lo que realmente es. Lo que viene a advertir Agustín, es que por muy sublime que sea una persona, nunca ha de ser confundida con Dios: «si crees que el monte es la luz, ese mismo monte es tu ruina en vez de ser tu consuelo»⁴⁷. Nos indica que es la montaña, como montaña, lo único que debemos admirar. Nos impele a levantar el vuelo hasta aquel que ilumina el monte, hasta aquel que subió a tanta altura para recibir primero los rayos que Dios envía a nuestros ojos⁴⁸.

4.2. LUZ

Afirma el santo que la luz no puede mentir, ya que en el resplandor de la luz divina no pueden tener lugar las tinieblas de la mentira. Cristo habla como Luz y como Verdad. Es luz interna y luz eterna contemplada por Juan. Sí: en la teología agustiniana Cristo es la Luz⁴⁹. Abraham aparece asociado al tema de la luz; ardió en deseos de ver el día de nuestro Señor Jesucristo, lo vio y se llenó de gozo. Él veía con los ojos del alma la luz inefable, el Verbo permanente y el resplandor que da luz a las almas pías. Este mismo es el Señor; que iluminó al ciego de nacimiento, mediante obras y palabras: lo convirtió en un ciego iluminado. Si la ceguera es la infidelidad, la iluminación es la fe. El que es la luz del mundo es el día. Con la luz de Cristo, la esposa es iluminada para volverse blanca. Es sostenida por Cristo para no caer. Luz de Luz es el Hijo, que procede

⁴⁷ Io. eu. tr. 2,5.

⁴⁸ Junto a lo señalado, constatamos también que en la teología agustiniana monte simboliza al pueblo judío y a la Iglesia misma.

⁴⁹ Y también es el único iluminador salvífico, como puede probarse en Manuel Sánchez Tapia, *Luz y salvación. Jesucristo, el único iluminador salvífico, en la Teología de San Agustín* (Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2014).

del Padre. La Trinidad viene iluminando y nosotros la contemplamos. Una cosa es estar donde está Cristo Luz (los impíos pueden hacerlo) y otra cosa es estar con Cristo por la fe (solo los piadosamente fieles pueden hacerlo)⁵⁰. Queda patente en la teología joánica estudiada por Agustín que hay una gran contraposición entre la luz y las tinieblas u otros obstáculos. Juan el Bautista, que no es la luz verdadera, ha venido a dar testimonio de la luz (esta es su misión). El Bautista es la antorcha que da testimonio luminoso de Cristo, y que cubre de confusión a sus enemigos. Juan no es la luz, sino que recibe la luz. También es como una luz la virtud espiritual del sacramento, que la reciben pura los que han de ser iluminados. La luz que ilumina permanece siempre en toda su fuerza e integridad. Es indeficiente. Dios es quien ilumina las tinieblas y hacia la luz divina hemos de elevar la mente⁵¹. Indica Agustín que la luz pertenece al hombre nuevo y que existen dos tipos de iluminación: uno es el de la iluminación por la fe, y el otro es el de la iluminación por la visión. El primero es el que se realiza en este mundo, y el segundo es de corte escatológico⁵².

4.3. MADERO Y CRUZ⁵³

Cuando alguien divisa una patria, que está separada de él por el mar, sabe que necesita una ayuda para llegar a su destino. Hace falta una ayuda para atravesar el mar. Si queremos llegar a la patria celestial, es preciso el madero de la humildad, que es el madero de la cruz. Aquí está la nave para atravesar el mar de este mundo. La hinchazón de la soberbia expulsa al ser humano de la patria. Existe un camino por el mar, por el cual podemos ir nosotros, así como Cristo iba sobre las aguas. Si queremos ir en el navío, en el madero, hemos de creer en el Crucificado para llegar al término. Hemos de abrazarnos al madero para pasar el mar, y el madero, en Agustín, aparece identificado con la cruz⁵⁴. El madero es

⁵⁰ Cf. Io. eu. tr. 36,3-111,2.

⁵¹ Cf. Io. eu. tr. 1,18-14,6.

⁵² Cf. ep. Io. tr. 1,10-4-8.

⁵³ Cf. Io. eu. tr. 2,3-31,11.

⁵⁴ Un estudio recomendable al respecto es el de Manuel Villegas Rodríguez, "Simbología de la cruz en San Agustín", en *Los crucificados, religiosidad, cofradías y arte. Actas del Simposium 3/6-IX-2010*, ed. Francisco Javier Campos y Fernández de Sevilla (San Lorenzo del Escorial [Madrid]: IEIHA, 2010), 9-30.

el leño y no hemos de separarnos nunca de él, pues es el único medio de pasar el mar. Como cristianos y como fieles que somos, no llevamos en la frente la estrella, sino la cruz; y es que en las humillaciones que esconde está el principio de nuestra gloria. Es el madero de la cruz el lugar en el que fue clavado nuestro médico, Jesucristo. Allí fue clavado y pendiente de ella fue insultado y hecho objeto de burla por sus perseguidores, con un movimiento insultante de cabeza. En la cruz fue levantado. Aunque al Señor le tentaban con bajar el madero de la cruz, él prefirió sufrir por aquellos que se mofaban de él. Afrontó la cruz, no como señal de poder, sino como ejemplo de paciencia. Estamos ante el madero de la cruz, en la que fue clavado el Salvador, al cual los incrédulos convirtieron en su propio juez. Este madero es precisamente el leño que sería la salvación de lo que era figura del mundo, ya que se había de salvar en un leño la vida del mundo. Agustín se acuerda de Isaac, y establece un paralelismo entre Cristo y él. Dice así: «¿quién no ve de quién era representación su único hijo (de Abraham) Isaac, que llevaba la leña para el sacrificio, en que él mismo iba a ser la víctima sacrificada? El Señor, en efecto, cargó sobre sí su cruz, como lo refiere el Evangelio»⁵⁵. El madero es también el lugar de la victoria sobre la muerte, pues el Señor tomó la muerte y la suspendió en la cruz, y esa misma muerte libra a los mortales. En la muerte de Cristo encontró la muerte su muerte. La vida muerta mató a la muerte. La serpiente en alto levantada es la muerte del Señor sobre la cruz. La mordedura de la serpiente es mortal, mientras que la muerte del Señor es vital. La plenitud de la vida se tragó la muerte, y la muerte fue absorbida por el Cuerpo de Cristo. Si miramos a Cristo crucificado sanamos y quedamos libres de los pecados. Algunos (judíos) despreciaron al Señor pendiente del madero de la cruz, y otros lo desprecian sentado ya en el cielo. Juan disminuyó cuando se le cortó la cabeza y Cristo creció cuando fue levantado en la cruz. La Iglesia nace del costado de Cristo, cuando Cristo duerme en la cruz; aquí fue clavado y de aquí brotaron los sacramentos de la Iglesia. Cristo realizó la obra de nuestra salud en la cruz, para dar cumplimiento en su persona a todos los oráculos proféticos; en el leño fue coronado de espinas y colgado. Agustín nos invita a poner los ojos en el Crucificado que está en la cruz, lugar cruel pues en él se prolongaba el tormento, al traer consigo una muerte muy larga. La cruz es el lugar en el que el Señor ora por los impíos, en el que se deja matar por ellos y a favor de ellos. Es la cruz un tribunal:

⁵⁵ Io. eu. tr. 9,12.

el juez está puesto en medio, el ladrón que creyó recobró la libertad y el otro (que perduró obstinado en los insultos) fue condenado. Aquí está el signo del juicio.

