

EL SOLILOQUIO DE TRADICIÓN AGUSTINIANA COMO LÍMITE DEL DIÁLOGO

JESÚS GÓMEZ
Universidad Autónoma de Madrid

A Domingo

La etimología de la palabra «soliloquio», derivada del griego, nos indica que no es más que el equivalente del vocablo latino «monólogo» cuyo significado es prácticamente sinónimo, aunque en la actualidad hay quien pretende diferenciarlos¹. En todo caso, conviene distinguir primero el soliloquio como género del soliloquio empleado como técnica formal, que se relaciona directamente con el concepto de «dialogismo» o *sermocinatio* utilizado en la antigua retórica. Hablando de la interlocución en general, la gran especialista en el género dialogado, y también amiga, la profesora Ana Vian, nos aclara:

La figura retórica del *dialogismo* o *sermocinatio* consiste en introducir un diálogo ficticio en el interior de un monólogo o de un discurso; se funda sobre la polifonía enunciativa, es decir, un modo de discurso que contiene ideas contradictorias. Así hay que entender los diálogos que los autores establecen con sus lectores, imaginando o previendo sus reacciones; o los pseudodiálogos que aparecen en el monólogo del teatro y de la novela para exteriorizar conflictos e interrogaciones de los propios personajes formulados en 1.^a y 2.^a personas, o con ayuda de otras formas de desdoblamiento; o los diálogos ficticios entre autor y lector en que no se oye al lector (polifonía implícita); o la figura de la *sujeción* (*subiectio*), donde, con fines de entretenimiento o de alivio de la carga del discurso, se presenta una afirmación en forma de pregunta-

¹ Así, en el *Diccionario de retórica, crítica y terminología literaria* de A. MARCHESI y J. FORRADELLAS, Barcelona, 1994 (s.v. monólogo), el soliloquio se diferenciaría del monólogo por la mayor o menor presencia de «dialogismo formal», si bien ambos son discursos de una sola persona. Véase M.C. BOVES NAVES: *El diálogo*, Madrid, Gredos, 1992, pp. 189-92 y 246, además de mi propia aportación al vocablo «soliloquio» (s.v.) en el *Diccionario de la comedia del Siglo de Oro*, ed. F. Casa, L. García Lorenzo y G. Vega, Madrid, Castalia, 2002. No obstante, en las páginas siguientes, no vamos a tratar del soliloquio teatral.

respuesta como un simulacro de diálogo que toma a su cargo el orador o el narrador; o la pregunta retórica, que de puro evidente no espera respuesta y es sólo una manera de aumentar la adhesión del público².

Ahora bien, más que el estudio de la mencionada técnica del soliloquio, nos interesa en las páginas siguientes el análisis del soliloquio considerado como un género literario que posee una tradición literaria propia, aunque apenas ha sido estudiada³. En su origen aparece el nombre de San Agustín, tanto en los *Soliloquios* auténticos, compuestos durante el siglo IV, como en los apócrifos, una reelaboración de escritos agustinianos realizada durante el siglo XIII.

San Agustín redacta en Casiciaco a finales del año 386 los *Soliloquia*. A pesar del título, están escritos a manera de diálogo cuyos dos interlocutores son el propio Agustín (Augustinus) y la Razón (Ratio). En el intercambio de preguntas y respuestas entre ambos, se utiliza constantemente el proceso mayéutico, de modo que el interlocutor que desempeña el papel de discípulo (Augustinus) es interrogado por la Ratio a fin de que recobre la memoria del conocimiento perdido. Como los otros diálogos de Casiciaco, los *Soliloquia* están impregnados de platonismo, si bien fuertemente cristianizado; comienzan con una encendida oración dirigida a Dios por Agustín, en la cual le pide la gracia de rogar bien y de ser liberado para seguir el camino de la verdad⁴. De hecho, en el proceso dialógico, la búsqueda de Dios se identifica de modo filosófico con la de la verdad. Agustín invoca expresamente incluso al «Deus Veritas». El tema central de los coloquios agustinianos es el del conocimiento de Dios a través de la especulación racional (*fides quarens intellectum*), de ahí el papel que desempeña la Razón como guía del diálogo, ya que aceptar por la fe unas creencias determinadas no implica necesariamente que se deba prescindir del razonamiento.

* ² «Voces áureas. La prosa. Problemas terminológicos y cuestiones de concepto», *Criticón*, 81-82 (2001), p. 148.

³ Sin embargo, Hugo Lezcano ha realizado una tesis sobre la tradición literaria de los *Soliloquios* de Lope de Vega, que se presentará en la Universidad Autónoma de Madrid (2004), bajo dirección mía y de la prof. Anne Cayuela, en cuya segunda parte, estudia las principales obras del género. Allí encontrará el lector interesado un panorama más detallado, no sólo de la tradición literaria del género desde la Antigüedad, sino de los soliloquios compuestos en castellano durante los siglos XVI y XVII, ámbito cronológico de referencia también de estas páginas.

⁴ Así comienza la oración, de hecho: «Deus, universitatis conditor, praesta mihi primum ut bene te rogem, deinde ut me agam dignum quem exaudias, postremo ut liberem». De aquí en adelante, cito por la edición bilingüe de V. CAPANAGA, en *Obras Completas* de San Agustín, vol. I, Madrid, BAC, 1979, p. 428, sin más que indicar el número de página entre paréntesis. Los cuatro diálogos de Casiciaco a los que me refiero son *De ordine*, *Contra academicos*, *De beata vita* y *Soliloquia*, que constituyen una variación sobre el modelo platónico, como he estudiado: *El diálogo en el Renacimiento español*, Madrid, Cátedra, 1988, pp. 92-94.

Por otra parte, todo este proceso racional de búsqueda de la divinidad se lleva a cabo desde el interior de Agustín, que dialoga con su propia Razón iluminada por Dios, lo que explica el título de la obra. Como se dice al inicio de la misma, después de estar ocupado Augustinus en conocerse a sí mismo («Volventi mihi multa ac varia mecum diu, ac per multos dies sedulo quarenti memetipsum ac bonum meum»..., p. 435), le habla una voz no sabe si desde dentro de él mismo o desde fuera (... «ait mihi subito sive ego ipse sive alius quis extrinsecus sive intrinsecus, nescio»). Este comienzo, con las dudas de Agustín sobre el origen de la voz que oye de la Razón, establece con toda claridad el carácter interiorizado que posee el diálogo, aunque está compuesto en forma de preguntas y respuestas⁵.

En cambio, de los *Soliloquios* apócrifos (*Soliloquiorum Animae ad Deum liber*) que fueron recopilados durante el siglo XIII por un autor anónimo y atribuidos a San Agustín, ha desaparecido la forma dialogada. El discurso aparece puesto en boca de un yo que se dirige principalmente a Dios⁶. No obstante, el soliloquio agustiniano se ha interiorizado por completo, ya que Dios es identificado con la propia vida: «O vita, cui omnia vivunt; vita, quae das mihi vitam; vita quæ es mea vita» (p. 306). Tampoco interviene como interlocutor diferenciado la Razón, ya que ha desaparecido el proceso filosófico y mayéutico que era tan característico de los *Soliloquios* auténticos.

La voluntad racionalista que existía por parte del sujeto de la investigación se ha transformado en pasividad ante la gracia divina. Por ejemplo, como recuerda M. Bataillon, el capítulo XV de los *Soliloquios* apócrifos

⁵ Como explica Domingo YNDURÁIN («La vida como libro», en *Hommage à Robert Jammes* (Anejos de *Criticón*,1), Toulouse, PUM, 1994, p. 1196: «San Agustín enseña que el hombre posee dentro de sí la imagen de Dios; hay una *similitudo quaedam deo, non abstracta sed infusa*. En consecuencia, es posible conocer a Dios a priori, esto es, sin ayuda de los sentidos exteriores: *Anima novit deum sine adminicullum sensuum exteriorum*; por ello, *Noli foras ire: in teipsum redi, in interiore homine habitat veritas*; basta dejarse ir, arrastrado por el peso que lleva Dios, para que el hombre alcance su lugar natural. Es un platonismo apenas modificado en el que, también, la materia es un obstáculo para conocer la verdad y para llegarse a ella. Por el contrario, la introspección es conocimiento seguro y verdadero, pues el hombre, *nihil sibi ipsi praestantius quam anima*».

⁶ Para establecer la fecha de composición de los *Soliloquios* apócrifos, véase la introducción de T.C. Madrid, en San Agustín, *Obras Completas*, vol. XLI (*Escritos atribuidos*), Madrid, BAC, 2002, p. 301: «Esta obra se ve claramente que es posterior al siglo XII, porque en el capítulo 32, al hablar del misterio de la Santísima Trinidad, transcribe casi literalmente el capítulo primero del Concilio Lateranense IV (Ecuménico XII), que se celebró en el mes de noviembre de 1215 con el Papa Inocencio III. Los investigadores están de acuerdo en que el autor de esta obra es un compilador anónimo del siglo XIII, que recogió textos de las *Confesiones* de San Agustín, del libro *Las arras del alma* de Hugo de San Víctor, del Concilio Lateranense IV y de otros». En adelante, cito la obra por esta edición, sin más que indicar entre paréntesis el número de página.

se titula: «El hombre no puede nada por sí mismo» («Quod homo per se nihil possit»). No es extraño que el investigador francés detecte en la difusión que alcanza este tipo de fórmulas una conexión con las corrientes reformistas (quietismo, alumbrados, místicos) que aparecen en la España renacentista⁷.

