

Disposición dialógica y acceso a la verdad en Agustín de Hipona

RESUMEN

El presente artículo pretende poner de manifiesto no sólo el uso del género literario del diálogo por parte de Agustín de Hipona, sino también su disposición dialógica, actitud clave y expresión de su forma de hacer filosofía y teología. Para ello, luego de una breve introducción, vamos a presentar algunos elementos de su formación que le permitieron escribir bajo la forma del diálogo. En un segundo momento vamos a desmostrar cómo el diálogo se vincula a la manera en que Agustín concebía el acceso a la verdad, haciendo hincapié en algunas de las variadas modalidades en las que logró plasmar su vocación dialógica. Nos referimos al diálogo como forma comunitaria de acceso a la verdad, como soliloquium, como confessio y como diálogo con la creación.

PALABRAS CLAVES: diálogo, método, género literario, disposición, búsqueda, verdad.

ABSTRACT

The present article aims to highlight not only Augustine of Hippo's use of the literary genre of dialogue, but also his dialogical disposition, a key attitude and expression of his way of doing philosophy and theology. For this purpose, after a brief introduction, we will present some elements of his formation that allowed him to write in the form of dialogue. In a second moment we will show how dialogue is linked to the way in which Augustine conceived access to truth, emphasising some of the varied modalities in which he managed to give expression to his dialogical vocation. We refer to dialogue as a communal form of access to truth, as soliloquium, as confessio and as dialogue with creation.

KEY WORDS: dialogue, method, literary genre, disposition, search, truth.

I. INTRODUCCIÓN

Quisiera señalar desde el comienzo que trataremos de mostrar que el diálogo en Agustín no es sólo un recurso filosófico o retórico ni tampoco una estrategia para el éxito en asuntos eclesiás, sino que es ante todo una disposición fundamental de su espíritu y una actitud con relación a la búsqueda de la verdad que se expresa en cuatro direcciones: el diálogo con los amigos y los buscadores, como él, de la verdad; el diálogo consigo mismo; el diálogo con Dios y, quizás algo menos estudiado, el diálogo con la creación. Como veremos, muy probablemente no se trate de conceptualizaciones independientes, o que puedan analizarse separadamente hasta el punto de no relacionarse, sino que más bien se vinculan constantemente y hacen del diálogo agustiniano un potente estímulo para discernir estilos y maneras de gestionar espacios dialógicos. De hecho, algunos han definido al obispo de Hipona como un hombre de diálogo¹.

Ahora bien, antes de profundizar en las cuatro orientaciones o modalidades del diálogo experimentadas y pensadas por el obispo de Hipona, veamos antes una serie de presupuestos relacionados con su disposición vital y con algunas de sus nociones vinculadas al tema, porque si bien dijimos que el diálogo no es para el Hiponense un mero recurso filosófico o retórico ni tampoco una herramienta para obtener éxito pastoral, no por ello dejaremos de descubrir un *background* filosófico y retórico que le ha facilitado la disposición al diálogo y su proyección operativa.

Por otro lado, nos podemos preguntar si un acercamiento a este tema no nos pudiera 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, sino es a través del diálogo interpersonal y social. Quizá por eso, hacía tanto hincapié el

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

Papa Francisco en su encíclica *Fratelli tutti* a propósito del diálogo y su función en la vida social y en el diálogo interreligioso:

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. Aceptar que hay algunos valores permanentes, aunque no siempre sea fácil reconocerlos, otorga solidez y estabilidad a una ética social. Aun cuando los hayamos reconocido y asumido gracias al diálogo y al consenso, vemos que esos valores básicos están más allá de todo consenso, los reconocemos como valores trascendentes a nuestros contextos y nunca negociables. Podrá crecer nuestra comprensión de su significado y alcance –y en ese sentido el consenso es algo dinámico–, pero en sí mismos son apreciados como estables por su sentido intrínseco².

II. ACERCA DE LO APRENDIDO DE FILÓSOFOS Y RÉTORES

Una reflexión sobre el diálogo en la vida y el pensamiento de Agustín difícilmente pueda descuidar el tema de la formación retórica y filosófica que recibió durante sus años en Tagaste, Madaura y Cartago, así como tampoco pueda olvidar sus años de enseñanza. Sabemos muy bien que su formación fue esencialmente literaria, como de hecho lo era en la antigüedad, cosa que se reflejaba muy bien en los niveles de educación de la escuela clásica³. Por otra parte, cabe acla-

2 PAPA FRANCISCO, *Fratelli tutti* 211.

3 «Une culture essentiellement littéraire, fondée sur la grammaire et la rhétorique et tendant à réaliser le type idéal de l'orateur», MARROU, H-I., *Saint Augustin et la fin de la culture Antique*, Editions de Boccard, Paris 1938, 4; cabe destacar que en la *Retractatio* que hace a su obra el historiador francés no modifica sustancialmente esta percepción de la cultura latina del siglo IV. Para los niveles de la escuela clásica: cf. FERGUSON, E., *Backgrounds of Early Christianity*, Eerdmans, Michigan 2003, pp. 109-113; VOESSING, K., «Saint Augustin et l'école antique: traditions et

rar que en el caso de Agustín el conocimiento de los grandes filósofos griegos fue mediado normalmente por autores latinos y no se trató de un estudio directo de los mismos. A propósito de nuestro tema, Agustín tuvo acceso al diálogo como género y método filosófico mediante la obra de Cicerón y no directamente a través de Platón o Aristóteles, filósofos de la antigüedad que hicieron amplio uso del mismo. Pues bien, veamos si podemos explicitar mejor estas primeras consideraciones respecto de su formación.

Agustín, durante sus primeros años de conversión (386) hasta el presbiterado (391) decide valerse fundamentalmente del género literario del diálogo para desarrollar su pensamiento filosófico-teológico. Cabe aclarar que la unión de estos términos se explica porque sería un error separar netamente filosofía y teología en el primer Agustín y, en general, con relación a toda la obra del Hiponense. En realidad, la vida y el pensamiento de Agustín dan un vuelco en el año 386, cuando retornó al catolicismo de su madre Mónica:

A partir de ese momento, quedó su teología afianzada con cimientos sólidos, y cualquier interpretación de sus primeras obras que pretenda colocarnos ante dos Agustines diferentes, el de las primeras obras y el de las *Confessiones*, o convertir la década de 390 en el momento decisivo de la elaboración de esa teología, no hacen sino enturbiar y desajustar el desarrollo de dicha teología, mucho más coherente y regular de lo que podría parecer⁴.