4.4. FUEGO

Cristo promete a los suyos el Espíritu Santo para que puedan sufrir persecuciones «inflamados por ese divino fuego». El deseo de Jesús es que no se entibie el ardor de la predicación. No es que el Espíritu Santo esté unido al fuego en unidad de persona, como tampoco estuvo unido a la paloma. Fuego y paloma son formas que manifiestan, de algún modo, la substancia divina⁵⁶. Es cierto que el fuego simboliza al Espíritu. Es el fuego que desciende sobre los apóstoles reunidos. Las lenguas como el fuego se posaron sobre cada uno de los discípulos de Jesús. Este fuego es signo de fervor, con capacidad de argüir a los impíos. El fuego enseña que la sencillez (simbolizada pneumatológicamente por la paloma) no debe ser fría. El fuego queda vinculado también al sacramento del bautismo, pues Juan el Bautista asegura que Jesús traerá un bautismo de Espíritu Santo y fuego. Este fuego es experimentado en lo más profundo del ser humano. Ya en este mundo podemos arder en la caridad del Espíritu Santo; y si amamos a Cristo y ardemos en la caridad de su Espíritu, entonces el Señor nos promete la vida eterna⁵⁷. Este fuego, además de dar calor, tiene una propiedad lumínica. Agustín admite que el fuego, en cuanto existe, está dando luz. Si queremos que no luzca, entonces tenemos que extinguirlo, porque sin luz no puede existir⁵⁸. Y unida al fuego está, obviamente, la llama. En las llamas tenemos a las lenguas de fuego del Espíritu. Es el Espíritu que nos lleva a pensar en la caridad. La caridad, como el fuego, ocupa primero el entorno más cercano, y luego se extiende al entorno más lejano, llegando hasta los enemigos. Si hay caridad en las almas, la predicación es algo así como echar aceite en las llamas. El obispo de Hipona remarca, además, el carácter aglutinador del fuego: asevera que el amor es fuego que funde a todos los cristianos –por medio de la caridad– en la unidad⁵⁹.

⁵⁶ Cf. Io. eu. tr. 94,2-99,2.

⁵⁷ Cf. Io. eu. tr. 6,3-32,9.

⁵⁸ Cf. Io. eu. tr. 22,10.

⁵⁹ Cf. Ep. Io. tr. prólogo-10,3.

4.5. PISCINA

La piscina es el lugar de la sanación. Juan y Agustín se refieren a la piscina rodeada por cinco pórticos. En ella yace una multitud de enfermos. La piscina y el agua, para Agustín, significan al pueblo judío. En el Apocalipsis el agua simboliza también a los pueblos. El agua, como el pueblo judío, está como encerrada: el agua en cinco pórticos y el pueblo en los cinco libros de Moisés, que son como cinco pórticos. Estos cinco libros tienen capacidad para dar a conocer a los enfermos, pero sin poder sanarlos. El número cinco simboliza la ley y es reflejo de la imperfección. Y es que la ley da a conocer a los enfermos, pero sin poder sanarlos. La letra sin la gracia solo hace culpables, pero con la confesión trae la liberación de la gracia. Más allá de los cinco pórticos legalistas, lo que trae verdaderamente la curación es la fe en Jesucristo. Cristo vino al pueblo judío y con sus prodigios y enseñanzas saludables turbó a los pecadores, agitó el agua con su presencia y la excitó a su pasión. Fue una agitación con ocultamiento..., porque sino jamás crucificarían al Señor de la gloria. Bajar al agua agitada es lo mismo que creer humildemente en la pasión del Señor. Esto trae la curación. Quien está fuera de la unidad no puede sanar y esta unidad se simboliza en que «uno solo curaba». Cristo agita el agua, aunque él permanece oculto. Hay un gran enfermo que va a recibir la salud –mediante la pasión del Señor–, y este gran enfermo es el mundo entero. La curación se efectúa en sábado, lo cual atrae calumnias sobre Jesús. Le acusan de violar la ley. Agustín dice que los cristianos no hemos de entender la ley sabática de forma carnal; hemos de observarla espiritualmente, con la abstinencia de todo pecado, para hallar la espiritual tranquilidad. El perfecto reposo es escatológico⁶⁰.

4.6. ESCILA Y CARIBDIS

Este es un símbolo que utiliza Agustín al comentar a Juan. No es un símbolo joánico. Nos lleva a pensar en la *Odisea* de Homero, poema épico clásico en el que se evidencian los peligros de polarizarse en Escila o en Caribdis. Hay que saber buscar el lugar en las estrechuras, así como hay que evitar polarizarse teológicamente, con el fin de no desviarse y

⁶⁰ Cf. Io. eu. tr. 17,2-25,6.

estrellarse contra las rocas mortales de las herejías. Agustín evoca estos símbolos mitológicos que nos hablan de criaturas peligrosas. Uno se estrella contra las rocas de Escila cuando cree que Cristo es otro distinto del Padre, pero no de la misma naturaleza. En el otro extremo, uno puede estrellarse contra las rocas de Caribdis, cuando no diferencia a Cristo del Padre. Los sabelianos y los patripasianos creen que el Padre mismo sufrió la pasión. Agustín quiere evitar el arrianismo y el sabelianismo. Los arrianos rechazan el error de los sabelianos (para los cuales el Padre padeció, pues los sabelianos son patripasianos). Los arrianos, por su parte, niegan la divinidad del Señor y no admiten que Cristo sea de la misma naturaleza del Padre. Ambos grupos polarizados están errados. Unos niegan la naturaleza divina del Señor; los otros identifican las dos primeras personas de la Santísima Trinidad. Los dos grupos deforman peligrosamente el verdadero rostro de Jesucristo. Agustín indica que «hay que evitar el naufragio en uno u otro escollo»⁶¹. Padre e Hijo son ambos de naturaleza divina; además ambos son distintas personas. Creamos que el Padre está con el Hijo, que son de la misma naturaleza y que el Hijo ha tomado la forma de siervo, sin perder la forma de Dios. Toda una lección trinitaria y cristológica⁶².

4.7. CARNE

El concepto carne y carnal tiene una valoración bastante peyorativa. Quienes juzgan según la carne oyen e interpretan todo en sentido carnal o literalista. Agustín se refiere con esto a los judíos. La carne alude al ser de abajo, al saborear la tierra, al comer como las serpientes, sin entender más cosas que las terrenas. Si queremos llegar a Cristo es preciso remontar a todo lo que fue hecho, a todas las criaturas, a toda materia, a todo espíritu creado, a todo lo que es mutable... Esto es lo que hizo san Juan. Lo terreno y lo carnal se identifica con el pecado, con lo malvado, con lo incrédulo... Esto está aludiendo a las tinieblas de la impiedad. Lo carnal es lo mundano y si te deleita el mundo es que quieres ser inmundo, estando apegado al mundo. Los judíos carnales habían considerado injuria el anuncio de «la verdad os libertará». No entendieron bien el mensaje evangélico. La carne tiene deseos contra el espíritu y el espíritu

⁶¹ Io. eu. tr. 37,6.

⁶² Cf. Io. eu. tr. 36,9-37,7.

contra la carne. No se hace todo lo que se quiere. Cristo advierte que, si carnalmente estamos apegados a la carne, entonces nunca apeteceremos el espíritu. Si Cristo no nos quita los tiernos manjares con que nos ha alimentado, entonces no apeteceremos los manjares sólidos. No se puede tener el Espíritu de Cristo cuando uno está apegado a Cristo, según la carne, es decir según su presencia física. En definitiva, lo carnal ha de ser superado por el hombre de fe, que va más allá de lo que ven los ojos del cuerpo⁶³.