Por otra parte, en los *Soliloquios* pseudoagustinianos, se acentúa el tono confesional del discurso y la efusión lírica del mismo, en detrimento del racionalismo y del componente filosófico que aparecía en los *Soliloquia* auténticos, a través del proceso mayéutico dialogado. No se trata de buscar la divinidad de manera racional, como hacía San Agustín, ya que Dios se revela al pecador y la predestinación se afirma con fuerza, sin que sea necesaria la búsqueda intelectual. El diálogo gobernado por la Razón no sólo ha desaparecido, sino que se ha divinizado, al hacerse más próxima e inmediata la presencia de Dios en el alma del hombre: «inveni locum ubi tu habitas, quia in anima quam creasti ad imaginem et similitudinem tuam» (p. 371); y, de manera más clara todavía, afirma el que soliloquia: «tu habitas in me»; «tu es intus» (p. 372). En este proceso interiorizado de búsqueda, sin embargo, la instancia divina a la que se alude no responde y, por lo tanto, tampoco aparece directamente Dios como interlocutor para responder a las interrogaciones y demandas del hombre.

En los *Soliloquios* del pseudo-Agustín, la instancia discursiva (sea el propio yo del autor, o bien una proyección genérica del hombre y de su alma) se dirige a la divinidad como si ésta estuviera presente. No en vano señalaba M. Bataillon las conexiones entre la búsqueda mística de San Juan en su *Cántico espiritual* y algunos pasajes de los *Soliloquios* apócrifos, como el siguiente del capítulo XXXI, tomado del libro X de las *Confesiones*:

Tarde te amé, oh hermosura tan antigua y tan nueva, tarde te amé y tú estabas dentro y yo de fuera y aquí te buscaba (...). Rodeaba todas las cosas buscándote (...). Pregunté a la tierra si era mi Dios y díjome que no, y todas las cosas que en ella estaban confesaron lo mismo. Pregunté al mar y a los abismos y a los animales réptiles que en ellos son, y respondieronme: 'No somos tu Dios (...)', y dije a todas las cosas que están fuera alrededor de mi carne: 'Decidme nuevas de mi Dios si algo sabéis', y todas alzaron gran voz y dijeron: 'Él nos crió'⁸.

⁷ Los soliloquios apócrifos se traducen al castellano y se editan varias veces durante el siglo XVI, junto con otras dos obras atribuidas a San Agustín, en una recopilación que lleva por título: *Meditaciones, soliloquio y manual*: Valladolid, 1511 y 1515; Alcalá, 1526; Toledo, 1538; Sevilla, 1546; Amberes, 1550. El P. Rivadeneira publica otra traducción en Medina del Campo, 1553. Véase M. BATAILLON: *Erasmus y España* (1937), trad. cast. A. Alatorre. Madrid, FCE, 1979², p. 47.

⁸ En esta ocasión, cito el pasaje de acuerdo con la traducción castellana que utiliza M. Bataillon (p. 47), editada en Valladolid, 1515. Sobre la tradición literaria del *Cántico*, además de la edición comentada de Domingo Ynduráin, es fundamental su estudio: *Aproximación a San Juan de la Cruz. Las letras del verso*, Madrid, Cátedra, 1990.

Por otra parte, en la trayectoria y en la definición del género, la influencia de los soliloquios apócrifos parece más determinante que la de los auténticos. En relación con la cuestión que abordamos en estas páginas, la forma dialogada derivada del modelo platónico que emplea San Agustín apenas vuelve a utilizarse en las obras posteriores del género, aunque vamos a detenernos a continuación en algunos soliloquios que, pese al título, se redactan en forma de diálogo. De todos modos, son ejemplos escasos si los comparamos con el modelo de escritura que predomina en la trayectoria del soliloquio.

Desde el punto de vista de la retórica, la forma más característica del género soliloquio no deriva del diálogo auténtico, con intercambio de preguntas y respuestas, sino del «dialogismo» intercalado en el discurso monológico y reflexivo del yo, como ocurre en el pasaje citado de los *Soliloquios* apócrifos, por ejemplo. Obsérvese cómo en la cita anterior, la «hermosura» divina a la que se alude es interpelada desde una primera persona gramatical que está dirigida a una segunda persona («Tarde te amé, oh hermosa», etc.). Pero la hermosa no responde, aunque sí lo hacen la tierra y las criaturas terrestres. De todas maneras, tampoco en este caso hay verdadero diálogo, pues aunque se transcriben las respuestas ocurridas en el pasado, la transcripción se hace de manera sumaria y sin reproducir la alternancia pregunta-respuesta propia de la interlocución, sea en el diálogo directo o bien en el diálogo introducido mediante *verba dicendi*. Lo que predomina es el discurso monológico.

Entre las escasas obras pertenecientes al género soliloquio y que, no obstante, están escritas en forma completamente dialogada, podemos citar además de los *Soliloquia* agustinianos, los del franciscano San Buenaventura compuestos en el siglo XIII. De hecho, una de las traducciones castellanas del siglo XVI (editada en Zaragoza, 1571) de la obra citada de San Buenaventura lleva por título precisamente *Coloquio del pecador y del crucifijo*. En efecto, se trata de un diálogo verdadero, como el que se produce en los *Soliloquia* agustinianos entre Augustinus y la Ratio, si bien en el caso del franciscano, los dos interlocutores son el Hombre y el Alma según queda aclarado en el prólogo⁹:

Aquexándome la consciencia por amor de algunos simples, compuse este tractado; en palabras simples de los dichos de los santos por manera de un diálogo, que es habla entre dos preguntando y respondiendo. En el qual el ánima devota, discípula de la eterna verdad, pregunta; y el hombre de dentro, mentalmente hablando, responde. Pues porque podamos venir a la inestimable contemplación mental deste mental exercicio, del principio comencemos y

⁹ El *Soliloquium de arrha animae* de Hugo de San Víctor consiste también en un diálogo entre el alma y el hombre, como en el caso de San Buenaventura. Sobre el *Soliloquium* de Hugo de San Víctor y sus conexiones con la poesía mística de San Juan, véase Domingo YNDURÁIN: «Mi Amado las montañas», *BRAE*, LXXVII (1997), pp. 191-196.

humilmente invocando al padre de las lumbres, alleguemos y inclinemos devotamente las rodillas del corazón delante el trono de la majestad eterna, y con lágrimas y gemidos sin cessar, delante la silla real de la Trinidad individual, demos bozes (fol. a iii r/v)¹⁰.

Varios conceptos merecen comentario en el pasaje anterior, además de la falsa etimología de la palabra diálogo: «que es habla entre dos preguntando y respondiendo»¹¹. En primer lugar, la voluntad de simplificar el contenido de su obra para contribuir a su divulgación entre «algunos simples», propósito que probablemente tiene que ver con el didactismo que, según los tratadistas, es característico de la forma dialógica. Obsérvese que ha desaparecido el proceso mayéutico de San Agustín, en favor del esquema didáctico habitual, mucho más simple, entre un discípulo que pregunta (el «ánima devota») y el «hombre de dentro» o interior, depositario de la verdad, que responde, eso sí «mentalmente» de acuerdo con el título de soliloquio. En segundo lugar, el santo franciscano subraya la actitud de sumisión de los dialogantes con una metáfora muy gráfica: «inclinemos devotamente las rodillas del corazón»¹².

Por último, destaca el carácter contemplativo del discurso («la inestimable contemplación mental deste mental ejercicio»), algo que tendrá mucha importancia en el desarrollo del género soliloquio a mediados del siglo XVI, por influencia también de la «composición de lugar» propugnada en los *Ejercicios espirituales* (comp. 1522-1541) de San Ignacio, quien subraya la necesidad de entablar un «coloquio» interior¹³.

¹⁰ Cito por la traducción castellana: *Soliloquio de Sant Buenaventura*, A. Henares, Miguel de Guía, 1525, aunque modernizo la acentuación y la puntuación (B.N.M. R/30852). Hay una versión moderna, incluida en el libro de San Buenaventura: *Experiencia y teología del misterio*, ed. J. Gómez Chao y J. Sanz, Madrid, BAC, 2000, pp. 91-181 (p. 95).

¹¹ Esta falsa etimología todavía aparece en algunos dialogistas de los siglos XV y XVI, como Díaz de Toledo: «Diálogo es palabra compuesta de dos palabras griegas: *dia* en griego quiere en latín dezir dos; e *logos*, fabla: así que diálogo querrá dezir fabla de dos, uno que pregunta, e otro que responde» (pasaje citado en *El diálogo en el Renacimiento español*, p. 17).

¹² Metáfora que utiliza también fray Luis de Granada, en su *Guía de pecadores* (1556), cito por la edición de C. Cuevas, incluida en las *Obras castellanas*, vol. I, Madrid, Biblioteca Castro, 1994, p. 320, al inicio de una oración: «Inclinadas las rodillas de mi corazón, postrado y sumido en el abismo de mi vileza, con todo acatamiento y reverencia que a este vilísimo gusano es posible, me presento, Dios mío, delante de ti».

¹³ En cuanto a la «composición de lugar», la define así San Ignacio en el primer ejercicio de la primera semana: «El primer preámbulo es composición viendo el lugar. Aquí es de notar que en la contemplación o meditación visible, así como contemplar a Cristo nuestro Señor, el cual es visible, la composición será ver con la vista de la imaginación el lugar corpóreo donde se halla la cosa que quiero contemplar. Digo el lugar corpóreo, así como un templo o monte, donde se halle Jesucristo o nuestra Señora según lo que quiero contemplar», *Los Ejercicios espirituales de San Ignacio de Loyola*, ed. D. López Tejada, S.J., Madrid, EDIBESA, 1998, p. 246. También en el primer ejer-

En el caso de San Buenaventura, conviene destacar que el diálogo no se produce únicamente entre interlocutores personalizados, tal y como ocurría en los *Soliloquia* agustinianos, ya que el diálogo del franciscano está dirigido *in absentia* todo él a una instancia divina superior. Quizá por este motivo, se intensifica el patetismo del soliloquio, haciendo hincapié incluso en la necesidad del llanto y de los gemidos: «con lágrimas y gemidos sin cesar»; lágrimas que eran explícitamente rechazadas por la Razón en San Agustín, ya que las pasiones no deben interrumpir ni distorsionar la búsqueda de la verdad¹⁴. Claro que el sentimentalismo de San Buenaventura será más característico que el racionalismo de San Agustín en la búsqueda de la divinidad que caracteriza al género del soliloquio.

