



La amistad filosófica en Casicíaco: diálogo y búsqueda de la verdad en la mirada del joven San Agustín¹

Philosophical Friendship in Cassicaeus: Dialogue and the Search
for Truth in the Gaze of the Young St. Augustine

Ceferino Muñoz Medina

 <https://orcid.org/0000-0003-0372-789X>

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet)

Argentina

Universidad Gabriela Mistral

Chile

Facultad de Filosofía y Letras-Universidad Nacional de Cuyo

Argentina

ceferino.munoz@ffyl.uncu.edu.ar

Sumario

1. A modo de introducción.
2. Platón y Cicerón como antecedentes.
3. El diálogo agustiniano.
4. Una *paideia* cristiana.
 - 4.1 Las condiciones para alcanzar el conocimiento.
5. La filosofía como *modus vivendi*.
6. Consideraciones finales: la amistad como indagación comunitaria de la verdad.

Resumen: El artículo analiza los diálogos de Casicíaco de San Agustín destacando la centralidad de la amistad y el diálogo como métodos

¹ El presente artículo es parte del proyecto “La amistad como cura del alma. La perspectiva agustina. Antecedentes y proyecciones”. 06/G014-T1, Universidad Nacional de Cuyo.

pedagógicos y filosóficos. Influido por Platón y Cicerón, Agustín adapta el género dialógico integrando la interioridad y la búsqueda de la verdad divina, posicionando la filosofía como un *modus vivendi* orientado a la formación integral del ser humano. La amistad, concebida como un vínculo cimentado en la caridad cristiana, es clave en su método. Agustín entiende al amigo como una epifanía de Dios y afirma que la verdadera amistad requiere unión en la verdad y en el amor divino, superando así las concepciones clásicas. En el ámbito educativo, los diálogos delinean una *paideia* cristiana que combina las artes liberales con la fe, estableciendo un camino ascendente hacia la contemplación de Dios. Este modelo, basado en la razón y la fe, guía a los individuos hacia el orden intelectual y ético. El artículo concluye que los diálogos de Casicíaco no solo reflejan una búsqueda personal, sino también una indagación comunitaria en la que la filosofía y la amistad se entrelazan para alcanzar la verdad y el orden divino.

Palabras clave: Diálogo, *paideia* cristiana, amistad, diálogos de Casicíaco

Abstract: The article analyzes the dialogues of St. Augustine's Casicíaco the centrality of friendship and dialogue as pedagogical and philosophical methods. Influenced by Plato and Cicero, Augustine adapts the dialogic genre by integrating interiority and the search for divine truth, positioning philosophy as a modus vivendi oriented to the integral formation of the human being. Friendship, conceived as a bond founded on Christian charity, is key to his method. Augustine understands the friend as an epiphany of God and affirms that true friendship requires union in truth and divine love, thus overcoming classical conceptions. In the educational sphere, the dialogues delineate a Christian paideia that combines the liberal arts with faith, establishing an ascending path towards the contemplation of God. This model, based on reason and faith, guides individuals toward intellectual and ethical order. The article concludes that the dialogues of Cassicaeus reflect not only a personal quest, but also a communal inquiry in which philosophy and friendship intertwine to reach truth and divine order.

Keywords: Dialogue, Christian *paideia*, friendship, Casicíaco's dialogues.

1. A modo de introducción

Yo me arrojo todo entero gustosamente en el corazón de los amigos, sobre todo cuando me abruma la fatiga de los

escándalos del siglo, y en ellos descanso con tranquilo abandono. Porque siento que allí vive Dios, donde con plena seguridad me lanzo, y está mi reposo cierto. Pues cuando hallo a un hombre que, abrasado de cristiana caridad, se mantiene unido a mí con amistad firme, todo cuanto le confío de mis propósitos y pensamientos no se lo confío a un hombre, sino a Aquel que mora en él, para que sea tal. Porque Dios es caridad, y quien permanece en la caridad, en Dios permanece y Dios en él (1 Io. 4,16)².

Así lo escuchamos a San Agustín en una de sus *Epístolas*, donde se refiere tan sentidamente a sus amigos. Y en otra de ellas evoca a su gran amigo y biógrafo Posidio, con quien tuvo una amistad de más de cuarenta años, y dice de él: “Este santo hermano y amigo mío, Posidio, en quien hallarás mi propio y muy expresivo retrato”³.

Agustín de Hipona ha constituido para el medioevo cristiano uno de sus principales arquitectos; si sólo se abordaran sus temáticas centrales a la luz de los comentarios de siglos posteriores, ello ya bastaría para probarlo. Sin embargo, es justamente esa mirada temática y la grandeza de las cuestiones tratadas las que han hecho soslayar algunos aspectos que desde el punto de vista pedagógico han tenido una importancia central. Nos referimos al método de enseñanza y al papel que juega la amistad en él.

De todos es conocido que la formación recibida por el joven Agustín transitó el camino de las artes liberales. Por su oficio de rétor, esta formación le aportaría un conocimiento de los llamados con posterioridad *clásicos* muy profundo y preciso. Es por ello que no debe extrañarse la presencia de esa formación en los escritos nacidos a la luz del retiro en la hermosa villa de Casicíaco, al pie de los Alpes lombardos, en noviembre del 386. Estos diálogos –*De beata vita*, *Contra Academicos* y *De ordine*– son posteriores a su conversión. Los mismos surgieron de la discusión de variados temas y un *notarium* (estenógrafo o amanuense) era el responsable de irlos registrando por escrito, y luego sería el mismo Agustín quien se encargaría de

² Agustín de Hipona, *Epístola 73, 10*: PL 33, 249-250.

³ Agustín de Hipona, *Epístola 101, 1*: PL 33, 368.

revisarlos. Si bien el santo permaneció siete meses en Casicíaco, los diálogos tuvieron lugar en un período de trece días. La cronología más probable⁴ sería la siguiente: El 10 de noviembre se produce la primera disputa sobre la duda académica⁵. El 11 de noviembre se da la segunda disputa sobre el mismo tema⁶. El 13 de noviembre se lleva a cabo el diálogo sobre la vida feliz⁷. El 14 y 15 de noviembre continúa la disputa sobre el mismo tema⁸. Ya el 16 de noviembre⁹ se da paso a la disputa sobre el orden, y la misma continúa al día siguiente¹⁰. El 18 y 19 de noviembre fueron días libres, mientras que el 20, 21 y 22 de noviembre es la disputa contra los académicos¹¹. Y, finalmente, el 23 de noviembre, concluye la discusión sobre el tema del orden¹².

En Casicíaco, a unos treinta kilómetros al noroeste de Milán¹³, en un ambiente de auténtico ocio¹⁴, rodeado de jóvenes estudiantes y amigos, junto a su madre Mónica, el Hiponense hace gala de su conocimiento metodológico guiando mediante preguntas y observaciones a los presentes hacia la verdad¹⁵, una verdad que lejos de ser simplemente

⁴ Victorino Capanaga, introducción a *Obras Completas de San Agustín*, Tomo I, ed. Victorino Capanaga, edición bilingüe (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1962-1969), 401.

⁵ Agustín de Hipona, *Contra Academicos*, I, 5-11.

⁶ Agustín de Hipona, *Contra Academicos*, I, 1-16.

⁷ Agustín de Hipona, *De beata vita*, 7-16.

⁸ Agustín de Hipona, *De beata vita*, 17-22 y 23-36.

⁹ Agustín de Hipona, *De ordine*, I, 6-27.

¹⁰ Agustín de Hipona, *De ordine*, I, 27-33.

¹¹ Agustín de Hipona, *Contra Academicos*, II, 10-25; II, 25-30; III, 1-7 y 7-45.

¹² Agustín de Hipona, *De ordine*, XI, no 1-9 y 19-54.

¹³ Los detalles de la *Rus Cassiciacum* pueden verse en Joanne Mcwilliam Dewart, “Cassiciacum Dialogues”, en *Augustine through the Ages. An Encyclopedia*, ed. Allan D. Fitzgerald (Grand Rapids-Cambridge: William. B. Eerdmans Publishing Company, 1999), 197-198. También Othmar Perler, “Recherches sur les “Dialogues” et le site de Cassiciacum”, *Augustinus* 13 (1968): 345-352.