4.8. CASA⁶⁴

La casa es el lugar en el que uno se siente a gusto. Es el lugar en el que se habita. Suele echarse de menos y en ella habitualmente viven juntos los miembros de una misma familia. Es el lugar en el que viven juntas las personas que tienen una vinculación. Una buena casa suele tener puertas abiertas, en orden a ser acogedora. El obispo de Hipona sabe que casa es un concepto que evoca cercanía, confianza, estabilidad y comodidad. El hijo, y el que es tratado como tal, es el que tiene estabilidad en la casa. El siervo no permanece para siempre en la casa (el siervo es el pecador). La casa para los cristianos es la Iglesia y cabe preguntarse: ¿estará solo Cristo en su casa? Tengamos confianza en que no. Nosotros podemos permanecer en casa si dejamos que nos libere aquel que es verdaderamente libre. Hemos de ser liberados de la servidumbre de la concupiscencia. La libertad de Cristo nos permite ser siervos de la caridad. Es verdad que muchos pecadores entran en la Iglesia y también es cierto que ellos no están, ni permanecen siempre en la casa. Hemos de confiar en la obtención del perdón, que nos capacita para permanecer en la casa. Hemos de convertirnos en hijos que permanecen en casa para siempre. Entonces seremos siervos de la caridad, para servirnos los unos a los otros. La casa de Dios se relaciona también con las imágenes del

⁶³ Cf. Io. eu. tr. 38,3-94,4. También es cierto que lo «carnal» –en el santo– no solo se identifica con el pecado, con lo malvado o con lo incrédulo; también se vincula a lo débil, que en sí no incluye un juicio moral.

⁶⁴ Aunque solo sea a título de recordatorio, recomendamos acudir al estudio de J. Ratzinger, sobre la eclesiología de Agustín, en la que es sabido que «casa» es un concepto muy familiar. Véase: Joseph Ratzinger, *Pueblo y casa de Dios en la doctrina de san Agustín sobre la Iglesia* (Madrid: Encuentro, 2012).

templo de Dios («que sois vosotros») y de la buena semilla de los hijos del Reino. El templo de Dios (Reino de Dios) todavía está construyéndose y aún se está congregando. En este templo las habitaciones ya están predestinadas. Existe –en términos escatológicos– una multitud de mansiones, porque hay diferentes moradores, según lo que cada cual participe de Dios. Dios trino vive en los justos como en su templo: ellos lo conocen. Nosotros somos lugar de Dios porque somos su templo. Cuando decimos que el Señor está en nosotros como en su templo, admitimos que él es nuestra cabeza y nosotros somos su cuerpo⁶⁵.

4.9. SERPIENTE

Es fácil intuir que, en la teología católica, la figura de la serpiente no está lejos de ser asociada al espíritu del mal. En efecto, Agustín escribe que el diablo tomó la figura de la serpiente, habló a la mujer y –por la mujer– envenenó al varón. El diablo era homicida y se llegó al hombre. La serpiente trae, de este modo, consecuencias nefastas para la humanidad. Agustín habla de su origen e indica que sembró en el hombre su palabra venenosa. La serpiente y su veneno van de la mano. El homicida es el que se deja dirigir por los dictámenes de la serpiente y por eso no permanece en la verdad. Es archiconocido que el diablo dice mentira. Agustín de Hipona advierte inteligentemente que, en cuanto a los maniqueos se refiere, el diablo expresa su acción a través de ellos. En los maniqueos el diablo halla pie para engañar a los ignorantes. Es el padre de la mentira. Y un dato más: no es que el diablo comenzara a ser homicida en un momento determinado, sino que era homicida desde el principio. El diablo tiene sus seguidores, tal y como advierte el hijo de santa Mónica en sus escritos joánicos. Estos seguidores del diablo son los hijos del diablo. Estos son los que no oyen las palabras de Dios. Estos son los que se dejan llevar por el vicio. Estos son los que viven en las antípodas de la fe y los que generan obras con un sello netamente carnal. Y es que los hijos del diablo, los hijos de la serpiente no hacen las obras espirituales de los hijos de Abraham⁶⁶. Desde aquí brota espontánea, para nosotros, la invitación a hacer un serio examen de conciencia. Entonces veremos

⁶⁵ Cf. Io. eu. tr. 41,8-111,6.

⁶⁶ Cf. Io. eu. tr. 42,10-42,15.

dónde nos posicionamos. Entonces evaluaremos si seguimos a la serpiente o caminamos junto a la descendencia de Abraham.

4.10. NOCHE⁶⁷

La noche es un símbolo con significados bien marcados en el mundo de lo religioso. Podríamos apuntar que, incluso más que ante un símbolo, estamos ante una alegoría con muchas ramificaciones semánticas. La noche evoca sentimientos, pensamientos, realidades varias... Es un símbolo muy querido por los místicos, como pone de manifiesto –por ejemplo– el mismo san Juan de la Cruz en su *Noche oscura*. Agustín relaciona la noche con la impiedad... No es la noche el mejor de los lugares y esto queda evidenciado cuando se ven las vinculaciones entre la noche y el siervo, que es atado y arrojado a las tinieblas exteriores. Es la noche, por tanto, el lugar de la perdición. En la noche del más allá, la que tiene tintes escatológicos, ya nadie podrá trabajar. Dice Agustín que ahora sí es tiempo de trabajar por la fe. Cuando llegue el «fuego eterno» preparado para el diablo y sus ángeles, entonces comenzará la noche. La noche cerrada envolverá a los impíos, a los infieles, desde la hora de su muerte. La noche, entonces, es el lugar y el estado en el que no existe la salvación. Esta será la noche en la que entrarán los que no han estado cerca del Señor. Por otro lado, es preciso indicar que los seguidores de Jesús sufren males y turbaciones; la hora de estas realidades es una tenebrosa hora, una hora nocturna. Al mismo tiempo hemos de ser conscientes de que las noches no duran para siempre. Esto puede captarse de una forma nítida en el desarrollo de la historia, e incluso, de la historia de la salvación. Así como la noche da paso al día, de igual modo la noche de los judíos hace surgir el día de los cristianos. En este día ya no habrá confusión, ni tampoco oscurecimiento de la fe. El contraste cromático generado al comparar el día con la noche, la luz con la oscuridad, la luminosidad con las tinieblas..., es un contraste muy querido por el autor de los textos joánicos. Viene a significar, a fin de cuentas, la posición diametralmente opuesta que existe entre el estado de pecado y el estado de gracia. Agustín de Hipona, *doctor gratiae*, conoce de primera mano los beneficios que se generan cuando uno abandona el escenario de la noche pecaminosa para inmiscuirse en las obras de la luz. Y es que es

⁶⁷ Cf. Io. eu. tr. 44,6 y 93,4.

preferible trabajar creyentemente por el amor, viviendo en Cristo y con la presencia de Cristo, hasta la consumación de los siglos... Vivir ahora en el día derivará en escuchar después aquello de «venid, benditos de mi Padre», mientras que vivir ahora en la noche traerá peores consecuencias en el futuro. Ahora todavía estamos a tiempo; después, en el más allá, ya no podremos arrepentirnos, incluso aunque confesemos nuestro error⁶⁸.