De manera más intensa, el patetismo del soliloquio religioso se acentúa durante el Barroco, cuando además se desarrolle la contemplación y la recreación plástica de la Pasión de Cristo propugnada por San Ignacio. Podemos comprobar que la búsqueda de la divinidad como principio filosófico, emprendida en los *Soliloquia* agustinianos bajo la guía de la Razón, se hace mucho más emocional en los numerosos soliloquios de los siglos XVI y XVII en los que el Dios-Verdad de San Agustín es sustituido por el Cristo crucificado. En este proceso, por cierto, los soliloquios no se escriben mayoritariamente en forma de diálogo sino de discurso personalizado, reflexivo y monológico, aunque haga uso de las técnicas retóricas derivadas del dialogismo y de la *sermocinatio*. A esta tradición, por ejemplo, pertenecen los *Soliloquios* que Lope de Vega edita primero en 1612 y luego reelabora en la edición de 1626.

En la obra de Lope que ha sido ampliamente estudiada por Hugo Lezcano en su tesis citada, además de la mezcla de prosa y verso que es innovadora dentro del género, se intensifican tanto los motivos relacionados con la contemplación del Cristo crucificado, como las reflexiones autobiográficas y penitenciales que hace el yo pecador dirigidas a su propia alma. Es característico de este tipo de religiosidad interior, cuyo desarrollo ha sido relacionado con la influencia de la Contrarreforma aunque también hunde sus raíces en la *devotio moderna*, tanto el realismo del marco

cicio de la primera semana, recomienda S. Ignacio la práctica del coloquio interior con la imagen de Cristo crucificado: «Imaginando a Cristo nuestro Señor delante y puesto en cruz, hacer un coloquio: cómo de Criador es venido a hacerse hombre, y de vida eterna a muerte temporal, y así morir por mis pecados». La influencia del método de San Ignacio ha sido bien analizada en varios soliloquios compuestos durante los siglos XVI y XVII, especialmente en los *Soliloquios* de Lope de Vega, por G. SERÉS: «Temas y composición de los *Soliloquios* de Lope», *Anuario Lope de Vega*, I (1995), pp. 209-227; y por Hugo Lezcano, en su tesis citada.

¹⁴ Por ejemplo, cuando le dice a Agustín: «Sed iam cohibe te a lacrymis, et stringe animum. Multum omnino flevisti, et hoc omnino morbus iste pectoris tui graviter accipit» (p. 467).

como el incremento del carácter ascético de la meditación sobre los propios pecados ante la sufriente humanidad de Cristo crucificado¹⁵. Desde una perspectiva formal y estilística, los *Soliloquios* lopescos se caracterizan por la abundancia de interrogaciones y de exclamaciones; también por el uso frecuente de los imperativos mediante los cuales el yo que soliloquia dirige sus reflexiones a Cristo crucificado¹⁶. Nada más comenzar el comentario en prosa del soliloquio primero, dice: «Dulcísimo Jesús, no os admiréis (...), esperad, pues, mi bien y oídme (...) ¿Sabéis qué imaginé cuando dije que me esperádes?» (p. 82). En el soliloquio segundo: «¡Ay de mí! ¡Quién pensara que un hombre miserable pudiera romper aquel alba preciosa de vuestro Espíritu Santo! ¿Quién, pues, tan roto, alma mía, osa pedir os abrazos? Pero ¿quién no confiesa que se los daréis, teniendo los brazos tan abiertos?» Y concluye: «Abracémonos, pues, Padre mío querido; ea, no haya más enojos, daréos yo estas lágrimas» (p. 95). Por cierto, Lope no rechaza la profusión de lágrimas, antes al contrario, insiste una y otra vez sobre la capacidad redentora y purificadora de las mismas para lavar los propios pecados (pp. 103, 119, 134-136, etc.). Predomina el estilo afectivo en los *Soliloquios* lopescos, sin que aparezca la forma dialogada en ningún momento, ya que no hay respuesta alguna de la divinidad a las interrogaciones, exclamaciones y mandatos que le dirige el pecador.

En el desarrollo del soliloquio durante los siglos XVI y XVII, de todos modos, se impone el discurso autorreflexivo y se abandona la forma dialogada que había empleado San Agustín en los orígenes del género. No obstante, hay alguna excepción relativa; me refiero al soliloquio compuesto en castellano por el beato Alonso de Orozco, agustino, bajo el siguiente

¹⁵ Por ejemplo, dice L.E. RODRÍGUEZ-SAN PEDRO BEZARES, *Lo Barroco: La cultura de un conflicto*, Salamanca, Plaza Universitaria Ediciones, 1988, p. 52: «Se impone ahora la oración realista imaginativa, en la línea del cartujo Rudolfo de Sajonia o de la 'composición de lugar' ignaciana. Se trata de meditación evocadora y descriptiva, con apoyo en formas de valoración de lo plástico, emocional y sensible. Se intenta la participación en la escena, con el recurso a los retablos de la iglesia para fijar la atención del común. El realismo del marco y de la composición sirven para meditar en la Humanidad de Cristo, su Pasión y Gloria (suscitando la contrición), o en la Muerte, el Juicio y las Postrimerías (provocando la atrición). Las repercusiones de este viraje en la sensibilidad y el arte no hará falta encarecerlas. En la religiosidad supone un repliegue hacia las seguridades de la ascética frente a los imprevistos místicos; se tiende a una religiosidad más popular, que movilizará impulsos vitales, posibilitando el triunfo de la piedad postignaciana y los valores apostólicos de una Iglesia militante sobre las tradiciones contemplativas del Carmelo».

¹⁶ De aquí en adelante, cito la obra por la edición de M. A. SANZ CUADRADO, *Soliloquios amorosos de un alma a Dios*, Madrid, Ed. Castilla, 1948, p. 82. El uso frecuente de imperativos y exclamaciones es habitual en este tipo de composiciones religiosas, para intensificar el patetismo, como hace también fray Luis de Granada, en su *Guía de pecadores*, por ejemplo, en las oraciones sobre la vida de Cristo, pp. 331 y ss.

título: «Declaración del Pater Noster, por manera de soliloquio» (fol. xcii v), incluido al final de su *Vergel de oración*¹⁷.

Obsérvese que la expresión «por manera de soliloquio» implica que existe con toda claridad, a mediados del siglo XVI, una conciencia genérica. En todo caso, el soliloquio de Orozco no está compuesto en forma dialogada, aunque el agustino hace uso del diálogo para enmarcar el soliloquio propiamente dicho. Éste viene introducido por un diálogo entre Agustino y Orozco, pero el cuerpo central de la obra (el soliloquio) consiste en un comentario monológico que uno de los interlocutores, trasunto ficticio de San Agustín, explica sobre el Padre Nuestro. Una vez finalizado el mismo, retoma Orozco la palabra. Por tanto, existe una separación nítida entre el marco dialogado y la exégesis religiosa que conforma el soliloquio propiamente dicho. Ambos géneros permanecen en contacto sin mezclarse o, al menos, sin confundirse. Así, le pide Orozco a Agustino en el diálogo inicial: «prometistes de me declarar el Pater Noster en estilo de soliloquio: por quitar prolixidad y disminuir más el hastío del que ora» (fol. xcii v).

Por otra parte, como indica el nombre del interlocutor que acompaña a Orozco, el recuerdo de San Agustín es básico dentro del género. Sabemos también que el antiguo obispo de Hipona es una de las figuras claves en el desarrollo de los motivos relacionados con el hombre interior y con la vena autobiográfica en la literatura moderna. Recordemos que Petrarca escribe hacia 1342 su *Secretum* en forma de diálogo entre Agustín, trasunto del santo, y Francesco, el cual representa al propio autor quien le confiesa sus intimidades y su estado de ánimo, de ahí el significativo título confesional de la obra. Sobre la tradición de la literatura confesional y autobiográfica, ha escrito los siguientes párrafos iluminadores J.C. Mainer:

A la tradición clásica le repugnaba la argumentación en primera persona (...). Pero en los albaceas forzosos del mundo clásico, los Padres cristianos, el yo comparece de un modo expiatorio, como la manifestación de una rica experiencia aunque también de una conciencia de pecado y humildad ante el Creador ofendido (Olney 1972). En sus *Soliloquia*, Agustín de Hipona hace dialogar al humillado «Augustinus» con una voz interior, «no sé si de mí mismo o de otro, interior o exterior a mí», que se llama Razón (Ratio) y que propicia la confesión y el consuelo. Y, al paso, la constitución de un nuevo género literario de introspección —«Soliloquia vocari et inscribi volo, novo quidem, et fortasse duro nomine, sed ad rem demonstranda satis idoneo» (Obras, I, 564)— que tuvo pronto felices seguidores: en *De consolatione Philosophiae* de Severino Boecio, el autor, condenado a muerte por el ostrogodo Teodorico, es confortado por una mujer de rostro reverendo y ojos ardientes que es la Filosofía titular: entre versos y diálogos, el avezado comentarista deja páginas

¹⁷ Incluido en su *Recopilación de todas las obras que ha escripto el muy reverendo padre fray Alonso de Orozco*, Valladolid, 1554. De aquí en adelante, cito por esta edición, aunque modernizo la puntuación (B.N.M. R/4790).

inmortales sobre el destino y la libertad, sobre la entereza y la muerte. En el *Secretum* de Francesco Petrarca, el autor habla de sí mismo y de otra mujer misteriosa que, en este caso, es Veritas, la Verdad (Rico 1974).

El yo cristiano surge, pues, de la introspección y del interrogatorio, como un doloroso trance que conduce del hombre antiguo, pecador, al hombre nuevo, desengañado y arrepentido¹⁸.