¹⁴ Cfr. Marcela Borelli, “Vacate et videte: el concepto de *otium* en Francesco Petrarca. Influencia y lectura de Agustín de Hipona”, *Scripta Mediaevalia* 12, nº 2 (2019): 58-83.

¹⁵ “El maestro Agustín, cuya actitud directiva es muy firme en los diálogos, no hace sino despertar el espíritu de sus interlocutores por medio del lenguaje, para que ellos tiendan hacia la verdad que se encuentra en el espíritu de cada uno”. Alfonso Rincón González, *Signo y lenguaje en San Agustín: introducción a la lectura del diálogo De magistro* (Bogotá: Centro Editorial Universidad Nacional de Colombia, 1992), 65.

transmitida, es *descubierta* por los participantes¹⁶. De allí que Agustín se presenta como compañero de viaje, y por eso el recurso permanente a las imágenes ciceronianas del puerto, el mar, la playa, el camino, etc.¹⁷ Es durante esta época, de reciente converso y previa a su bautismo (el cual ocurre la noche de Pascua del 24 al 25 de abril del 387), que Agustín propone el camino de las artes liberales y a la filosofía misma como su coronación y donde el diálogo amical como método tendrá una importancia capital. Tan intensos y profundos resultan estos diálogos de Casiciaco que incluso hay estudiosos que sostienen que los mismos son superiores en varios aspectos a los de Platón y Cicerón¹⁸, sobre todo si de viveza, naturalidad y colorido se trata¹⁹. Asimismo, como recuerda Capanaga:

¹⁶ Hay autores que dudan de la autenticidad de los diálogos. Para O'Meara los diálogos son básicamente obra de Agustín, y no registros retocados de conversaciones reales. John O'Meara, *St Augustine: Against the Academics* (Westminster: The Newman Press, 1950). En otra de sus obras sostiene que “The internal assurances as to their historicity are worthless”. John O'Meara, “The historicity of the early Dialogues of saint Augustine”, *Vigiliae Christianae* 5 (1951): 178. Una mirada diferente es la de José Oroz Reta, “Los diálogos de Casiciaco. Algunas observaciones estilísticas”, *Augustinus* 13 (1968): 328-329. En línea con Oroz Reta está Lejard, quien dice que conviene adoptar una posición intermedia, pues si bien se trata de una ficción literaria, la misma parte de una base histórica: “... la presencia de los *notarii* que recogen incansables todo cuanto se pronuncia en aquellas reuniones, las lámparas para poder escribir por la noche, las interrupciones de la sesión cuando falta el material de escribir, parecen garantizar la autenticidad de los Diálogos. A esto tendríamos que añadir la prisa en transcribir inmediatamente las discusiones, la continuación de los debates tras la lectura del proceso verbal de la sesión anterior cuando alguno de los asistentes habituales no había podido participar, y todas las indicaciones de Agustín que afirman la historicidad de los Diálogos”. Francoise Lejard, “Estudio literario de los diálogos de Casiciaco”, *Augustinus* 21 (1976): 371-381. Lejard ubica a Pierre Hadot y también a O'Meara como parte de esta posición intermedia, pero Mcwilliam ubica a este último en la que descree que los diálogos hayan sido reales. Cfr. Mcwilliam Dewart, *Cassiciacum Dialogues*, 199.

¹⁷ Cfr. José Oroz Reta, “Del puerto de la filosofía al puerto de la muerte”, *Helmántica* 20 (1969): 27-65.

¹⁸ Un análisis sobre el estilo platónico y ciceroniano en sus diálogos puede verse en Pedro Cervio, *La interioridad en los primeros diálogos de San Agustín* (tesis doctoral, Facultad Eclesiástica de Filosofía de la Universidad de Navarra, 2007), 42-55.

¹⁹ Cfr. Oroz Reta, *Los diálogos de Casiciaco*, 328. Luego Oroz Reta cita un juicio de Flottes que amerita transcribir aunque sea en esta nota al pie: “[Los diálogos de Platón y de Cicerón] son el fruto de la reflexión. Todo en ellos está previsto, escogido y combinado. El lugar de la escena, el tiempo de las reuniones, su duración, los personajes que intervienen, los discursos pronunciados, los incidentes y el orden del diálogo, todo está calculado de antemano para exponer una verdad que se quiere probar o para combatir un error que se desea refutar. Los de Agustín, en cambio, han nacido de la espontaneidad. En ellos todo es real y verdadero. Las reuniones tienen lugar realmente ya en el interior de la casa, ya en

En Casiciaco asistimos a un hecho de singular importancia en la historia de la cultura: el bautismo y la consagración de las artes liberales, que comenzaron a ser siervas de Cristo. La pedagogía medieval recogerá el espíritu del ideal agustiniano de Casiciaco. Las disciplinas humanas deben ser, ante todo, una escala de ascensión o una propedéutica para la contemplación de Dios.²⁰

A partir de lo antes señalado, para desarrollar este escrito hemos propuesto un dispositivo que incluye los siguientes puntos: 1- A modo de introducción. 2- Platón y Cicerón como antecedentes. 3- El diálogo agustiniano. 4- Una *paideia* cristiana. 4.1-Las condiciones para alcanzar el conocimiento. 5. La filosofía como *modus vivendi*. 6. Consideraciones finales: la amistad como indagación comunitaria de la verdad.

2. Platón y Cicerón como antecedentes

Si bien el diálogo como género literario y como camino para la búsqueda de la verdad es anterior a Sócrates²¹, fue éste el que pretendió caracterizar a la esencia de la filosofía como una búsqueda compartida a partir de una pregunta o un problema. Es decir que para Sócrates la filosofía será fundamentalmente dialógica e implicará la formación y el enriquecimiento mutuo del maestro y del discípulo. Con todo, Platón ya sabía que la dialéctica existía antes que él²², pero también sabía que estaba llena de desorden y por ende era necesario un recurso literario

el campo a la sombra de los árboles. Las causas que los han retardado, abreviado o prolongado no son ficticias: los asuntos de la casa, el trabajo de la correspondencia. La hora de la comida o la proximidad de la noche impide a los notarios continuar tomando notas. Se nos habla de la ausencia de uno de los interlocutores. Asistimos al calor de la discusión. Los personajes que allí figuran, toman parte efectiva en la discusión, y han pronunciado los discursos que se les atribuye, reproducidos fielmente por los estenógrafos". Jean Baptiste Marcel Flottes, *Etudes sur saint Augustin, son génie, son âme, sa philosophie*, (Montpellier-Paris: F. Seguin-Durand, 1861), 85-86.

²⁰ Capanaga, Introducción a *Obras Completas de San Agustín*, 400.

²¹ Cfr. Julián Marías, *Ensayos de teoría* (Barcelona: Barna, 1954), 14.

²² Para ver los diversos usos del término dialéctica. Cfr. José Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía* (Buenos Aires: Sudamericana, 1964), 866-77.

que fuera capaz de exponer el método de reflexión que condujese a la verdad, y éste fue el diálogo²³. Si bien algunos estudiosos dicen que Agustín accedió a varios diálogos platónicos, lo que es seguro es que leyó traducidos el *Timeo*, el *Fedón* y el *Menón* y que de la lectura de los diálogos aprendió la mayéutica, que se evidencia tan bien en el *De Magistro* y en los *Soliloquios*.

Asimismo, al comienzo de su actividad, precisamente en Casicíaco, San Agustín se inspira en dos diálogos ciceronianos²⁴ – el de *Académica* y el *Hortensius*– como medio de expresión, para escribir el *Contra Académicos* y el *De Beata Vita*. Las similitudes entre el diálogo de Cicerón y el de Agustín son varias, pero resalta entre ellas el uso de la mayéutica y la convivencia afable entre los contendientes. Y en cuanto a las diferencias, hay que decir que los diálogos agustinos son menos polémicos y poseen un carácter ascético-religioso en donde resalta la noción de interioridad (por razón del Maestro interior), la cual no está presente en el Arpinense²⁵. Al decir de Rincón González, a diferencia de los diálogos ciceronianos, los del Hiponense “desembocan en una filosofía de la oración, de la contemplación y de la iluminación; el objetivo final del diálogo no es un proceso sintético, resultado de la organización de nuestras propias opiniones, sino un proceso que consiste en hacer el vacío para que allí no esté sino Dios”²⁶.