Además, debemos recordar que la filosofía (*philosophia*) en tiempos de Agustín abordaba la cuestión de la existencia de Dios como objeto propio de la razón filosófica y, la mayoría de las veces, desde

ruptures», en FUX, P-Y; ROESSLI, J-M., y WERMELINGER, O. (eds.), *Augustinus Afer. Saint Augustin: africanner et universalité. Actes du colloque international Alger-Annaba, 1-7 avril 2001*, Éditions Universitaires Fribourg, Fribourg 2003, pp. 153-166; LEE TOO, Y., «Education, Grammar and Rhetoric», en *Augustine in Context*, TOOM, T. (ed.), Cambridge University Press, Cambridge 2017, 79-85. Para una perspectiva general sobre la educación en la tardo-antigüedad: *Education and Religion in Late Antique Christianity: Reflections, social contexts and genres*, GEMEINHARDT, P.; HOOF, L. van, y NUFFELEN, P. van (eds.), Routledge, New York 2016.

⁴ HARRISON, C., «Las primeras obras (386-396)», en BAVEL, T. J. van (ed.), *San Agustín*, Fonds Mercator-FAE, Madrid 2007, pp. 165-179.

este tipo de ejercicio de la razón establecía una serie de conexiones con la religión (*religio*), especialmente en el discurso de la *uera religio* (el vocablo *theologia* era menos usado debido al uso que se había hecho de él en ámbito pagano). Teniendo presente este dato, el género literario del diálogo en Agustín será vehículo para el desarrollo de un tipo de argumentación prevalentemente filosófica, pero al mismo tiempo incipientemente teológica, aunque haya sido entonces al modo ciceroniano⁵.

Ahora bien, podemos preguntarnos, aunque sea para dar una respuesta muy breve, acerca de las características que presentaba el género literario y el diálogo como método en Platón. Me parece importante señalar que Platón supo elegir el diálogo en tanto género y método del filosofar como parte de un proyecto cultural en un tiempo de profunda revisión de las bases de la cultura griega, poniendo a prueba la funcionalidad pedagógica de la literatura homérica, hasta entonces fundamento de la misma. Por otra parte, supo estimar el valor que poseía el diálogo por permitirle presentar argumentos *ad hominem* de forma eficaz y convincente⁶. Quizá esto, junto a otros factores, hicieron de los diálogos de Platón una de las formas de transmisión más elevadas del saber filosófico antiguo. De hecho, Cicerón sabrá reconocerlo.

En resumen, Agustín comprendió que detrás de la forma literaria del diálogo, que estas grandes figuras –Platón y Cicerón– habían sa-

5 Cf. CHADWICK, H., *Agustín*, Ediciones Cristiandad, Madrid 2001. Sin duda cuando decimos que Agustín sigue el «modelo ciceroniano» no pretendemos decir que no haya influjo del «modelo platónico», más bien entendemos que tanto en los diálogos de Aristóteles, Plutarco y Luciano de Samosata por mencionar a algunos autores griegos, así como en Cicerón, el influjo de Platón es incuestionable, más allá de las diferencias que tuvieron lugar con el tiempo y que hablan de una indudable evolución (cf. HACKFORTH, R., «Dialogo greco», en LEMPRIÈRE HAMMOND, N. G.; HAYES SCULLARD, H., y CARPITELLA, M. (eds.), *Dizionario di Antichità Classiche*, San Paolo, Milano 1995, pp. 651-652; HENRY, R. M., «Dialogo latino», en LEMPRIÈRE HAMMOND, N. G.; HAYES SCULLARD, H., y CARPITELLA, M. (eds.), *Dizionario di Antichità Classiche*, San Paolo, Milano 1995, pp. 652-653).

6 RIST, J. M., «La filosofia come dialogo: il modello platonico», en ALICI, L.; PICCOLOMINI, R., y PIERETTI, A. (eds.), *La filosofia come dialogo. A confronto con Agostino*, Città Nuova, Roma 2005, pp. 169-185.

bido desarrollar, podía descubrirse todo un proyecto filosófico⁷. Por tanto, para el Agustín neófito el diálogo como género literario existía al servicio de la comunicación de ideas filosóficas.

Ahora bien, en su caso, en primer lugar, habría que señalar que fue uno de los máximos representantes de este género literario filosófico en edad cristiana tardo-antigua⁸. En segundo lugar, especialmente con relación a los diálogos de Casiciaco, divididos en diálogos escénicos y no escénicos⁹, todos se destacan por ser obras estilísticamente cuidadas, pero que respondían, ante todo, al proyecto filosófico de Agustín. Recordemos 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 física¹⁰. Como veremos más adelante, en dicho proyecto la interacción dialógica ocupaba un lugar central, más allá del uso de un género literario importante para el método filosófico.

Por otra parte, y luego de dejar clara la influencia ejercida por la filosofía y el desarrollo del género y método del diálogo en la antigüedad, no quisiera dejar de destacar el influjo de algunos elementos de la *ars rhetorica* en la obra del obispo de Hipona con relación a su actitud de diálogo.

Sin duda, de todos es conocida la obra *De doctrina christiana*. Allí Agustín muestra cómo defender el valor positivo de la retórica y, por ello, cómo el cristianismo se ve habilitado a tomar lo mejor de ella

7 Cf. KENYON, E., *Augustine and the Dialogue*, Cambridge University Press, Cambridge 2018.

8 Cf. DAL COVOLO, E., y VIMERCATI, E., *Filosofia e teologia tra il IV e il V secolo. Contesto, figure e momenti di una sintesi epocale*, Lateran University Press, Roma 2016.

9 Cf. CATAPANO, G., *Agostino*, Carocci editore, Roma 2010, p. 18.

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

para defender y proponer los contenidos de la *regula fidei*¹¹. De hecho, un agudo *doctor ecclesiasticus* versado en las Sagradas Escrituras hará uso de ella —en la medida de lo posible— durante su predicación, de modo que pueda *sapienter et eloquenter dicere*¹².