Las tres obras mencionadas, tanto los *Soliloquia* auténticos de San Agustín, como *De consolazione philosophiae* de Boecio y el *Secretum* de Petrarca, están escritas en forma dialogada. A pesar de que intervienen en ellas dos o incluso tres interlocutores diferenciados, sin embargo, la conversación tiene lugar realmente en el interior de la conciencia, respectivamente, de San Agustín, de Boecio y de Petrarca; los cuales dialogan con interlocutores alegóricos que personifican las pasiones del autor o el conflicto que tiene lugar en el interior de cada uno de ellos. Si «Augustinus» es interrogado por la «Ratio», a Boecio le consuela de sus tribulaciones pasadas la Filosofía: ambas son personificaciones alegóricas; mientras que Francesco dialoga con su interior Agustín, una vez que la alegoría de la Verdad permanece silenciosa. A este tipo de diálogo introspectivo le conviene la soledad y el aislamiento del mundo exterior, como hacen los interlocutores del *Secretum* cuando se alejan «a la parte más retirada del lugar» y «lejos de todo testigo»¹⁹. El recogimiento no hace más que subrayar el carácter reflexivo y autobiográfico del diálogo, que es entendido como un examen de conciencia en cualquiera de los tres casos citados, hasta el punto de que, como hemos visto, San Agustín duda de si la voz de la Razón con la que dialoga viene de fuera o de dentro de sí mismo. A su vez, el diálogo de Boecio, introducido en primera persona por medio de unos versos muy emotivos, tiene lugar en «esta soledad de mi destierro», que alude a su confinamiento en una cárcel²⁰.

En las tres obras aducidas, el diálogo tiene poco que ver con la imagen de la vida civil que es característica de algunos *dialogi* compuestos por humanistas, según veremos. Al contrario, está más próximo al soliloquio, como afirma explícitamente San Agustín al reflexionar sobre la no-

¹⁸ Prólogo general a *El ensayo español, I. Los orígenes: siglos XV a XVII*, ed. J. Gómez, Barcelona, Crítica, 1996, pp. 18-19. En el primer párrafo, se refiere Mainer al libro de James OLNEY: *Metaphors of Self: The Meaning of Autobiography*, Princeton University Press, 1972; y al de Francisco Rico: *Vida u obra de Petrarca I: Lectura del «Secretum»*, Padua-Chapel Hill, Carolina del Norte, University of North Carolina Press, 1974. Sobre la introspección cristiana, podemos recordar también los apuntes de H. FRIEDRICH, *Montaigne* (1949), trad. fr., Gallimard, Paris, 1968, pp. 227-8 y 344-5, muy oportunos para la relación entre soliloquio y ensayismo.

¹⁹ Cito el *Secretum* por la traducción de la *Obras, I. Prosa*, de Petrarca, al cuidado de F. Rico, Madrid, Alfaguara, 1978, pp. 42-43.

²⁰ *La consolación de la filosofía*, trad. P. Masa, Madrid, Aguilar, 1977⁵, p. 32. La composición del diálogo en una cárcel es un motivo que reaparece en *Lo somni* del catalán B. Metge.

vedad del título. Dentro del género, no obstante, cabe diferenciar aquellas obras escritas en forma monológica o discursiva, que son las que predominan en el desarrollo que alcanza el soliloquio religioso durante los siglos XVI y XVII de los soliloquios escritos en forma dialogada paradójicamente, como los de San Agustín y los de San Buenaventura. En este último caso, hemos visto que se subraya la naturaleza «mental» de la conversación. El recurso dialogado se mantiene en los soliloquios postagustinianos, sobre todo, por el componente didáctico que subraya San Buenaventura en el prólogo citado, al igual que ocurre en el soliloquio de Orozco, enmarcado por un diálogo.

En cualquier caso, sea o no dialogado el soliloquio, lo que caracteriza al género es la búsqueda interior de la Verdad o bien de la divinidad, a la vez que las reflexiones expiatorias y penitenciales del yo. El carácter confesional de la mayoría de los soliloquios proviene de sus orígenes religiosos, vinculados al Cristianismo, y tiene que ver con la naturaleza de este tipo de obras en cuya tradición se incrementa cada vez más el patetismo y el carácter ascético de las mismas. En este sentido, los soliloquios escritos de manera dialogada se relacionan con los diálogos de tema religioso y, en especial, con los catecismos. Las siguientes palabras de Domingo Ynduráin sobre los catecismos dialogados podrían aplicarse igualmente a los soliloquios dialogados:

En ellos las opiniones rechazadas ni siquiera se formulan: la pregunta implica una sola respuesta, indudable y obligada. El catecismo crea un mundo abstracto y autónomo en el que no hay argumentos, sólo afirmaciones y negaciones, y del que ha desaparecido el marco narrativo, la personalidad de los interlocutores (salvo maestro y discípulo, no particularizados), y cualquier marca circunstancial²¹.

En el extremo opuesto al del catecismo y al de los soliloquios dialogados, se sitúan aquellos otros diálogos en los que se intensifican los elementos circunstanciales y la individualización de los interlocutores, camino por donde «es posible llegar hasta la novela», como añade el profesor Ynduráin, haciendo referencia ahora a la tradición dialógica que ejemplifica con obras como *El Crotalón*. Podríamos añadir que por, este mismo procedimiento de intensificación de los elementos circunstanciales en el diálogo, es posible llegar también al teatro y a la comedia escolar, como ocurre en los diálogos latinos de Vives²².

²¹ «Los diálogos en prosa romance», en *Homenaje a Francisco Ynduráin (Anejos de Príncipe de Viana)*, Pamplona, Instituto Príncipe de Viana/Diputación de Navarra, 2000, p. 449. A diferencia de los catecismos, sin embargo, el soliloquio sea o no dialogado, se caracteriza por una mayor presencia del elemento autobiográfico y porque puede no presentar un orden doctrinal y sistematizado en los asuntos de los que trata.

²² Me refiero a las conocidas *Exercitationes Linguae Latinae*, que se relacionan con el coloquio escolar y también con los *Colloquia* de Erasmo, utilizados en parte como manuales de latinidad.

A diferencia de lo que ocurre en este tipo de diálogos circunstanciales, en los que se concede gran importancia a los acontecimientos sociales y a las peripecias vitales, condicionadas por el carácter de los sucesivos interlocutores; en el soliloquio se hace abstracción de todas las circunstancias que no afecten a la reflexión interior de los interlocutores o, mejor aun, del único interlocutor porque, como hemos visto, cuando están escritos en forma dialogada, los interlocutores que intervienen en el soliloquio son alegorías o representaciones mentales de la conciencia del autor. A pesar del diálogo, por tanto, lo que predomina es la reflexión y la vida solitaria frente a la vida activa y social. A este propósito, dentro de la tradición renacentista, Domingo Ynduráin distingue con toda claridad dos opciones, la del ciudadano y la del solitario:

Frente al ciudadano está el solitario, cuya opción implica una dialéctica explícita en la que se atacan los males de la vida social, etc. El diálogo del solitario es una opción novedosa y extravagante, en lucha con lo habitualmente admitido. En este sentido, cabría la posibilidad de establecer un paralelo y correspondencia entre la oposición vida social/vida individual y religión convencional/nuevas formas de religiosidad. Las cosas suceden como si la preferencia por la vida solitaria o, simplemente, apartada estuviera unida a las formas de pietismo interior, a los conventículos, beguinos, fraticelli, ermitaños y demás corrientes afines no sometidas a control ni disciplina. Las vivencias subjetivas, interiores y solitarias pueden expresarse, en último término, en soliloquios, en los que el hombre dialoga consigo mismo o con una figura alegórica: no es la ya disputa del cuerpo y alma, o de la razón y voluntad, sino un discurrir conjunto en busca de acuerdo y armonía, con la filosofía, la razón, la verdad, la sabiduría, etc. Y el camino, la contemplación de la naturaleza o la lectura de libros, para acabar conociéndose a sí mismos²³.

En el diálogo renacentista, por lo general, no es frecuente la exaltación de la vida solitaria²⁴. Sin embargo, existe el reconocimiento de que la soledad, o de que cierto tipo de soledad, es necesaria para la salud del hombre. Así, en la *praeparatio* del *Diálogo de la dignidad del hombre* (1546)

²³ Domingo Ynduráin («Los diálogos en prosa romance», pp. 450-452). Por su parte, A. Vian trae a colación las quejas formuladas por Pérez de Oliva, en *El Scholástico* (IV, 2), cuando afirma que los hombre de talento «son obligados a vivir en los hiermos», ya que la búsqueda de la soledad aparece como remedio de la maledicencia. Para otros textos en el mismo sentido, véase el artículo de A. VIAN: «*El Scholástico* de Cristóbal de Villalón: un manifiesto por el humanismo en la hora de los especialistas», *BRAE*, LXXXII (2002), pp. 322-323.

²⁴ El motivo se da con más frecuencia en la poesía, desde la «dulce soledad» de Garcilaso (cfr. Herrera, fray Luis, San Juan, Lope de Vega, Góngora), como se documenta en el estudio clásico de K. VOSSLER: *La soledad en la poesía española* (1941), trad. cast., Madrid, Visor, 2000. Sobre las resonancias místicas del motivo de la soledad o del solitario en la poesía sanjuanista, véase Domingo YNDURÁIN: «El pájaro solitario», en *Actas del Congreso Internacional Sanjuanista*, vol. I, Valladolid, Junta de Castilla y León, 1993, pp. 143-161.

de F. Pérez de Oliva, Antonio hace un encendido elogio de sus ventajas terapéuticas: «Porque cuando a ella venimos alterados de las conversaciones de los hombres donde nos encendimos en vanas voluntades, o perdimos el tino de la razón, ella nos sosiega el pecho y nos abre las puertas de la sabiduría»²⁵. El comentario de Antonio da pie, sin embargo, a un enfrentamiento entre su opinión y la del misántropo Aurelio, ya que si para aquél la búsqueda de la soledad es incluso un medio de conocimiento, para este último se explica principalmente por el odio hacia el género humano. En consecuencia, distingue Pérez de Oliva entre una soledad negativa y otra positiva, ya que esta última sirve como alivio o corrección de los defectos que conlleva la vida social²⁶.

