

MODALIDADES DEL DIÁLOGO EN SAN AGUSTÍN

Bruno N. D'ANDREA, OAR

Resumen

Para Agustín de Hipona el diálogo ha sido algo más que un género literario o una herramienta pragmática para resolver conflictos. El siguiente artículo, de manera sucinta, procura discernir y hacer explícitas las diferentes modalidades del diálogo empleadas y desarrolladas por Agustín. A lo largo del mismo, el lector podrá constatar que, más allá del uso del género literario dialógico, en el obispo de Hipona se percibe una actitud o disposición dialógica que le caracterizó durante toda su vida.

Abstract

For Augustine of Hippo, dialogue was more than a literary genre or a pragmatic tool for resolving conflicts. The following article, in a succinct manner, attempts to discern and make explicit the different modalities of dialogue employed and developed by Augustine. Throughout the article, the reader will be able to see that, beyond the use of the literary genre of dialogue, the bishop of Hippo's attitude or disposition towards dialogue characterized him throughout his life.

1. Introducción

Cuando leemos las Sagradas Escrituras no nos resulta difícil encontrar escenas de diálogo entre hombres y mujeres, o entre los seres humanos y Dios, así como entre ciudadanos de un mismo país, o simplemente entre desconocidos que se cruzan por el camino como, por ejemplo, Jesús y la samaritana (cf. Jn 4, 1-42). Dichas escenas, además de ser abundantes y muy diversas, revelan una dimensión fundamental del ser humano, al menos desde el punto de vista de la antropología teológica: el hombre y la mujer han sido creados para el diálogo y no para el silencio, aunque este pueda tener valor y sentido para ellos. Por tanto, el ser humano es un ser dialógico, constituido por su referencia a los otros y al Otro con mayúscula, de hecho, el mismo ser humano es expresión plástica de una Palabra, la del Verbo, en quien encuentra su imagen. Es interesante notar al respecto cómo para los Padres de la Iglesia la exégesis de Gen 1, 26 –“*Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza*”–, ha sido vista prevalentemente como un diálogo intratrinitario a partir del cual el hombre encontraría su origen y razón

de ser como criatura hecha a imagen y semejanza del Verbo encarnado¹. Pues bien, esta visión del hombre como ser dialógico está presente, en gran medida y más allá de la diferente terminología, en el pensamiento y la actividad pastoral de Agustín de Hipona como en seguida tendremos la oportunidad de ver.

Por otro lado, la Orden de Agustinos Recoletos nos propone profundizar durante un año sobre temas como son el diálogo con la cultura, la búsqueda de la verdad y otros temas vinculados al lema *Diálogo, búsqueda y cultura*. El Magisterio de la Iglesia presenta una serie de orientaciones que merecen ser recordadas durante este año, especialmente sugerentes son las enseñanzas del Concilio Vaticano II y las de los pontífices que supieron llevar adelante su aplicación. Si bien no se trata de una ruptura con el pasado, sí ha sabido ofrecer una nueva consideración de la cultura a partir de los desarrollos de los estudios antropológicos y culturales, así como también una nueva mirada hacia los valores de la sociedad y su relación con la misma Iglesia². Con todo, quisiera destacar aquí que gran parte del patrimonio doctrinal del Concilio, también con relación a la cultura y al diálogo de la Iglesia con el mundo contemporáneo, se encuentra, en gran medida, en las enseñanzas de los Padres de la Iglesia, como por ejemplo en san Agustín. Recuperar y reconsiderar esta temática es también un desafío para la vida consagrada. Recordemos que san Juan Pablo II decía que:

«La vida consagrada, por el hecho de cultivar el valor de la vida fraterna, representa una privilegiada experiencia de diálogo. Por eso puede contribuir a crear un clima de aceptación recíproca, en el que los diversos sujetos eclesiales, al sentirse valorizados por lo que son, confluyan con mayor convencimiento en la comunión eclesial, encaminada a la gran misión universal»³.

De hecho, el diálogo con la cultura y las culturas fue un espacio de revitalización y resignificación para la vida consagrada del post-concilio:

«En la nueva fase de apertura y diálogo con el «mundo» la vida religiosa se sintió impulsada en primera línea a explorar por el bien del cuerpo eclesial las coordina-

1 *Gen* 1, 26 y 2, 7 son los textos de los que dependerá toda la reflexión patristica sobre el hombre, cf. V. GROSSI, *Lineamenti di antropologia patristica*, Borla, Roma 1983, 16-17.

2 A partir del Concilio la Doctrina Social se ve empujada a reflexionar sobre la dimensión social de la fe en la cultura y las culturas, o de otra manera, en la relación estrecha entre la fe que brota del Evangelio y el pluralismo cultural, cf. H. CARRIER, *Evangelio y culturas*, CELAM, Bogotá 1991; F. SEBASTIÁN, *Evangelizar*, Encuentro, Madrid 2010, especialmente 111-172.

3 JUAN PABLO II, *Vita consecrata* 74.

das de una nueva relación iglesia-mundo. Es éste uno de los temas, con más fuerza inspiradora y transformadora, que el Concilio Vaticano II, convocado por san Juan XXIII, ha querido. En esta línea de diálogo y de acogida, la vida consagrada, por lo general, ha abrazado generosamente, aunque no siempre, los riesgos de esta nueva aventura de apertura, de escucha y de servicio. Para poder realmente concretar un estilo de relación y de presencia en el mundo contemporáneo marcado por la confianza, la vida consagrada ha puesto en juego sus múltiples carismas y su patrimonio espiritual exponiéndose y abrazando con generosidad nuevos caminos»⁴.

En cualquier caso, esto que parecería ser un deber o compromiso para con el mundo, en razón del deseo de ser evangélicamente significativos, también tiene su incidencia en el interior de las comunidades religiosas. Porque sigue siendo importante la formación para el diálogo comunitario y para una sana y provechosa comunicación interpersonal. Cosa que no siempre se llega a verificar como lo señala uno de los últimos documentos dedicados al desafío de la perseverancia en la vida consagrada actual: «La situación de malestar producida por la dificultad –algunas veces por la imposibilidad– en las relaciones y en la comunicación interpersonal, constituye otra cuestión crítica situada en el origen de múltiples formas de malestar o fragilidad»⁵. Todo esto no hace más que mostrar la conveniencia de profundizar en el tema del diálogo y de sus variadas formas de expresión.

