

La verdad en el diálogo agustiniano *De beata vita*

RESUMEN

El diálogo *De beata vita* destaca aquellos aspectos que la filosofía no define. La experiencia de la cultura antigua constituye un sustrato al que el cristiano Agustín incorporó su nueva comprensión de la vida humana. El presente estudio pretende observar la variedad de recursos literarios que emplea en alabanza de la Verdad que ha descubierto.

PALABRAS-CLAVE: San Agustín, Verdad cristiana, Literatura latina antigua, Felicidad.

ABSTRACT

The dialogue *De beata vita* focuses some aspects which the ancient philosophical doctrine did not explain. Roman cultural experience is the ground, where the Christian Augustine embedded a new understanding of human life. The present paper tests a great variety of literary devices he applied to praise the Truth he has already discovered.

KEY WORDS: Saint Augustin, Christian Truth, Roman ancient literature, Happiness.

El diálogo del año 386 sobre la felicidad traslada a la literatura los deseos de alcanzar la verdad que han impulsado la conversión de Agustín. El título comunica una conclusión de su pensamiento sobre el tema de la felicidad y lo proyecta mediante el lenguaje. Emplea todos los recursos de su saber humano para expresar lo que lo supera. Uno de los recursos es la etimología. El otro se refiere al discurso, en el que la disposición de las palabras favorece el sentido.

En un enunciado, el orden es significativo, útil para llegar a una inferencia válida. La retórica, disciplina en la que San Agustín se había formado, es el arte de la persuasión. Las facultades naturales y el ejercicio favorecen el éxito del arte. De acuerdo con la experiencia del lenguaje, es posible formar enunciados razonables, válidos gramaticalmente, pero no verdaderos en el sentido moral o de acuerdo con la realidad objetiva. Por eso el diálogo agustiniano dispone gradualmente los enunciados para conducir al lector a admitir un mensaje que trasciende el ciclo mismo del razonamiento. Una primera parte sirve de exordio a la vez que es una dedicatoria a su amigo Manlius Theodorus. El diálogo en su conjunto ha sido motivo de reflexión para muchos desde distintas perspectivas filosóficas. Desde el punto de vista literario, es discurso y es diálogo, es indagación y es exposición de una verdad preconcebida, se hace vivo y directo, aunque se presenta como relato de un hecho sucedido. Ciertamente, no es nuestra intención comentar su valor en este terreno intelectual en el que no tenemos competencia. Por eso, en adelante procedemos a estudiar las facetas de la verdad que presenta desde los puntos de vista semántico y retórico-literario.

En concreto, la estrategia comunicativa de San Agustín comienza determinando una jerarquía de pocos conceptos, seleccionados para proponer su interdependencia¹. El discurso parece escrito no para demostrar, sino como medio de hacer coincidir el saber humano con la sabiduría, para iniciar una búsqueda diferente en su auditorio, que le ha seguido durante siglos.

¹ Las referencias de este estudio están tomadas de la edición de W. M. Green en CC Series Latina (1970). Las abreviaturas por las que se citan los pasajes se ajustan al *ThLL*. Cuando no se explice otra obra agustiniana, se trata de los números de párrafo *De beata vita* en esa edición.

1. LECTURA SEGÚN EL CONTENIDO SEMÁNTICO

Al objeto de preparar un contexto adecuado para el mensaje, el recién converso escogía los términos que se disponía a discutir y los organiza a la manera de dedicatoria. En ella se integra una enumeración de las claves interpretativas: *ratio*, *cursus*, *uoluntas*, *natura* y *necessitas*.

Más allá de esta dedicatoria, el razonamiento avanza contrastando estos conceptos. Los dos primeros anuncian el desarrollo filosófico. La voluntad se identificaba con la búsqueda de la verdad y de la felicidad. La naturaleza es reflejo de la lucha interior. La necesidad se distingue de la privación mediante la esperanza, pero se compara con varios conceptos a lo largo del discurso.

Desde la perspectiva semántica, se observa una manipulación del sentido de aquellos términos, al construir antonimias parciales y no perfectamente ajustadas. Este proceder era un medio válido en la técnica retórica, por ejemplo, cuando se clasificaba al adversario en un juicio, dando un nombre a su delito que favoreciera la estrategia de la defensa. En este diálogo, el adversario parece corresponder a las doctrinas vigentes en el contexto cultural agustiniano (particularmente las interpretaciones escépticas).

Sin duda, el par *stultitia/sapientia* no podía faltar al tratar el tema. Para describir las actitudes de quien inicia su búsqueda, la antinomia que presenta es *egens* y *carens* (*egens sapientiae = stultus?/ compos (sapientiae)*). El sentido de *carens* es el de la privación, pero no así el de *egens*, que designa el estado de necesidad (*beat. vit. 27 egere est enim in non habendo: egere = non habere*; cf. Walde-Hofmann 1982) y por eso describirlo con esta palabra será más útil para Agustín. Además, la condición de *miser* (*beat. vit. 28 miserabilior egestas nulla est quam egere sapientia*) se asociaba a la *nuditas*, *sterilitas* e *inopia*²; en un momento determinado, se hace tan radical como la muerte misma respecto a la vida (*beat. vit. 28*).

² *Inopia* es la negación de la riqueza, de la abundancia (WALDE-HOMANN, 1982, p. 216); los otros dos no se emplean en latín en contraste con el adjetivo *miser*, que no se refiere, como rasgo principal, a los bienes materiales.

Stultitia est animi egestas, pero en ello se permite distinguir el carácter absoluto o relativo de la carencia respecto de la privación. De este modo se llega al par *egestas/plenitudo*³ y de la *sterilitas* se llega a la *frugalitas*, al fruto que es la verdad. Al principio, el par propuesto era *frugalitas/nequitia*⁴. Por eso tiene que justificar el cambio semántico de *frugi* en relación con la *parsimonia*, pues en realidad *parsimonia* y *paupertas* no le sirven para su razonamiento. La relación con la riqueza material frustraba la equivalencia de la *paupertas* con la *inopia*. Con permiso de Salustio⁵, proponía la antinomia de *egestas/opulentia*: carecer de algo no es lo contrario de abundar en ello (*ops*). Este es el motivo por el cual se rechaza también *abundantia* como antónimo, pues relacionaba la abundancia y el exceso –en el plano moral– con la soberbia, que es la mentira, la falsedad.