Algo parecido sucede en otro diálogo posterior, la *Nueva filosofía de la naturaleza del hombre* (1587) editada como obra de Oliva Sabuco de Nantes. En la *Nueva filosofía*, se defiende «la amistad y buena conversación» como «necesaria a la vida humana» (cap. 28 del «Coloquio del conocimiento de sí mismo»), después de caracterizar la soledad como algo dañino para la salud mental: «El amor a sus semejantes es afecto natural, da salud y alegría, porque el hombre es animal sociable; quiere, y ama a sus semejantes. La soledad le es muy contraria, y causa melancolía, cuando no hay compañía, consigo mismo, de gran entendimiento, porque es necesario al hombre tener donde emplear este afecto de amor»²⁷. Es decir,

²⁵ *Diálogo de la dignidad del hombre. Razonamientos. Ejercicios*, ed. M.L. Cerrón Puga, Madrid, Cátedra, 1995, p. 116. Sobre el contraste anímico entre los dos interlocutores, comenta Consolación BARANDA: «Marcas de interlocución en el *Diálogo de la dignidad del hombre* de Fernán Pérez de Oliva», *Criticón*, 81-82 (2001), p. 275: «Las distintas reacciones ante la naturaleza están profundamente relacionadas con el posterior desarrollo del debate sobre la dignidad del hombre. Aunque el motivo por el que Antonio se refugia en este lugar no es la contemplación de la naturaleza, sino la búsqueda de la soledad para reflexionar, su placer ante ella es genuino (...). Aurelio, por el contrario, sólo ve en su belleza 'cosas sensuales', ajenas a los intereses del hombre sabio». A continuación se refiere al «carácter hurraño» de Aurelio, «como corroborará luego con su muestra de misantropía, al afirmar que los hombres buscan la soledad para evitar el trato con sus congéneres».

²⁶ Como dice K. VOSSLER (op. cit., p. 268): «Cuando el amor a la soledad no tiene una raíz religiosa, aparece de ordinario como recuerdo literario y lugar común humanístico, o nace de un disgusto y desazón espirituales». Este último es el caso de Aurelio. Como veremos, la reivindicación de la soledad (y del soliloquio) suele cumplir una finalidad religiosa, que conviene diferenciar del nuevo gusto por la soledad que va apareciendo en las sociedades modernas, como dice Ph. Aries, en la introd. a *Historia de la vida privada*, 3. *Del Renacimiento a la Ilustración* (1986), trad. esp., Madrid, Taurus, 2001, p. 19: «Antes [del siglo XVI] no era conveniente que un hombre distinguido estuviese solo, salvo para rezar —y esto seguirá así aún por mucho tiempo (...). La soledad engendra tedio: es un estado contrario a la vida humana».

²⁷ De aquí en adelante, cito por la edición parcial de A. MARTÍNEZ TOMÉ, *Nueva filosofía de la naturaleza del hombre y otros escritos*, Madrid, Editora Nacional, 1981, pp. 132-133.

que la amistad y la compañía sirven de remedios terapéuticos para la salud mental del hombre, en tanto que «animal sociable». Sin embargo, obsérvese que la soledad es fuente de melancolía para los tristes y melancólicos pero no para los de «gran entendimiento». Como se detalla más tarde: «La soledad es buena para el buen cristiano en sus tiempos y horas, y en ella se halla lo que muchas veces se pierde en la conversación, hablando y conversando con Dios en la oración bocal o mental, y haciendo paradas en la vida, entendiéndose a sí mismo, y considerando el camino y vía, lleva entre manos, y el fin a donde va a parar» (p. 137).

Entre los antecedentes del tema, podemos remontarnos hasta la exaltación de la soledad que formula Petrarca en *De vita solitaria*, un tratado compuesto entre 1346 y 1356, traducido al castellano ya en el mismo siglo XIV. Traza el humanista italiano una imagen idílica de las actividades del solitario, frente a las ocupaciones del ciudadano. Años más tarde, en un ensayo titulado «De la sôlitude», Montaigne argumenta a su modo sobre la necesidad de mantener un espacio para la soledad y para preservar la libertad de reflexionar: «Il se faut reserver une arriere boutique toute nostre, toute franche, en laquelle nous établissons nostre vraye liberté et principale retraicte et solitude. En cete-cy faut-il prendre nostre ordinaire entretien de nous à nous mesmes, et si privé que nulle acointance ou communication estrangiere y trouve place (...). Nous avons une ame contournable en soy meme; elle se peut faire compaignie»²⁸.

Además, la oposición entre la vida solitaria y la civil se relaciona con el debate en torno a la supremacía de la vida contemplativa sobre la activa que, por ejemplo, se produce dentro del humanismo. Aunque el ideal cristiano de la vida contemplativa no queda desvalorizado, ocurre que en los humanistas, «el valor de la vida activa aparece subrayado claramente» según concluye E. Garin hablando de las obras de Salutati²⁹.

Las opiniones a favor o en contra de la soledad aparecen en otros diálogos castellanos del siglo XVI. Arce de Otálora, en sus *Coloquios de Palatino* y *Pinciano* compuestos hacia 1550, hablando de las condiciones

²⁸ *Essais*, vol. I, ed. A. Micha, París, Garnier-Flammarion, 1969, p. 292.

²⁹ *El Renacimiento italiano* (1980), trad. cast., Barcelona, Ariel, 1986, p. 103. En la reivindicación de la vida activa, podemos adivinar las intenciones de los humanistas para influir en la sociedad civil y en las ciudades italianas, como grupo social emergente que vende «educación para nobles, comerciantes o banqueros; venden la fama que sus escritos proporcionan; venden sus saberes especializados, como secretarios, cancilleres, historiadores, publicistas (...). No es de extrañar, pues, que los valores de los humanistas no coincidan con los de la clerecía medieval, ni son los de la gente de armas, sino con los del mundo clásico, con los de la sociedad civil. Lo cual no quiere decir que rechacen la religión, pues, en general, son devotos cristianos», como afirma Domingo YNDURÁIN: *Humanismo y Renacimiento en España*, Madrid, Cátedra, 1994, p. 106; si bien matiza que, entre los humanistas, hay opiniones diversas y aun encontradas, a veces, incluso dentro de la obra de un mismo autor, como Petrarca.

de vida propias de los frailes, hace que uno de los dos interlocutores (Pinciano) aluda a los peligros que conlleva la soledad: «Sócrates prefería la vivienda de las ciudades a la del hiermo y campo, porque decía que en la ciudad y en lo poblado, siempre había de quien aprender y saber más, pero en los desiertos y soledad, aunque había flores e ríos y árboles que diesen contentamiento a los ojos, todos eran mudos y ninguna cosa hablaban ni enseñaban»³⁰. A lo que inmediatamente replica Palatino:

Diferente era la seta y opinión de Platón y Pitágoras, que preferían la vida del campo y la soledad, y condenaban la condición del otro ciego mendigo que decía que era cosa dulce vivir en las ciudades y ser tropellado de la gente, *quia ubi populus, illic questus*. Porque es de grant perfición, aquella orden [la de los jerónimos] fue instituida en despoblado y con tanta soledad para que, estando solos del mundo, estuviesen siempre acompañados en contemplación de Dios, que es su principal hábito y ocupación (p. 133).

Dejo a un lado otras obras dialogadas que, aunque relacionadas con nuestra temática, pertenecen más bien a la tradición bucólica y, al mismo tiempo, horaciana del *Beatus ille*, como ocurre entre otros diálogos, en el «Coloquio de la vida pastoril» de Torquemada, incluido en sus *Coloquios satíricos* (1553); y en el diálogo de Selanio y Cilenia, que ha sido atribuido a Cervantes³¹. En la obra de Torquemada, el pastor Amintas alaba la excelencia de la vida en contacto con la naturaleza: «Todas las cosas como las haze y produze la naturaleza, desnudas y con sólo el ser que de su sustancia tienen, son de mayor perfición que quando los accidentes son adquiridos y postizos» (p. 301), dice por ejemplo, de acuerdo con la exaltación de lo natural característica del bucolismo renacentista. Recordemos, en este sentido, los elogios que incluye fray Luis de León sobre la naturaleza en el nombre «Pastor» añadido a la tercera edición de su diálogo *De los nombres de Cristo* (1587).

También Selanio, en el diálogo anónimo citado, exalta las ventajas de la vida pastoril y campestre porque, como dice: «Levanta el ánimo y espíritu a considerar la tranquilidad de lo que posee, y ejercitado en rústico y silvestre ejercicio, no tiene en cuenta ni le desasosiegan los tráfgos, bullicios y negociaciones de las ciudades» (p. 155). En cierto modo, según estamos viendo, la tradición bucólica está relacionada con la oposición entre vida contemplativa-solitaria y vida activa-civil, como aparece en la obra

³⁰ *Coloquios de Palatino y Pinciano*, ed. J.L. Ocasar, Madrid, Biblioteca Castro, 1995, vol. I, p. 133; edición por la que cito de aquí en adelante. En un curioso y breve diálogo anónimo renacentista editado por Ana VIAN: «El *Diálogo de Scipión y Sócrates*», en *Homenaje al profesor Antonio Vilanova*, ed. M.C. Carbonell, coord. A. Sotelo Vázquez, Universidad de Barcelona, 1989, pp. 749-772, intervienen como interlocutores tanto Escipión el Africano como, aunque su muerte fuera dos siglos antes, el propio Sócrates. La conversación se inicia después de un monólogo de Escipión en el que retrata a Sócrates como aficionado a la soledad: «Deue ser Sócrates, que suele huyr lo poblado» (p. 766).

de Petrarca antes citada sobre la vida solitaria. La relación se observa igualmente en el coloquio de Torquemada, cuando uno de los interlocutores le dice al pastor Amintas, después de que éste ha pronunciado una serie de alabanzas sobre la vida pastoril: «Según eso, hermano Amintas, más amigo eres de la vida contemplativa que no de la activa, y no te puedo negar que no tienes razón en ello, pues por la boca de Christo se declaró y averiguó tener mayor perfición; mas para hazer lo que tú dizes, si yo no me engaño, lo mejor sería ser flayre» (p. 311). A lo que replica el pastor de inmediato: «En eso cada uno haze lo que Dios le da de gracia». Son diferentes, en todo caso, aunque están relacionadas, la tradición bucólica y la temática de la vida solitaria asociada al enfrentamiento entre la vida contemplativa y la activa.