Por mi parte, aquí quisiera presentar, en primer lugar, a san Agustín como uno de los Santos Padres que más favoreció el diálogo entre fe y razón y, por ello, entre teología y filosofía, como áreas del saber hermanadas en la búsqueda de la verdad. En un segundo momento, quisiera presentar una breve reflexión sobre su disposición para el diálogo y las modalidades que supo explorar y desarrollar.

Por otro lado, nos podemos preguntar si un acercamiento a este tema no nos puede ayudar a redescubrir que el diálogo es una forma de reencontrarnos con nosotros mismos, con nuestra más honda vocación y con nuestro destino común. En definitiva, se trata de recordar que difícilmente podamos acceder a la verdad, o a las verdades fundamentales que hacen posible la existencia, si no es a través del diálogo interpersonal y social. Quizá por eso hacía tanto hincapié el Papa Francisco en su encíclica *Fratelli tutti* a propósito del diálogo y su función en la vida social y en el diálogo interreligioso:

4 CONGREGACIÓN PARA LOS INSTITUTOS DE VIDA CONSAGRADA Y SOCIEDADES DE VIDA APOSTÓLICA, *A vino nuevo, odres nuevos. La vida consagrada desde el Concilio Vaticano II: retos aún abiertos* (2017), 4. De ahora en adelante: CIVSCVA.

5 CIVSCVA, *El don de la fidelidad. La alegría de la perseverancia*, 18.

«En una sociedad pluralista, el diálogo es el camino más adecuado para llegar a reconocer aquello que debe ser siempre afirmado y respetado, y que está más allá del consenso circunstancial. Hablamos de un diálogo que necesita ser enriquecido e iluminado por razones, por argumentos racionales, por variedad de perspectivas, por aportes de diversos saberes y puntos de vista, y que no excluye la convicción de que es posible llegar a algunas verdades elementales que deben y deberán ser siempre sostenidas»⁶.

2. Los Padres de la Iglesia y el diálogo con la cultura

Si bien los Padres de la Iglesia y los escritores eclesiásticos de los primeros siglos del cristianismo no compartieron siempre la misma opinión sobre la medida en que los cristianos pueden dialogar con la cultura circundante, sí es cierto que, con el paso del tiempo, especialmente después del s. II, se fue imponiendo la actitud del diálogo y del discernimiento crítico de lo que podían ofrecer la filosofía, las ciencias y, en general, la cultura circundante⁷.

Ciertamente hubo excepciones tanto en la órbita latina como en la griega. Pensemos en Tertuliano, Taciano o Epifanio de Salamina, reacios, al menos a nivel de principios, a cualquier tipo de diálogo o intercambio con las corrientes filosóficas de su tiempo. Por ejemplo, Tertuliano sostenía que «las herejías mismas son aprovisionadas por la filosofía»⁸, e incluso llega a recurrir a un recurso común en la época: vincular a cada herejía con un escuela o corriente filosófica⁹. Esto explica las conocidas palabras del apologeta africano:

«¿Qué tiene, por tanto, en común Atenas y Jerusalén?, ¿qué tiene en común la Academia y la Iglesia?, ¿qué tienen en común los herejes y los cristianos? Nuestra doctrina viene del pórtico de Salomón, que, también él, había enseñado que el Señor ha de ser buscado con simplicidad de corazón. Allá se las vean los que han inventado un cristianismo estoico, platónico y dialéctico»¹⁰.

Tertuliano se opone a la vana curiosidad que lleva a los herejes a alejarse de la *regula fidei*. Por eso dirá: «Busquemos, por tanto, en lo nuestro (*in nostro*) y de los nuestros (*a nostris*) y sobre lo nuestro (*de nostro*); y solo aquello que salva la

6 PAPA FRANCISCO, *Fratelli tutti*, 211.

7 Cf. M. SIMONETTI, *Cristianesimo antico e cultura greca*, Borla, Roma 1983.

8 TERTULIANO, *Praes.* 7, 2.

9 *Ibid.*, 7, 3-4.

10 *Ibid.*, 7, 9-11.

regla de fe (*regula fidei*) puede convertirse en cuestión»¹¹. La impresión que nos pueden dejar estas palabras es de una total cerrazón al diálogo y de un repliegue de la comunidad cristiana promovido por el apologeta africano.

Pero, como decíamos más arriba, se trataba de un rechazo a nivel teórico, ya que ni Tertuliano ni los otros autores antes mencionados se mostraban del todo coherentes en la práctica. Basta conocer las obras de estos autores para notar cómo su formación clásica, concretamente su educación filosófica y retórica, constituía una herramienta que les permitía desarrollar su apologética y su teología¹². Por tanto, el desconocimiento explícito de cualquier tipo de beneficio que pudiera traer el saber profano no era, en realidad, más que una manera de expresar la superioridad del cristianismo como verdadera filosofía, la única capaz de revelar la verdad y la única también capaz de constituirse como la cima de la vida ética.

Por el contrario, en otros autores cristianos de los primeros siglos encontramos una postura de apertura crítica al saber y la cultura profanos, reconociendo que en estas realidades los seguidores de Cristo podían encontrar semillas de verdad, o mejor aún, semillas del Logos divino¹³. Por tanto, autores como Justino o Teófilo de Antioquía, los alejandrinos, Clemente y Orígenes, o Padres de la Iglesia de Oriente como los Capadocios, o también Padres latinos como Jerónimo, Ambrosio, Agustín y Gregorio Magno son la manifestación más clara de ésta última orientación. Concebían el saber de las escuelas filosóficas y, en general, las llamadas artes liberales como caminos parciales de acercamiento a la verdad; mientras el cristianismo o la filosofía cristiana se convirtió para ellos en la vía privilegiada para responder a las preguntas más hondas que se podía hacer un ser humano: ¿De dónde venimos? ¿A dónde vamos? ¿Quiénes somos? ¿Dios existe? ¿Qué es la verdad?

Más allá de vivir con cierta tensión la coexistencia en él de un eminente saber clásico y de fuertes convicciones cristianas aprendidas a partir del estudio asiduo de la Escritura, Jerónimo nos dejó uno de los testimonios más explícitos de la capacidad que el cristianismo fue desarrollando con el paso del tiempo de dialogar con la cultura circundante. Se trata de su obra *De uiris illustribus*. Jerónimo intenta demostrar con ella que el cristianismo había llegado a tal madurez que

11 *Ibid.*, 12, 5.