4.11. PERFUME

El perfume trae connotaciones positivas a la mente de san Agustín. Él nos hace pensar en el olor del ungüento precioso con el que María, la hermana de Lázaro, ungió al Señor. ¿Y qué significa alegóricamente este precioso relato? Nos lleva a pensar en las almas que, si quieren ser fieles, han de ungir con María los pies del Señor con precioso ungüento. Este significa la justicia. Está asociado a la fe (pístico ungüento). Es un ungüento que nos lleva a ungir los pies de Jesús con nuestra buena vida, con nuestro seguimiento de las huellas del Señor. Nos pide repartir a los pobres las cosas superfluas. Eso superfluo queda simbolizado en los cabellos. Lo que para nosotros son cosas superfluas son necesarias a los pies del Señor. Se trata de los pies del Señor que ahora andan por el mundo, los cuales son de los pobres necesitados de estas cosas. El perfume trae buen olor y la casa se llena del buen olor. ¿Y cómo se llena de ese olor el mundo? Lo hace con la buena fama, la cual es un olor agradable. Los cristianos han de tener ese buen olor, para que sea alabado el santo nombre de Dios. En relación al «olor bueno», dice Agustín que para unos es olor de vida, que hace vivir, y para otros es olor de muerte, que hace morir. Aunque el olor, no obstante, siempre es bueno. Felices los que viven del buen olor. Dios, que obra las cosas de forma admirable, hace que con el buen olor vivan los buenos y mueran los malos. El buen olor también está asociado, según Agustín, a la predicación, puesto que, si se da a conocer el nombre de Cristo, entonces el mundo se llena de ese buen olor. Se trata del buen olor que puede ser ambivalente: si has amado a quien bien obraba, el buen olor te dará la vida, pero si le has odiado, el buen olor te causa la muerte. A fin de cuentas, el buen olor

⁶⁸ La noche no se limita a ser símbolo del alma en pecado, sino también de este mundo y de la condenación eterna.

es dañino, cuando uno está en pecado. Como ejemplo de esto, el santo habla de Judas, al cual el buen olor le ha matado. Son infelices los que mueren en el pecado y con el buen olor. Junto a todo lo indicado, Agustín apunta también a la vinculación que aparece entre el buen olor y el buen manjar. Y es que, así como existe un buen olor, también existe un buen manjar. Ambos dan vida a los buenos y muerte a los malos... En relación con el buen manjar, quien lo comiere indignamente, come y bebe su propio juicio⁶⁹.

4.12. SARMIENTOS⁷⁰

Los sarmientos son los vástagos de la vid, que suelen ser largos, delgados y nudosos, de donde brotan las hojas, las tijeretas y los racimos. Agustín reconoce, leyendo a san Juan, que Cristo es la vid y sus discípulos son los sarmientos. Estamos ante la imagen de un cuerpo orgánico, en el cual hay una cabeza (de la Iglesia) y en el cual también existen unos miembros (de Cristo). Existe la misma naturaleza entre la vid y los sarmientos que es la naturaleza humana. En orden a que esto sea posible, él (poseedor de naturaleza divina) adquiere la naturaleza humana, para que nosotros podamos ser sarmientos de la vid. Estamos ante una vid en virtud de alguna semejanza y no de sus propiedades. Estamos ante la «Vid verdadera», y no ante la «vid amarga» o «vid extraña». Y es que la vid amarga es aquella que produce espina, cuando se esperaba que diese uvas. Junto a esta Vid verdadera, aparece el Padre como agricultor. Él es el encargado de cuidar la vid, por lo que a todo sarmiento que no lleva fruto en Cristo (Vid) lo cortará. El sarmiento que lleve fruto será podado por el agricultor, con el fin de que produzca más frutos. Puede entenderse que Cristo también es agricultor, cuando indica que él y el Padre son una misma cosa. Es agricultor que trabaja y que da incremento interno. Cristo hace la poda de los sarmientos, al advertir que «vosotros estáis limpios por la doctrina que os he enseñado». Al mismo tiempo que limpia los sarmientos, el Señor tiene la capacidad de transformar los sarmientos en operarios. Serán los operarios que, aunque no den el crecimiento, contribuirán a él con su trabajo. Dios da el crecimiento por sí mismo y directamente. Este poder lo tiene la Trinidad agricultora

⁶⁹ Cf. Io. eu. tr. 50,6-51,1.

⁷⁰ Cf. Io. eu. tr. 80,1-87,1.

agricola Trinitas. La purgación de los sarmientos está orientada a que den más fruto. Todo el mundo, en esta vida, necesita ser limpiado (pues todos tenemos pecados). Los frugíferos, los limpios, necesitan limpiarse más para ser más fecundos. Y así como limpia la palabra, también limpia el bautismo. Cristo es con nosotros Vid y con el Padre es Labrador. Invita a los sarmientos a permanecer en la Vid, en el Señor. En este sentido, Agustín indica que los sarmientos no dan nada a la vid, sino que reciben de ella la savia que les da la vida. Sin raíces, los sarmientos no tienen vida. Permanecer en Cristo es útil para los sarmientos, no para Cristo. Y, arrancado un sarmiento, puede brotar otro de la raíz viva, pero el sarmiento cortado no puede tener vida sin la raíz. La vida de la Vid es una metáfora de la vida de la gracia. Junto a lo señalado, apuntemos que solo unidos a Cristo damos vida, damos fruto. Sin él no podemos hacer nada; no dice poco, sino nada. Agustín plantea la disyuntiva del dónde pueden estar los sarmientos: o en la vid o en el fuego. Si permanecemos en la vid, entonces evitaremos el fuego. Si llevamos fruto, entonces el Padre será glorificado. La gloria meritoria es la que glorifica a Dios, cuando permanecemos en él. Y si queremos permanecer en él es necesario el amor. Si los sarmientos amamos al Señor, entonces guardamos sus preceptos y –de esta manera– permanecemos en él. La permanencia en su amor es equivalente a la permanencia en su gracia. En este sentido, permanecer en la gracia nutre el amor cristiano, para que tenga un buen fin. Cristo se hizo Vid, para que nosotros fuéramos sarmientos, verdad que está íntimamente asociada al misterio de la encarnación. Y es sabido que el fin de esta encarnación es enseñarnos a nosotros a amar; la caridad ha de ser nuestro fruto, que sale «del corazón puro, de la recta conciencia y de la fe sin fingimientos».

4.13. LECHE

El símbolo de la leche viene presentado por el hiponense al lado de otro tipo de alimentos que son los alimentos sólidos. Asegura Agustín que la leche de la fe es la que alimenta a los párvulos. A los hombres se les catequiza y se les nutre, alimentándolos primeramente con leche. La leche es la iniciación en la doctrina cristiana, mientras que la perfección se simboliza en los alimentos sólidos. Se deduce de aquí, que primero hay que nutrirse de leche y después de otro tipo de nutrientes. La leche

es suficiente para creer. A la hora de discernir el bien del mal es precisa, junto a la fe, la inteligencia: esto es lo propio de los alimentos sólidos. La doctrina, relacionada con la leche, se da mediante el símbolo y la oración dominical. La leche de la fe que toman los párvulos no es contraria al manjar de las cosas espirituales que toman los avanzados. Tanto la leche como los alimentos sólidos están ambos vinculados a la cristología. Ambos alimentos tienen un mismo objetivo teológico y espiritual consistente en llevarnos a creer en la humanidad y en la divinidad del Señor. Cuando Jesús dice «el Padre está conmigo» está ofreciendo palabras destinadas a los inteligentes; al mismo tiempo aquí hallamos palabras expuestas de tal modo que aun los párvulos (que ahora no las entienden) en cierta manera puedan paladearlas. Jesús, aunque no da a los párvulos todavía alimentos sólidos, ya que ahora todavía no son capaces de ellos, no les niega los alimentos lácteos. Y a esta clase de alimentos pertenece su conocimiento de que él sabía todas las cosas, y que no era necesario que nadie le preguntase. Jesús posee palabras que son parábolas para quienes no las entienden; y ellos (párvulos) no las entienden, hasta el extremo de no entender que no las entienden. No son capaces de discernir espiritualmente lo que oyen respecto al espíritu. Hablar del símbolo de la leche, en este sentido, significa para Agustín hablar de lo que está llamado a crecer y a madurar tanto en el conocimiento de la doctrina, como en la interpretación de la misma⁷¹.