3. El diálogo agustiniano

San Agustín, precisamente, usa la palabra *dialogus*, como transcripción de la palabra griega διάλογος, y lo hace fundamentalmente para referirse a las obras de Platón y de Cicerón. Asimismo, hace uso de otras palabras con una significación análoga, tales como *sermo*,

²³ Rincón González, *Signo y lenguaje en San Agustín*, 37-8.

²⁴ Cfr. Biviana Unger Parra, “Agustín y Cicerón: la búsqueda de la verdad”, *Universitas Philosophica* 33, nº 67 (2016): 201-215.

²⁵ Rincón González, *Signo y lenguaje en San Agustín*, 39 y ss.

²⁶ Rincón González, *Signo y lenguaje en San Agustín*, 41.

sermocinatio y *sermocinari*²⁷. Por ejemplo, en el *Contra Academicos*²⁸, el término *sermo* tiene, en general, el sentido de discusión y *sermocinari*, el de discutir. En el *De Ordine*²⁹, *sermo* significa discusión, lo mismo en el *De Magistro*³⁰; y allí la palabra *sermocinari* significa conversar o dialogar³¹.

Asimismo, el diálogo en Agustín no es un género literario más o una simple herramienta práctica, sino que es un camino privilegiado para la búsqueda de la verdad. “*Disciplinarum disciplina*”, lo llama en el *De ordine*³², “*bene disputandi scientia*”, en el *De dialectica*³³, “*disciplina disputandi*”, en los *Soliloquios*³⁴, “*disciplina disputationis*” en *De doctrina christiana*³⁵. Esta *disciplina de las disciplinas* proporciona el método para enseñar y aprender y declara lo que es la razón, su valor,

²⁷ Seguimos la interpretación y los textos que consiga Rincón González, *Signo y lenguaje en San Agustín*, 37-8.

²⁸ “Post pristinum sermonem a disputando fuimus otiosi”, Agustín de Hipona, *Contra Academicos*, II, IV, 10; “volo mihi legatur sermo ille vester, quem dicitis me absente perfectum”, Agustín de Hipona, *Contra Academicos*, II, IV, 10; “ut abs te...illo sermone dissertum est”, Agustín de Hipona, *Contra Academicos*, I, VI, 16; “in isto nostro longiore quam putabam sermone”, Agustín de Hipona, *Contra Academicos*, I, IV, 11; “nobis inter nos multa variaque sermocinantibus ille in cogitatione defixus fuit”, Agustín de Hipona, *Contra Academicos*, I, IV, 11.

²⁹ “et multa concurrunt cur ei sermo iste mittatur”, Agustín de Hipona, *De ordine*, I, VII, 20; “alienus ab hoc sermone fuit”. II, V, 17; “in sermone illo quem die natali tuo jucundissimum habuimus”, Agustín de Hipona, *De ordine*, II, VII, 20; “quam quidem absentiam a sermone nostro...”, Agustín de Hipona, *De ordine*, II, VII, 21; “et ei sermo iste mittetur, cui nostrum nullus ignotus est”, Agustín de Hipona, *De ordine*, II, IX, 28.

³⁰ “Tu iam videris, quem nihil puto in hoc sermone nisi scientem certumque dixisse, utrum ista bene ordinateque digesserim”, Agustín de Hipona, *De magistro*, VII, 20, 84-86. “Ego autem credas velim neque me vilia ludicra hoc instituisse sermone, quamvis fortasse ludamus...”, Agustín de Hipona, *De magistro*, VIII, 21, 11-12.

³¹ “Siquidem sermocinamur, ubi non possumus respondere nisi verbis”, Agustín de Hipona, *De magistro*, III, 5; “numquamne vidisti, ut homines cum surdis gestu sermocinentur...”, Agustín de Hipona, *De magistro*, III, 5; “iam quae sermocinandi invenerimus, velim recenseas”, Agustín de Hipona, *De magistro*, VII, 19; “assentior enim tibi sermocinari nos omnino non posse, nisi auditis verbis ad ea feratur animus, quorum ista sunt signa”, Agustín de Hipona, *De magistro*, VIII, 22.

³² Agustín de Hipona, *De ordine*, II, 13.

³³ Agustín de Hipona, *De dialectica*, I, 5, 1.

³⁴ Agustín de Hipona, *Soliloquia*, XI, 19.

³⁵ Agustín de Hipona, *De doctrina christiana*, II, XXXI, 48.

aspiraciones y potencia, y también brinda la seguridad y certeza de lo sabido³⁶.

En *Los Soliloquios* –escrito inmediatamente después del retiro en Casicíaco– el Hiponense sostiene que “el mejor método de investigación de la verdad es el de las preguntas y respuestas” (*melius quaeri veritas possit, quam interrogando et respondendo*)³⁷. Y nuevamente en el *De Ordine* lo escuchamos decir: “Otros [...] pueden enseñarnos algo cuando se asocian a los que discuten con el sistema de hábiles preguntas”³⁸. O en *Contra Academicos* le dirá a Licencio que toda la discusión que se ha suscitado en ese diálogo tiene como fin el ejercicio y el afinamiento de su espíritu³⁹. En otra obra que escribe al muy poco tiempo de haberse bautizado, el *De quantitate animae*, escuchamos en boca de Evodio: “Nosotros buscamos la verdad con la razón, por medio de preguntas y respuestas” (*Cum enim ratione inter nos verum quaeramus, idque fiat rogando et respondendo*)⁴⁰.

Francoise Lejard asevera que el Hiponense en los diálogos de Casicíaco hace uso de una elocuencia de acción y de una dialéctica progresiva al modo platónico más que al estilo silogístico aristotélico y que su fecundidad proviene sobre todo de su tensión a lo absoluto⁴¹. Así –advierte Lejard–, Agustín

multiplica las interrogaciones, las apostrofes, las objeciones. Cual otro Sócrates, nuestro autor incita a sus contertulios a pensar con él, a buscar las ideas. Consigue que su interlocutor haga descubrimientos personales; lo encierra entre dilemas, lo conduce por entre laberintos y a fuerza de trazar nuevas avenidas, le hace perder el hilo de la discusión que él conserva siempre presente en su espíritu gracias a su prodigiosa memoria, incluso cuando parece que se ha olvidado. Sabe orientarle

³⁶ Agustín de Hipona, *De ordine*, I, 13, 38

³⁷ Agustín de Hipona, *Soliloquia*, II, 7, 14.

³⁸ Agustín de Hipona, *De ordine*, I, 5, 13.

³⁹ Agustín de Hipona, *Contra Academicos*, II, 7, 16.

⁴⁰ Agustín de Hipona, *De quantitate animae*, XXVI, 51.

⁴¹ Lejard, *Estudio literario de los diálogos de Casiciaco*, 372-3.

admirablemente en su proceso dialéctico y hace que saque conclusiones personalmente⁴².

Por lo demás, el género dialógico agustiniano, como un gran río, tiene varios brazos que se despliegan, de allí las múltiples formas de clasificarlos. Una de ellas puede ser a partir del sitio en donde tuvieron lugar (Casicíaco, Milán, Roma, Tagaste); también por sus características literarias y científicas, por la importancia de la duda en ellos, por el género de relaciones establecidas entre los interlocutores o por la cantidad de interlocutores que intervienen.

En este último caso, nos encontramos con diálogos a varias voces, como el *Contra Académicos*, *De Beata Vita* y *De Ordine*; también los hay solo a dos voces, como el *De Quantitate Anima*, *De Música*, *De Libero Arbitrio* y *De Magistro*. A estos dos tipos de diálogos se los llama bilaterales o multilaterales⁴³. Pero también encontramos la conversación interior como en los *Soliloquios*⁴⁴, que es un diálogo unilateral o consigo mismo (*solus* y *loquor*); o mejor aún, entre Agustín y su propia razón⁴⁵. Y esta tipología de diálogo también la podemos ver en otras obras como en las *Confessiones*, en el *De ciuitate Dei* o en el *De Trinitate*. Tenemos, asimismo, el diálogo que se entabla entre uno mismo y Dios. Las recién mencionadas *Confessiones* son el mejor ejemplo de este estilo *coram Deo*, delante de Dios, y también delante de varios testigos. Además, se puede hablar del diálogo con la creación como vía de conocimiento del Creador. Allí entabla conversaciones ficticias –mediante diversas figuras retóricas– con seres inanimados que tienen capacidad de respuesta. Tanto en las *Confessiones* como en algunos de sus sermones recurre a este tipo de diálogo. Por lo demás, su estilo dialógico se manifiesta en las cartas que durante muchos años supo escribir en diversas circunstancias (incluso en el mismo retiro de

⁴² Lejard, *Estudio literario de los diálogos de Casiciaco*, 373.