El criterio es la medida (*modus*) y no el exceso, porque la consecución de la felicidad y de la verdad es un concepto que no admite una graduación de más y menos: solo la medida justa es garantía de lo absoluto. La incertidumbre en esta medida es también próxima semánticamente al temor, se hace equivalente a la inestabilidad de la fortuna y en el plano alegórico, a la incertidumbre del mar. En consecuencia, se aspira a la medida suprema, que es Cristo, según se presenta para culminar la obra.

Por otro lado, la alteración de la semántica de los conceptos es posible en el diálogo también porque las palabras que los nombran se emplean en otro registro que se aparta de la gramática estricta, limitada por el uso habitual. Se aprovechan las posibilidades que la lengua

3 El concepto de *plenitudo* como suma de todos los bienes probablemente conecta con la doctrina paulina de *Col. 2, 2*. Esta palabra cobra su sentido en el texto al final, para cerrar el mensaje. De ahí la imagen evangélica de la sed, en sinonimia con *necessitas*.

4 P. van Geest (538-540) comentaba el uso de estos términos con el ánimo de comprobar el sustrato del Cicerón estoico en la obra agustiniana. A través de sus reflexiones se observa también, como contexto cultural, la interdependencia entre las virtudes romanas tradicionales que afectan a la vida individual y a la colectiva en su vida posterior de obispo (*ibid.*, 546 y 549).

5 La autoridad bíblica (*beat. vit. 34 diuina auctoritate*) decide al final la solución y queda por encima de las autoridades filosóficas (Cicerón, Plotino, Séneca) y literarias (Terencio y Salustio).

latina ofrece para la persuasión sin recurrir a la figura de la *catachresis* o *abusio* semántica, que sería el recurso fácil, pero falso.

Ciertamente, la contraposición entre *miser* y *beatus* no era un hecho gramatical. La autoridad de Salustio como garante de la lengua latina de época republicana como *pensator*, el que sopesa el valor del sentido puro de las palabras, se contrasta con la autoridad de la filosofía y de la revelación, las vías para llegar a la verdad (*beat. vit. 31*): *De uerbo quaeremus fortasse diligentius; non enim hoc curandum est in conquisitione ueritatis.*

En el diálogo otoñal *De beata vita* se produce también otra paradoja: aunque se busca la verdad con el objetivo de llegar a vivir feliz, se deduce al final que la verdad no era un paso intermedio. Hay una equivalencia de los conceptos, de manera que cuando se llega a ser feliz se ha conseguido alcanzar la verdad: la felicidad es entonces el intermedio y no la meta definitiva.

Advertimos una reescritura o *correctio* propia del estilo del autor, que vuelve sobre su discurso para corregir lo que aparentemente ya se ha asumido antes como válido. En consecuencia, se supera el umbral de la filosofía como búsqueda de la felicidad que se rastrea a lo largo de la producción agustiniana (Dutoit 1949: 34-35).

Además, entrecorta con humor el hilo del pensamiento de principio a fin: un discurso sobre la felicidad en el que todos están alegres, todos ríen, todos cantan, todos son emocionalmente felices. No se festeja la victoria como derrota del aparente vencedor parcial –Licentius– sino como “invención” de una verdad a la que todos asienten y sobre la que son “concordes”.

El convencimiento se deriva de la combinación artística del diálogo. Ahora bien, esta afirmación no reduce la validez de los planteamientos.

2. FORTUNA Y PROPICIACIÓN

El diálogo hace viva ante el lector de hoy una estampa cultural propia de Roma, al permitirnos imaginar cómo aquella gente se sen-

tía urgida a cambiar su actitud ante la divinidad⁶. Para un romano era impensable otra forma de relación que no fuera ritual, para tener propicios a los dioses (*beat. vit.* 21). La abstracción que había permitido el desarrollo del pensamiento filosófico sirvió de instrumento para una relación personal con un Dios trascendente. Cierto es que la ritualidad romana respecto de abstracciones como la Victoria o la Fortuna, junto con la observación de los procesos naturales, facilitaban la búsqueda de fuerzas que movían de manera invisible la sucesión de los acontecimientos.

Por otra parte, la religión romana implicaba a toda la comunidad, que necesitaba la protección de los dioses. Cualquier romano podía tener sus devociones particulares, pero no podía hacer u omitir nada que pudiera poner en riesgo la protección común al provocar la aversión de los dioses. En este sentido el romano era supersticioso, al considerar la multitud de divinidades mayores, menores y *numina* que pudieran sentirse ofendidos en algo. Pero la actitud piadosa era la propiciación, el acuerdo de protección que el devoto no deseaba romper. Sin tener este factor cultural presente, es difícil entender el salto en el razonamiento que se produce en el *De beata vita* 11 entre: *Qui timet beatus est?* y (...) *Deum igitur, inquam, qui habet, beatus est.* El temor romano supersticioso, la necesidad de propiciación, se alivió con el conocimiento del Dios de los cristianos, aunque la vivencia cultural trasladara tal perspectiva, que para nosotros es extraña a toda consideración de la verdad.

De ahí la liberación y la novedad que constituyó el cristianismo. De ella supo dejar memoria la monumental *Ciudad de Dios*, que completaba, a la vez que clausuraba, la cultura antigua. De acuerdo con este comentario cultural, se comprende mejor la elección de un marco

6 G. Reydams-Schils (2005, pp. 17 y 57) indicaba en qué medida el estoicismo romano determinaba una forma de conciencia que lo relacionaba como individuo con la comunidad: "On the ontological level, this embeddedness indicates that the self is anchored both in a body and in a rational order, that Stoics would claim, structures all of reality as ultimately proceeding from an immanent divine principle. The social counterpart to this ontological aspect indicates that the self is intrinsically connected to others in a network of relationships that each has its specific claims and standards of behavior".

literario escénico, que se abría con la celebración del cumpleaños de nuestro santo (Weber, 2004, pp. 12-16).