La oposición vida solitaria/social aparece también en los *Discursos morales* (1589) de Juan de Mora y, por poner otro ejemplo de una temática muy difundida, en el diálogo *Microcosmía* (1592) de fray Marco Antonio de Camós, en el cual mientras que el teólogo Turritano defiende la soledad, Valdeiglesia alaba la vida civil³². Existe una cierta solución de compromiso, ya que aun cuando suele afirmarse la superioridad de la vida contemplativa, se reconoce que no es apta para todos los temperamentos, como explica también el principal interlocutor del *Diálogo sobre la necesidad y obligación y provecho de la oración* (1555) de fray Juan de la Cruz, hablando de los peligros de la meditación espiritual:

naturales condiciones hay de hombres a quienes la vida contemplativa no conviene tanto como la activa por la inhabilidad que para ella tienen, cuales son los hombres de su natural bulliciosos e inquietos, que no pueden sosegar sus pensamientos, y fácilmente se aficionan y con dificultad se despegan de lo que en sus imaginaciones resuelven; los cuales, si se quisiesen encerrar a vida contemplativa, no aprovecharían en ella y perderían el provecho que podían hacer en la vida activa, para la cual son más idóneos³³.

³¹ Editado por D. Eisenberg, con el título de *Las «Semanas del Jardín» de Miguel de Cervantes*, Salamanca, Diputación de Salamanca, 1988; edición por la que cito de aquí en adelante. En cuanto a los *Coloquios satíricos*, cito por la edición incluida en *Obras Completas, I* de Antonio de Torquemada, ed. L. Rodríguez Cacho, Madrid, Biblioteca Castro, 1994.

³² Recuerda Valdeiglesia la máxima de Aristóteles: «porque según dize el príncipe de la filosofía, el hombre es animal sociable, amigo de estar en compañía de otros hombre», *Microcosmía*, Barcelona, Pablo Malo, 1592 (modernizo la acentuación), fol. 34^a. En los *Discursos morales*, Madrid, Pedro Madrigal, 1589 (modernizo la acentuación), fol. 125v, leemos: «No fuera bueno pensar que se condenan los que biven negocios públicos, y asegurar solamente a los agrestes y solitarios, pues se vee bien que en las ciudades y Cortes de Reyes, pueden aver muchos rodeados de negocios, que sean un bivo exemplo de la virtud, amando y queriendo las cosas de Dios, siendo amadores de sus preceptos, como yo creo que los hay».

³³ Cito el diálogo de fray Juan de la Cruz por la edición incluida en *Tratados espirituales*, ed. V. Beltrán de Heredia, O.P., Madrid, BAC, 1962, p. 342. Una opinión equi-

Con respecto a las ventajas de la contemplación y de la oración mental, en otras obras posteriores al diálogo de fray Juan de la Cruz, también se advierte de los peligros inherentes a la «teología mística». Así, Francisco Suárez, después de reflexionar sobre la oración definida como un «coloquio de la mente con Dios», afirma que es condición necesaria la predisposición activa del hombre para la contemplación divina:

Y la misma palabra *coloquio*, que empleó Nilo, significa que en la oración intervienen una mutua locución, del hombre hacia Dios, y de Dios hacia el hombre; luego, aunque cese la locución del hombre, puede no cesar la oración a causa de la locución de Dios. Es más, aún callando el hombre y aunque todavía en acto Dios no le hable, se puede entender que el hombre permanece como en suspenso y preparado para oír a Dios³⁴.

Corren malos tiempos para la mística y, de manera específica, para la experiencia mística definida por ser inefable precisamente³⁵. Si hacemos caso de Suárez, la locución del hombre hacia Dios y viceversa debe reali-

librada es la que defiende también fray Luis de Granada, en la *Guía de pecadores*, sobre la vida activa/contemplativa, cuando, en la regla de fray Tomás de Villanueva, aconseja: «conversar con Dios a solas como dicho es, a ratos, en lecciones espirituales y meditaciones profundas (...). Otro rato será bien entender en obras activas: visitar hospitales y enfermos, curarlos y darles lo necesario con toda caridad» (p. 223). Y también manifiesta la necesaria concordia entre la oración mental y la vocal: «Y lo que dice que para esto se debe dejar el mucho hablar de la oraciones vocales, no lo dice para condenar por esto el uso de la oración vocal, porque no es cosa que cabe en entendimiento de hombre de razón, alabando la oración mental, condenar la vocal» (p. 290).

³⁴ Cito la obra de Suárez por los textos incluidos en la *Antología de la literatura espiritual española, IV. Siglo XVII*, ed. P. Sainz Rodríguez, Madrid, Universidad Pontificia de Salamanca/FUE, 1985, p. 204. En el mismo sentido, afirma Suárez que la oración es «un acto de la mente para con Dios, ya empleen el nombre de contemplación, o de sabiduría, o de unión, o de coloquio, de pensamiento, de meditación, de consideración y aun de unión» (pp. 206-207). Y también: «la locución de Dios siempre se recibe con el entendimiento del hombre; porque éste no se dirige hacia Dios sino por el entendimiento (...). Al objetar que cuando el hombre calla aún no escucha a Dios que le habla, sino que queda inactivo en espera de que Dios le hable, no obstante entonces ora, sin que ejerza ningún acto del entendimiento o de la voluntad, a pesar de esto, se ha de responder que es imposible que en este tiempo el hombre carezca de todo acto de entendimiento o de la voluntad para con Dios o las cosas divinas, como no sea que pase a otras cosas, o duerma, o esté fuera de sí. Esta disposición de por sí no es apta para oír a Dios, supuesto que Dios por lo regular no habla al hombre como no sea que esté atento y vigilante» (p. 217).

³⁵ Recordemos las conocidas declaraciones de San Juan, en el prólogo al *Cántico espiritual*: «sería ignorancia pensar que los dichos de amor en inteligencia mística (cuales son los de las presentes canciones) con alguna manera de palabras se puedan bien explicar». Cito la obra por la reciente edición: *Cántico espiritual y poesía completa*, ed. P. Elia y M.J. Mancho; estudio preliminar de D. Ynduráin, Barcelona, Crítica, 2002, p. 3. Véase ahora G. SERÉS: *La literatura espiritual en los Siglos de Oro*, Madrid, Eds. del Laberinto, 2003, para una adecuada definición del misticismo, con sus diversas corrientes.

zarse gracias a la actividad intelectual; lo que se opone al irracionalismo del éxtasis místico, aun cuando el contemplativo no pronuncie palabras, porque como dice Suárez: «ya se realice por medio de frases sensibles o por palabras mentales, que sean conceptos sensibles de voces, pues de esta manera —como antes decía— a menudo hablamos interiormente a Dios, o hablándole o dándole gracias o pidiéndole alguna cosa» (p. 213).

Por otra parte, en los textos que estamos viendo, predomina un planteamiento dialéctico de la oposición entre la vida activa y la contemplativa, ya que a la consideración del hombre como animal sociable se opone la superioridad que, en la tradición cristiana, conlleva la vida contemplativa³⁶. Recuérdese la interpretación del conocido pasaje evangélico sobre las respectivas vidas de Marta y María. Tradicionalmente se considera que la vida activa es inferior a la contemplativa, del mismo modo que los bienes del cuerpo son inferiores a los del alma. Esta visión se acentúa en la perspectiva ascética cristiana, referida sobre todo al recogimiento propio de las órdenes religiosas y a su aislamiento del mundanal ruido³⁷. Sin embargo, aunque en los diálogos citados, se acepta en general la superioridad de la vida solitaria y contemplativa, los interlocutores reconocen la necesidad de compañía incluso para remedio terapéutico, como hemos visto que se afirma en la *Nueva Filosofía* de Sabuco de Nantes.

Por su parte, en el *Alfabeto cristiano* (1545), Juan de Valdés adoctrina a la bella Giulia Gonzaga en los caminos de la contemplación religiosa; aunque ella protesta porque debe dejar «alcune conversationi», como afirma en la versión italiana: «con le quali à tempo piglio alcun poco di piacere»³⁸. Si abandonara estas conversaciones mundanas —añade Giulia: «cadrò in alcuno humore malinconico, che mi farà vivere in continua insipidezza» (p. 337). Ante las protestas de su discípula, Valdés le conce-

³⁶ Al predicador de Carlos V, fray Alonso Ruiz de Virués, la Inquisición le procesa en Sevilla (abjura *de levi* en 1537); entre las proposiciones de las que le acusan, figura la de que: «La vida activa es más meritoria que la contemplativa». Véase M. MENÉNDEZ PELAYO: *Historia de los heterodoxos españoles*, Madrid, BAC, 1986⁴, vol. I, pp. 736-737.

³⁷ Por ejemplo, dice el carmelita José de Jesús María, en la *Subida del alma a Dios* (1656): «De otra gran excelencia goza este estado de los habitualmente unidos con Dios, que es no ser su contemplación impedida de la acción, de manera que anda tan empleada en Dios la parte superior del alma que ninguna de las ocupaciones exteriores le impiden la atención a Dios y así andan juntas Marta y María» (en *Antología de la literatura espiritual española*, p. 526).

³⁸ Juan DE VALDÉS, *Obras Completas, I*, ed. A. Alcalá, Madrid, Biblioteca Castro, 1997, p. 337. También fray Luis de Granada aconseja huir de las conversaciones mundanas, en su *Guía de pecadores*, cuando reproduce la regla de fray Tomás de Villanueva, primero aconseja: «apartar las conversaciones de mundanos y visitaciones demasiadas y sin provecho» (p. 222); e insiste: «Lo séptimo, que rompa con el mundo si quiere agradecer a Dios; y huya las conversaciones de las gentes, si quiere conversar con Dios» (p. 224).

de que abandone sus antiguas costumbres mundanas «à poco à poco», hasta que encuentre esas charlas del todo insípidas. Las contemplaciones divinas del solitario no son adecuadas para todos los temperamentos, ni para todos los estados y condiciones. Esto último parece significativo en aquellas obras dialogadas de tema religioso, como el propio *Alfabeto* de Valdés y, en el extremo opuesto, el diálogo citado de fray Juan de Cruz, en las que se establece una conversación amistosa entre dos o más interlocutores para hablar sobre la vida contemplativa, sin practicarla todavía al menos.