4.14. ÁRBOL Y RÍO

Estos símbolos, los últimos que vamos a analizar en este artículo, nos impelen a elegir el amor al Dios eterno sobre el amor a las cosas temporales. Agustín plantea una pregunta en la homilía 2.^a sobre la Primera Carta de San Juan a los Partos: «¿Qué prefieres? ¿Amar lo temporal y pasar con el tiempo, o no amar el mundo y vivir para siempre con Dios?»⁷². La respuesta que Agustín espera es evidente. Afirma que el río de las realidades temporales arrastra, pero nuestro Señor Jesucristo ha nacido como si fuera un árbol al borde del río. Él se ha encarnado, ha muerto, ha resucitado y ha subido al cielo. Es un árbol que ha querido

⁷¹ Cf. Io. eu. tr. 98,5-103,2.

⁷² Ep. Io. tr. 2,10.

plantarse al borde del río de las realidades temporales. Así como el río arrastra, el árbol ofrece seguridad. El río arrastra hacia el abismo, pero cuando uno se siente arrastrado por él, puede salvarse si se agarra al árbol. Si nos envuelve y nos arrastra el amor del mundo, entonces hemos de agarrarnos a Cristo. Estamos ante el árbol que se ha hecho temporal, para que nosotros nos hagamos eternos. Uniendo la imagen del río a la del mar, indica el obispo de Hipona que, aunque fluctuamos en el mar, ya hemos clavado en la tierra el ancla de la esperanza⁷³. No hemos de amar el mundo ni lo que hay en el mundo, pues lo que hay en el mundo no es otra cosa que concupiscencia de la carne, concupiscencia de los ojos y ambición humana. Si queremos vivir, entonces hemos de dejar que el Espíritu de Dios more en nosotros, para que veamos que los seres creados son buenos; pero ¡ay de nosotros, si amamos a la criatura y abandonamos al creador! El que está detrás de la imagen del río es Satanás, que nos invita a hallar nuestro bien en la criatura de Dios, queriéndonos convencer para que nos hallemos bien en ellas. Si caemos en la tentación, entonces nos embriagamos, perecemos y olvidamos al creador. Caemos en el error de no usar con templanza las cosas creadas, sino de hacerlo con avidez. Despreciamos al creador. Ante el aviso de Rom 1,25, que asegura que algunos rindieron culto y sirvieron a la criatura en vez del creador, Agustín nos informa que Dios no nos prohíbe amar estas cosas, sino que las amemos poniendo en ellas nuestra felicidad. Si el esposo hace a su esposa una sortija, la esposa no debe amar más la sortija que al esposo que la hizo. Dios quiere ser amado por encima de todas las cosas; esto es precisamente lo que nos dice el primer mandamiento de la ley de Dios. Si amamos las cosas creadas, aunque las haya hecho Dios, si despreciamos al creador, y si amamos el mundo, Agustín dice que nuestro amor es adulterino. Continúa comentando nuestro santo que a todos los que aman el mundo se les llama mundo; aquí Agustín es fiel a su lógica, pues asegura en otros momentos que uno se identifica con el objeto de su amor. Entonces, si amamos el mundo, nos convertimos en mundanos y bien se nos puede llamar mundo. En conclusión: lo está subyaciendo a este planteamiento agustiniano del árbol y el río es su doctrina teológica del *uti* (usar) y del *frui* (gozar). Este planteamiento nos indica que ha de haber mesura en nuestro amor a las cosas en atención al creador, para que no nos

⁷³ Ep. Io. tr. 2,11.

aten con el amor a ellas. Y es que no hemos de amar para gozar de ello, algo que debemos tener solo para usarlo⁷⁴.

Concluimos aquí la presentación de estos 14 símbolos comentados por Agustín. Además de todo lo señalado, anotemos que Agustín comenta detalladamente otros muchos símbolos; debido a razones de espacio, en estos momentos no podemos desarrollarlos con la amplitud deseada. Lo que sí haremos –al menos– es enumerarlos, indicando sus significados más acentuados. No obstante, cada símbolo suele esconder –habitualmente– una polisemia teológica y espiritual.

Si nos detenemos en ellos, descubrimos que entre estos símbolos aparecen el águila (que representa a Juan, a su grado espiritual elevado y a la divinidad de Cristo, subrayada en el cuarto evangelio), la aguja y el hilo (que llevan a pensar en que –en la dinámica creyente– primero entra el temor y detrás la caridad), los animales tetramorfos (alusivos al león mateano, al becerro lucano, al hombre marcano y al águila joánica), la tipología del anticristo (indicativa del diablo y de la mente mundana y secularizada), la antorcha (que hace pensar en el Bautista y los Apóstoles), el anzuelo (que trae a la mente a la Palabra de Dios que coge y pesca a los «peces»⁷⁵), el arca (que es la Iglesia, a la que vuelve la paloma de Noé) o las armas y las flechas (que, en el contexto de la pasión de Cristo, son asechanzas, gritos e injurias contra él).

⁷⁴ Cf. Ep. Io. tr. 2,10-12b. Estos planteamientos pueden entenderse ampliamente en Rudolf Lorenz, "Fruitio dei bei Augustin", *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 63 (1950): 75-132; Oliver O'Donovan, "'Usus' and 'Fruitio' in Augustine's 'De doctrina christiana' I", *Journal of Theological Studies* 33 (1982): 361-367; Isabelle Bochet, *Fruitio* (París: Bibliothèque Augustinienne, 1997), 449-463.

⁷⁵ Relacionado con el pez, está el símbolo de los 153 peces. Este símbolo, que aparece en el corpus joánico, representa simbólicamente la «misión» de la Iglesia, de atraer a las personas a la fe en Jesús y a una nueva vida, la vida de los hijos de Dios. La intención última del símbolo es alentar a la gente para que crea en Cristo y así tenga «vida» (cf. Richard Bauckham, *The Testimony of the Beloved Disciple. Narrative, History, and Theology in the Gospel of John* [Grand Rapids MI: Baker Academic, 2007], 280-281). En relación a la misión (interpretada desde las categorías del corpus joánico), es preciso advertir que la iniciativa de la misión crística y eclesial tiene su origen en Dios Padre. Él tiene la iniciativa respecto a la obra salvífica. El Padre es el que envía y el enviado ha de reproducir en su persona una doble dinámica: contemplar al que envía y dar testimonio del contacto de presencia con la fuente primordial de la misión (cf. Jesús Luzárraga, *Oración y misión en el Evangelio de Juan* [Bilbao: Mensajero, 1978], 175-177).

Es cierto que, al lado de estos, el hiponense nos muestra otros. Son el artífice y el discípulo (símbolos del Padre y del Hijo), el asnillo y el asna (que condensan las figuras de los gentiles y de la grey del Señor, respectivamente), la barca (conocido símbolo de la Iglesia), la bebida espiritual (que tanto para el A. T. como para el N. T. es Cristo), el símbolo de la circuncisión (señal de la salud), la columna (que evoca la firmeza y el temblor humano de Pedro), el cuerpo de Cristo (organismo que integra a los hijos de Dios, unidos en Cristo), el denario (la vida eterna), el desierto (que pide reconocer la provisionalidad terrena y el vivir bajo las tiendas), el día y las horas (sabiendo que Cristo es el día y las horas sus seguidores, que reciben de Cristo su luz), los discípulos y la playa (que simbolizan el fin del tiempo), la esponja junto al vinagre y la caña (símbolos de los engaños judíos y de la humildad del Señor, respectivamente), el esposo y su esposa (Cristo y la Iglesia), la fábrica del mundo (todas las cosas creadas por el Verbo), la faz del Señor (que es icono de la propia divinidad) o las dos flautas junto al Espíritu (que hacen caer en la cuenta de los dos tipos de temores diversos).