Por otra parte, la verdadera *beatitudo* es también la meta que aúna el plano ético con el epistémico en este diálogo. Se distingue de *felicitas* porque se relaciona etimológicamente con la abundancia de la fertilidad. Por esta unidad de los dos aspectos reclama nuestro interés acerca de la verdad agustiniana. La clave de este desenlace está en la palabra *vita*, que va modificada por *beata*, a diferencia de la obra seneca⁷, que corresponde al estoicismo (Doignon, 1991, pp. 504-505; Asiedu, 1999, p. 216).

En efecto, siendo una búsqueda de la divinidad el objetivo del sabio, no le resulta suficiente conseguir que esta le sea propicia (*beat. vit.* 20-22) porque se requiere un comportamiento ético (*beat. vit.* 18) también (que se resume en la idea de castidad).

La fortuna y el destino determinaban tanto la manera de vivir que con razón se incorporaba a la reflexión autobiográfica del comienzo la libertad respecto de la *superstitio puerilis* inducida también por la astrología babilónica de los maniqueos⁸. En cambio, Agustín se distanciaba de su cultura romana tradicional al rechazar la disciplina sagrada de la adivinación (Klingshirn, 2005, pp. 124-127), según señala con el ejemplo del adivino Albicerius en el primer libro de *Contra academicos*.

De ahí también que estabilidad e inestabilidad constituyeran los dos polos que mueven el artificio de las analogías y contrariedades de conceptos. En el párrafo octavo se reúnen los principales términos que describen el planteamiento que se discutirá sobre todo en el centro del diálogo y lo cerrarán (*beat. vit.* 31-33): *plenus, virtus, frugalitas, fecunditatem, sterilitate, temperantia*. Aun reconociendo que tales

7 Séneca vivía el principio estoico de la autoconciencia que se reflejaba en sus cartas filosóficas (Reydam-Schils, 2005, p. 19) pero la actitud reflexiva de Agustín sobrepasa ese retornar sobre sí para volcarse en el conocimiento de los demás, del mundo y de lo divino, si bien la profundidad psicológica que muestra en sus *Confesiones* no podía ser consecuencia solo de su conversión, sino que había profundizado, de otra manera, en el uso estoico romano.

8 L. C. Ferrari (1977, pp. 149-150) interpretaba como causa del abandono de la secta de los maniqueos la decepción de Agustín ante la interpretación que dieron de la llegada del cometa del año 374.

palabras no apuntan directamente a las claves temáticas del discurso, facilitan la lectura de un asunto secundario, que tiene que ver con el avance experimentado por los que vivían aquella realidad cultural al acceder al cristianismo. La virtud supone estabilidad por medio de la constancia del sabio que predicaban los estoicos (lo contrario de *fluit, soluitur, liquevit*). Sin duda, la inestabilidad aparece aquí con un matiz constantemente negativo⁹, no es una circunstancia amena por variable. Se busca un concepto de verdad, necesariamente unívoco e inalterable. No obstante, se dirigen hacia ella diversas rutas de pensamiento.

Por otro lado, la Fortuna es inseparable del concepto de botín, de *praeda*, que distinguía a los romanos como pueblo que se sentía fuerte cuando tomaba sin reparos los bienes de los vencidos. El lucro era esencial, pues el comercio era una actividad muy extendida a través de las redes clientelares. En consecuencia, la fortuna propicia se entendía en general como riqueza.

Dejar a un lado la disposición de bienes materiales por una red de abstracciones que conducían al encuentro con un Dios personal suponía situarse ante un enorme abismo.

3. ALEGORÍA Y RAZONAMIENTO ANALÓGICO

Un nivel de interpretación que se entrecruza en el progreso del pensamiento principal en *De beata vita* es la alegoría, que tiene su función como figura literaria en varias ocasiones con motivos marineros. A la explicación del símbolo del puerto, correspondía la de un monte que dificultaba el arribo con su soberbia presencia. Milusheva (2016, pp. 124-126) lo interpretaba contrastando la referencia filosófica con la bíblica de la maldad demoniaca y babilónica.

⁹ Jean Doignon (1987, p. 356) entendía que este concepto también tenía una dependencia filosófica del retorno de las emociones: “Convient-il de guérir ce sentiment d'instabilité par la croyance platonisante en un retour cyclique des choses avec son cortège de misères et de plaisirs? Erreur, pense Augustin”.

Enrico Tanca (2017, pp. 75-80) ha recogido en un artículo las claves principales de la alegoría con la que se inicia el discurso, destacando el aprovechamiento del popular mito de Ulises (*Odisea*) y del piadoso viaje a la patria (*Eneida*), en una síntesis de la cultura helénica con la adaptación filosófica y las costumbres romanas. Además, la *Vita Plotini* de Porfirio (Tanca, 2017, p. 83) indicaba que el itinerario personal del filósofo es como una navegación. Las almas se purifican en ese viaje al contemplar el mundo inteligible para poder llegar a la beatitud divina.

El platonismo impulsó considerablemente la ampliación del texto a través de los niveles interpretativos. De ahí que la imagen de la navegación o la de la alimentación en el banquete no resultan novedosas, sino parte del marco convencional de un discurso con los presupuestos didácticos indicados antes.

Por otro lado, el banquete en este diálogo es más que una alegoría que le sirve para el inicio, mientras que, tras las transiciones convenientes, se perfila la escena del maestro que enseña a sus discípulos sentados alrededor. Al describir este cuadro, no solo se incorpora la figura real de San Agustín en su profesión oratoria, sino el *otium* romano como actividad cultural propia del hombre libre¹⁰.

Más allá de la alegoría de la dedicatoria, se recurre al ejemplo del rico Orata, en la jornada tercera. Tiene en su propio nombre el de un pez dorado, que debía ser muy común, según el testimonio de los antiguos y de la monoptongación vulgar del diptongo *au-* (FEST. 196). Luego, este romano era un “pez gordo”, un rico afortunado. La alegoría surge del *De finibus* de Cicerón, por lo que una mención en el diálogo agustiniano tendría probablemente un carácter proverbial, a la vez que manifestaba la intertextualidad pretendida por el autor.

10 Ernest Dutoit (1949, p. 36) resumía las actitudes de los que manejaban el diálogo, Licentius y Trigetius, como una especie del ocio romano en el que el que el individuo examinaba su conciencia con ánimo de depurarla de malos o falsos sentimientos e ideas.