12 Con relación a Tertuliano podemos decir que tres elementos configuran su metodología de trabajo: *regula fidei*, Sagrada Escritura, razón. «En la polémica que Tertuliano sostiene contra los diversos herejes para defender el contenido de la *regula fidei*, parece que es en detrimento de la razón, pero a quien se debe atribuir esta pérdida es a los herejes que hacen mal uso de la Filosofía y no a esta misma (...) Tertuliano busca la unidad de fe y razón, aunque sin desatender a las diferencias» (J. LEAL, *Credibile... quia ineptum. Tertuliano y el problema de la interpretación*, Roma 2012, 41).

13 Cf. JUSTINO, *Apol.* 2, 13, 3-4.

había podido ofrecer una literatura dotada de especificidad propia, pero, al mismo tiempo, merecedora de atención. La historia de la literatura debía abrir un espacio en el que se encontraran a la misma altura de un Cicerón, Celso o Plotino, autores como Tertuliano, Orígenes, Cipriano, Ambrosio y, por supuesto, el mismo Jerónimo. De más está decir que su conocida traducción de la Sagrada Escritura, del hebreo al latín, conocida como la *Vulgata*, es también un maravilloso testimonio de un ambicioso proyecto vinculado a crear puentes entre culturas que constituyeron el *climax* propio del nacimiento del cristianismo.

Pues bien, en esta misma dirección se moverá el obispo de Hipona a lo largo de toda su vida. Cabría citar a modo de ejemplo un texto que tiene la particularidad de encontrarse en una obra que puede considerarse «programática» como es el *De doctrina christiana*, obra en la que Agustín llega a exponer su proyecto de cultura cristiana. Allí Agustín no solo no desestima, sino que muestra cómo pueden ser apreciados y valorados los aportes de la filosofía, de la ciencia y de la cultura profanas. El texto no es breve, pero vale la pena citarlo por extenso:

«Si tal vez los que se llaman filósofos dijeron algunas verdades conformes a nuestra fe, y en especial los platónicos, no solo no hemos de temerlas, sino reclamarlas de ellos como injustos poseedores y aplicarlas a nuestro uso. Porque así como los egipcios no solo tenían ídolos y cargas pesadísimas de las cuales huía y detestaba el pueblo de Israel, sino también vasos y alhajas de oro y plata y vestidos, que el pueblo escogido, al salir de Egipto, se llevó consigo ocultamente para hacer de ello mejor uso, no por propia autoridad sino por mandato de Dios, que hizo prestaran los egipcios, sin saberlo, los objetos de que usaban mal; así también todas las ciencias de los gentiles, no solo contienen fábulas fingidas y supersticiosas y pesadísimas cargas de ejercicios inútiles que cada uno de nosotros, saliendo de la sociedad de los gentiles y llevando a la cabeza a Jesucristo ha de aborrecer y detestar, sino también contienen las ciencias liberales, muy aptas para el uso de la verdad, ciertos preceptos morales utilísimos y hasta se hallan entre ellas algunas verdades tocantes al culto del mismo único Dios. Todo esto es como el oro y plata de ellos y que no lo instituyeron ellos mismos, sino que lo extrajeron de ciertas como minas de la divina Providencia, que se halla infundida en todas partes, de cuya riqueza perversa e injuriosamente abusaron contra Dios para dar culto a los demonios; cuando el cristiano se aparta espiritualmente de la infeliz sociedad de los gentiles, debe arrebatarnos estos bienes para el uso justo de la predicación del Evangelio. También es lícito coger y retener para convertir en usos cristianos el vestido de ellos, es decir, sus instituciones puramente humanas, pero provechosas a la sociedad, del que no podemos carecer en la presente vida»¹⁴.

14 AGUSTÍN, *doctr. chr.* 2, 60. SIMONETTI, 162/1-26.

Pues bien, presentada la perspectiva general de la orientación agustiniana en lo que se refiere al diálogo con la cultura, y antes de detenernos en notar cómo su formación filosófica y retórica jugaron un papel destacado en la reelaboración del cristianismo de su infancia y de su posterior teología y actividad pastoral, especialmente a partir de su conversión, cerramos este apartado con una serie de reflexiones que hacía el entonces Cardenal Ratzinger. Al analizar el concepto de cultura de la encíclica *Fides et Ratio*, decía que «en la Biblia misma se procesan ya múltiples pensamientos religiosos y filosóficos, procedentes de distintos mundos culturales»¹⁵. Más aún:

«Este modelo básico determina también el encuentro del mensaje cristiano con la cultura griega, encuentro que no comienza solo en la misión cristiana, sino que se había desarrollado ya en el interior de los escritos del Antiguo Testamento, especialmente por su traducción al griego, y a partir de ahí en el judaísmo incipiente. Este encuentro fue posible porque, en el mundo griego, se había indicado entretanto un proceso semejante de superación de sí mismo. Los padres de la Iglesia no infundieron sencillamente en el Evangelio una cultura griega que estuviera ya fijada en sí y que se perteneciera a sí misma. Pudieron emprender el diálogo con la filosofía griega y convertirla en instrumento del Evangelio allá donde en el mundo helénico se había puesto en marcha, mediante la búsqueda de Dios, una autocrítica de la propia cultura y del propio pensamiento»¹⁶.

3. Formación para el diálogo

La formación de Agustín fue esencialmente retórica, y a través de la misma, también filosófica. De hecho, gran parte de su saber filosófico Agustín lo asimila a través de Cicerón, famoso orador latino. En este sentido, y aunque muchas veces nos quedemos con la imagen de Cicerón como la de un gran hombre de la política de su tiempo, para el Hiponense él será la representación máxima del culmen de la filosofía latina. Por eso en las escuelas del tiempo de Agustín no podía faltar el estudio de sus obras, junto a otros poetas y filósofos. En cualquier caso, cabe recordar que los estudios en la antigüedad consistían especialmente en aprender progresivamente el arte de escribir, leer y hablar elocuentemente¹⁷. En

15 J. RATZINGER, *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo*, Ed. Sígueme, Salamanca, 2005, 172.

16 *Ibid.*, 174.