Dicho esto, me gustaría hacer hincapié en algunas figuras retóricas ampliamente usadas por Agustín y por otros Padres de la Iglesia caracterizados por el buen uso de la retórica antigua como Gregorio de Nacianzo o Juan Crisóstomo por mencionar sólo dos. Se trata del dialogismo o *sermocinatio* y de la *prosopopea* o personificación. La primera es una figura retórica mediante la cual el *rhetor* crea la ficción de un diálogo con un interlocutor, de modo que pueda verse afirmada su tesis a lo largo del mismo. La segunda, a veces utilizada al mismo tiempo que la primera, permite hacer de un sujeto inanimado un interlocutor capaz de hablar y de expresarse¹³.

El obispo de Hipona hará un amplio uso de estas figuras y, en más de una ocasión, podrá descubrirse que más allá de que las haya considerado herramientas propias del arte retórica, también pensaba que eran una correcta expresión de su forma de abordar cuestiones, desafíos o problemas en forma dialógica¹⁴. Por tanto, así como el diá-

11 AGUSTÍN, *doctr. chr.* 4, 1, 3. CCL 32, 117/1-18. Para las citas de la obra agustiniana seguiremos la forma de citación de la reconocida obra colectiva *Augustinus-Lexikon*. Los textos en español serán tomados de la edición de la Biblioteca de Autores Cristianos, mientras que el texto latino será el del *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (CSEL) o, en su defecto, del *Corpus Christianorum Latinorum* (CCL) o de la *Patrologia Latina* (PL).

12 *Ibid.*, 4, 28, 61. CCL 32, 165/26-30: *quid est ergo non solum eloquenter uerum etiam sapienter dicere, nisi uerba in submisso genere sufficientia, in temperato splendentia, in grandi uehementia ueris tamen rebus, quas audiri oporteat, adhibere?* cf. SIMONETTI, M., «Introduzione», M. Simonetti (trad.), *Sant'Agostino, L'istruzione cristiana*, Fondazione Lorenzo Valla, Milano 2011, pp. 9-43.

13 Para estas figuras retóricas: cf. LAUSBERG, H., *Manual de retórica literaria. Fundamentos de una ciencia de la literatura*, traducido por J. PÉREZ RIESCO, vols. 1-2, Editorial Gredos, Madrid 1983; MORTARA GARAVELLI, B., *Manuale di Retorica*, Bompiani, Milano 1997.

14 Para profundizar en algunos aspectos claves de la retórica agustiniana, cf. PIZZOLATO, L. F., *Capitoli di retórica agostiniana*, Istituto Patristico «Augustinianum», Roma 1994 (=Sussidi patristici 7); OROZ RETA, J., *La retórica en los sermones de San Agustín*, Madrid 1963; AVILÉS, M., «Prontuario agustiniano de ideas retóricas», en *Augustinus* 22 (1977) 101-149.

logo entendido como género literario y método filosófico fue asimilado como instrumental adecuado para la comunicación de ideas filosóficas y teológicas, así también el arte de la retórica y algunos de sus recursos fueron concebidos por el Hiponense como medios capaces de expresar el empeño dialógico por alcanzar la verdad.

III. EL DIÁLOGO COMO BÚSQUEDA COMPARTIDA DE LA VERDAD

Son muchos los textos, de diverso género, en donde Agustín invita a una búsqueda compartida de la verdad. Para el Hiponense la verdad, que se identifica con Dios y, especialmente, con la segunda persona de la Trinidad, Cristo, Sabiduría y Verdad, parece no poder reducirse a mero objeto de búsqueda individual. Al prestar atención a la evolución intelectual de Agustín, podemos notar que no abandona nunca el deseo de que Dios sea posesión común de sus amigos y de los creyentes en general, es decir, que Dios sea una verdad abrazada por todos, aun reconociendo los límites de la razón a la hora de pretender comprender el misterio luminoso del Dios vivo.

Pues bien, los diálogos de Casiciaco, así como los sermones de Agustín y muchos de sus tratados, expresan este anhelo que se expande más allá de los confines del propio corazón. Con respecto a los primeros, debemos recordar que ellos fueron una concreción de su deseo de búsqueda de la verdad en comunidad de amigos, que por las *Confessiones* sabemos que había proyectado realizar antes de su conversión¹⁵. Al respecto, N. Cipriani subraya:

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, 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

15 Cf. AGUSTÍN, *conf.* 6, 14. CCL 27,89/1-3.

la filosofía como una búsqueda de varias personas, asociadas por el común interés por la verdad, encuentra su máxima expresión natural en el diálogo¹⁶.

Para Agustín el método dialógico es expresión de un empeño formativo y pedagógico que permite ordenar el interior del individuo que se hace preguntas, al mismo tiempo que le ofrece la oportunidad de descubrir las verdades entrando en relación con los otros, que también se interrogan. Por cierto, en esto consiste el modelo pedagógico y formativo que Agustín propone en los diálogos de Casiciaco y especialmente en el *De ordine*, donde subraya la importancia del diálogo como ejercicio filosófico para el encuentro comunitario con la verdad¹⁷. 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 preguntas¹⁸.

Esta manera de comprender el acceso a la verdad muestra cómo, a través de los diálogos, 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 finaliza 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

16 CIPRIANI, N., *Los Dialogi en San Agustín. Guía para su lectura*, Editorial Agustiniana, Madrid 2017, p. 83.

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

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

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, ampliando de su propio pensamiento; las excepciones son el *Soliloquia*, donde se presenta como de la *ratio*, y el *De musica*, donde los participantes permanecen en el anonimato¹⁹. En ello se evidencia que el vínculo o relación interpersonal era un elemento importante en el proyecto filosófico de Casiciaco²⁰.