4. EL DIÁLOGO COMO FORMA LITERARIA ELEGIDA

El diálogo se inscribe entre los géneros de la filosofía antigua. Sin duda es la forma socrática, en la que Platón nos ha producido esplendidas obras (cf. CIC. *Tusc.* 1, 4, 8). La adaptación ciceroniana incorporaba el eclecticismo en el contraste de las doctrinas. Por lo demás, *De beata vita* incorporaba el marco general de los banquetes filosóficos, de larga tradición, en la línea de las *Quaestiones convivales* de Plutarco o de *Noctes Atticae* de Aulo Gelio. No obstante, a diferencia de la variedad de contenido de estos, se dirige de manera pautada a cerrar el tema de la vida feliz.

Se aparta también de este modo de los diálogos apologéticos cristianos, como, por ejemplo, el *Octavius* de Minucio Félix. No obstante, el modelo literario se cristianiza plenamente en este discurso. El tema se cierra sin un debate entre opiniones contrarias, con numerosas confirmaciones y conclusiones a la manera de *sententiae*, expresadas con el ánimo de sintetizar de una manera inequívoca el pensamiento desarrollado en el párrafo o a lo largo de varios párrafos. Con todo, el autor recurría a las pruebas para avalar un argumento, a saber, el dicho repetido proverbial y la cita de autoridad. El primero integraba un modo sapiencial que la *consuetudo* romana entendía probable. Séneca lo empleaba también como recurso en sus obras filosóficas, junto con la anécdota ficticia, a la manera cínica (*exempla, chria*). El segundo, es la cita tomada de una obra literaria de reconocido prestigio. Adviértase que las referencias latinas de este diálogo son casi siempre versos y¹¹ esa circunstancia puede ser el indicio que nos permita interpretar una clave escondida de la obra: interesa la perspectiva poética respecto de la búsqueda de la verdad de la vida.

11 F. B. A. Asiedu (1999, p. 217) interpretaba las referencias a Terencio, sobre todo *beat. vit.* 25, como una manipulación irónica del sentido del verso en su contexto. Sin embargo, también caben, a nuestro entender, otras interpretaciones, considerando que se trata de un autor escolar, comentado por los gramáticos para la integración de los alumnos en la cultura romana. Puesto que los primos de Agustín han sido llamados a la escuela del santo antes que a la civil, la referencia terenciana suple algo de lo que se comenta en esta última. De todos modos, estos personajes tienen una particular aportación al sentido del diálogo, según veremos.

La sabiduría inserta en poemas con el diálogo socrático, ofrecía una visión del mundo que podía parecer suficiente en aquellas sociedades antiguas precientíficas. Por ejemplo, *Metamorphoseon libri* de Ovidio era una forma de enciclopedia que facilitó la inserción en el panorama cultural romano de las nuevas generaciones. Ciertamente este poema relacionaba la Roma presente con el origen del mundo, que se había vuelto racional e inteligible a partir del caos, deslizando con ello la idea de que todo se había creado por y para Roma como cumbre permanente de la humanidad.

El mito literario, en tanto que inseparable de la cultura antigua, queda al margen de la discusión en este diálogo. Tuvo su lugar en *De ordine*, pero no parece necesario para inducir el convencimiento del auditorio, ya que se dispone de otros recursos. El nivel cultural del maestro permitía aplicar con destreza las habilidades intelectuales adquiridas en sus años de estudio¹².

La alusión a la poesía se olvidaba pronto en el discurso y no se vuelve a retomar, a menos que entendamos una redundancia a través del cántico del himno de San Ambrosio. Inevitable era sin duda que un maestro de retórica como San Agustín tratara de emular al Arpinate; más todavía, puesto que Ambrosio es reconocido como adaptador del mundo cultural ciceroniano para la creación del universo cristiano, una actividad patente a menudo en su *De officiis*.

En todo caso, la forma del diálogo expresaba claramente la primacía de la oralidad en la cultura antigua. En este sentido, es parte de la ficción literaria la mención de que tal o cual idea merezca anotarse por escrito. Se trata probablemente de un recurso que afianzara la verosimilitud, que impulsaba la adhesión del doble auditorio, aquel en el que se declamaba el discurso y el que componen los lectores.

12 Danuta Shanzer (2005, p. 76) lo afirma sin duda alguna en la fase de los diálogos de Cassiciacum: "Granted, the flavour of Augustine's treatment of the liberal arts in *De ordine* 2.12. 35-15.43 is clearly philosophical and Platonic, what with the dominance of number, the progression from sensible to intelligible, the imagery of ascent, and many other details, such as the eye of the soul (*Republic* 7. 533d)".

Por otro lado, aplicando lo que L. J. van der Linden (1955, p. 27) decía, podemos entender que en la forma del diálogo la *ratio* se afirma mediante *ratiocinatio*, que es un movimiento interior que posibilita el ejercicio de ella sobre aquellos objetos que no son totalmente aprehensibles. En cambio, la ciencia es una contemplación de la verdad cuando la *ratiocinatio* ha depurado la visión y permite una unión con su objeto¹³.

Por lo demás, la concreción y el control de las expresiones a lo largo del desarrollo, a la par que la secuencia del razonamiento, sugieren una revisión atenta del escrito por parte del autor, una *labor limae* nada ligera, a pesar de una laguna (declarada por el mismo Agustín en *Retract. 1, 2, 4*) reconocible en la parte central (*beat. vit. 22*).

5. LA VERDAD Y EL ENGAÑO

Desde los primeros párrafos de la dedicatoria (*beat. vit. 2*), el mar es imagen del engaño para algunos hombres que se olvidan de su verdadera patria: *fallacissima facie maris decepti*. La elección de estos es arriesgada y voluntaria. El dedicatario se distingue del primer grupo, que aplicando la razón *paruo impetu pulsque remorum de proximo fugiunt...admoniti* se deja avisar por un guía. Por último, San Agustín repara en la descripción de los que van errantes mucho tiempo, aunque recordando su patria desdeñan la falsedad. A estos les esperan dificultades que pueden determinar su hundimiento. Todo el recorrido por distintas posiciones respecto a la verdad da prólogo a un debate que no versa sobre el mayor bien del hombre, sino sobre una orientación de su vida para calmar sus inquietudes. Tal descripción pretende presentar el tema de la estabilidad de una verdad absoluta mediante la alegoría del mar y del puerto (Oroz Reta, 1969, pp. 28-29).