Es oportuno, además, recordar otros símbolos cargados de una doctrina muy elocuente. Entre ellos contamos con la gallina y los polluelos (Jerusalén es la gallina y sus polluelos son los hijos que Cristo quiere reunir), el gusano (que es la persona que busca las cosas de la tierra), el látigo de Jesús (Cristo es flagelado con látigos de blasfemias, mientras que cada uno teje con sus propios pecados una maroma), el lavatorio de los pies⁷⁶ (con sus evidentes signos de servicio) y las lenguas diferentes (expresión de la universalidad de la predicación evangélica). Agustín habla de los pechos de la madre, la leche y el alimento sólido (los pechos son los dos testamentos, la madre es la Iglesia, la leche son

⁷⁶ El lavatorio incluye alusiones teológicas referidas a la purificación ritual e interior, así como elementos parenéticos relacionados con la *diakonia* de la comunidad eclesial. Cristo es el siervo, el servidor, el «tipo» de responsable comunitario. Es el servidor enviado que –siendo representante de Dios– mira por el bien de «los otros» (cf. Pius-Ramon Tragan, *La parabole du «pasteur» et ses explications: Jean 10,1-18* [Roma: Editrice Anselmiana, 1980], 354-355). Es el lavatorio el *locus* en el que se muestra la comunión pretendida por el Señor, su abnegación y su humillación. Cristo busca, al lavar los pies a sus discípulos, que haya amor entre ellos, así como existe la comunión de amor entre el Padre y el Hijo (cf. Louis Bouyer, *Le quatrième évangile. Introduction à l'évangile de Jean, traduction et commentaire* [Casterman: Éditions de Maredsous, 1963], 190-191).

los sacramentos y el alimento sólido es la consubstancialidad de Cristo, con respecto al Padre), del mar⁷⁷ (símbolo de este siglo), de los maridos de la samaritana (los cinco sentidos corporales, que atan al pecado a los seres humanos), de la mies (que, en número de dos, hace pensar en las del A. T. y del N. T.) y de la moneda (la persona, que está impresa con la imagen de Dios).

Anotemos, además, en nuestro listado a las moscas (lo que molesta al hombre), a la mujer hermosa (el alma embellecida al amar a Dios), a la nave (la humildad de Cristo, que es nave para llegar a lo vislumbrado), al número 153 (representante de la Iglesia de los buenos, de los que creen, esperan y aman), a la oreja de Malco (que identifica al oído desprendido de lo viejo, de la vetustez de la letra, de la esclavitud), a las ovejas (que son los seguidores de Cristo y de Pedro) y al pez (que Agustín identifica con Cristo sacrificado y bajado del cielo).

Y, ya para concluir este elenco, caigamos en la cuenta de las alusiones que Agustín hace del recipiente (que es el hombre que está, o lleno de amor de Dios o lleno de amor del mundo), la sangre (que obtiene el perdón y el rescate, por la vida entregada de Cristo), las semillas y el corazón (que exhortan a abrir el corazón a las buenas semillas de Dios y a extirpar las zarzas pecaminosas), el sol y la luna (que incorporan al discurso teológico al Cristo donante de luz y a la Iglesia beneficiada de la misma) o el tronco del roble (que es la persona, creatura de Dios, amada por Dios artísticamente, porque ve e intuye lo que llegaremos a ser en el futuro). Finalmente, Agustín de Hipona se fija en las uvas y en las espinas (que identifican –respectivamente– a la buena doctrina con sus buenas obras o a sus contrarias).

El tesoro simbólico joánico y agustiniano es ciertamente rico; exhortamos a nuestros lectores a acercarse –con ojos contemplativos– a los textos agustinianos que comentan a san Juan. Allí podrán captar toda la hondura de la exégesis del obispo africano; también la espléndida riqueza de la comprensión espiritual agustiniana.

⁷⁷ El mar le sirve a san Agustín (en su *Tractatus* 20) para comentar el pasaje en el que se ve cómo Jesús camina sobre el mar. El santo molesta al adversario arriano, para el que en esta escena se indica la inferioridad del Hijo. Para el hiponense, la marcha sobre el agua (de los pies de carne de Cristo) es un milagro, obrado inseparablemente por el Padre y el Hijo (cf. Marie-François Berrouard, «Io. 5,19 et la marche sur les eaux», *Oeuvres de Saint Augustine* 72 [1977]: 751-752).

5. CONCLUSIÓN. LOS SÍMBOLOS JOÁNICOS, VENTANAS QUE DAN A DIOS

Para finalizar nuestro trabajo, enumeramos ahora las distintas conclusiones a las que hemos llegado tras un análisis comprensivo y sistemático de la teología bíblica-joánica, tal y como la lee, la comprende y la expone san Agustín.

1. Veredicto agustiniano en relación a la teología de san Juan. Agustín se siente muy bien leyendo y comentado a san Juan. Hace una alta valoración estimativa de la teología joánica y se capta fácilmente una sintonía personal del santo con el autor del cuarto evangelio. De hecho, comenta íntegro su evangelio y ampliamente su carta, por iniciativa propia, sin ningún tipo de obligación surgida del contexto espaciotemporal desde el que escribe.
2. Los símbolos bíblicos puestos al servicio de la misión pastoral. Es verdad que en nuestra investigación se pone de manifiesto el alma de pastor que posee Agustín. No agota su tarea especulativa en su delectación íntima y personal de la teología joánica. Se esfuerza por acercar la sabiduría de san Juan a su auditorio, con una esmerada pedagogía. Inspirándonos en el hiponense, hoy podemos hacer una relectura de la teología agustiniana, para ponerla al servicio de la nueva evangelización.
3. Sensibilidad estética agustiniana. Las obras que hemos estudiado evidencian el nivel elevado de la sensibilidad estética de Agustín. Se percibe que disfruta acercándose a los diversos símbolos y describiéndolos al detalle. No se conforma con análisis superficiales de los mismos; su mirada a los 14 símbolos estudiados aquí se hace desde diversos ángulos y desde perspectivas teológicas complementarias. Esto le permite ofrecernos un mensaje teológico meditado, doctrinalmente rico y estéticamente cuidado.
4. Las metáforas joánicas y su significación espiritual. El discurso agustiniano no se agota en una exégesis de corte literalista o historicista. El santo es muy consciente de la distancia existente entre el símbolo y lo simbolizado. Explora amplia y exhaustivamente los significados del símbolo; lo que él verdaderamente pretende es conocer mejor lo simbolizado. Anhela alcanzar –ayudado por la fe y por la razón– el significado más radical y espiritual de lo escondido en los signos. Es una tarea en la que se intuye

una cierta progresión intelectual y comprensiva. Se trata de embarcarse en una verdadera profundización e interpretación de la mística de los símbolos.