Ahora bien, la disposición o actitud de Agustín de la que estamos hablando se refleja en muchos otros aspectos de su vida y de su obra en los que podemos comprobar que se trasciende el uso del género literario del diálogo, cosa que se puede constatar en otros de sus escritos y en muchos de sus sermones. En cualquier caso, dicha disposición se pone de manifiesto cuando invita a sus destinatarios a buscar juntos la verdad escondida detrás de cada cuestión, revelando así una incuestionable actitud dialógica que va mucho más allá de la mera estrategia dialéctica, sino que parte de una idea de verdad inaprensible y del reconocimiento de los límites de la razón, que encuentra en la compañía de otros buscadores un apoyo inestimable. Así, en el *De utilitate credendi*, obra dirigida a un amigo maniqueo, Agustín ofrece algunos datos biográficos que nos permiten ver cuánto deseaba alcanzar la verdad y cómo buscaba hacerlo junto a otros, así decía: «presiento que esta esperanza de que juntos, vosotros conmigo, llegaremos a poseer el camino de la sabiduría (*spero uos uiam sapientiae mecum obtenturos*)»,

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

20 Me parece que se debe tener en cuenta la «metafilosofía» de los diálogos de la que habla G. Catapano: «Il tipo di vita che Agostino aveva finalmente deciso di condurre senza impedimenti abbandonando la professione di retore, e nel quale desiderava coinvolgere i suoi cari, si riassume infatti nel termine *philosophia* (...) esso designa essenzialmente l'amore o il desiderio della sapienza, la ricerca accurata di una conoscenza certa, e quindi della verità, su se stessi, sulla propria origine e sul proprio destino, ovvero, come dice Agostino, sull'anima e su Dio. Questo *studium sapientiae*, che richiede sia rigore intellettuale sia disciplina morale, si esplica normalmente in una comunità di persone associate dalla medesima aspirazione e da altri vincoli di concordia spirituale», CATAPANO, C., «Introduzione generale», en *Agostino. Tutti i Dialoghi*, G. CATAPANO (ed.), Bompiani, Milano 2006, p. 21.

y continúa 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*)»²¹.

Aquí se nos revela la alta estima de la amistad para la búsqueda de la verdad. De hecho, la invitación al amigo es la de reconocer que el camino hacia la verdad no es fácil y exige la purificación del alma y la compañía de los amigos:

Declaro que nuestra alma, aprisionada y hundida entre el error y la estulticia, anda buscando el camino de la verdad, si es que la verdad existe. Si en ti no sucede así, perdóname y comunícame tu sabiduría; pero si también en ti descubres lo que acabo de decir, entonces vamos juntos en busca de la verdad (*simul, obsecro, quaeramus uerum*)²².

Por otro lado, en muchos de sus sermones el obispo Agustín decía a sus fieles *simul quaeramus*, «¡busquemos juntos!». Se trataba de una invitación a buscar, especialmente en la Palabra de Dios, el significado de las verdades más hondas acerca de Dios y del hombre. Por ejemplo, en uno de sus sermones, dialogando con quien le escuchaba decía en forma directa: «También yo busco contigo; juntos hallaremos, si juntos buscamos; los dos recibiremos, si los dos pedimos; a ambos se nos abrirá, si ambos llamamos»²³.

En otro lugar, comentando Flp 3, 13-14, pasaje en el que Pablo habla de su propio camino y vocación, afirma: «Persigo –dice–, ando –dice–, estoy en camino. Sígueme, si puedes; lleguemos juntos a la patria donde ni tú me harás preguntas ni yo a ti. Ahora busquemos juntos creyendo para disfrutar después viendo (*simul ergo modo credendo quaeramus, ut simul postea uidendo gaudeamus*)»²⁴.

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

22 *Ibid.*, 14. CSEL 25,1,19/28-20/3.

23 ID., s. 380, 5. PL 39,1679/4-6: *certe et ego quaero tecum: simul inueniemus, si simul quaeramus; ambo accipiemus, si ambo petamus; utrique nostrum aperietur, si ambo pulsemus.*

24 ID., s. 261, 3. SPM 1,90/16-19.

Como podemos ver, Agustín manifiesta claramente este deseo de hacer partícipes de su búsqueda de la verdad a sus hermanos, mostrando también su propia espiritualidad de la peregrinación, en la que todos somos llamados en Cristo a regresar a la patria, la vida plena junto a Dios. En dicha espiritualidad, la búsqueda compartida de la verdad no puede faltar, ya que es un elemento constitutivo de la misma.

Por otra parte, en el terreno de las controversias, aunque pudiera pensarse lo contrario, es donde más se pone de manifiesto el deseo agustiniano de dialogar para llegar a la posesión común de la verdad.

En las polémicas, como por ejemplo la tenida durante años con los maniqueos, el diálogo como búsqueda compartida de la verdad será, además de una disposición del espíritu, un elemento fundamental de su método, hasta el punto de «poner en suspenso» la posesión de la verdad: «Ninguno de nosotros afirme haber hallado la verdad; busquémosla como si unos y otros la desconociésemos. Se la podrá investigar con esmero y concordia, si no se cree, con temeraria presunción, haberla hallado y conocido ya»²⁵.

Ya decía que pretendía corregir, más que derribar; enmendar más que perder²⁶. Así se coopera con la medicina de Dios, ya que es él quien corrige a través de malos y buenos. Por eso Agustín dirá respecto de su propio papel, inspirándose en 2 Tim 2,24-25:

Tarea mía fue sólo elegir y desear lo mejor para tener acceso a vuestra corrección, no con ánimo de polemizar, de rivalizar o de per-

25 ID., *c. ep. Man.* 3,4. CSEL 25,1,195/20-23: *nemo nostrum dicat iam se inuenisse ueritatem; sic eam quaeramus, quasi ab utrisque nesciatur. ita enim diligenter et concorditer quaeri poterit, si nulla temeraria praesumptione inuenta et cognita esse credatur.*

26 A modo de ejemplo, podemos mencionar el siguiente artículo centrado en el estudio del método polémico del obispo de Hipona en una de sus obras antimaniqueas, donde el autor llega a la siguiente conclusión: Agustín no modifica nunca su intención de persuadir y de convencer al obispo maniqueo, y no anatematizarlo, cf. WEIS, J.-P., «La méthode polémique d'Augustin dans le *Contra Faustum*», en ZERNER, M. (ed.), *Inventer l'Hérésie? Discours polémiques et pouvoir avant l'Inquisition*, Centre d'Études Médiévales de Nice, Nice 1998, pp. 15-38. Véanse también las justas observaciones de Vittorino Grossi, cf. GROSSI, V., «San Agustín y el Ecumenismo», en *Augustinus* 62 (2017) 395-416.

seguiros, sino consolándoos con mansedumbre, exhortándoos con benevolencia y discutiendo con suavidad (*non in contentione et aemulatione et persecutionibus, sed mansuete consolando, beniuole cohortando, leniter disputando*), según está escrito: *No conviene que el siervo del Señor entre en disputas; antes bien, sea manso con todos, dócil, paciente, y corrija con modestia a quienes tienen otras opiniones*. Cosa mía fue querer y solicitar este papel; a Dios incumbe otorgar lo que es bueno a quienes lo quieren y lo piden²⁷.