⁴³ Rincón González, *Signo y lenguaje en San Agustín*, 42.

⁴⁴ Rincón dice que “Con el diálogo entre dos o varias personas y el soliloquio, Agustín concilia la tradición ciceroniana y la interioridad senequiana, pero superándolas”, Rincón González, *Signo y lenguaje en San Agustín*, 43.

⁴⁵ Así lo explica el mismo Agustín en una de sus cartas a Nevidrio: “In lectu situs cogitavi, atque has loquelas habui, Augustinus ipse cum Augustino”. Agustín de Hipona, *Epístola*, 73.

Casicíaco⁴⁶), la mayoría de ellas en ocasión de las múltiples consultas que le realizaban. Estas cartas muestran a un Agustín hasta el final de sus días relacionado con variadas personalidades y en las que rezuma su disposición al diálogo⁴⁷. Fuhrer explica que finalmente, y sobre todo, encontramos que el Hiponense siempre estuvo dispuesto a discutir otras posiciones, al punto que en ocasiones modificó la suya. Y esto es una muestra clara de una mentalidad de índole dialéctica cuyos efectos trascendieron esos primeros diálogos de Casicíaco⁴⁸.

En suma, para el Hiponense, diálogo y descubrimiento de la verdad van estrechamente unidos⁴⁹. Así como acaeció con Platón y Cicerón, nuestro autor detrás del género dialógico tiene un proyecto filosófico y pedagógico⁵⁰. Efectivamente, al decir de Cipriani, ese proyecto comienza en Casicíaco y prosiguió en Tagaste y en Hipona y en él tiene un papel fundamental la amistad. De hecho, el Hiponense

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 diálogo⁵¹.

⁴⁶ Cfr. Francesc Navarro Coma, “La correspondencia de Agustín durante su estancia en Casiciaco. Una reconstrucción”, *Augustinus* 45, n° 176/177 (2000): 191-213.

⁴⁷ Bruno N. D’Andrea, “Modalidades del diálogo en San Agustín”, *Recollectio: annuarium historicum augustinianum* 45 (2022): 65.

⁴⁸ Therese Fuhrer, “Conversationalist and Consultant: Augustine in Dialogue”, en *A Companion to Augustine*, ed. Mark Vessey (Malden-Oxford: Blackwell Companions to the Ancient World, 2012), 283.

⁴⁹ Para ver las etapas del método dialéctico usado por Agustín Cfr. Rincón González, *Signo y lenguaje en San Agustín*, 43 y ss.

⁵⁰ Cfr. Erik Kenyon, *Augustine and the Dialogue* (Cambridge-New York: Cambridge University Press, 2018), 1-3.

⁵¹ Nello Cipriani, *Los Dialogi en San Agustín. Guía para su lectura* (Madrid: Editorial Agustiniana, 2017), 83.

En suma, y de acuerdo con Plinval, el africano le da nueva vida al método dialógico retornando a una autenticidad casi integral del debate⁵².

4. Una *Paideia* cristiana

Como recién adelantábamos, fue en Casicíaco donde Agustín delineó el plan de estudios para la educación cristiana⁵³. La escuela cristiana como la entendió la Edad Media, nos recuerda Capanaga, “en la cual Dios y la verdad revelada forman la urdimbre sobre la que vienen a disponerse y ordenarse las enseñanza de las artes y de las ciencias, nació en Italia, bajo el hermoso cielo lombardo, en la mente del Maestro africano, recién convertido”⁵⁴. En este sentido, cada diálogo de Casicíaco tiene una función maestra dentro del proyecto filosófico-pedagógico agustiniano, el de una *paideia* cristiana. Así, en *Contra académicos* manifiesta la necesidad y posibilidad de la búsqueda de la verdad, en el *De beata vita* muestra que la vida feliz se logra en el encuentro con dicha verdad y en el *De ordine* organiza, precisamente, el modo en la que debe llevarse adelante la investigación de la verdad⁵⁵. Asimismo, no podemos desconocer que los diálogos también son una respuesta cristiana a las doctrinas de Cicerón. Así, el *Contra Academicos* lo será a la

⁵² Georges Plinval, “La technique du dialogue chez saint Augustin et chez saint Jérôme”, en *Actes du I Congrès de la Fed, Intern. des Assoc. d'Etudes Classiques* (París: C. Klincksieck, 1951), 308-311. Con todo, continúa Plinval, “Desgraciadamente, no ha explotado a fondo su método y renunciará a ello. Los Diálogos son el canto del cisne de un género que durante los tiempos de la literatura antigua había sido el modo de expresión por excelencia de las doctrinas literarias, eruditas o filosóficas”.

⁵³ No podemos dejar de recordar que Agustín en una obra posterior a los diálogos de Casicíaco, las *Retractaciones*, introduce una serie de correcciones. Las mismas pueden verse resumidas en Agustín de Hipona, *Obras Completas de San Agustín*, Tomo I, 592-593. También Capanaga hace notar que en los Diálogos hay un exagerado optimismo moral y filosófico que Agustín corregirá más tarde. Capanaga, Introducción a *Obras Completas de San Agustín*, 586.

⁵⁴ Capanaga, Introducción a *Obras Completas de San Agustín*, 704.

⁵⁵ Cfr. Diana B. Sánchez Barbosa, “Los diálogos en la trayectoria intelectual y filosófica de Agustín” (tesis de maestría, Pontificia Universidad Javeriana, 2013), 82-83.

Academica, el *De beata vita* al *De finibus* y *Tusculanae disputationes*, el *De ordine* lo será a la trilogía que Cicerón elabora sobre la providencia: *De natura deorum*, *De divinatione* y *De fato*. Por otra parte, si bien muchos consideran a los *Soliloquios* como un nuevo diálogo de Casicíaco, sin embargo, éste no constituye una respuesta a ningún escrito ciceroniano⁵⁶.

La ocasión del inicio del de *De ordine*, último diálogo entre los contertulios de Casicíaco –a los que Agustín se refiere como *scholam nostram*– proviene del orden de la naturaleza y de la admiración que éste suscita en el alma humana. Es en este escrito donde el Hiponense habla fundamentalmente de la importancia de las artes liberales y de la filosofía en el proyecto de una *paideia* cristiana. Así nos dice que solo aquellos que puedan percibir la realidad y su orden podrán preparar su ánimo para el estudio de las cosas divinas y podrán no solo creer en ellas, sino contemplarlas, entenderlas y guardarlas.

4.1 Las condiciones para alcanzar el conocimiento

Pero para ello no alcanza solo la buena disposición del alma, sino que es menester un esfuerzo muy arduo, pues incluso el hombre que vive en continencia pero que no conoce las nociones fundamentales de la filosofía (v.gr. cuerpo, espacio, tiempo, movimiento, cambio y muchas más que menciona el Hiponense) caerá, a la postre, en toda clase de errores. Entonces, primeramente, no hay que dejarse seducir por las artes liberales tomadas individualmente, aisladas o en su dispersión, sino que

⁵⁶ Cfr. Pablo A. Morillo Rey, “El papel de la filosofía en los diálogos de Casicíaco”, *Isidorianum* 41 (2012): 9. Retoma la idea en la página 18 y siguientes, y dice: “Así, los presentes diálogos agustinianos serán considerados como las “respuestas con las que el obispo africano refuta al padre de la oratoria clásica”, Mortillo Rey, *El papel de la filosofía en los diálogos de Casicíaco*, 19. También está desarrollada esta temática en Michael Foley, “Cicerón, Agustín y las raíces filosóficas de los diálogos de Casicíaco”, *Revista Augustinus* 54, nº 214/215 (2009): 315-344.

hay que asumirlas como una unidad formando un organismo sólido y verdadero. El que lo logre podrá llamarse con total propiedad “erudito”⁵⁷. En este sentido, el Agustín ya convertido pondrá sus conocimientos retóricos al servicio de la verdad cristiana y rechazará la teoría del arte retórico por el arte retórico, pues para él la idea es superior a la palabra⁵⁸.