Como decíamos al establecer una oposición entre el solitario y el ciudadano, existen otro tipo de diálogos, por el contrario, cuyos interlocutores están inmersos en las preocupaciones derivadas no de la vida contemplativa o mística sino de la vida activa y civil. Pienso en *El Crotalón*, ya citado a propósito de los elementos narrativos que contiene próximos a la novela, y en los *Coloquios de Palatino y Pinciano* cuyos interlocutores son dos estudiantes de derecho preocupados por su futuro profesional como juristas, cuando acaben de cursar estudios en la Universidad de Salamanca. En este tipo de obras dialogadas, las conversaciones giran sobre las ocupaciones cotidianas de los protagonistas, sean las del zapatero de *El Crotalón* o las de los estudiantes de derecho; conversaciones en las que incluso se retratan los vicios y las costumbres sociales, a veces con una urgencia casi periodística, diríamos hoy. Pienso también en el anónimo *Viaje de Turquía*, en el que se introduce un reportaje sobre la vida de los turcos, ya que la amenaza del Imperio Otomano suponía una gran preocupación para la sociedad cristiana de mediados del siglo XVI, como queda reflejado en las conversaciones de los tres interlocutores.

Es propio del diálogo renacentista o, al menos, de sus obras más características e innovadoras como las que acabamos de citar: *El Crotalón*, el *Viaje de Turquía*, los *Coloquios de Palatino y Pinciano*, la preocupación por los temas cotidianos y por la vida social, ya que no en vano la conversación nace de la amistad entre los dialogantes. Este interés se refleja de otro modo en la formación de paradigmas, como *El Cortesano* de Castiglione traducido al castellano por Boscán, *El Escolástico* de Villalón y *El Regidor* o *El Ciudadano* de Costa, con los que se pretende formar ciudadanos. Si pensamos en *El Cortesano* de Castiglione que ejerce tanta influencia en el género, entre las virtudes que deben adornar al cortesano, destaca la sociabilidad y el arte de la conversación³⁹.

El ideal de «urbanidad», en cierto modo, está en la base del diálogo renacentista, aunque no se debe generalizar excesivamente porque, como

³⁹ Sobre todo, en el libro II de *El Cortesano*, cito por la traducción de Boscán, ed. M. Pozzi, Madrid, Cátedra, 1994, pp. 230 y ss., cuando habla de la necesidad de alcanzar «un gentil y gracioso trato en la conversación familiar con todos». Luego viene el famoso pasaje, en el que se diserta sobre la conveniencia de introducir cuentecillos y facecias (*facezie*) en la conversación, pp. 266 y ss.

estamos viendo, hay otro tipo de diálogos más cercanos a los ideales del solitario y de la vida contemplativa⁴⁰. No resultaría difícil traer a colación una serie de obras dialogadas en las que se exalta la «conversación civil», por traducir el título del diálogo de S. Guazzo, *Civil conversazione*. El propio Guazzo condena la vana costumbre de hablar consigo mismo y no con los demás, que es lo verdaderamente útil para la vida social: «la medesima natura ha dato la favella all'huomo, non già perché parli seco medesimo, il che sarebbe vano; ma perché se ne serva con altri; e voi vedete che di questo istromento ci serviamo in insegnare, in dimandare, in conferire, in negoziare, in consigliare, in correggere, in disputare, in giudicare, in isprimere l'affetto dell'animo nostro, co'quali mezzi vengono gli uomini ad amarsi, e a congiugersi fra loro»⁴¹. A pesar de todo, hay otros diálogos, especialmente de tema religioso como estamos viendo, en los que se condenan precisamente las conversaciones mundanas.

En efecto, la exaltación de la vida solitaria, relacionada con la supremacía de la vida contemplativa sobre la activa, no falta en diálogos religiosos que propugnan diversas formas de pietismo interior alejadas de la «conversación civil». Esto se ve claro en los *Diálogos de la conquista del espiritual y secreto reino de Dios* (1595) del franciscano Juan de los Ángeles, que giran sobre lo que él mismo denomina, con resonancias platónicas y agustinianas, «el hombre interior y divino»⁴². En la vía mística que explica fray Juan de los Ángeles como medio para lograr la unión con Dios, no se desprecia tampoco la consideración en torno a la Pasión de Cristo que estaba presente en algunos soliloquios citados como el de Lope de Vega, incluso también aparece en los diálogos del franciscano acompañada

⁴⁰ He señalado esta tendencia en los estudios actuales sobre el diálogo en mi estudio más reciente sobre el género: *El diálogo renacentista*, Madrid, Eds. del Laberinto, 2000, pp. 62-64 especialmente. Es una tendencia que deriva sin duda de los estudios sobre el diálogo italiano del *Quattrocento*.

⁴¹ Pasaje citado por C. FORNO, *Il «libro animato»: Teoria e scrittura del dialogo nel Cinquecento*, Torino, Tirrenia Stampatori, 1992, p. 11. Recordemos también el inicio del diálogo de Leonardo BRUNI ARETINO: *Ad Petrum Paulum Histrum Dialogus* (1401), al inicio del libro primero, cuando el propio Bruni se dirige con Niccolò Niccoli a casa de Coluccio Salutati. Éste, como representante de los ideales de la vida civil del «primo umanesimo» florentino, hace una apología del arte de la discusión (*disputatio*) ante sus jóvenes amigos, destacando los provechos de la misma. No sólo sirve para practicar el ingenio y para ejercitarse en el uso de la lengua latina. Salutati señala también que es absurdo hablar consigo mismo y examinar las cuestiones solo entre cuatro paredes: «Etenim absurdum est intra parietes atque in solitudine secum loqui, multaque agitare, in oculis autem hominum atque in coetu veluti nihil sapias obmutescere»; cito por la famosa antología *a cura* de E. GARIN, *Prosatori latini del Quattrocento, I*, Torino, Giulio Einaudi ed., 1976, p. 48. También reconoce Salutati que con la costumbre de la disputación y de los coloquios ha aprendido casi todo lo que sabe (p. 52).

⁴² De aquí en adelante, cito los *Diálogos* de fray Juan de los Ángeles, por la edición de A. González Palencia, Madrid, RAE, 1946, p. 58.

la contemplación por el llanto, como le explica el Maestro al Discípulo: «La pasión, hijo, no se ha de pasar por la memoria de corrida y con poca atención, sino con afecto y con una llorosa y amorosa compasión» (p. 188). También defiende el Maestro la conveniencia de la soledad para llevar a cabo la contemplación (pp. 285 y ss.). Por este motivo, como le explica al Discípulo, huyeron los santos a los yermos: «porque en la soledad se purifica el hombre, y en esta pureza persevera de continuo; conócese a sí mismo y anda aprovechado en el amor de Dios» (p. 311). Y añade: «Algunas veces es de provecho la soledad corporal, que por eso huyó Cristo con ella, cuando libre y desocupado quiso orar; que aun la compañía de los buenos suele ser impedimento para el recogimiento del alma, especialmente a los principiantes e imperfectos» (p. 347). No es de extrañar que hable el Maestro de la excelencia incluso de los «soliloquios», con un explícito reconocimiento sobre las ventajas de este género: «porque recoge mucho el alma». Al inicio del diálogo décimo, después de que el Discípulo ha estado solo reflexionando en voz alta mientras espera la venida de su Maestro, tiene lugar la siguiente conversación:

- MAESTRO. ¿Qué pláticas son esas, Deseoso? Por cierto que entendí que estabas en compañía de algunos padres, cuando tan en forma te oí estar razonando.
- DISCÍPULO. ¿Nunca has oído hablar algún hombre consigo y disputar como si tuviese allí quien le respondiese y hiciese réplica?
- MAESTRO. San Agustín compuso soliloquios, y San Buenaventura y otros santos, que son conversaciones de a solas, con sus preguntas y respuestas. Y aun te afirmo que las he hallado provechosísimas, porque recogen mucho el alma y le dan grandes motivos de devoción y amor. Desotra manera de platicar no hago caso, porque es de hombres melancólicos o de coléricos, que con el furor hablan entre sí y tratan sus venganzas como si tuviesen presentes al enemigo (pp. 327-328).

Interesante pasaje, sin duda, para las cuestiones que estamos comentando. En primer lugar, desde el punto de vista de la poética del género, resulta habitual en la *praeparatio* de muchos diálogos; es decir, en la introducción de las conversaciones, que uno de los interlocutores reflexione en voz alta cuando está solo todavía, como hace el Discípulo de fray Juan de los Ángeles. La réplica no piadosa sino burlesca del motivo aparece al comienzo del coloquio cuarto y último del *Diálogo de los pajes* de Diego de Hermosilla, compuesto en 1573, después de que Godoy habla a solas mientras espera a Guzmán. Éste le dice a su amigo: «Yvades raçonando, que me parece que con vos mesmo pasauades raçones». Pero Godoy le responde con socarronería: «No soy tan devoto»⁴³. En segundo lugar, como

⁴³ *Diálogo de los pajes*, ed. D. Mackenzie, Valladolid, 1916. Respeto la ortografía, sin modernizar la acentuación. Ésta es la única edición moderna del interesante diálogo de Hermosilla que es válida, si bien necesitaría un actualización.

se deduce también del testimonio de Hermosilla, se le atribuye un propósito devoto y religioso a la persona que habla a solas. Es verdad que es necesario distinguir entre la soledad provechosa y la soledad nociva del melancólico, como hace fray Juan de los Ángeles y otros dialogistas ya citados, como Sabuco de Nantes y Pérez de Oliva. Por último, y quizá sea lo más interesante para nuestro tema, fray Juan de los Ángeles hace una breve historia del género, puesto que «San Agustín compuso soliloquios, y San Bueventura» en efecto. Define también los soliloquios perfectamente: «que son conversaciones de a solas, con sus preguntas y respuestas», destacando su propósito devoto y religioso.