Es más, dirá que otros pueden ser crueles con los maniqueos, pero no él. Porque él vivió inmerso en el mismo error durante muchos años y otros supieron tener paciencia hasta el momento en que fue iluminado su mundo interior:

Yo, que, errante por tanto tiempo, pude ver al fin en qué consiste esa verdad que se percibe sin relatos de fábulas vacías de contenido; yo, que, miserable, apenas merecí superar, con la ayuda del Señor, las vanas imaginaciones de mi alma, colecciónadas en mis variadas opiniones y errores; yo, que tan tarde me sometí a médico tan clementísimo que me llamaba y halagaba para eliminar las tinieblas de mi mente; yo, que tanto tiempo lloré para que la sustancia inmutable e incapaz de mancillarse se dignase manifestarse a mi interior, testimoniándola los libros divinos; yo, en fin, que busqué con curiosidad, escuché con atención y creí con temeridad todas aquellas fantasías en que vosotros os halláis enredados y atados por la larga costumbre, y que me afané por persuadir a cuantos pude y defendí con animosidad y terquedad contra otros; yo en ningún modo puedo ser cruel con vosotros a quienes ahora debo soportar como en otro tiempo a mí mismo, y debo usar con vosotros de la misma paciencia de que usaron conmigo mis cercanos cuando erraba, lleno de rabia y ceguera, en vuestras doctrinas (*saeuire in uos omnino non possum, quos sicut me ipsum illo tempore ita nunc debo sustinere et tanta patientia uobiscum agere, quanta mecum egerunt proximi mei, cum in uestro dogmate rabiosus et caecus errarem*)²⁸.

La misma intención dialógica se encontraba ya en su obra antimaniquea del tiempo de su conversión:

27 AGUSTÍN, *c. ep. Man.* 1,1. CSEL 25,1,194/4-12.

28 *Ibid.*, 3,3. CSEL 25,1,195/1-16.

Los maniqueos usan principalmente de dos artificios para seducir a los sencillos y pasar ante ellos como maestros: uno, la censura de las Escrituras, que entienden o pretenden entender muy mal; y el otro, la ficción de una vida pura y de continencia admirable. Yo he resuelto, en consecuencia, tratar de la vida y costumbres de la Iglesia católica; y comprenderá quien lo leyere qué fácil es simular la virtud y qué difícil poseerla con perfección. Mi palabra irá ungida de moderación, y me guardaré, sobre todo, de hablar de sus desarreglos, que me son bien conocidos, con la severidad y dureza que ellos emplean contra lo que no conocen; mi deseo más vehemente es sanarlos más bien que combatirlos (*sanari enim eos potius, si fieri potest, quam oppugnari uolo*)²⁹.

Para concluir este apartado, cabe decir que 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 apodícticamente la verdad del catolicismo, negada por cismáticos o herejes. Un dogmatismo cada vez mayor le habría llevado a esta postura³⁰. En cualquier caso, esta idea merece algunas matizaciones, ya que, 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 siempre 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

29 ID., *mor.* 1, 2. CSEL 90,4/9-16.

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

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 itinerario cristiano³¹.

En definitiva, Agustín trata siempre de ir al encuentro del otro, incluso de quien adversa la fe que ya él había abrazado definitivamente. Esto sucede, por ejemplo, en el diálogo epistolar antes mencionado, o incluso en algunas obras exegéticas, cuya estructura esencial son *disputationes*. Pues bien, diversas obras agustinianas contienen pasajes dialécticos que retoman la estructura dialógica³², mostrando que la disposición al diálogo constituyó una dimensión estructurante de su método filosófico y teológico y, por tanto, de una particular elección epistemológica.

IV. EL DIÁLOGO COMO *SOLILOQUIUM*

Agustín en cierta medida fue un innovador al componer los *Soliloquia*. Palabra compuesta por *solus* y *loquor*, que expresa una conversación consigo mismo, aunque, para ser más precisos, en la obra

31 FUHRER, T., «Conversationalist and Consultant: Augustine in Dialogue», en VESSEY, M. (ed.), *A Companion to Augustine*, Wiley-Blackwell, Malden-Oxford 2012, pp. 270-283, aquí 283.

32 Cf. FUHRER, T., «Augustin: un homme du dialogue», en «*Augustinus Afer*. *Saint Augustin: africanité et universalité. Actes du colloque international Alger-Annaba, 1-7 avril 2001*», FUX, P-Y. ; ROESSLI, J-M., y WERMELINGER, O. (eds.), Éditions Universitaires Fribourg, Fribourg 2003, pp. 183-189.

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 un sujeto. Agustín ha sabido usar este tipo de diálogo en diversos momentos de su vida. No sólo 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 Stock³³ podemos traer a colación lo que serían las razones que llevaron al Hiponense 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 de 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, el Hiponense pasaría por una desilusión con relación a las posibilidades reales del hombre de cono-

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

cer y contemplar la verdad en esta vida, considerando con más intensidad 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 atrás³⁴.

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.

A nuestro juicio no se puede considerar un diálogo cerrado en dos sujetos, porque para el Hiponense no deja de existir un tercero que irrumpa de una forma u otra. Se trata de Dios. Es como si Agustín no pudiera (o no quisiera después de su conversión) llevar adelante un proyecto de búsqueda de la verdad, en este caso sobre el alma y su inmortalidad, sin contar con la presencia y la ayuda de Dios. 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

34 *Ibid.*, p. 16.

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 disputationem*), y casi siempre sucede que conclusiones ya llevadas casi al término, por el apasionado criterio 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 aquí³⁵.

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 naturales³⁶. 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 Maestro³⁷.

Finalmente, tratemos de resumir lo que Agustín ha querido expresar con este método de hacer filosofía en los inicios de su conversión:

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

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

37 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.

- a) La predilección agustiniana por el diálogo no puede explicarse con el influjo de una presunta tradición cultural prevalente, sino que Agustín elige conscientemente el diálogo, y en especial los *soliloquia* como la forma más elevada del mismo, para buscar la sabiduría-verdad, objeto de la filosofía según lo había aprendido de Cicerón al leer el *Hortensius*³⁸;
- b) «El soliloquio, en la medida en la cual es un ponerse de frente a la razón en actitud de pregunta y respuesta, aparecerá en último análisis como la esencia del diálogo, como la condición del descubrimiento de la verdad y como el ideal regulativo de la relación dialógica»³⁹;
- c) Esto se explica porque para Agustín la naturaleza misma de la verdad exige el diálogo consigo mismo como método de búsqueda, en cuanto desde el punto de vista objetivo la verdad es lo que es (*id quod est*), pero desde el punto de vista sub-

38 Puede ser útil la lectura de CARMEN DOLBY MÚGICA, M., «La influencia del diálogo *Hortensio* de Cicerón en san Agustín», en *Anuario Filosófico* 34 (2001) 555-564.