5. El peligro de la hiperalegorización. El empleo excesivo de la alegoría va, ocasionalmente, en detrimento del sentido literal de los textos bíblicos. Ya indicamos en el punto 3.7. que J. Barton Paine advierte este exceso en Agustín. En algunos casos puntuales, consideramos que la teología agustiniana corre el riesgo contagiarse de la proyección subjetiva, con argumentos teológicos un tanto forzados o acomodaticios. Esto podría ir en detrimento de la pureza y de la sencillez del mensaje bíblico-revelado. En nuestra opinión esto puede suceder en el acercamiento hermenéutico a los símbolos numéricos (concretamente a los números 46 y 153). Por otro lado, el símbolo –y la alegoría– tienen la función positiva de evitar que el teólogo Agustín restrinja su actividad a lo puramente racional, empírico, científicista o inmanente.
6. La fe y la caridad en el análisis global de los símbolos de san Juan. En el área doctrinal, Agustín subraya en las obras estudiadas el puesto central de dos virtudes teologales: la fe y la caridad. Ellas se sitúan en el telón de fondo espiritual de muchas de sus reflexiones. Poseen, ciertamente, sus resonancias existenciales.
7. Los distintos caminos hacia la salvación. Desde nuestro punto de vista, ha quedado suficientemente probada la polisemia albergada en la teología simbólica joánica de estos 14 símbolos estudiados. Dicha polisemia es entendida creyentemente por Agustín en el contexto de la soteriología católica. No hay solamente un significado para cada símbolo; es habitual que una misma realidad simbólica aluda a varias realidades teológicas. Lo patentizan todos y cada uno de los símbolos aquí analizados. La pluralidad de significados orienta al auditor o al lector a una mejor intelección y a una búsqueda de la salvación integral (que salve a todo el hombre y a todos los hombres).
8. La exégesis cristocéntrica e intraeclesial. Alejándose de un análisis semiótico arbitrario, Agustín elabora su mensaje espiritual en continuidad doctrinal con la tradición viva y dinámica de la Iglesia. Él es –y se sabe– pastor al servicio de la Iglesia. Su exégesis de los escritos de Juan es muy cuidadosa con el *depositum fidei*. En esta atmósfera académica –también caracterizada por la apertura

y por la catolicidad— el obispo de Hipona constata el cristocentrismo de muchos de los símbolos que maneja. El significado último de cada símbolo solo se alcanza en la persona de Jesucristo y en la presentación que de él hace la Iglesia. En Juan, Cristo es el Hijo, el Preexistente, el Verbo igual al Padre en su naturaleza divina y el Salvador de los hombres.

9. La realidad misteriosa: el más allá de las imágenes simbólicas. Constatamos que el fondo último de cada uno de los símbolos estudiados no queda explicado completamente por Agustín. Hay algo que se escapa a su discurso y que solo es insinuado o evocado. Cada uno de estos símbolos joánicos está referido (explícita o implícitamente) al misterio de Dios. Nos pone en camino hacia Dios. Este es el misterio del que el símbolo procede, al que el símbolo remite y por el que el símbolo es envuelto. Es el misterio insondable e inefable, no susceptible de ser plenamente conceptualizado, ni siquiera por la flexibilidad semántica de los símbolos. Es plenamente trascendente.
10. Los símbolos ratifican que el Cristo de la fe es el Jesús histórico. El evangelista con mirada de águila se fija fácilmente en la divinidad del Señor; en su preexistencia, en su identidad de segunda persona divina, convenientemente situada en la Trinidad immanente. Juan acentúa la divinidad del Señor. El mismo Jesucristo, el Verbo, el Hijo único de Dios, es el Hijo del hombre que hace su itinerario histórico junto a los hombres. La materialidad concreta (y plástica) de algunos símbolos vistos en este estudio (la luz, el madero, la cruz, la casa, los sarmientos...) apunta fácilmente a percatarse de la humanidad visible del Señor Jesús, Dios y hombre verdadero.
11. La claridad expositiva, nota dominante de la interpretación agustiniana. El mensaje agustiniano es claro. La materialidad y la plasticidad de los símbolos joánicos que estudia Agustín le habilitan para exponer a sus oyentes y lectores mensajes sencillos, en un lenguaje fácilmente inteligible. Elabora un discurso teológico-espiritual en el que la claridad es la nota dominante. Sus homilías y sus predicaciones (inspiradas en Juan) tienen un objetivo manifiestamente catequético; la técnica lingüística utilizada por el santo persigue alcanzar dicha meta. San Juan le sirve de ayuda inestimable.

12. La elevación de la mirada para situarse junto a san Juan. Consideramos que pareciera que Agustín eleva la mirada para situarse en el nivel perceptivo joánico. La mirada de san Juan es una mirada amplia y de altura creyente. El análisis de estos 14 símbolos lo prueba satisfactoriamente. La hermenéutica teológica agustiniana da origen a una exhortación constante: es preciso trascender lo material, para interpretar la realidad como la interpreta san Juan. La materialidad simbólica le presta a Agustín una ayuda de primer orden, para poner de relieve que los creyentes han de cultivar una «sensibilidad trascendente». Es necesario situarse religiosamente más allá de lo material, de lo inmediato y de lo inmanente. Solo desde este presupuesto gnoseológico-metafísico el *homo religiosus* estará en condiciones de alcanzar el significado de lo más oculto, de lo más real, de lo más alto y de lo más santo. Solo desde aquí acogerá existencialmente lo salvífico, lo revelado, lo creído y lo donado por Dios.
13. La profundidad del símbolo: remar mar adentro. Nos hemos dado cuenta de que la hondura teológica de cada símbolo es puesta de relieve por Agustín. Su invitación a la interioridad antropológica parece compararla con la exhortación a la profundización en cada realidad simbólica. Ya hemos indicado que la realidad del símbolo se antoja inagotable. Es la hora de remar mar adentro. Cada símbolo tiene una hondura que le es propia. Para conocer el verdadero mensaje teológico-espiritual de cada símbolo es obligado ahondar más y más en su conocimiento; se necesita bucear en la honda realidad del ser simbólico. De esta manera se van encontrando progresivamente nuevas capas y nuevos aspectos de la realidad simbólica en cuestión, que son difícilmente perceptibles en las primeras exploraciones, normalmente superficiales.
14. La exhortación frecuente a la vigilancia en la visión agustiniana. Tras haber estudiado detalladamente estos 14 símbolos analizados por Agustín, nos damos cuenta de que el hijo de santa Mónica hace una llamada muy frecuente a la vigilancia y al combate cristiano contra el pecado. No hay que dejarse esclavizar por el mundo mundano. Junto a la convicción agustiniana de que «todo es gracia», la doctrina joánica muestra realidades contrarias, que están adscritas al bien o al mal. Ante estas realidades antagónicas –condensadas frecuentemente en símbolos contrapuestos– la

libertad humana debe posicionarse. Es deber del buen cristiano optar día y noche por la salvación, velando por hacerla propia, vigilando para vivir según la voluntad divina. Esto exige un combate incesante.

15. La explicitación progresiva de una antropología teológica concreta. Existe una antropología teológica joánica, que se va explicitando mediante la presentación de cada uno de los símbolos joánicos interpretados por Agustín. Las realidades simbólicas son –para el hiponense– una ocasión oportuna para plasmar la concepción positiva que San Juan tiene sobre el hombre, así como la respuesta que este ha de brindar al mensaje revelado, para no frustrar el plan salvador de Dios.
16. La extensión del arco teológico: un mensaje y dos testamentos. Agustín comprende el mensaje de los símbolos joánicos a partir de una relación dinámica bidireccional: la que mira tanto al Antiguo como al Nuevo Testamento. El santo acude frecuentemente al A. T. para captar –con más precisión teológica– el significado latente, que se halla en algunas de las imágenes joánicas que maneja. Esto puede chequearse en las citas bíblicas manejadas por el santo (cf. www.augustinus.it obras completas de la BAC). No faltan ocasiones en las que también mira a otros textos neotestamentarios, relacionados –en paralelo– con los textos alusivos a las realidades simbólicas. Estas actuaciones le permiten dilatar el horizonte de su mirada, alcanzando una percepción más completa de los matices semánticos de sus objetos de análisis.