17 Se trataba de «una cultura esencialmente literaria, fundada sobre la gramática y la retórica, que tendía a realizar el tipo ideal del orador», H.-I. MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture Antique*, París 1938, 4; cabe destacar que en la *Retractatio* que hace a su obra el historiador francés

efecto, el influjo de la retórica helenística se hizo sentir en el Imperio romano y, por supuesto, también en el África romanizada del tiempo de Agustín.

En lo que concierne estrictamente al diálogo y también a la dialéctica como arte de la discusión, Agustín recibió un fuerte influjo de dos grandes modelos de diálogo filosófico: Platón y Cicerón. Ambos le permitían vincular dos valores a los que no habría de renunciar nunca: la actitud dialógica y la búsqueda de la verdad. Recordemos que, tanto Platón como Cicerón, se opusieron al ejercicio de la oratoria sin preocupación por la verdad, como sí lo sostenía entonces gran parte de la sofística. Agustín comprendió que, detrás de la forma literaria del diálogo que estas dos grandes figuras habían sabido desarrollar, existía un proyecto filosófico¹⁸. Esto le seducía y le comprometía a seguir el camino trazado por ellos, especialmente desde la lectura del *Hortensius* ciceroniano¹⁹. En resumen, en estos modelos Agustín encontró el molde en cual volcar sus propias inquietudes, no sin llegar a forzarlos y ampliarlos para arribar a nuevos logros.

4. Modalidades del diálogo en san Agustín

El diálogo no ha sido para san Agustín solamente un género literario, ni tampoco un mero recurso para lograr éxitos en su vida de pastor. Si se estudia con seriedad la vida y los textos de san Agustín no sería difícil llegar a una conclusión muy diversa. Agustín es un hombre de diálogo²⁰, a veces más o menos apasionado, o más o menos polémico, pero nunca cerrado al descubrimiento o a la epifanía de la verdad, querida no solo para él, sino también para los amigos y hermanos. Veamos ahora algunas direcciones en las que Agustín desarrolló aspectos importantes del diálogo como forma de acceder a la verdad.

no modifica sustancialmente esta percepción de la cultura latina del siglo IV. Para los niveles de la escuela clásica: cf. E. FERGUSON, *Backgrounds of early christianity*, Michigan 2003, 109-113. Observaciones interesantes se pueden encontrar en K. VOESSING, *Saint Augustin et l'école antique: traditions et ruptures*, en «Augustinus Afer». *Saint Augustin: africanité et universalité. Actes du colloque international Alger-Annaba, 1-7 avril 2001*, P-Y. FUX – J-M. ROESSLI Y O. WERMELINGER (eds.), Fribourg 2003, 153-166.

18 Cf. E. KENYON, *Augustine and the Dialogue*, Cambridge 2018.

19 AGUSTÍN, *conf.* 3,7. CCL 27,30/4-6; véase también M. CARMEN DOLBY MÚGICA, «La influencia del diálogo Hortensio de Cicerón en san Agustín»: *Anuario Filosófico* 34 (2001), 555-564.

20 Cf. TH. FUHRER, «Augustin: un homme du dialogue», en P-Y. FUX – J-M. ROESSLI Y O. WERMELINGER (edd.), *Augustinus Afer. Saint Augustin: africanité et universalité. Actes du colloque international Alger-Annaba, 1-7 avril 2001*, Editions Universitaires, Fribourg 2003, 183-198.

a. *Diálogo como ejercicio filosófico comunitario*

Agustín eligió para sus primeras obras la forma literaria del diálogo filosófico. Testimonio de ello son los llamados Diálogos de Casiciaco -*Contra Academicos*, *De beata uita* y *De ordine*- y otros diálogos anteriores a su ordenación presbiteral -*Soliloquiorum libri*, *De immortalitate animae*, *De quantitate animae*, *De musica*, *De magistro* y el *De libero arbitrio*, este último finalizado siendo ya presbítero. Con ellos estaba convencido de plasmar la fatiga y el éxito de una búsqueda realizada con rigor en la que la relación maestro-estudiante era central.

Con relación a los tres primeros diálogos, podemos decir que Agustín sigue el método dialéctico-interrogativo de Platón, esto es, a través de preguntas y respuestas, pero los termina con un discurso continuo (*oratio perpetua*) en el que explica su punto de vista a la manera de un maestro, sin interrupciones de sus interlocutores: «la relación entre los personajes es, a lo largo de los diálogos agustinianos, una relación maestro-alumno: Agustín asume el papel de un profesor que, en un procedimiento dialéctico, primero plantea ciertas cuestiones básicas y luego las sigue con un discurso coherente, ampliado de su propio pensamiento; las excepciones son los *Soliloquia*, donde se presenta como la *ratio*, y el *De musica*, donde los participantes permanecen en el anonimato»²¹. En ello se evidencia que el vínculo o relación interpersonal era un elemento importante en el proyecto filosófico de Casiciaco.

Recordemos también que en los primeros diálogos se encuentran tratadas las cuestiones que se planteaba la filosofía tardo-antigua, ya que se discuten temas propios de la misma: el criterio de verdad (*iudicium ueritatis*) en *Contra Academicos*, el sumo bien (*summum bonum*) en *De beata uita*, el orden cósmico (*ordo rerum*), es decir, los males y la providencia divina en *De ordine*. Estos son los temas fundamentales de las tres partes de la filosofía: el primero de la lógica, el segundo de la ética, y el tercero de la física²². Ahora bien, en el primer proyecto filosófico agustiniano la interacción dialógica ocupaba un lugar central, más allá del uso de un género literario importante para el método filosófico:

«Aquel proyecto que había fracasado antes de la conversión, comenzó a realizarlo en el retiro de Casiciaco y lo continuó en Tagaste y en Hipona. Agustín, de hecho,

21 TH. FUHRER, «Conversationalist and Consultant: Augustine in Dialogue», en M. VESSEY (ed.), *A Companion to Augustine*, Malden-Oxford 2012, 270-283, aquí 271.

22 N. CIPRIANI, *Los Dialogi en San Agustín. Guía para su lectura*, Editorial Agustiniana, Madrid 2017, 97.

entiende la filosofía como búsqueda de la sabiduría hecha junto con los amigos, sea porque la verdad conocida debe ser comunicada a los otros, no siendo un bien privado sino común a todos, sea porque en una comunidad de amigos, que ponen en común todos los bienes, el primero que llega al conocimiento de la verdad ayudará a los otros a conocerla (...); este modo de concebir la filosofía como una búsqueda de varias personas, asociadas por el común interés por la verdad, encuentra su máxima expresión natural en el diálogo»²³.