39 CATAPANO, G., «*Me interroqans mihique respondens*. Soliloquio e dialogo nel giovane Agostino», en ALICI, L.; PICCOLOMINI, R.; PIERETTI, A. (eds.), *La filosofia come dialogo. A confronto con Agostino*, Città Nuova, Roma 2005, pp. 37-57, aquí 39. En otro lugar, Catapano se expresa de la siguiente manera: «Per quanto riguarda l'origine degli altri *Dialoghi*, gioca un ruolo decisivo una dottrina che si affaccia nei *Soliloquia* e che rappresenta una delle teorie più note attribuite ad Agostino: quella della presenza interiore della verità. Le nozioni che appartengono alle discipline liberali e alla stessa filosofia vengono scoperte, dalla mente che indaga, non fuori, come le cose sensibili, ma dentro di sé. Esse esistevano già nella mente, ma in maniera inconsapevole; in questo senso si può dire, come Socrate, ma senza necessariamente presupporre la preesistenza dell'anima, che conoscere non è altro che ricordare. Il dialogo assume allora la funzione maieutica di far venire alla luce la verità di cui l'anima dell'interlocutore è gravida. Il discepolo non impara dal maestro, ma da se stesso, anzi dalla verità che lo istruisce interiamente. Opportunamente interrogato, egli può giungere da solo a ciò che cerca, perché non deve far altro che rinvenirlo in sé. Le conversazioni reali, tuttavia, sono spesso viziata dall'orgoglio degli interlocutori, che facilmente si ostinano ad avere ragione e mal sopportano di essere confutati e corretti. Il dialogo perciò viene progressivamente depurato dai limiti e dagli ostacoli che incontra nella sua attuazione concreta, e ricondotto il più possibile a una forma ideale, in cui fare da guida non è che la ragione», CATAPANO, C., «Introduzione generale», en CATAPANO, G. (ed.), en *Agostino. Tutti i Dialoghi*, Bompiani, Milano 2006, pp. 21-22.

jetivo se encuentra dentro del sujeto: «En el hombre interior habita la verdad»⁴⁰, o mejor aún, «regresa al corazón: allí ve qué percibes quizá de Dios, porque allí está la imagen de Dios. En el hombre interior habita Cristo, en el hombre interior eres renovado a imagen de Dios, en su imagen conoce a su autor»⁴¹;

- d) Desde el inicio de su conversión Dios es un punto de referencia para la búsqueda de la verdad, incluso cuando se trata del *soliloquium*. En este sentido, la expresión *Deo adiuuante* no debe ser entendida como una fórmula piadosa o como un mero recurso de la retórica cristiana, ya que el conjunto de la obra agustiniana, desde los inicios hasta su culmen, da sobrados testimonios de la necesidad de purificación y de la gracia para el acceso a las verdades últimas. Pero hay más, es la identificación de Dios con la Verdad la que muestra cómo es imprescindible la ayuda de Dios en el diálogo agustiniano. O 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 Maestro⁴².

40 AGUSTÍN, *uerar. 72*. CCL 32,234/12-13: *in interiore homine habitat ueritas*.

41 ID., *In. io. tr. 18,10*. CCL 36,186/1-18: *redi ad cor; uide ibi quid sentias forte de deo, quia ibi est imago dei. in interiore homine habitat Christus, in interiore homine renouaris ad imaginem dei, in imagine sua cognosce auctorem eius.*

42 CATAPANO, G., «*Me interrogans mihique respondens. Soliloquio e dialogo nel giovane Agostino*», p. 55.

V. EL DIÁLOGO COMO *CONFESSIO*

Ya hemos adelantado que Agustín después de su conversión, aun explorando los senderos de la interioridad dialógica, no entiende su búsqueda de la verdad como mera introspección o como simple raciocinio en busca de una propia teoría gnoseológica. Por el contrario, desde Casiciaco Dios será un interlocutor privilegiado en muchos de sus escritos. Pero, sin duda, en su madurez, durante el tiempo del episcopado, la intensidad de la conversación con Dios se agudiza de tal manera que no puede menos que plasmarla por escrito como testimonio de un diálogo que recorre cada uno de los momentos de su vida. Así nacen las *Confessiones*.

A propósito de dicha obra, se ha hablado mucho acerca de su género literario, de su finalidad y, de acuerdo con las diferentes hipótesis, de su posible estructura, sin embargo, no cabe dudar seriamente de su forma dialógica. Todos los libros que componen la obra, de una manera u otra, reflejan el diálogo que el mismo autor quería evocar, no ya al modo de los *Soliloquia*, sino de una manera diversa, como *confessio*⁴³, esto es, como proclamación de la misericordia del Señor presente y actuante en su historia personal *coram Deo*, por tanto, ante Él. De hecho, 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*»⁴⁴.

Todo el primer libro de las *Confessiones*, que constituye como un gran prólogo a toda la obra, no es otra cosa que un claro testimonio de la forma dialógica que Agustín quiso conscientemente dar a esta novedad de la literatura universal. Allí queda suficientemente claro que su interlocutor principal es Dios, destinatario último del diálogo entendido como *confessio*: «*Con todo, permíteme que hable en presen-*

43 cf. RATZINGER, J., «Originalidad y tradición en el concepto de *confessio* de san Agustín», en *Joseph Ratzinger. Obras completas*, vol. 1, CERVERA, P., y GRANADOS, C. (eds.), Madrid 2014, pp. 394-415 = *REAug* (1957) 375-392.

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

cia de tu misericordia (*apud misericordiam tuam*), yo, tierra y ceniza; permíteme que hable, porque es a tu misericordia, no al hombre, mi burlador, a quien hablo. Tal vez también tú te reirás de mí; mas vuelto hacia mí, tendrás compasión de mí»⁴⁵.