La exaltación de la vida solitaria y contemplativa aparece en otros diálogos. Así, por influencia de Petrarca, el portugués fray Héctor Pinto dedica el penúltimo de los seis diálogos que componen su *Imagen de la vida cristiana* (1563) al «Diálogo de la vida solitaria»⁴⁴. Los tres interlocutores del mismo son un italiano, un flamenco y un portugués, quien, como *alter ego* del autor, será el encargado de demostrar las excelencias de la vida contemplativa con abundancia de autoridades tanto «gentiles» como derivadas de las «sagradas letras».

Sin embargo, más que en la tradición clásica pagana, el portugués encuentra apoyos para su argumentación en la tradición cristiana, para la cual es evidente la superioridad de la vida contemplativa sobre la activa⁴⁵. Recuerda de nuevo el pasaje evangélico sobre Marta y María, con el siguiente comentario: «lo que significó San Lucas cuando dijo que María Magdalena estaba asentada a los pies de Jesús y que Marta andaba en pies solícita y turbada, porque la vida contemplativa, significada por María, consiste en reposo y la activa, significada por Marta, en el movimiento» (p. 444). Entre otras razones aducidas para reivindicar la vida solitaria y el silencio, ya que «la plática es peligrosa y el silencio seguro» (p. 431), rechaza el portugués la conversación mundana en favor de los soliloquios: «Cuanto más que los solitarios, callando hablan con Dios y andando solos están acompañados de virtudes, y, por el contrario, los distraídos y trastornados, ha-

⁴⁴ Cito la obra de Héctor Pinto, originalmente escrita en portugués, por la traducción castellana de 1571, reimpresa cuatro veces más hasta 1573, *Imagen de la vida cristiana*, ed. E. Glaser, Barcelona, Juan Flors, 1967, pp. 391-453.

⁴⁵ Como dice Domingo Ynduráin: «Teólogos y economistas en la España del siglo XVI», *BRAE*, LXXXII (2002), p. 6: «El cristianismo, frente a los clásicos, radicalmente frente a ellos en esto, estableció que la soledad era un bien. Es cierto que el Señor, en el Paraíso, determinó que era bueno que el hombre estuviera solo, y para remedio de esa soledad no encontró mejor expediente que crear a la mujer. Pero ahora, fuera del Paraíso ya definitivamente, la Iglesia determina que el celibato es superior al matrimonio y la vida contemplativa a la activa, esto es, la soledad a la compañía o la soledad en compañía».

blando están mudos y acompañados están solos, porque ni hablan con Dios ni tienen compañía de virtudes» (p. 431)⁴⁶.

De otro modo, también destaca el franciscano Alonso Pastor, en las *Soledades del amor divino* (1665), los provechos de la soledad del contemplativo frente a los mundanos: «Consuélese pues con esto el solitario contemplativo, los desmayos de su soledad interior, perseverare en ella y cuando no saque otro fruto (a su parecer y a su juzgar) de los ejercicios de la oración sino estar solo cuando (si quisiese) podía estar acompañado, estar callado cuando podía estar hablando, velando cuando podía estar durmiendo, ése será mucho fruto»⁴⁷.

Como resumen de todo lo que llevamos visto, podemos decir que hay una serie de conexiones y de mezclas ocasionales entre el género del diálogo y el del soliloquio, sobre todo a partir de los *Soliloquia* de San Agustín, en los cuales hemos visto que intervienen dos interlocutores diferenciados. El soliloquio dialogado, en realidad un autodiálogo («monodiálogo», diría Unamuno), se cultiva de manera escasa dentro de la tradición que hemos estudiado. Podríamos citar de nuevo el soliloquio de San Buenaventura y, entre nosotros, el diálogo-soliloquio de Orozco. Lo que predomina, en el desarrollo del género soliloquio, es la exposición monológica en primera persona, aunque, cuando no es dialogado, el soliloquio hace uso del dialogismo y de la *sermocinatio*, como técnicas retóricas.

A pesar de las ocasionales conexiones entre ambos géneros, lo que me parece indiscutible es que existen límites definidos entre el diálogo y el soliloquio, ya desde la propia etimología de los vocablos respectivos. Este corolario resulta especialmente significativo para la micro-historia de los estudios recientes sobre el género dialogado, lo cual me interesa de modo particular ya que todavía no hace mucho, se insistía en la indeterminación genérica del diálogo; indeterminación que en la actualidad no es posible seguir sosteniendo. Ni tan siquiera parece que la *contaminatio* literaria sea algo privativo del diálogo, si pensamos en lo habitual que resulta en otros géneros que se desarrollan durante la época estudiada como, por ejemplo,

⁴⁶ Aparece en este pasaje el motivo tan conocido de la compañía en soledad o, en sentido complementario, de la soledad en compañía; por ejemplo, en el citado *Diálogo de Scipión y Sócrates*, dice Escipión: «Yo siempre fui de la opinión que nunca me hallo más acompañado que cuando solo, ni sé qué nombre poner a esta compañía del vulgo. Sea, si te pareciese, soledad acompañada o compañía en soledad» (p. 767). El motivo puede aparecer en sentido inverso, como ocurre en el diálogo de fray Juan de la Cruz: «Como aun un filósofo decía: 'Nunca estoy mejor acompañado que cuando estoy solo'. Lo cual podré con más razón decir al alma, a quien en su silencio y soledad acompaña la gracia del Espíritu Santo. En esta soledad o por mejor decir bienaventurada compañía, platica el alma con su Dios y recibe gran suavidad, de la manera que naturalmente los que bien se quieren huelgan más de comunicarse a solas que delante de testigos» (pp. 493-94).

⁴⁷ En *Antología de la literatura espiritual española*, p. 541.

la llamada «novela picaresca», la epístola poética y la égloga. La hibridación genérica es un fenómeno muy extendido incluso en el clasicismo, ya que los límites y los contornos entre los géneros son relativamente flexibles desde la Antigüedad (aunque la tendencia hacia el Neoclasicismo y los puristas, que siempre han existido, quieran ignorarlo); lo cual tampoco significa que no exista un núcleo duro dentro de cada uno de los géneros delimitados, como ocurre en el diálogo frente al soliloquio.

Los dos géneros examinados en estas páginas presentan técnicas formales diferenciadas y una tradición literaria propia cada uno de ellos. Si el diálogo proviene de la Antigüedad grecolatina clásica, el soliloquio deriva de la tradición cristiana; especialmente desde los *Soliloquios* de San Agustín, los auténticos y también los apócrifos. En tanto que conversación mundana, el diálogo tiene más que ver con la vida del hombre en sociedad frente al soliloquio, orientado hacia la divinidad. Recordemos lo que decía Antonio Machado en su celebrado Retrato con que abre *Campos de Castilla*: «quien habla solo espera hablar a Dios un día»⁴⁸. Es verdad que existe ciertas soluciones de compromiso ya examinadas en algunas obras que aceptan, aunque el hombre es animal sociable, la soledad como remedio para determinados males. También se distingue entre la soledad nociva del melancólico y la provechosa del sabio que se dedica a los negocios espirituales.

Incluso existen diálogos en los que se defiende la superioridad del soliloquio, como hacen fray Juan de los Ángeles y fray Héctor Pinto. Por lo tanto, hay que entender que en estos casos, como ocurre de otro modo en el *Alfabeto* de Valdés, la conversación amistosa es un camino preparatorio para los que están solamente iniciados en la vía contemplativa, los cuales tendrán que abandonar las conversaciones mundanas a favor de la oración solitaria. Claro que en esta última se detectan peligros y desviaciones, por lo que es necesario volver a establecer distingos y comparaciones. A pesar de todos estos matices y de todas las mezclas posibles que se dan, hemos comprobado que el soliloquio limita con el diálogo, sin que por ello resulte inevitable confundir ambos géneros. Hay que tener finalmente en cuenta la escasez de estudios literarios sobre el soliloquio, la cual contrasta con la proliferación bibliográfica y con la abundancia de estudios sobre el género dialogado que existe, al menos, desde los años ochenta del siglo pasado.

⁴⁸ *Poesía y prosa*, ed. O. Macri, vol. II, Madrid, Espasa-Calpe/Fundación Antonio Machado, 1989, p. 25: «Converso con el hombre que siempre va conmigo/ —quien habla solo espera hablar a Dios un día—;/ mi soliloquio es plática con este buen amigo/ que me enseñó el secreto de la filantropía».

RESUMEN

El soliloquio de tradición agustiniana como límite del diálogo, por Jesús Gómez.

Los dos géneros examinados en este estudio presentan técnicas formales diferenciadas y una tradición literaria propia cada uno de ellos. Si el diálogo proviene de la Antigüedad greco-latina clásica, el soliloquio deriva de la tradición cristiana de los Padres de la Iglesia; especialmente desde los *Soliloquios* de San Agustín, tanto los auténticos como los apócrifos cuya composición se puede fechar hacia mediados del siglo XIII. Aunque hay una serie de conexiones y de mezclas ocasionales entre el diálogo y el soliloquio, no por ello resulta inevitable confundir ambos géneros.

Palabras clave: Soliloquio. San Agustín. Diálogo.

Each genre examined in this study displays different techniques and belongs to a distinctive literary tradition. If dialogue comes from the classical Greek and Latin Antiquity, soliloquy stems from the Christian tradition of the Fathers of the Church started by St Augustine's *Soliloquia*, both the authentic and the apocriphal, whose composition can be dated around the XIII century. Nevertheless, there is a series of links and occasional interactions between dialogue and soliloquy, wich —on the other hand— are not enough to make unavoidable the confusion of the two genres.

Key words: Soliloquy. St Augustine. Dialogue.