Para san Agustín el diálogo como método filosófico es expresión de una búsqueda compartida de la verdad. En efecto, en el *De ordine* subraya la importancia del diálogo como ejercicio retórico-filosófico para el encuentro comunitario con la verdad²⁴. Diáfana expresión encontramos en el siguiente texto del *De ordine*:

«No te rebajes tanto -le repliqué- ni me encumbres a mí demasiado, porque en filosofía soy un niño aún, ni me preocupo, al dirigir mis preguntas, por medio de quién me responde Aquel a quien presento todos los días mis lamentos, de quien te auguro que serás un vate algún día; y ese algún día tal vez no se halle lejano. Otros también, separados de esta clase de estudios, pueden enseñarnos algo cuando se asocian a los que discuten con el sistema de hábiles preguntas»²⁵.

En otro lugar, y más allá del uso de la forma literaria del diálogo, Agustín muestra su actitud dialógica. Así, por ejemplo, en el *De utilitate credendi*, una obra dirigida a un amigo maniqueo. En esta obra el Hiponense, en la medida en que ofrece algunos datos biográficos de interés, nos permite ver cuánto deseaba alcanzar la verdad y cómo buscaba hacerlo junto a otros, diciendo lo siguiente: «presiento que esta esperanza de que juntos, vosotros conmigo, llegaremos a poseer el camino de la sabiduría (*spero uos uiam sapientiae mecum obtenturos*)», y continuaba más adelante: «no me abandonará, pues, el Señor si soy sincero, si me guía el deber, si amo la verdad, si cultivo la amistad (*si ueritatem amo, si amicitiam diligo*), si es hondo mi temor de que llegues a errar (*si multum metuo, ne fallaris*)»²⁶.

Los ejemplos podrían multiplicarse, ahora bien, retengamos que Agustín entiende la búsqueda de la verdad como un camino que se recorre junto a otros y

23 *Ibid.*, 83.

24 Interesantes observaciones en D. M. SÁNCHEZ BARBOSA – B. UNGER PARRA, «Diálogo y pedagogía en el *De ordine* de San Agustín», en *Universitas Philosophica* 34 (2017), 77-90.

25 AGUSTÍN, *ord.* 1,13. CSEL 63,130/11-18.

26 AGUSTÍN, *util. cred.* 4. CSEL 25,1,7/11-25.

en el que todos somos en algún momento discípulos o maestros de esa verdad que quiere nacer en la mente y el corazón de todo buscador.

Con todo, algunos especialistas se han preguntado por qué Agustín después de la ordenación presbiteral abandona el género literario del diálogo para transmitir su pensamiento. Entre estos especialistas, está quien llega a la conclusión de que la función de obispo lo empujó a elegir formas de búsqueda de la verdad que pudieran ser accesibles a un mayor público, muchas veces sin una adecuada educación, y que, por ello mismo, dichas formas le permitieron confirmar apodócticamente la verdad del catolicismo, negada por cismáticos o herejes. Un dogmatismo cada vez mayor lo habría llevado a esta postura²⁷. Ahora bien, esta idea merece muchas matizaciones. Si bien Agustín ciertamente abandona el género literario del diálogo filosófico, son muchos los textos en los que no parece renunciar a su actitud dialógica, especialmente reflejada en sus cartas que durante años sabrá escribir en diferentes contextos y circunstancias, la mayoría de las veces siendo consultado ante muy diversas cuestiones y muchas veces dispuesto a ceder ante mejores interpretaciones o soluciones. Reconociendo la complejidad de la pregunta formulada entre los estudiosos, Th. Fuhrer dice lo siguiente:

«No se puede responder a la pregunta de si Agustín vivió y practicó realmente la dialogicidad (*dialogicity*) representada en sus escritos con certeza. Algunos sugieren que el hecho de que Agustín, al cabo de unos años, abandonara el formato de diálogo literario de sus primeros escritos, representa una capitulación ante la complejidad de la situación dialógica, y que este abandono es también una expresión del creciente dogmatismo de su propia posición. En contra de esta posición está, en primer lugar, el conjunto de cartas que muestran a Agustín, hasta el final de su vida, en contacto con las más variadas personalidades, lo que demuestra, si no otra cosa, su disposición al diálogo. Por último, y por encima de todo, está el hecho de que Agustín aceptó constantemente el reto de discutir otras posiciones y, en el proceso, ocasionalmente modificó o cambió las suyas. Esto puede verse como la expresión de una mentalidad dialéctica, cuyo efecto iba a ser más amplio que los diálogos escenificados de la primera fase de su iniciación cristiana»²⁸.

27 Cf. C. GILIAN, «Can we talk? Augustine and the possibility of dialogue», en S. GOLDHILL (ed.), *The End of Dialogue in Antiquity*, Cambridge University Press, Cambridge 2008, 117-134.

28 TH. FUHRER, «Conversationalist and Consultant: Augustine in Dialogue»: M. VESSEY (ed.), *A Companion to Augustine*, Malden-Oxford 2012, 270-283, aquí 283.

b. El diálogo interior

Agustín no solo eligió un nombre novedoso para una modalidad específica de diálogo literario, sino que también fue el creador de una forma totalmente nueva a partir de sus *Soliloquia*, palabra compuesta por *solus* y *loquor*, que expresa una conversación consigo mismo, aunque para ser más precisos, en la obra se refiere al diálogo entre Agustín y su propia razón (*ratio*). Se trata de un tipo de diálogo racional (o diálogo con la Razón) en el cual las preguntas son formuladas y respondidas en la mente de una persona singular. Agustín ha sabido usar este tipo de diálogo en diversas ocasiones y momentos de su vida. No solo lo ha plasmado en su obra de los *Soliloquia*, sino también en otros diálogos, e incluso en obras como las *Confessiones*, el *De ciuitate Dei* o el *De trinitate*.

Siguiendo a Brian Stock²⁹ podemos traer a colación lo que serían las razones que llevaron a san Agustín a elegir esta modalidad de diálogo para expresar un tipo de camino de investigación y de búsqueda de la verdad.