Con todo, ese esfuerzo supone una condición de posibilidad previa, que es el conocimiento de sí mismo (un conocerse a sí mismo, ciertamente, ante los ojos de Dios o al modo como me conoce Dios). Es la idea que aparece expresada magistralmente en un texto posterior a Casicíaco, el *De vera religione*, y que se resume en la frase “No quieras derramarte fuera; entra dentro de ti mismo, porque en el hombre interior reside la verdad; y si hallares que tu naturaleza es mudable, trasciéndete a ti mismo” (*Noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas; et si tuam naturam mutabilem inveneris trascende et te ipsum*)⁵⁹. Aquí está perfectamente trazada la vía de la interioridad cuyo fin es el conocimiento del alma y de Dios⁶⁰.

⁵⁷ Agustín de Hipona, *De ordine*, II, 16, 44. Nótese que el erudito es el que logra ver la totalidad y asumirla como unitaria. En cambio, el concepto hodierno de erudito es el del que acumula conocimientos. Incluso la RAE trae las dos siguientes definiciones de erudito: 1. Adj. “Instruido en varias ciencias, artes y otras materias”. 2. m y f: “Persona que conoce con amplitud los documentos relativos a una ciencia o arte”. Real Academia Española, *Diccionario de la lengua española*, 23.^a ed., [versión 23.8 en línea]. [https://dle.rae.es/\[29/03/2025\]](https://dle.rae.es/[29/03/2025]). El resultado es mío. Como se echa de ver, el énfasis está en lo cuantitativo del conocimiento.

⁵⁸ “Como dirá Marrou, «Agustín, filósofo enamorado de la verdad, se encuentra en el polo opuesto de Apuleyo, de los sofistas y de los dilettantes de la lengua». Sabe compaginar perfectamente la filosofía y la retórica; prefiere las ideas a la belleza de la expresión, e incluso supervalora la idea con detrimento de la palabra: *Ubi res conuenit, quis non uerba contemnat?* A veces adoptará la *gravitas* para tratar las *subtilissimae questiones* o las *maximae res*, pero sabrá siempre emplear los adornos retóricos. Su ideal consiste en seducir o conquistar las almas por la belleza, juntando la *suavitas* con el poder de la idea, fusionando el «lógos» con el «érgon». Lejard, *Estudio literario de los diálogos de Casicíaco*, 377.

⁵⁹ Agustín de Hipona, *De vera religione*, 39, 72.

⁶⁰ “Es interesante notar que cuando Agustín trata del conocimiento del alma y de Dios, el orden en que aparecen estos dos términos es habitualmente el mismo: primero el alma,

Según Cervio⁶¹, en los diálogos de Casicíaco este método de la interioridad está ya trazado, y no solo por Agustín, sino que es compartido por el resto de los integrantes de los diálogos⁶². En *Contra Academicos*, el africano dice que el sabio es aquel que está consagrado “al estudio de sí y de Dios”⁶³. Por otra parte, en el *De ordine* lo dice más claramente aun cuando afirma que el que no se conoce a sí mismo no puede percibir a Dios como un Dios providente y que rige el mundo con sabiduría⁶⁴. En ese mismo diálogo afirma que dos son los problemas atinentes a la filosofía: “uno concerniente al alma, el otro concerniente a Dios. El primero nos lleva al propio conocimiento, el segundo al conocimiento de nuestro origen”⁶⁵. Luego especifica que

el propio conocimiento nos es más grato, el de Dios más caro; aquél nos hace dignos de la vida feliz, éste nos hace felices. El primero es para los aprendices, el segundo para los doctos. He aquí el método [*ordo studiorum*] de la sabiduría con que el hombre se capacita para entender el orden de las cosas, es decir, para distinguir los dos mundos y el mismo principio del universo [de todo].⁶⁶

luego Dios. Esto no significa que la cuestión del alma tenga una mayor importancia filosófica que el de Dios. Lo que Agustín está proponiendo es un método de trabajo filosófico. Para llegar al conocimiento de Dios, verdadero fin de nuestros afanes, es necesario, primero, investigar el alma. Al alma corresponde el primer lugar porque es un escalón inferior (una etapa previa) por el que es necesario pasar, antes de llegar al conocimiento de Dios. La investigación filosófica es, entonces, en sintonía con Plotino y Porfirio, un ascenso de lo inferior a lo superior. Por tanto, detrás de este modo de estructurar los términos, aparentemente inocente, late el método de la interioridad”. Cervio, *La interioridad en los primeros diálogos de San Agustín*, 165.

⁶¹ Seguimos de cerca la explicación que ofrece el ya mencionado estudio de Cervio, *La interioridad en los primeros diálogos de San Agustín*, 164 y ss.

⁶² Agustín de Hipona, *Contra Academicos*, I, 8, 22 (en boca de Trigecio); Agustín de Hipona, *De ordine*, I, 3, 9 y Agustín de Hipona, *De ordine*, I, 8, 23 (en boca de Licencio).

⁶³ Agustín de Hipona, *Contra Academicos*, I, 8, 23.

⁶⁴ Agustín de Hipona, *De ordine*, I, 1, 1-3.

⁶⁵ Agustín de Hipona, *De ordine*, II, 18, 47.

⁶⁶ Agustín de Hipona, *De ordine*, II, 18, 47.

Finalmente, en los *Soliloquios* el maestro africano afirma que desea conocer a Dios y al alma⁶⁷ y más adelante en el mismo libro dice a modo de oración “que me conozca, que te conozca”⁶⁸.

Asimismo, el conocimiento también está orientado a la adquisición de las artes liberales. A éstas nos referiremos ahora, pues al decir de Agustín: “como esas artes se ordenan en parte al provecho de la vida, en parte a la contemplación y conocimiento de las cosas, es difícilísimo adquirir su ejercicio, si no se emplea desde niño mucho ingenio, mucho entusiasmo y perseverancia”⁶⁹. Las artes liberales no son propiamente ciencias, porque son un conjunto de hábitos y habilidades elevados, precisamente, a nivel de arte. De allí que tenemos las artes de la palabra o sermocinales o *trivium*, y las artes de los números o *quadrivium*. Es importante aclarar que por “número” se entiende la *specie* o la *forma*; es decir una forma presente tanto en lo divino como en lo creado, y cuya función es dirigir al hombre precisamente desde lo creado a lo divino en virtud del poder significante de su belleza⁷⁰. En otras palabras, Agustín no entiende por número una cantidad solamente, sino una estructura formal cuyo papel es ordenar y armonizar. Por ello dicho número se encuentra en la música –superior a la matemática– y en la astronomía, como orden cósmico superior.

Volviendo al *trivium*, en él tenemos la gramática, la lógica (o dialéctica) y la retórica. La gramática es el arte de conocer cómo nombrar las cosas y darle nombre a esas cosas. La lógica (que se usa para traducir la palabra *silogismo* en griego) nos muestra la

⁶⁷ Agustín de Hipona, *Soliloquia*, I, 2, 7.

⁶⁸ Agustín de Hipona, *Soliloquia*, II, 1, 1. Sobre el papel de la oración en la *mens agustiniana* ver el reciente escrito de Claudio Calabrese y Ethel Junco, “Lectura, plegaria y *cor meum* en san Agustín: Las repuestas a ‘quién soy’ como camino hacia Dios”, *Scripta Mediaevalia* 17, nº1 (2024): 11–32.

⁶⁹ Agustín de Hipona, *De ordine*, II, 16, 44.

⁷⁰ Carol Harrison, *Beauty and revelation in the thought of Saint Augustine* (Oxford: Clarendon press, 1992), 104. Agradezco al Dr. Costarelli Brandi que me aclaró la noción de número agustianiana y me remitió al texto de Carol Harrison.

definición de las cosas y el orden de los conceptos que refieren a las palabras, y nos muestra las reglas del correcto razonamiento. La retórica es el arte del uso adecuado de la gramática y de la lógica, mediante la palabra, puesta al servicio de la verdad con el fin de mover la voluntad de los oyentes hacia el bien. Pero también tenemos “el conjunto de disciplinas que abarca el *quadrivium* conciernen a lo real; más específicamente, al orden en que la realidad está dispuesta por Dios”⁷¹. Este incluye a la aritmética, música, geometría y astrología o astronomía. La aritmética se ocupa de la magnitud; la geometría de la cantidad; la música de la magnitud y tiempo, y la astronomía de la cantidad, magnitud, tiempo y espacio.