Desde este comienzo se abre la expectativa del auditorio sobre la definición de estas actitudes humanas en términos conceptuales. Por una parte, ha empleado la alegoría como arte de pintar con palabras

13 Afirmaba L. J. van der Linden (1955, p. 28): “La contemplation de l’unité des sciences n’est qu’une étape dans l’ascension vers Dieu, l’unité suprême”.

lo que no se desea explicitar; por otra, presenta un proyecto de concretar esta experiencia en el discurso.

La mención de la doctrina falsa, referida a las teorías que conoce, se expresa con el vocabulario de la mentira y metafóricamente: *Nam ita fulget ita mentiente illa luce uestitur*. Una luz engañosa que surge ante la mirada del incauto, pues los expertos ayudan a distinguir esa *uanissima gloria* que ostentan los *inflati*. Los líderes filosóficos ofrecen una gloria pasajera que se presenta en dos facetas: *uanissima et inanissima*. Una es la vaciedad y la otra, la carencia.

En el comienzo de esta cuestión, recurre el autor a la obra ciceroniana que le resultó sugerente en su primera juventud y a la que ha vuelto después en su conversión: *Hortensius*. La figura de este orador, al que emuló Cicerón, sirve para constituir una analogía –reflejo de la técnica de la *enarratio* o comentario de autores de la educación romana– para la escena del maestro con su discípulo, a la manera de Theodorus y Agustín. Destacaba el asunto de la falsedad en un párrafo de la obra (frg. 39): *Aiunt esse beatos qui uiuant ut ipsi uelint. Falsum id quidem: uelle enim quod non deceat, id est ipsum miserrimum*. Se trata de una ampliación mediante una cita de autoridad del pensamiento expresado antes por Mónica y elogiado por el narrador. En esa línea se enmarca la consideración ética de la felicidad. Sin embargo, la discusión del par *miser/beatus* desplegaba en distintas direcciones las relaciones semánticas. La negación de la beatitud para los que temen y para los que carecen de lo que quieren daba paso a la consideración de la miseria intelectual, la voluntad de superar un estado de necesidad¹⁴.

Una nueva referencia a la falsedad de las doctrinas toma la metáfora de la dulzura al paladar. La miseria intelectual adquiere entonces la expresión de la incapacidad de desvelar esa apariencia engañosa mediante la razón, como decía el discípulo Trygetius (*beat. vit. 15*): *Nam nescio qua impelente natura uel, ut uerius dicam, deo etiam nesciens, quomodo refellendi essent, tamen eis nimis aduersabar*. La queja se acumula

14 Esa voluntad se expresa reiteradamente (*beat. vit. 14*): *Nemo autem quaerit, quod inuenire non uult, et quaerunt illi semper ueritatem. Volunt ergo inuenire, uolunt igitur habere inuentiōnem ueritatis. At non inueniunt, sequitur eos non habere quod uolunt (...)*.

con otras sentencias que se han solucionado. Los engaños de los académicos se instalan en paralelo de los falsos lazos (*illecebra*) y con los escollos o promontorios de la dedicatoria alegórica.

En cambio, con la oposición *sapiens/stultus* el esfuerzo por alcanzar la verdad se hace consciente en la experiencia: *fortitudo/perpessio*. Con este nuevo par de conceptos se enfocaban los límites de la voluntad, que se habían planteado desde el principio¹⁵.

Al cabo de tales distinciones, el discurso se encamina hacia su confirmación¹⁶. La *sapientia Dei* coincide con la verdad, pero es una Verdad absoluta y no pasajera, ni sujeta a vicisitudes (*beat. vit. 34*): *Sed quid putatis esse sapientiam nisi ueritatem?*¹⁷ El objetivo del discurso se ha obtenido, pero hay otros indicios en la composición del texto que facilitan la persuasión. El portavoz de esta transformación era Adeodato en el diálogo (*beat. vit. 18* y *33*). La solución definitiva para superar la imposibilidad del hallazgo de la verdad se encuentra en la saturación o la plenitud que se experimenta al beber de la fuente misma¹⁸.

6. DIÁLOGO Y NARRACIÓN: LA VERDAD EN *DE BEATA VITA*

La consideración de este diálogo desde la perspectiva narrativa ha sido sugerida por la alternancia que muestra el relato y el texto que

15 Con esos límites aparece también (*beat. vit. 26*) la experiencia de una voluntad insaciable. La conclusión llegaba después (*beat. vit. 27*): *Non igitur omnis, qui miser est, eget*. De ahí se comenta (*beat. vit. 28*) el par *compos/egens* con la variante *compos/carens*: *At si omnis qui caret sapientia, magnam patitur egestatem omnisque compos sapientiae nihil egoit, sequitur, ut stultitia sit egestas. Vt autem omnis stultus miser, ita omnis miser stultus est.*

16 Se alcanza la contemplación al final de la búsqueda voluntaria (*beat. vit. 33*): *Cum uero sapientiam contemplatur inuentam cumque, ut huius pueri uerbo utar, ad ipsam se tenet nec se ad simulacrorum fallaciam, quorum pondus amplexus a deo suo cadere atque demergi solet, ulla commotus inanitate conuerit (...).*

17 Jean Doignon (1992, pp. 153-154) destacó la sustitución de la sabiduría por Dios en la definición de la felicidad del sabio “comme si dans son esprit n'y avait aucune différence entre les deux”.

18 Cada cual llega a saciar su propia medida, logrando (*beat. vit. 35*) una *plena satietas animorum, hoc est, beata vita, pie perfecteque cognoscere, a quo inducaris in ueritatem, qua ueritate perfruaris, per quid conectaris summo modo.*

se pone en boca de varios interlocutores. Dejando a un lado la dedicatoria que ocupa los primeros párrafos, un narrador sitúa el marco de su diálogo en una escena de banquete. Una y otra vez intercambia el estilo directo –a menudo con *inquam*– por la narración a través del pronombre *ego*¹⁹. Esta última variante corroboraba la ficción de la escena descrita como marco, que no se abandonaba en aras de una mejor interrelación de los argumentos.