Concluamos este artículo apuntando que, en el ámbito de la teología de la revelación y de la fe, los símbolos joánicos son estimados por san Agustín como cauces muy privilegiados para la comunicación de Dios con el hombre. Dios se revela al hombre en el símbolo. El hombre –tras asimilar bien el mensaje que el símbolo le brinda– está vocacionado a responderle desde la fe. San Juan aprovecha la riqueza semántica de las realidades simbólicas que propone, con el fin de transmitir un mensaje de salvación, que sea inteligible y también aceptado. Gracias a los símbolos –además– se puede despertar en el oyente el deseo de una experiencia personal mejor/mayor del Dios que se revela en ellos. Desde aquí se promoverá espontáneamente una nueva relación del hombre con Dios, con los otros hombres y con el mundo circundante.

BIBLIOGRAFÍA

- Anoz Gutiérrez, José. "Cronología de la producción agustiniana". *Augustinus* 47 (2002): 229-312.
- Barton Payne, J. "Biblical problems and Augustine's allegorizing". *Westminster Theological Journal* 14 (1953): 46-53.
- Bauckham, Richard. *The Testimony of the Beloved Disciple. Narrative, History, and Theology in the Gospel of John*. Grand Rapids MI: Baker Academic, 2007.
- Bernard, Charles André. *Teología Simbólica*. Burgos: Monte Carmelo, 2006.
- Berrouard, Marie-François. "Io. 5,19 et la marche sur les eaux". *Oeuvres de Saint Augustine* 72 (1977): 751-752.
- . "La date des Tractatus I-LIV in Iohannis Evangelium de saint Augustin". *Recherches Augustiniennes et Patristiques* 7 (1971): 105-168. <https://doi.org/10.1484/J.RA.5.102238>
- Beuchot, Mauricio. *Hermenéutica, analogía y símbolo*. México: Herder, 2004.
- Bochet, Isabelle. *Frui-uti*. París: Bibliothèque Augustinienne, 1997.
- Bouyer, Louis. *Le quatrième évangile. Introduction à l'évangile de Jean, traduction et commentaire*. Casterman: Éditions de Maredsous, 1963.
- Caamaño, José Carlos. "La dinámica simbólica en la teología de las imágenes de San Juan Damasceno". *Teología* 85 (2004): 57-78.
- Chauvet, Louis-Marie. *Simbolo e sacramento. Una rilettura sacramentale dell'esistenza cristiana*. Leumann, Torino: Editrice Elle Di Ci, 1990.
- Codina, Víctor. "Una teología más simbólica y popular". Consultado el 2 de febrero de 2018. http://www.seleccionesdeteologia.net/selecciones/llib/vol28/109/109_codina.pdf
- Dodd, Charles H. *Interpretación del cuarto evangelio*. Madrid: Cristianidad, 2004.
- Domínguez Balaguer, Ramón. *La eclesiología esponsal en el evangelio según San Juan*. Valencia: Facultad de Teología San Vicente Ferrer, 2004.
- Elíade, Mircea. *Imágenes y símbolos*. Madrid: Taurus, 1979.
- Ferrándiz García, Aurelio. *La teología sacramental desde una perspectiva simbólica*. Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica, 2004.

- Granda A., Daniel. *Símbolo y hermenéutica en el pensamiento de Paul Ricoeur*. Roma: Facultad de Filosofía de la Universidad Pontificia de Santo Tomás, 1975.
- Hill, Charles E. *The Johannine Corpus in the Early Church*. New York: Oxford University Press, 2004. <https://doi.org/10.1093/0199264589.001.0001>
- Iwashita, Pedro K. "María en la Teología Simbólica de la Patrística". Consultado el 2 de febrero de 2018. <https://revistas.pucsp.br/index.php/culturateo/article/view/rct.i87.28560>
- Lazcano, Rafael. *Bibliografía de San Agustín en lengua española. 1502-2006*. Madrid: Revista Agustiniiana, 2007.
- Lorenz, Rudolf. "Fruitio dei bei Augustin". *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 63 (1950): 75-132.
- Luis, Pío de. "Introducción". En *Obras Completas de San Agustín XVIII / Escritos bíblicos 2.º*. Madrid: BAC, 2003.
- Luzárraga, Jesús. *Oración y misión en el Evangelio de Juan*. Bilbao: Mensajero, 1978.
- Manresa, Fernando. "Sobre 'el simbolismo religioso en la teología de P. Tillich'". *Estudios Eclesiásticos* 51, n.º 197 (1976): 273-276.
- Manresa, Ferrán. *El concepto de símbolo en la teología de Paul Tillich*. Barcelona: Facultad de Teología, 1977.
- Mardones, José María. *La vida del símbolo. La dimensión simbólica de la religión*. Santander: Sal Terrae, 2003.
- Martínez, Teófilo, "Introducción". En *Obras Completas de San Agustín XIII / Tratados sobre el Evangelio de San Juan*. Madrid: BAC, 1968.
- Milan Zilak, Lukas. "El símbolo en la teología de Dionisio Areopagita". *Vida sobrenatural* 95, n.º 702 (2015): 450-453.
- Mingo Kaminouchi, Alberto de. *Símbolos de salvación*. Salamanca: Sígueme, 2007.
- Muñiz, Vicente. "Símbolo y analogía". *Naturaleza y gracia* 17 (1970): 374-380.
- Norris, John M. "The Theological Structure of Augustine's Exegesis in the Tractatus in Evangelium Ioannis". En *Augustine*, editado por Frederick Van Fleteren y Joseph Schnaubelt, 391-392. New York: Peter Lang, 1993.
- O'Donovan, Oliver. "'Usus' and 'Fruitio' in Augustine's 'De doctrina christiana' I". *Journal of Theological Studies* 33 (1982): 361-367. <https://doi.org/10.1093/jts/XXXIII.2.361>

- Pintor-Ramos, Antonio. "Símbolo, hermenéutica y reflexión en Paul Ricoeur". *La ciudad de Dios* 185 (1972): 472-475.
- Rahner, Karl. *Escritos de Teología IV*. Madrid: Cristiandad, 2002.
- Ratzinger, Joseph. *Pueblo y casa de Dios en la doctrina de san Agustín sobre la Iglesia*. Madrid: Encuentro, 2012.
- Rodríguez Panizo, Pedro. "La condición simbólica de lo religioso". *Miscelánea Comillas* 55, n.º 106 (1997): 53-75.
- San Agustín. *Obras Completas de San Agustín XVIII / Escritos bíblicos 2.º*. Madrid: BAC, 2003.
- . *Obras Completas XIII / Tratados sobre el Evangelio de San Juan*. Madrid: BAC, 1968.
- Sánchez Tapia, Manuel. "Teología de los símbolos en los escritos joánicos de San Agustín". *Estudios Eclesiásticos* 88, n.º 344 (2013): 83-118.
- . *Luz y salvación. Jesucristo, el único iluminador salvífico, en la Teología de San Agustín*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2014.
- Solares, Blanca. *Los lenguajes del símbolo. Investigaciones de hermenéutica simbólica*. Barcelona: Anthropos, 2001.
- Tragan, Pius-Ramon. *La parabole du "pasteur" et ses explications: Jean 10,1-18*. Roma: Editrice Anselmiana, 1980.
- Villegas Rodríguez, Manuel. "Simbología de la cruz en San Agustín". En *Los crucificados, religiosidad, cofradías y arte. Actas del Simposium 3/6-IX-2010*, editado por Francisco Javier Campos y Fernández de Sevilla, 9-30. San Lorenzo del Escorial, Madrid: IEIHA, 2010.
- Wendland, Paul O. "Is Allegorizing a legitimate manner of Biblical interpretation?". *Wisconsin Lutheran Quarterly* 103 (2006): 163-194.
- Zas Friz de Col, Rossano. *La teología del símbolo de San Buenaventura*. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1997.