Agustín quiere ser escuchado ante todo por Dios⁴⁶. Se trata de una constante de todas las *Confessiones*. 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 *coram Deo* y *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»⁴⁷.

Ahora bien, Agustín es consciente de la diferencia grande que hay entre Dios y sus lectores, ambos son testigos, pero no de la misma manera. Por eso, se pregunta el Hiponense:

¿Qué tengo, pues, yo que ver con los hombres, para que oigan mis confesiones, como si ellos fueran a sanar *todas mis debilidades*? Curioso linaje para averiguar vidas ajenas, desidioso para corregir la suya. ¿Por qué quieren oír de mí quién soy, ellos que no quieren oír de ti quiénes son? ¿Y de dónde saben, cuando me oyen hablar de mí mismo, si les digo verdad, siendo así que ninguno de los hombres *sabe lo que pasa en el hombre, si no es el espíritu del hombre, que, existe en él*?⁴⁸

Ante estos interrogantes y dificultades presentes en la conciencia, que parecerían cuestionar los motivos de su diálogo con Dios puesto por escrito, el obispo de Hipona encontrará la razón para hacer su confesión delante de los hombres en la fraternidad que nace de la fe y el amor. Sólo desde estas realidades, dones de Dios y actitudes del

45 *Ibid.*, 1, 7. CCL 27,3/1-4/4.

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

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

48 *Ibid.*, 10, 3. CCL 27,156/1-7.

creyente, podrá llevar a cabo su confesión y los testigos aceptar su testimonio:

Mas, porque *la caridad todo lo cree*, entre aquellos, digo, a quienes unidos consigo hace una cosa, también yo, Señor, aun así me confieso a ti, para que lo oigan los hombres, a quienes no puedo probarles que las cosas que confieso son verdaderas. Pero créanme aquellos cuyos oídos abre para mí la caridad (*sed credunt mihi, quorum mihi aures caritas aperit*)⁴⁹.

Por eso dirá que encuentra en el ánimo fraternal (*fraternus animus*) el último fruto de sus *Confessiones*⁵⁰. En este sentido, puede decirse que los lectores-testigos ocupan en la obra un lugar menos relevante con relación a Dios, pero no insignificante. Quizá convenga recordar que las *Confessiones* aportan una visión madura de Agustín sobre el valor de las relaciones humanas y, en especial, sobre la amistad, considerada plena cuando el vínculo de la fe y el amor a Dios es posesión común de los amigos⁵¹. En otras palabras, 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 amistad⁵².

Por otro lado, Agustín demuestra que su historia de vida es inteligible si hay otros capaces de unirse a él por lazos de fe y amor; por el contrario, de no haber otros testigos, además de Dios, el testigo y el interlocutor por excelencia, no habría posibilidad de que su testimonio sea inteligible. Muy probablemente era esto lo que pretendía conseguir, más allá de su finalidad más o menos didáctica⁵³.

49 *Ibid.*, 10, 3. CCL 27,156/1-7.

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

51 *Ibid.* 4, 7. CCL 27,43/1-17.

52 cf. MARA, M. G., «Augustin: un homme de la relation humaine et du dialogue dans les *Confessions*», en FUX, P-Y. ; ROESSLI, J.-M., y WERMELINGER, O. (eds.), «*Augustinus Afer*». *Saint Augustin: africanner et universalité. Actes du colloque international Alger-Annaba, 1-7 avril 2001*, Éditions Universitaires Fribourg, Fribourg 2003, pp. 189-198.

53 «Augustine's use of an abundance of genres in his *Confessions* results in a profusion of contingent signs. He does not restrict his witness to God to

Los interlocutores-testigos del diálogo entre Agustín y Dios no son solo entonces destinatarios del fruto de las *Confessiones*, sino también quienes posibilitan su comprensión y su vigencia en el tiempo. La actitud o disposición dialógica es una manera de acercarnos a los demás que permite rubricar experiencias y, en última instancia, comunicarlas.

VI. EL DIÁLOGO CON LA CREACIÓN

Un aspecto muy llamativo, pero menos estudiado de la disposición dialógica del obispo de Hipona es su capacidad de dialogar con las criaturas, esto es, de interactuar con la obra de la creación. Existen muchos lugares de la obra agustiniana en los que la creación se convierte en una interlocutora para el filósofo y teólogo Agustín, presentando así la inteligibilidad de la misma como condición de posibilidad del encuentro de vestigios de la verdad por parte de la razón. De hecho, en una de sus obras, escrita entre los años 401-404, Agustín no deja de invitar al obispo maniqueo Fausto, defensor de una concepción dualista de la realidad y pesimista con relación a la materia, a leer el gran libro de la naturaleza⁵⁴. Más aún, decide hablar con las criaturas en más de una ocasión, empleando sin vacilar sus destrezas de *rhetor* y haciendo gala de su buen manejo de la figura de la *prosopopéia* o personificación. Asimismo, tal figura retórica es muestra de su actitud vital de búsqueda de respuestas en la realidad, en la *res* creada. Por mencionar un ejemplo, veamos un pasaje del décimo libro de las *Confessiones* en el que se interroga sobre el objeto de su amor cuando se trata de Dios, es decir, «qué amo cuando amo a mi Dios»:

exemplary actions and moral lives. Augustine wants to testify, to confess. His life is a personal witness to God, not an example of a moral rule or a law», RIGBY, P., *The Theology of Augustine's Confessions*, Cambridge 2015, p. 17. Para el empleo y la discusión sobre la categoría de testimonio aplicada a las *Confessiones*, cf. PIERRON, J.-P., «La question du témoignage dans les Confessions de saint Augustin», en *Revue des Études Augustiniennes* 41 (1995) 253-266, aquí 259; LANCEL, S., *Saint Augustin*, 1999, p. 303; BAKER, J., «*Amore amoris tui facio istuc*: L'emploi par Augustin du témoignage dans les *Confessions*», en *Mayéutica* 45 (2019) 63-78.

54 AGUSTÍN, c. *Faust*. 32,20. CSEL 25,1,781/22 – 782/14.

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; búscate 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 belleza⁵⁵.

Estas palabras son expresión de la conveniencia de la vía del diálogo para descubrir al Creador y, al mismo tiempo, son testimonio de la *via pulchritudinis*, uno de los posibles caminos de la filosofía y de la teología para acceder al conocimiento de Dios. Sin embargo, dicha actitud es más que el mero desarrollo de un itinerario filosófico conocido ya en la antigüedad a partir de Platón. En Agustín es principalmente un itinerario de acceso a la revelación que descubrió en el Apóstol Pablo (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*)⁵⁶.