La verdad que se pretende expresar resulta, no solo de enunciados sentenciosos, sino también de la técnica de la exposición. Mediante ella observamos el significado de la actitud del narrador-orador, que se convierte en personaje de su obra. De otra parte, parece que conseguía también una cierta proporción entre la dedicatoria y las partes narrativas respecto del uso del estilo directo. En efecto, el diálogo en estilo directo y tiempo presente alterna con artificio respecto de las intervenciones del narrador que describía la escena en pasado. De esta manera, Agustín integraba el banquete filosófico en su relato autobiográfico, pues era él el que estaba transmitiendo una experiencia propia.

Los contenidos enunciados de manera directa se aplican a la verosimilitud con mayor eficacia, al tiempo que resulta un discurso comprometido. Con el relato de la escena se diluye el compromiso del autor con sus afirmaciones, en tanto que cobran mayor viveza cuando son pronunciadas por algún personaje o por el narrador mismo. De ahí el esfuerzo por lograr la evidencia que, si no es comprobable experimentalmente, al menos se describe en la unanimidad de los participantes en el diálogo.

Con el esquema de la narración, adquiere cierta relevancia la disputa intelectual de una *quaestio*, que se presenta como finita o litigiosa más que infinita, cultural o intelectual. Por eso, unas secciones se presentan a partir de un enunciado que se discute a manera de tesis con sus objeciones (*propositum* en sentido técnico) y su solución, mientras

19 Aunque estudiamos el texto desde el punto de vista literario, la narración desde el “yo” tenía también un foco cultural en la experiencia agustiniana. Así lo refleja el comentario de G. Reydams-Schils (2005, p. 16): “Stoic doctrine, both early and later, claims that all human beings are endowed with a *hegemonikon* capable of reason which one can analyze from a third-person and objective normative perspective”.

que otras se introducen por analogía, fingiendo una ocurrencia que sale al paso.

La verdad tiene entonces dos niveles: un nivel filosófico en el que lo verdadero es permanentemente tal y destaca de lo falso; un nivel retórico, en el que la verdad se perfila a través de los argumentos y alcanza su objetivo en el convencimiento del auditorio. En este último, la escenificación comprende las indicaciones de las dudas y de la aceptación de aquello que parece claro.

De esta manera, entendemos mejor el sentido de la selección los miembros del auditorio, en el que se distinguen aquellos que participan en el debate de la verdad filosófica de aquellos otros que representan la mentalidad de los no instruidos por las escuelas. Por este criterio se distinguen los personajes de Mónica y de los niños Ladianus y Rusticus, primos de San Agustín, del resto del auditorio. La presentación cierra el exordio de la dedicatoria y se cierra de manera significativa con Adeodato²⁰. Por la elección de estos últimos participantes del diálogo se advierte la intención de evadir la sabiduría de los más capaces de razón y animar al auditorio a confiar en la verdad que declaran los inocentes, los pequeños, los humildes, de acuerdo con lo que comentábamos más arriba de la *sapientia Dei*.

Si los otros niños no habían superado la fase educativa del gramático y Adeodato era menor que ellos, la intención quedaba patente. No obstante, tanto en este diálogo como en *De ordine* no se desdeña la instrucción en las artes liberales, que correspondía a la enseñanza superior romana. Philip Burton (2005, pp. 142-143) destaca la fidelidad de San Agustín a la tradición intelectual de las artes y al método del *interrogare*, una palabra admitida en el registro técnico de la retórica y de la dialéctica. En esta última disciplina se distingue el empleo de *sermocinari* en la lengua agustiniana (BURTON, 2005, pp. 153-155). El recurso a un personaje ausente es un artificio elegante para dilatar la solución de esta controversia, colecciónar lo esencial de lo ya tratado y no perder de vista el asunto fundamental del sentido de la sabiduría (*beat. vit.* 15-16).

20 Su presentación es breve (*beat. vit.* 6): *Erat nobiscum aetate minimus omnium, sed cuius ingenium, si amore non fallor, magnum quiddam pollicetur, Adeodatus filius meus.*

7. LA FUNCIÓN DE LOS PERSONAJES DEL DIÁLOGO

El mismo autor se confunde con los demás en su calidad de personaje. Destacaba Dutoit (1949, p. 39) la idea de que Agustín se presenta como *inuitator*, como el esclavo organizador del banquete, al tiempo que, más adelante, en un plano muy diferente, asume la función de maestro. Se advierte así una constante habilidad del autor cuando intercambia los papeles de *inuitator*, *magister*, *filius* (para contextualizar las intervenciones de Mónica) y *ego* (memoria²¹) a la vez que solicitaba que alguien escribiera las palabras de los participantes. En el diálogo que analizamos, el autor como narrador adquiría una posición preeminente, que refuerza su condición de maestro con la iniciativa en plantear preguntas e insistir pidiendo consensos. Los que forman el auditorio, en cambio, aceptan la dirección y muestran a veces cierto liderazgo en la controversia, pues no siempre admiten las propuestas que se han presentado.

Además, el maestro se proyecta en dos personajes más: su hermano y su madre, aunque esta también reclama un sentido especial²². Su hermano Navigius se sitúa en un plano diferente, en contra del epicureísmo, separado de los dos discípulos Trygetius y Licentius (hijo de

21 B. Cillerai (2012, p. 23 n.2) advertía distintas acepciones de memoria en las obras del obispo de Hipona: a) receptáculo de conocimientos; b) acto voluntario de recordar; c) sede del autoconocimiento individual; d) designación de algunos aspectos de la *mens* en cuanto sede del dinamismo del autotrascendimiento. El *ego* literario expandía la capacidad del *magister* como un participante más, no totalmente infalible (respecto a la confrontación con la autoridad de Alypius) que rememora haciendo trascendente en el epílogo la entera peripécia del razonamiento dialogado (*beat. vit. 35*): *Admonitio autem quaedam, quae nobiscum agit, ut deum recordemur, ut eum quaeramus, ut eum pulso omni fastidio sitiamus, de ipso ad nos fonte ueritatis emanat.*

22 Asiedu (1999, p. 223) entiende la figura de Mónica como la voz de la Sabiduría. El autor dota a Mónica de una autonomía de razón gracias a la protesta en la que ella reclama que se la incluya como capaz de intervenir acerca de los asuntos que se presentan, haciendo valer, al mismo tiempo, su identidad femenina. El personaje del narrador elogia a Mónica por haber superado a los filósofos en su definición de la sabiduría (*beat.vit. 27*) y, según Asiedu (1999, p. 232) la alusión a “un gran varón” responde a la figura del sabio. No obstante, nos parece más adecuado para la comprensión general del diálogo, pensar un desdoblamiento del narrador principal, que teledirige a su personaje para limitar el progreso de algunos debates. Dutoit (1949, p. 44) entiende la participación de la madre como elevación de la *ratio* a la *auctoritas diuina*.