Podemos graficar el *trivium* y el *quadrivium* con los siguientes versos latinos: “Grammatica loquitur; Dialectica vera docet; Rhetorica verba colorat; Musica canit; Aritmetica numerat; Geometria ponderat; Astronomia colit Astra”⁷². Es decir, “la gramática habla; la dialéctica enseña la verdad; la retórica colorea las palabras; la música canta; la aritmética contabiliza; la geometría pesa; la astronomía cultiva las estrellas”. Lo que van a permitir dichas artes es ir develando paulatinamente el orden del universo, yendo desde el lenguaje hasta el universo completo, y así entonces ir ordenando a la razón para que pueda reconocer tal orden. Así lo escuchamos decir al Hiponense que

el conocimiento de las artes liberales, razonablemente restringido y sucinto, produce amantes más animosos y perseverantes y refinados de la verdad que se ha de apreciar, de modo que deseen más ardientemente y persigan más constantemente y al final se aferren más placenteramente a lo que llama, Licencio, vida feliz⁷³.

⁷¹ Silvia Magnavacca, *Léxico técnico de filosofía medieval*, (Buenos Aires: Miño y Dávila, 2014), 557.

⁷² Otto Willmann, *Didaktik als bildungslehre nach ihren beziehungen zur socialforschung und zur geschichte der bildung*, dargestellt. Vol. 1 (Braunschweig: Vieweg, 1894), 264.

⁷³ Agustín de Hipona, *De ordine*, II, 5, 14.

Las artes liberales constituyen, entonces, siete escalones o siete momentos en la formación de un hombre, donde se va procediendo de lo más inmediato a lo menos inmediato, buscando siempre una mayor profundización en las causas y en la universalización del conocimiento. O al decir de Kamimura, estas artes liberales son un modo de ir ascendiendo grados en la perfección del hombre, en vistas de la contemplación de la verdad⁷⁴. Para este autor, “Agustín y sus íntimos son considerados como compañeros de búsqueda que ascienden por la escalera de la educación a través del reino corpóreo al incorpóreo, siguiendo el ascenso del alma hacia la materia divina”⁷⁵. El punto de partida será la gramática, porque lo fundamental es empezar a comprender el orden que aparece en las palabras. Ahora, quien pudiera comprender el orden de las palabras, podría llegar a un orden mayor con la retórica. Es decir, cuando, sabiendo qué es un sujeto y un predicado y las conjugaciones de verbos, con todo ello logra hacer un discurso bello. Pero, a su vez, tampoco bastará la mera retórica, sino que es necesaria la dialéctica⁷⁶. De manera que la retórica encuentre, a través del diálogo, un verdadero sustento en la expresión de lo que es verdadero. Estas tres disciplinas son a las que ya nos hemos referido como *trivium*, y que eran completadas con el *quadrivium*. Como podrá verse, se trata siempre de órdenes, órdenes cada vez más profundos y más universales.

⁷⁴ Naoki Kamimura, “Friendship and Shared Reading Experiences in Augustine”, *Patristica supplementary* 3 (2011): 77.

⁷⁵ Kamimura, *Friendship and Shared Reading Experiences in Augustine*, 77.

⁷⁶ Es importante volver a la idea de que para el maestro africano, la dialéctica no es mera lógica, entendida como ciencia formal que se ocupa de las formas de los razonamientos bien hechos, sino que en este contexto es principalmente el arte del diálogo. Y el diálogo en la mente agustina se caracteriza por la mayéutica y por la interioridad, como ya hemos mencionado. Con todo, es importante reconocer que la dialéctica agustiniana tiene otras acepciones. Cfr. Magnavacca, *Léxico técnico de filosofía medieval*, 207-209.

5. La filosofía como *modus vivendi*

En este último punto del presente artículo retomaremos otra de las ideas agustinianas expresadas más arriba, la de que solo se puede reconocer el orden en la medida que se está ordenado. Efectivamente, el orden que nos plantea nuestro autor es un orden dirigido no solamente a la instrucción, es decir, en cuanto a ciertos conocimientos en sí mismos ordenadores, sino que además se trata de que la vida misma, la ética misma que rige a ese hombre particular, también sea ordenada. Por lo tanto, la demanda de orden no es seccionada o restringida al orden intelectual o al orden ético, es una totalidad la que se le exige justamente al sabio, al que va a seguir el camino de la filosofía para poder detectar el orden. Dicho en palabras del mismo Agustín: “De modo que tanto mejor saben vivir y con tanta mayor elevación, cuanto más perfectamente la contemplan con su inteligencia y la guardan con su vida. Y esa disciplina, a los que deseen conocerla les prescribe un doble orden, del que una parte se refiere a la vida y otra a la instrucción”⁷⁷.

En este sentido, hay que entender la filosofía agustiniana como “proceso vital ordenado a la formación completa de la personalidad”⁷⁸. Por ello San Agustín buscaba las verdades referidas a la *sapientia* más que a la *scientia*, y “la filosofía para él no trata de problemas, sino del problema del hombre: ¿qué es el hombre?, ¿cuál es el fin del hombre?, ¿cómo llegar a ser hombre?”⁷⁹. Así, la disciplina filosófica no rompe su vínculo con las verdades ni de orden práctico ni con aquellas más elevadas de orden supremo. Y precisamente por ello el Hiponense también sostendrá:

⁷⁷ Agustín de Hipona, *De ordine*, II, 8, 25.

⁷⁸ Morillo Rey, *El papel de la filosofía en los diálogos de Casicíaco*, 14-15. También desarrolla esta idea Hugo Costarelli Brandi, “Agustín de Hipona y la filosofía”, *Philosophia* 72 (2012): 18 y ss.

⁷⁹ Juan Pegueroles, “La Filosofía Cristiana en San Agustín”, *Pensamiento* 32 (1976): 24

al que considera la potencia y la fuerza de los números le parecerá grande miseria y cosa lamentable que con su ciencia y pericia suene agradablemente el verso bien escandido y arranque armonías a las cuerdas del arpa, y permite, en cambio, que su vida y su propia alma se deslice por caminos tortuosos y que dé un estrépito discordante por dominarle las pasiones carnales y los vicios.⁸⁰

Ahora bien, ¿cómo se está ordenado para percibir el orden? Pues bien, el Hiponense nos dirá en estos diálogos de Casicíaco que hay un doble camino para evitar la oscuridad que nos acecha: la razón (la filosofía) o la autoridad (la fe). Pero también nos advierte que la filosofía salva a muy pocos, pues no desprecia los misterios sino que intenta penetrarlos hasta donde le es posible en esta vida⁸¹. Ambos senderos –razón y fe– conducen a Dios, luego tienen que llegar a lo mismo, que es el verdadero Dios. La diferencia es que la fe es un camino seguro para la gran mayoría, porque no son muchos los hombres que tienen el tiempo y la posibilidad de dedicarse o consagrarse completamente a la filosofía. En ese sentido, la fe sincera e inquebrantable muestra un camino que no falla en su término ni tampoco en su recorrido.

Ya presentados estos dos caminos, Agustín invita a recorrerlos. Ahora bien, ese recorrido involucrará justamente a la razón y a las artes liberales, las cuales concluirán en la filosofía. Al inicio de los diálogos de Casicíaco nuestro autor nos dice que en el seno de la filosofía ha encontrado refugio⁸², que la filosofía es un lugar de tranquilidad⁸³, la auténtica y firme morada⁸⁴, también habla de la

⁸⁰ Agustín de Hipona, *De ordine*, II, 19, 50.

⁸¹ Agustín de Hipona, *De ordine*, II, 5, 16.

⁸² Agustín de Hipona, *Contra Academicos*, I, I, 3; II, III, 7; Agustín de Hipona, *De Vita Beata*, I, 4; Agustín de Hipona, *De Ordine* I, II, 5. Estas referencias y las que siguen las extrajimos de Rincón González, *Signo y lenguaje en San Agustín*, 44.