Una de las razones por las que Agustín habría elegido el *soliloquium* o diálogo interior se debería a que refleja muy bien uno de los temas centrales de su filosofía del lenguaje y de su pedagogía: la relación entre palabra exterior y palabra interior. En la pedagogía agustiniana la palabra interior es la portadora de sabiduría. Los diálogos entre maestros y alumnos constituyen un nivel de aprendizaje marcado todavía por las palabras exteriores; el *soliloquium* crea el espacio para la palabra interior que educa verdaderamente al discípulo del Verbo.

Otro de los motivos por el cual Agustín supo recurrir a los soliloquios sería el siguiente: le permitía profundizar en la cuestión del auto-conocimiento y la identidad, todo esto en el contexto de la narrativa personal. Agustín sería la primera persona en contrastar la noción psicológica y la histórica del *yo*, muy probablemente por haberse dejado inspirar en datos bíblicos.

Un tercer elemento a tener en cuenta en la elección del diálogo interior consistiría en la evolución del pensamiento agustiniano en torno al conocimiento progresivo. Agustín había sido sumamente optimista con relación a la manera en que el hombre podía progresar en el conocimiento intelectual de la verdad, especialmente durante el período previo a la ordenación presbiteral, como queda manifestado en sus primeros diálogos. Sin embargo, Agustín pasaría por una desilusión con relación a las posibilidades reales del hombre de conocer y contemplar la verdad en esta vida, considerando con más inten-

29 Cf. B. STOCK, *Augustine's Inner Dialogue. The Philosophical Soliloquy in Antiquity*, Cambridge 2010.

sidad la dimensión temporal y ética de su vida, así como las elecciones de su voluntad. El diálogo interior, en obras de madurez, le permitiría expresar la relación viva, quizá menos optimista, entre razón y gracia, esencial para comprender el conocimiento al que puede acceder el hombre mientras peregrina lejos del Señor.

En cualquier caso, en muchos de los escritos que van desde su conversión hasta el año 400 aproximadamente, podemos encontrar lo siguiente:

«En su opinión los diálogos interiores forman parte de la de la racionalidad y su propósito es enseñarnos a reconocer los límites del pensamiento racional personal. Se trata sobre todo de una lección de humildad: porque Agustín teme no llegar a ser el “hombre nuevo” de Pablo; y lo que es peor, que nunca llegue a serlo; peor aún, que su “viejo” yo reaparezca por la fuerza de la costumbre y le rehaga a semejanza de la persona que quiere dejar atrás. Quizá podamos conquistarnos a nosotros mismos, sugiere, mediante la aplicación de estrategias filosóficas heredadas del pasado, como el diálogo racional o el diálogo interior, pero sin ayuda del exterior no podemos esperar de permanecer victoriosos por mucho tiempo»³⁰.

Es interesante destacar, por tanto, que el diálogo como *soliloquium* tiene una potencialidad significativa en lo que concierne al acto de ordenar las ideas y los afectos en cada uno de nosotros. Pero es la presencia de Dios en el ser humano la garantía de que el diálogo interior no se convierta, en última instancia, en un monólogo solipsista. Esta es una nota particular del diálogo agustiniano: aun cuando en Agustín el diálogo con uno mismo pueda tener valor e importancia para la búsqueda de las verdades más íntimas, no deja de ser cierto también que vía de la interioridad dialógica encuentra como presupuesto la existencia de Dios que la fundamenta. Veamos cómo todos estos elementos se encuentran en las mismas palabras de Agustín, aunque puestas en la boca de la Razón:

«R: No me parece justificable tu rubor, como si estas conversaciones (*sermocinationes*) tuviesen otro fin. Se llaman soliloquios, y con este nombre quiero designarlas, porque hablamos a solas (*cum solis nobis loquimur*). Nombre tal vez nuevo y duro, pero muy propio para significar lo que estamos haciendo. Pues siendo el mejor método de investigación de la verdad el de las preguntas y respuestas apenas se halla uno que no se ruborice al ser vencido en una discusión (*cum enim neque melius quaeri ueritas possit quam interrogando et respondendo et uix quisquam inueniatur, quem non pudeat conuinci disputantem*), y casi siempre sucede

30 *Ibid.*, 16.

que conclusiones ya llevadas casi al término, por el apasionado griterío de la terquedad se arrojan, aun con lesión de la fraternidad humana, ora disimulada, ora descubierta; y por eso, con plena calma y tranquilidad, plúgome a mí investigar la verdad con la ayuda de Dios, preguntándome y respondiéndome a mí mismo (*a meipso interrogatum mihi que respondentem deo adiuuante uerum quaerere*); no hay lugar, pues, a rubores, si en alguna parte, por concesiones temerarias, te has visto forzado a volver atrás, en busca de mejores soluciones, pues no hay otro medio de salir de aquí»³¹.

En este sentido, la teoría de la iluminación evita pensar que el diálogo en algún momento se convierta en mero solipsismo, ya que hay un tercero, el sol interior, que ilumina el espacio íntimo del ser humano y eleva la razón más allá de sus potencias naturales³². De hecho, esta doctrina seguirá siendo desarrollada por Agustín, aunque ciertamente en un sentido cada vez más teológico-cristológico, hasta el punto de acompañarlo hasta el final de sus días. Agustín no deja de reconocer que en su vida Cristo es la Verdad en persona y su único Maestro³³.

Finalmente, nos podemos quedar con la idea de que los soliloquios se convierten en un camino específico de reconocimiento del Maestro interior que ayuda a descubrir las verdades que importan y la Verdad que salva. Es la identificación de Dios con la Verdad la que muestra cómo es imprescindible la ayuda de Dios en el diálogo agustiniano. Como dice G. Catapano:

«Esta identificación entre Dios y la Verdad, ya presente en alguna medida en la metafísica neoplatónica, asume en la doctrina agustiniana, como todos saben, una peculiar connotación cristológica. Cristo, en efecto, se ha definido a sí mismo el Camino, la Verdad y la Vida. Agustín interpreta esta afirmación uniéndola a la solemne descripción joánica del Verbo como la luz verdadera, que ilumina todo hombre y a la imagen paolina de Cristo como habitador del hombre interior. Cristo-Verdad habita *in interiore homine* e ilumina la mente desde dentro, enseñándole a entender las realidades inteligibles. Él, por tanto, puede decirse correctamente el único Maestro»³⁴.