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

55 ID., *conf.*, 10, 9. CCL 27,159/20-31.

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

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 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? ⁵⁷

Es interesante notar que este último texto se encuentra en un sermón del tiempo pascual en el que Agustín defiende la fe en la resurrección de los cuerpos, irrisoria para muchos paganos en aquel entonces. En dicho sermón refuta la visión negativa de Porfirio acerca de la corporeidad del ser humano y, en general, acerca de la materia. Al principio porfiriano *corpus est omne fugiendum*, opondrá la comprensión fundamentalmente positiva de la corporeidad que predicaba la Iglesia: «nuestra fe alaba el cuerpo» ⁵⁸. Como puede comprobarse una vez más, no se puede decir sin matizar que Agustín sea un platónico o neoplatónico ni mucho menos un maniqueo con relación a la comprensión del cuerpo humano, más bien se muestra crítico con relación a muchos puntos de estas doctrinas cuando no son compatibles con los datos de la fe eclesial. Por otra parte, y este es el punto que quisieramos destacar en este lugar, valoriza notablemente la creación, reconociéndola como vía de acceso al conocimiento de Dios y vehículo de su presencia.

Otro aspecto importante del diálogo con la creación tiene relación con lo que C. Harrison, reconocida agustinóloga, llama la «escucha transformadora». Agustín sería un ejemplo de cómo en el cristianismo primitivo existirían suficientes elementos para hablar de una

57 ID., s. 241, 2. PL 38,1134/16-28.

58 *Ibid.*, 7. PL 38,1137/20-21: *fides nostra laudat corpus*. Véanse lo siguientes artículos para profundizar en el tema del valor de la corporeidad en el pensamiento del Hiponense: ARENSEN, K. E., «Defensa y vindicación agustiniana del cuerpo», en *Augustinus* 60 (2015) 5-14; DJUTH, M., «El cuidado del cuerpo en las obras primeras de Agustín: 386-395», en *Augustinus* 61 (2016) 245-261, aquí 246.

teología de la escucha transformadora, especialmente si se analizan detenidamente los tres últimos libros de las *Confessiones*. 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»⁵⁹. Como podemos ver, el diálogo agustiniano con la creación, hecho de audición y respuesta a las palabras performativas del Creador, crea entonces condiciones adecuadas para la *renouatio* y *reformatio* de la imagen divina en el hombre. El diálogo, entonces, no tiene la sola finalidad de demostrar apodícticamente una serie de verdades, sino que muestra un modo fundamental de relacionarse del ser humano con la verdad⁶⁰.

Por último, quisiera señalar y subrayar que, en un tiempo en el que la cuestión ecológica adquiere cada vez más valor, el diálogo con la creación, no entendido en términos infantiles como una suerte de conversación imaginativa con seres inanimados, sino como redescubrimiento de la inteligibilidad de lo creado, aparece como una modalidad verdaderamente valiosa. En este sentido, el Papa Francisco recordaba que la creación tiene un lenguaje propio que debemos saber interpretar y que resulta importante para comprender aspectos basilares de nuestro diálogo con Dios y sus repercusiones en la lectura de nuestra propia identidad:

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

60 No olvidemos que en la antropología agustiniana se evidencian los elementos de un camino para el hombre que conlleva la constitución del sujeto. «El ser creado, que es un *esse ad*, un ser orientado hacia su creador, no encuentra su meta a no ser por esta relación con el creador y con los demás seres», VANNIER, M.-A., «La dialéctica de la imagen de Dios», en J. GARCÍA ÁLVAREZ (ed.), *San Agustín. Aproximaciones a su pensamiento teológico y espiritual*, vol. 2, Ed. Agustiniana, Madrid 2017, 47-48.

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 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 identidad⁶¹.

VII. A MODO DE CONCLUSIÓN

Me parece que sobran los motivos para considerar al Hiponense un hombre de diálogo y un gran exponente del sabio uso del método dialógico para la búsqueda de la verdad. Sin duda, su formación clásica lo dotó de herramientas imprescindibles para llegar lejos, siendo capaz de elaborar una obra filosófica y teológica de magnitud insospechable, ocupando en ella el diálogo un lugar destacado.

Los diálogos de los inicios de su conversión nos muestran no sólo la elección de un método filosófico, sino una verdadera elección epistemológica, no sólo debida a la comprensión del objeto (la verdad como realidad inaprensible para el sujeto pensante y buscador), sino también por su forma de entender la misma actividad filosófica desde su experiencia vital y su correspondiente disposición dialógica (el diálogo expresa el deseo de que la verdad sea posesión común y efectivamente *beatitudo* de la comunidad filosófica).

Por otra parte, Agustín ha dado un aporte significativo en lo que constituyen dos novedades en la literatura como son los *Soliloquia* y las *Confessiones*, ambas testimonio de una disposición dialógica abierta a la verdad que el ser humano es capaz de encontrar en sí mismo en presencia de Dios y también, como en el caso de sus *Confessiones*, de muchos otros testigos. A propósito de estas últimas, si se las considera bajo la perspectiva del testimonio, serían también la prueba más aca-

61 PAPA FRANCISCO, *Laudato si'* 84.

bada, al menos en la obra agustiniana, de la potencialidad constructiva del diálogo en el proceso de búsqueda de la verdad y de la propia identidad que el ser humano emprende ante su Creador.

La creación, por su parte, se convierte en espacio para descubrir una verdad que habla en los seres animados e inanimados, haciéndose inteligible a la *ratio* y a los *oculi cordis* del ser humano. En Agustín, la creación es lúcidamente reconocida como lugar teológico y, por tanto, epifanía del misterio revelado, cuyo acceso a través del diálogo queda atestiguado en varios lugares de su obra como, de hecho, hemos podido demostrar en nuestra reflexión.

Todo esto muestra que la disposición e interacción dialógica desarrollada por Agustín con relación a la búsqueda de la verdad, desde los inicios de su itinerario intelectual, puede resultar un potente estímulo capaz de poner en movimiento nuevos desarrollos del método dialógico en contextos actuales como son el diálogo intercultural y religioso o la interdisciplinariedad del mundo científico.

BRUNO N. D'ANDREA OAR