⁸³ Agustín de Hipona, *De Vita Beata*, I, 25.

⁸⁴ Agustín de Hipona, *De Ordine*, I, 3, 9.

filosofía como la patria⁸⁵ y el santuario⁸⁶. Así las cosas, la filosofía se convierte en casi un sinónimo de la vida cristiana, pues ella da soluciones a los grandes interrogantes del hombre (Dios y el alma)⁸⁷. En esta dirección encontramos lo que dice Agustín en el *Contra Academicos*. Allí, luego de hacer una breve historia de la filosofía hasta Plotino (donde para él se encuentra la más luminosa y pura filosofía), sostiene que después de varios siglos el cristianismo ha elaborado una filosofía perfectamente verdadera. Entonces, para nuestro autor, el cristianismo sería una filosofía, y es por ello que la llama la *verissimae philosophiae disciplina*⁸⁸, pues es la vía definitiva a la verdad⁸⁹.

Siguiendo con esta idea, Agustín nos dice en el *De ordine* que la filosofía es una “ciencia superior que a las almas instruidas con las disciplinas liberales y hermoseadas con la virtud desposa con la inteligencia o contemplación de la verdad, llegando al punto de que no temen no sólo a la muerte, sino que incluso poseen la perfecta dicha”⁹⁰. Y continúa más adelante: “Ni persigue otro fin la verdadera y auténtica filosofía, sino enseñar el principio de todas las cosas y la grandeza de la sabiduría que en él resplandece, y los bienes que sin detrimiento suyo se han derivado para nuestra salvación de allí”⁹¹. En esta línea, la filosofía será entendida, ya lo dijimos, más que como mera actividad intelectual, como un *modus vivendi*, como un compromiso del hombre en su totalidad, como un conocimiento de tipo sapiencial.

⁸⁵ Agustín de Hipona, *De Vita Beata*, I, 2.

⁸⁶ Agustín de Hipona, *De Ordine* XI, 31.

⁸⁷ Rincón González, *Signo y lenguaje en San Agustín*, 44.

⁸⁸ Agustín de Hipona, *Contra Academicos*, III, 19, 42.

⁸⁹ Cervio, *La interioridad en los primeros diálogos de San Agustín*, 159.

⁹⁰ Agustín de Hipona, *De Ordine* I, 8,24.

⁹¹ Agustín de Hipona, *De Ordine*, II, 4, 16.

6. Consideraciones finales: la amistad como indagación comunitaria de la verdad

En base a lo expuesto podemos concluir que el espíritu de la *schola Cassiciaci* no se dirigía solo a buscar el conocimiento de los clásicos, de las artes liberales y de la filosofía como si estas fuesen fines en sí mismos. Pues si la filosofía es un *modus vivendi*, entonces es una actividad que involucra a todos los que estén dispuestos a transitar el arduo sendero de la sabiduría⁹². Así, la filosofía en Agustín es una indagación comunitaria amical (*Nemo nisi per amicitiam cognoscitur*⁹³), lo cual supone un ambiente de tranquilidad y familiaridad, en el cual, mediante largos diálogos se va marcando el camino por el que junto a sus amigos busca y encuentra la verdad⁹⁴.

Efectivamente en los *Soliloquios*, por ejemplo, ya siente con fineza los encantos de la amistad, pues el vínculo afectivo con el prójimo conduce al sumo Bien. Para el Hiponense, los hombres deben unirse cual lámparas de Dios y así transmitir su luz; y el primero que llega a la verdad debe comunicarla generosamente a los demás. Así, el auténtico amigo es una epifanía de Dios⁹⁵. Para Agustín, todo es odioso para el que no tiene amigos⁹⁶.

Ya Aristóteles había sostenido que son amigos solo aquellos que tienen igual sentir y que viven una vida de virtud, y Cicerón pondrá también como condición la igualdad en las costumbres y en la virtud. En línea con ellos, Agustín dirá que “La amistad de unas almas con otras se fundamenta en la semejanza de las costumbres”⁹⁷. Asimismo, nuestro autor sabe que nadie puede ser amigo de otro si no es primero amigo de la verdad, y si además tal amistad no se da gratuitamente. Si bien esto

⁹² Sánchez Barbosa, *Los diálogos en la trayectoria intelectual y filosófica de Agustín*, 82-3

⁹³ Agustín de Hipona, *De div. quaest.* 83 q. 71, 5: PL 40,82.

⁹⁴ Sánchez Barbosa, *Los diálogos en la trayectoria intelectual y filosófica de Agustín*, 64, 66, 77, 82, 89 y 139.

⁹⁵ Agustín de Hipona, *Obras Completas de San Agustín*, Tomo I, 526.

⁹⁶ Agustín de Hipona, *Epístola*, 130, 2, 4.

⁹⁷ Agustín de Hipona, *De Genesi ad litteram*, 16, 59.

ya lo vieron los filósofos clásicos, no llegaron a la auténtica piedad, al verdadero culto a Dios, de donde se deriva fundamentalmente una vida recta, pues “tan solo el que hizo al hombre hace bienaventurado al hombre”⁹⁸.

Efectivamente, nuestro autor tiene un dato con el que no contaron los clásicos: el de la Revelación Cristiana⁹⁹. Por ello puede dar ese paso más y preguntar nuevamente –a pesar de ya contar con las respuestas del Estagirita y del Arpinense– qué cosa es la amistad, y responderla así con mayor profundidad. Su nombre viene de amor –sostiene– y nunca es fiel, eterna y feliz sino lo es en Cristo¹⁰⁰. Por eso le escribirá en otra de sus cartas a Marciano, uno de sus viejos amigos, ahora convertido al cristianismo:

Doy, pues, gracias a Dios porque al fin se ha dignado hacerte amigo mío. Ahora sí que hay entre nosotros acuerdo en las cosas divinas y humanas con benevolencia y caridad en Jesucristo nuestro Señor. El cual recapituló todos los oráculos divinos en dos preceptos, diciendo: “Amarás al Señor tu Dios...; y al prójimo como a ti mismo”. En el primero hay acuerdo en las cosas divinas, y en el segundo en las cosas humanas, con benevolencia y caridad. Si mantienes conmigo firmemente los dos, nuestra amistad será auténtica y sempiterna.¹⁰¹

Agustín está exultante de que Marciano se haya hecho cristiano (*habeo iam verum amicum*)¹⁰². Nótese, además, cómo en la carta retoma la definición ciceroniana de amistad¹⁰³, pero especifica que el acuerdo en las cosas divinas y humanas refieren a la enseñanza evangélica del “Amarás al Señor tu Dios y al prójimo como a ti mismo” y que la

⁹⁸ Agustín de Hipona, *Epístola*, 155, 1-2.

⁹⁹ Una síntesis reciente de la posición de Agustín puede verse en Laura F Belli y Danila Suárez Tomé, *Filosofía de la amistad: Experiencia, sentido y valor de nuestro vínculo más libre* (Buenos Aires: Taurus, 2023), 52-55.

¹⁰⁰ Agustín de Hipona, *Replica a las dos cartas de los pelagianos* 1,1.

¹⁰¹ Agustín de Hipona, *Epístola*, 258, 1-4.

¹⁰² Cfr. Anne de Saxcé, “Avant les amitiés. Saint Augustin et la possibilité de l’amitié”, *Les Études philosophiques* 2 (2021): 134.

¹⁰³ “La amistad es un acuerdo sobre las cosas humanas y divinas, un acuerdo que se hace en la benevolencia y el amor”. Cicerón, *De amicitia*, VI, 20.

benevolencia y la caridad solo son posibles en Jesucristo. En las *Confessiones* será más claro y sostendrá que solo es verdadera amistad la que está asentada entre seres unidos por la Caridad que ha sido derramado en ellos por el Espíritu Santo¹⁰⁴.