Romanianus, amigo de Agustín). Estos ya eran personajes principales en *De ordine*.

Su intervención contrastaba y matizaba el acceso a la realidad mediante la filosofía. Sin dejar a un lado esta caracterización, Licentius sirve de contraste de las opiniones que el auditorio admite porque son aprobadas por el maestro. Poca fiabilidad para el convencimiento del auditorio potencial tendría una idea que estuviera refrendada únicamente por la voz de los no instruidos. Por eso este personaje da voz a posiciones filosóficas del escepticismo, cuya presencia se hacía necesaria para expresar la evolución de San Agustín, a la vez que la continuidad con el discurso del *De ordine*²³.

Ciertamente, Cary dedicaba su artículo (1998) a iluminar la interpretación del diálogo mediante la perspectiva de Licentius como personaje. En *De ordine* la mención de la musa de este es irónica, porque no escribía versos, sino que ahuyentaba a unos ratones que perturaban su sueño (AVG. *ord.* 1, 3, 6) y, después, una composición sobre el tema –conocido para nosotros por la obra ovidiana– de los amores de Píramo y Tisbe (*ord.* 1, 3, 8). Por fin, no temía tanto la dificultad de la poesía –es decir, el mito– sino la desconfianza de alcanzar la verdad (*ord.* 1, 4, 10)²⁴.

23 Ademá, Philip Cary (1998: 162) postulaba una interdependencia de estos discursos en la construcción de un mensaje: el primer libro de *Contra academicos* junto con *De beata vita* iniciarían un debate que se completaría mediante los dos libros de *De ordine*, para terminar con el segundo y el tercero de *Contra académicos*. Así encaja la intervención de Alypius (AVG. *ord.* 2, 3, 9) que comunica la solución sobre encontrar en Dios las cosas que el sabio entiende, de manera que quien tenga a Dios sea sabio, una opinión que permite la pregunta: *Quis hominum habeat Deum* (*beat. vit.* 12). Lo mismo, en el contexto de las *proposita* de este discurso sobre la felicidad en el pasaje 14-15: *Nemo sapiens nisi beatus*. Este investigador defendía también la interpretación de que estos personajes forman entre ellos un discurso de captación de discípulos, lo que la Antigüedad reconocía como protréptico (CARY, 1998, p. 144).

24 Enrico Tanca (2017, p. 84) ha destacado el paralelismo del prólogo agustiniano con CIC. *Tusc.* 5, 2, 5-6. Cary (1998, p. 146) reconocía la intervención de Licentius para matizar que la sabiduría no consiste solo en el conocimiento de las cosas divinas y humanas (*c. acad.* 1, 6, 16), sino también en la búsqueda que indicaba Cicerón (*Tusc.* 4, 7; *off.* 2, 5; *fin.* 2, 37) y que correspondía al ideal socrático, si bien, plegado a la recepción del Arpinate.

8. TRYGETIUS EN *DE BEATA VITA*

Si el personaje de Licentius ha marcado la perspectiva del juicio de Cary (1998), podríamos observar el resultado de focalizar nuestra atención en su interlocutor más frecuente y difícil. Por una parte, parece dar voz al sentido común, pues se resistía a dejarse persuadir por la autoridad de los filósofos²⁵. Transmitía también la perspectiva de la gente corriente sobre la fortuna, admirando la posibilidad que tienen los ricos de disfrutar de los bienes, aunque sean efímeros²⁶.

Se permitía además arrebatarle el papel al auditorio para declarar que el asunto de la permanencia en la felicidad ya había quedado claro (*beat. vit. 11*): *Hoc, inquit, Trygetius, iam dudum consensimus*. Pero, por sorpresa, recurría a la eternidad de Dios como un grado inalcanzable de permanencia. En este punto, la respuesta es el cántico del auditorio, encabezado por la certeza de Licentius que le da réplica. Más tarde, corroboraba la crítica a los académicos junto con el narrador y Navigius, ante la fidelidad de Licentius que se resiste a rechazarlos. En cambio, Trygetius, cuya voz se había confundido con el auditorio a lo largo de la última disputa, salía (*beat. vit. 21*) en ayuda de la risueña madre de Agustín para rescatarle de una aparente derrota consistente en la difícil beatitud de los que buscan la verdad, aunque no la encuentren, caso en el que se incluían sobre todo los denostados filósofos.

Como parte del auditorio, disponía también su voz a confirmar los acuerdos²⁷, resaltando las dificultades cuando el razonamiento se

25 Significativamente declaraba en *beat. vit. 7*: *Ait enim: Cur ego non pro edacitate mea creui. Modum, inquam, suum a natura constitutum habent omnia corpora*. (le replicaba Licentius, influido por la autoridad de Alypius). De acuerdo con las costumbres tradicionales romanas previene la pérdida de las virtudes en *beat. vit. 8*: *Plenos, inquit Trygetius et illorum animos esse arbitror, sed uitiis atque nequitia*.

26 Se observa en *beat. vit. 11*: *Sed Trygetius (rompiendo el consenso unánime): Sunt, inquit, multi fortunati, qui eas ipsas res fragiles casibusque subiectas tamen iucundas pro hac uita cumulate largeque possideant nec quicquam illis eorum quae uolunt desit*.

27 Recordaba oportunamente lo necesario para que el lector no se pierda (*beat. vit. 24*): *Nam concesisse nos memini nihil esse medium inter miserum et beatum. (...) Con su fateor, admitía la precisión de la alternativa entre *vivus* y *mortuus* que le sugería el narrador y que recogía simétricamente (*illud te fateri credo*)*.

encadenaba sin tregua²⁸. Su función era dar la pauta para introducir de otro modo el contenido.