31 AGUSTÍN, *sol.* 2, 14. CSEL 89,63/6-20.

32 *Ibid.*, 1, 15. CSEL 89,24/3-8.

33 Hacia el final de su vida, Agustín muestra una vez más que Cristo Maestro es al único a quien debe rendirle cuentas sobre su vida y su obra, cf. *retr.* 1, *prol.* 2. CCL 57, 6,35-41.

34 G. CATAPANO, «*Me interrogans mihi que respondens*. Soliloquio e dialogo nel giovane Agostino»: L. ALICI – R. PICCOLOMINI – A. PIERETTI (eds.), *La filosofia come dialogo. A confronto con Agostino*, Città Nuova, Roma 2005, 37-57, aquí 55.

c. *Diálogo y confessio*

La mayoría de los lectores de las *Confessiones* saben muy bien que la búsqueda de la verdad y del verdadero amor narrada allí es en gran medida la historia de un diálogo entre san Agustín y Dios. La *confessio* no es simplemente la narración de su vida y mucho menos la confesión de los pecados de la vida pasada del obispo Agustín. Constituye más bien la puesta en acto de un testimonio de lo que Dios puede hacer en el hombre cuando este le escucha y es capaz de responderle mediante palabras y obras³⁵.

Recuerdo aquí que las *Confessiones* se abren con palabras del salmista dirigidas a Dios: «*Grande eres, Señor, y muy digno de alabanza; grande tu poder, y tu sabiduría no tiene medida*» (Sal 146,5). Y en seguida el diálogo con Dios gira en torno a las condiciones de posibilidad de poder invocarle, conocerle y alabarle: «*Dame, Señor, a conocer y entender qué es primero, si invocarte o alabarte, o si es antes conocerte que invocarte*»³⁶.

Agustín quiere ser escuchado ante todo por Dios³⁷. Se trata de un tema constante en toda la obra. Sin embargo, tampoco aquí Agustín renuncia a hacer parte de su narración a otros interlocutores. Nos referimos a los lectores, tantas veces invocados en las *Confessiones*, pero especialmente mencionados en el libro décimo, donde Agustín los presenta como testigos. Por eso la *confessio* es diálogo delante de Dios (*coram Deo*) y delante de muchos testigos (*coram multis testibus*):

«*He aquí que amaste la verdad, porque el que obra la verdad viene a la luz. Yo la quiero obrar en mi corazón, delante de ti por esta mi confesión y delante de muchos testigos por este mi escrito*»³⁸.

Para san Agustín el diálogo con Dios, en última instancia, necesita de otros testigos para hacerse inteligible y así ser benéfico para la comunidad. El obispo de Hipona era consciente del bien que podían hacer sus *Confessiones*, que no

35 Cf. J.-PH. PIERRON, «La question du témoignage dans les Confessions de saint Augustin»: *Revue des Études Augustiniennes* 41 (1995) 253-266; P. RIGBY, *The Theology of Augustine's Confessions*, Cambridge 2015; J. BAKER, «*Amore amoris tui facio istuc*: L'emploi par Augustin du témoignage dans les *Confessions*»: *Mayéutica* 45 (2019) 63-78.

36 AGUSTÍN, *conf.* 1, 1. CCL 27,1/1-9.

37 *Ibid.*, 1, 11. CCL 27,6/1; 1, 24. CCL 27,13/1. B. D'ANDREA, «*In tuam inuocationem rumpebam nodos linguae meae (conf. 1,14)*: un poco más que aprender a hablar»: *Augustinus* 65 (2020), 305-321.

38 *Ibid.*, 10, 1. CCL 27,155/6-8.

constituyen más que un diálogo de alabanza capaz de dar testimonio de la presencia de Dios en la vida de los seres humanos y, por ello, un diálogo evangelizador.

Por eso dirá que encuentra en el ánimo fraterno (*fraternus animus*) el último fruto de sus *Confessiones*³⁹. La reflexión de Agustín obispo sobre el valor de los amigos aclara aún más el valor del diálogo como confesión de las misericordias de Dios, en unas coordenadas temporales en las que no era poco difuso el elitismo del mundo pagano en el que algunos basaban las relaciones de amistad⁴⁰.

Todo esto puede ser aleccionador para nosotros hoy, tentados de asumir caminos de espiritualidad donde Dios parece ser el único referente. ¿Hasta dónde puede ser inteligible la experiencia de Dios si no hay espacios para compartirla, es decir, si en algún momento no hay más testigos con relación a lo que sucede en la propia conciencia y en el interior habitado por Dios? ¿Acaso no son estos caminos o vías aquellos propios del neognosticismo? De hecho, los gnósticos «absolutizan sus propias teorías y obligan a los demás a someterse a los razonamientos que ellos usan»⁴¹.

d. Diálogo con la creación

Existe otra modalidad del diálogo en san Agustín a la que se le ha prestado menos atención. Sin embargo, su estudio puede mostrar la actualidad y la importancia de esta vía dialógica. Se trata del diálogo con las criaturas como vía de acceso al conocimiento del Creador.

Agustín en muchas de sus obras, en las *Confessiones* por ejemplo, así como en sus sermones, expone su necesidad de diálogo con el mundo creado para descubrir las huellas de Dios creador. Ciertamente se trata de un recurso retórico que combina tanto el *sermocinatio* y la *prosopopea* o personificación, al crear un diálogo ficticio con seres inanimados que son capaces de responderle. Con todo, Agustín expresa la convicción de que existe un camino de búsqueda de la Verdad y, en definitiva, del único Absoluto que no coincide con la vía de la interioridad ni tampoco con el de la mera especulación filosófica, se trataría más bien de un ejercicio específico que elige el camino de la belleza o *via pulcritudinis* para ascender a Dios.

39 *Ibid.*, 10, 4. CCL 27,157/1-12.

40 Cf. M. G. MARA, «Augustin: un homme de la relation humaine et du dialogue dans les *Confessions*»: «Augustinus Afer». *Saint Augustin: africanité et universalité. Actes du colloque international Alger-Annaba, 1-7 avril 2001*, P.-Y. FUX – J.-M. ROESSLI Y O. WERMELINGER (eds.), Fribourg 2003, 189-198.