Como inicié este escrito con una sentida carta de Agustín a su amigo Posidio, creo apropiado finalizarlo con la dedicatoria que le hace en el *Contra Academicos* a Romaniano, otro gran amigo suyo:

Siendo yo adolescente pobre y emigrante por causa de mis estudios, tú, Romaniano, me diste alojamiento y subvención para mi carrera y, lo que se aprecia más, una acogida cordial. Cuando perdí a mi padre, tú me consolaste con tu amistad, me animaste con tus consejos, me ayudaste con tu fortuna. Tú en nuestro municipio, con tus favores, tu amistad y el ofrecimiento de tu casa, me hiciste partícipe de tu honra y primacía.¹⁰⁵

Y la dedicatoria cierra con estas palabras que bien podrían sintetizar este artículo que estamos concluyendo: “Si me alienta la confianza de llegar al sumo Bien, tú me has animado, tú has sido mi estímulo, a ti debo la realización de mis anhelos. Pero la fe, más que la razón, me ha hecho conocer a aquél de quien tú has sido instrumento”¹⁰⁶.

Bibliografía

Agustín de Hipona. *Contra académicos*. Obras Completas de San Agustín, Tomo III. Bilingüe. Edición a cargo de Victorino Capanaga. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1963.

Agustín de Hipona. *De Diversibus Quaestionibus Octoginta tribus*. Bilingüe. Edición, traducción, notas e índices de Teodoro Calvo. Madrid: BAC, Madrid, 1995.

Agustín de Hipona. *Retractationes*. Bilingüe. Edición, traducción, notas e índices de Teodoro Calvo. Madrid: BAC, Madrid, 1995.

¹⁰⁴ Agustín de Hipona, *Confessiones*, IV, 4, 7, CC 27, 43.

¹⁰⁵ Agustín de Hipona, *Contra Académicos*, II, 2, 3.

¹⁰⁶ Agustín de Hipona, *Contra Académicos*, II, 2, 4.

- Agustín de Hipona. *Soliloquios, De la vida feliz, De Ordine*. Obras Completas de San Agustín, Tomo I. Bilingüe. Edición a cargo de Victorino Capanaga. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1969.
- Belli, Laura F. y Danila Suárez Tomé. *Filosofía de la amistad: Experiencia, sentido y valor de nuestro vínculo más libre*. Buenos Aires: Taurus, 2023.
- Borelli, Marcela. “*Vacate et videte*: el concepto de *otium* en Francesco Petrarca. Influencia y lectura de Agustín de Hipona”. *Scripta Mediaevalia* 12, nº 2 (2019): 58-83.
- Calabrese, Claudio y Ethel Junco. “Lectura, plegaria y *cor meum* en san Agustín: Las repuestas a “quién soy” como camino hacia Dios”. *Scripta Mediaevalia* 17, nº 1 (2024): 11-32.
- Cervio, Pedro. *La interioridad en los primeros diálogos de San Agustín*. Tesis doctoral, Facultad Eclesiástica de Filosofía de la Universidad de Navarra, 2007.
- Cipriani, Nello. *Los Dialogi en San Agustín. Guía para su lectura*. Madrid: Editorial Agustiniana, 2017.
- Costarelli Brandi, Hugo. “Agustín de Hipona y la filosofía”. *Philosophia* 72 (2012): 13-28.
- D’Andrea, Bruno Nicolás. “Modalidades del diálogo en San Agustín”. *Recollectio: annuarium historicum augustinianum* 45 (2022): 55-73.
- Ferrater Mora, José. *Diccionario de Filosofía*. Buenos Aires: Sudamericana, 1964.
- Flottes, Jean Baptiste Marcel. *Etudes sur saint Augustin, son génie, son âme, sa philosophie*. Montpellier-Paris: F. Seguin-Durand, 1861.
- Foley, Michael. “Cicerón, Agustín y las raíces filosóficas de los diálogos de Casiciaco”. *Revista Augustinus* 54, nº 214-215 (2009): 315-344.
- Führer, Therese. “Conversationalist and Consultant: Augustine in Dialogue”. En *A Companion to Augustine*, editado por Mark Vessey, 270-283. Malden-Oxford: Blackwell Companions to the Ancient World, 2012.
- Kamimura, Naoki. “Friendship and Shared Reading Experiences in Augustine”. *Patristica supplementary* 3 (2011): 69-83.
- Kenyon, Erik. *Augustine and the Dialogue*. Cambridge-New York: Cambridge University Press, 2018.
- Lejard, Francoise. “Estudio literario de los diálogos de Casiciaco”. *Augustinus* 21 (1976): 371-381.
- Magnavacca, Silvia. *Léxico técnico de filosofía medieval*. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2005.
- Mcwilliam Dewart, Joanne. “Cassiciacum Dialogues”. En *Augustine through the Ages. An Encyclopedia*, editado por Allan D. Fitzgerald, 197-205. Grand Rapids-Cambridge: William. B. Eerdmans Publishing Company, 1999.
- Morillo Rey, Pablo Antonio. “El papel de la filosofía en los diálogos de Casiciaco”. *Isidorianum* 41 (2012): 9-37.

- Navarro Coma, Francesc. "La correspondencia de Agustín durante su estancia en Casiciaco. Una reconstrucción". *Augustinus* 45, n° 176/177 (2000): 191-213.
- O'Meara, John. "The historicity of the early Dialogues of saint Augustine". *Vigiliae Christianae* 5 (1951): 150-178.
- O'Meara, John. *St Augustine: Against the Academics*. Westminster: The Newman Press, 1950.
- Oroz Reta, José. "Del puerto de la filosofía al puerto de la muerte". *Helmántica* 20 (1969): 27-65.
- Oroz Reta, José. "Los diálogos de Casiciaco. Algunas observaciones estilísticas". *Augustinus* 13 (1968): 327-344.
- Pegueroles, Juan. "La Filosofía Cristiana en San Agustín". *Pensamiento* 32 (1976): 28-38.
- Perler, Othmar. "Recherches sur les 'Dialogues' et le site de Cassiciacum". *Augustinus* 13 (1968), 345-352.
- Petit, Jean-François. "Sur Le «Phénomène Amical» L'expérience de l'amitié chez saint Augustin". *Transversalités* 1 (2010): 47-63.
- Plinval, Georges. "La technique du dialogue chez saint Augustin et chez saint Jérôme". En *Actes du I Congres de la Fed, Intern. des Assoc. d'Etudes Classiques*, París: C. Klincksieck, 1951: 308-311.
- Posada, Gonzalo Soto. "La muerte del escepticismo o San Agustín y los académicos". *Estudios de Filosofía* 26 (2002): 278-292.
- Posada, Gonzalo Soto. *San Agustín y la filosofía en los diálogos de Casiciaco*. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana, 2017.
- Real Academia Española. *Diccionario de la lengua española*, 23^a ed. [versión 23.8 en línea]. <https://dle.rae.es> [29/03/2025].
- Rincón González, Alfonso. *Signo y lenguaje en San Agustín: introducción a la lectura del diálogo De magistro*. Bogotá: Centro Editorial Universidad Nacional de Colombia, 1992.
- Sánchez Barbosa, Diana Marcela y Bibiana Unger Parra. "Diálogo y pedagogía en el *De Ordine* de San Agustín". *Universitas Philosophica* 34, n° 69 (2017): 77-90.
- Sánchez Barbosa, Diana Marcela. *Los diálogos en la trayectoria intelectual y filosófica de Agustín*. Tesis de Maestría, Pontificia Universidad Javeriana, 2013.
- Saxcé, Anne de. "Avant les amitiés. Saint Augustin et la possibilité de l'amitié". *Les Études philosophiques* 2 (2021): 123-140.
- Unger Parra, Bibiana. "Agustín y Cicerón: la búsqueda de la verdad". *Universitas Philosophica* 33, n° 67 (2016): 201-215.
- Victorino Capanaga. Introducción a *Obras Completas de San Agustín*, Tomo I. Editado por Victorino Capanaga. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1962.

Willmann, Otto. *Didaktik als bildungslehre nach ihren beziehungen zur socialforschung und zur geschichte der bildung*, dargestellt. Volumen 1. Braunschweig: Vieweg, 1894.

El autor

Ceferino Muñoz Medina tiene un Doctorado y un Posdoctorado en Filosofía. Actualmente se desempeña como Investigador del CONICET (Argentina) y como docente de grado y posgrado en universidades nacionales y del extranjero, dictando cursos de Historia de la Filosofía Medieval, Ética y Filosofía Contemporánea.

ceferino.munoz@ffyl.uncu.edu.ar