La participación de este personaje es casi siempre muy breve. Así intervenía también en el cierre del epílogo, en el que se aprovecha uno de los criterios de la solución (*modus*) para limitar cualquier retorno de los asuntos debatidos (*beat. vit. 36*). Sin embargo, Trygetius sancionaba lo conseguido con una aprobación habitual de las enseñanzas del maestro, que dejaba abierta una continuación: *Quam uellem (...) hoc modo cotidie pasceres*. Se trata de una confianza absoluta en la verdad de los métodos y en el interés de aprender del maestro Agustín.

9. CONCLUSIÓN

La composición literaria de esta obra temprana de San Agustín permite destacar la verdad como suma de todos los bienes y no solo de la felicidad. Para ello, el autor concilia distintos recursos:

- Empleaba su conocimiento de la semántica como prueba al alcance de los no instruidos hasta llegar a la plenitud de todos los bienes en Cristo, que es la Verdad.
- Asumía distintas formas de prueba: conclusiones de un razonamiento continuado, sentencias de autoridad y ejemplos.
- La forma literaria del diálogo se complementa con los usos poéticos, asumidos en el himno cristiano. El mito antiguo como relato que inicia el conocimiento, la metáfora y la alegoría representan esta clase de recursos que se reúnen en función del mensaje.
- La distribución de distintos papeles en la escenificación es útil a ese propósito. Destaca el uso del pronombre *ego*, junto con el relato en primera persona para integrar el esquema del banquete filosófico, propio del ocio romano, en una autobiografía iniciática. Esta figura

28 La intervención en *beat. vit. 29-30* es la más significativa de este personaje “que no entendía la conclusión” expresada por el narrador en un razonamiento seguido: *Quod cum omnes ita esse faterentur (...) Hic, cum aliquantum cunctarentur (...)* Estas perplejidades favorecían una extensión de las explicaciones.

del narrador-maestro se desdoblaba en los distintos personajes. Ins-
truye de manera paralela mediante el personaje de Mónica y de Adeo-
dato. Introduce a los más jóvenes para representar la opinión ingenua
y natural, no alterada por la educación en la filosofía, como garante
de la verdad.

Las intervenciones de Trygetius sirven de instrumento destacado
del autor para reunir los distintos recursos y conseguir la persuasión
hacia la Verdad absoluta, permanente y no inestable como los bienes
de fortuna.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- La edición de referencia: *Sancti Aurelii Augustini Contra Académicos, De beata vita, De ordine, De magistro, De libero arbitrio*, cura et studio W. M. Green, Brepols, Turnholt, 1970.
- ASIEDU, F. B. A., «The wise man and the limits of virtue in ‘De beata vita’: Stoic self-sufficiency or Augustinian irony?», *Augustiniana* 49.3-4 (1999) 215-234.
- BURTON, Ph., «The Vocabulary of the Liberal Arts in Augustine’s Confessions», en Pollmann, K., y Vessey, M. (eds.), *Augustine and the Disciplines. From Cassiciacum to Confessions*, University Press, Oxford 2005, pp. 141-164.
- CARY, Ph. S., «What Licentius Learned: A Narrative Reading of the Cassiciacum Dialogues», *Augustinian Studies*, 29.1, (1998) 141-163.
- CILLERAI, B., «Agustín y la memoria: formas de recuerdo en la vita beata», *Augustinus* 57.224 (2012) 23-41.
- DOIGNON, J., «Saint Augustin et sa culture philosophique face au problème du bonheur», *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 34.3 (1987) 339-359.
- Id., «Augustin *versus homo à Cassiciacum*: la marque morale de Mallius Theodorus», *L’Antiquité Classique*, 60 (1991) 193-200.
- Id., «Augustin, *De beata vita* 4, 34: *Sapientia Dei* est-elle une appellation impersonnelle?», en *De Tertullien aux Mozarabes: Mélanges offerts à Jacques Fontaine, Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité*, 132, *Institut d’Études Augustiniennes*, 1992, pp. 151-155.

- DUTOIT, E., «Augustin et le dialogue du *De beata vita*», *Museum Helveticum* 6.1 (1949) 33-48.
- FERRARI, L. Ch., «Halley's comet of 374 A.D. New light upon Augustine's conversion to Manicheism», *Augustiniana* 27 (1977) 139-150.
- GEEST, P. van, «Stoic against his Will? Augustine on the Good Life in 'De beata vita' and the 'Praeceptum」, *Augustiniana* 54.1 (2004) 533-550.
- KLINGSHIRN, W. E., «Divination and the Disciplines of Knowledge according to Augustine», en POLLmann, K., y VESSEY, M. (eds.), *Augustine and the Disciplines. From Cassiciacum to Confessions*, University Press, Oxford 2005, pp. 113-140.
- LINDEN, L. J. van der, «*Ratio et intellectus* dans les premiers écrits de saint Augustin», *Augustiniana* 7 (1957) 5-32.
- MILUSHEVA, I., «Das Bild des *immanissimus mons* in Augustins Frühschrift *De beata vita*», *Acta Antiqua Hungaricae* 56 (2016) 119-126.
- OROZ RETA, J., «Del puerto de la filosofía al puerto de la muerte», *Hermannica* 20, 61-63 (1969) 27-65
- REYDAMS-SCHILS, G., *The Roman Stoics. Self, Responsibility, and Affection*, University of Chicago Press, Chicago 2005.
- SHANZER, D. R., «Augustine's Disciplines: *Silent diutius Musae Varronis?*», en POLLmann, K., y VESSEY, M. (eds.), *Augustine and the Disciplines. From Cassiciacum to Confessions*, University Press, Oxford 2005, pp. 69-112.
- TANCA, E., «L'Odissea di Agostino. Il prologo del 'De beata vita' tra Omero e Plotino», *Acme* 70.1 (2017) 73-90.
- WALDE, A., y HOFMANN, J. B., *Lateinisches etymologisches Wörterbuch*, C. Winter, Heidelberg 1982, 2 vols.
- WEBER, D., «Augustinus' Geburtstagfeier in De beata vita», *Wiener Humanistische Blätter* 46 (2004) 12-25.