41 PAPA FRANCISCO, *Gaudete et exsultate* 39.

Algunos de los ejemplos que podemos traer a colación son los siguientes. Por ejemplo, uno del décimo libro de las *Confessiones*. Allí Agustín se interroga sobre el objeto de su amor cuando se trata de Dios, es decir, «qué amo cuando amo a mi Dios»:

«Pero ¿y qué es entonces? Pregunté a la tierra y me dijo: “No soy yo”; y todas las cosas que hay en ella me confesaron lo mismo. Pregunté al mar y a los abismos y a los reptiles de alma viva, y me respondieron: “No somos tu Dios; búscale sobre nosotros”. Interrogué a las auras que respiramos, y el aire todo, con sus moradores, me dijo: “Se engaña Anaxímenes: yo no soy tu Dios”. Pregunté al cielo, al sol, a la luna y a las estrellas. “Tampoco somos nosotros el Dios que buscas”, me respondieron. Dije entonces a todas las cosas que están fuera de las puertas de mi carne: “Decidme algo de mi Dios, ya que vosotras no lo sois; decidme algo de él”. Y exclamaron todas con grande voz: *Él nos ha hecho*. Mi pregunta era mi mirada; su respuesta, su belleza»⁴².

Como puede notarse, la belleza se convirtió en una vía de acceso al misterio, inaprensible para la razón. En otro lugar, encontramos un razonamiento similar, pero destacando el fundamento bíblico de esta aproximación (cf. Rm 1,20):

«*En efecto, lo invisible de él se hace visible a la inteligencia por medio de sus obras*. Pregunta al mundo, a la belleza del cielo, al resplandor y armonía de los astros, al sol que basta para iluminar el día, a la luna que alivia la noche; pregunta a la tierra, fértil en hierbas y plantas, poblada de animales, embellecida de hombres; pregunta al mar, repleto de una gran cantidad y variedad de seres acuáticos; pregunta a la atmósfera cuántos volátiles contiene; pregunta a cuanto existe y mira si no parecen responderte a su modo: “Dios nos ha hecho” (*interroga omnia, et uide si non sensu suo tanquam tibi respondent, deus nos fecit*)»⁴³.

En otro lugar de la predicación agustiniana encontramos la misma idea en términos muy parecidos:

«¿Cómo lo conocieron? A partir de las cosas que hizo. Pregunta a la hermosura de la tierra, pregunta a la hermosura del mar, pregunta a la hermosura del aire dilatado y difuso, pregunta a la hermosura del cielo, pregunta al giro ordenado de los astros; pregunta al sol, que ilumina el día con fulgor; pregunta a la luna, que mitiga con su

42 AGUSTÍN, *conf.*, 10, 9. CCL 27,159/20-31.

43 AGUSTÍN, s. 141, 2. PL 38,776/40-49.

resplandor la oscuridad de la noche que sigue al día; pregunta a los animales que se mueven en el agua, que pueblan la tierra y vuelan en el aire; a las almas ocultas, a los cuerpos manifiestos; a los seres visibles que necesitan quien los gobierne, y a los invisibles, que los gobiernan. Pregúntales. Todos te responderán: «Mira, somos bellos». Su hermosura es su confesión. ¿Quién hizo estas cosas bellas, aunque mudables, sino el inmutablemente bello?»⁴⁴.

El diálogo con la creación para san Agustín es un espacio más de desvelamiento de su «posición» en el cosmos y de su «estar» delante de Dios. Agustín se ha dejado cuestionar por la realidad exterior y circundante, siendo capaz de interactuar con ella y evitar así cualquier tipo de soledad antropocéntrica vacía. Podemos aplicar los términos de una reconocida investigadora: Agustín ofrece el esbozo de lo que es una verdadera «escucha transformadora». En la respuesta de la criatura temporal a las palabras del eterno Creador tiene lugar una audición capaz de transformar al sujeto. En otras palabras, Agustín abordando el problema difícil «de la manera en que la criatura temporal, corpórea y mudable es formada y transformada por la audición y respuesta al trascendente, eterno, inmutable Creador», nos da «una descripción teórica del arte de la escucha transformadora: de la manera en que, dentro de la criatura, la imagen de Dios es formada, reformada y transformada por la audición: por recordar, prestar atención y esperar la palabra de Dios, según ella se dirige a nosotros»⁴⁵.

En estos tiempos en los cuales se nos invita a tomar mayor conciencia de la cuestión ecológica, cabe preguntarse por nuestra manera de dejarnos interpelar por la creación y si estamos dispuestos a experimentar los beneficios de una «escucha transformadora». La creación, como dice el Papa Francisco en la encíclica *Laudato si'*, posee un lenguaje propio que hay que saber descifrar e interpretar para que la casa común siga siendo un espacio de diálogo para todos los seres humanos. Por otra parte, los creyentes sabemos que a través de la misma Dios nos está hablando y nos recuerda que en el diálogo con Él y con la creación se encuentran pistas para consolidar la propia identidad:

«Todo el universo material es un lenguaje del amor de Dios, de su desmesurado cariño hacia nosotros. El suelo, el agua, las montañas, todo es caricia de Dios. La historia de la propia amistad con Dios siempre se desarrolla en un espacio geográfico que se convierte en un signo personalísimo, y cada uno de nosotros guarda en

44 AGUSTÍN, s. 241, 2. PL 38,1134/16-28.

45 C. HARRISON, «La escucha transformadora: la construcción del oyente en el cristianismo primitivo»: *Augustinus* 56 (2011) 123-130.

la memoria lugares cuyo recuerdo le hace mucho bien. Quien ha crecido entre los montes, o quien de niño se sentaba junto al arroyo a beber, o quien jugaba en una plaza de su barrio, cuando vuelve a esos lugares, se siente llamado a recuperar su propia identidad»⁴⁶.

5. Pautas para la reflexión personal y comunitaria

1. ¿Qué aspectos de la disposición al diálogo que encontramos en san Agustín te llaman más la atención?
2. ¿Qué modalidades del diálogo se cultivan a tu alrededor? ¿En dónde notas que se hacen efectivas?
3. ¿Qué modalidades del diálogo te propones cultivar? ¿Qué crees que te aportan? ¿Cuáles te resultan más difíciles de llevar a cabo?

Bruno N. D'ANDREA, OAR
Instituto de Agustinología, OAR
<https://orcid.org/0000-0>

46 PAPA FRANCISCO, *Laudato si'* 84.