

La tradición eudaimonística y el diálogo *De beata uita* de San Agustín

Concepción ALONSO DEL REAL

1. Introducción

Como es sabido, el diálogo *De beata uita*¹ representa, junto con los escritos *Contra academicos*, *Soliloquia* y *De ordine* el comienzo de la producción literaria conservada de San Agustín. Su redacción coincide con la etapa inmediatamente posterior a la conversión y anterior al Bautismo; es decir, con el retiro en *Cassiciacum*. Allí fueron concebidos. Son, por tanto, todas ellas, obras de primera hora, en las que no puede buscarse la plenitud, sino el inicio de una línea de pensamiento y acción, que más tarde se confirmará y llegará a su total desarrollo.

En las *Retractationes* recoge S. Agustín la ocasión en que fue compuesto este opúsculo: «Surgió con ocasión del día de mi cumpleaños y se llevó a cabo en una discusión de tres días, como cumplidamente señala»². En efecto, en la obra se narra esta ocasión: era el cumpleaños trigésimo segundo de su nacimiento, el día 13 de noviembre del 386 cuando comenzó el diálogo, y se prolongó durante otras dos sesiones subsiguientes, que tuvieron lugar los días 14 y 15. Se celebró tras el almuerzo, y los participantes en él fueron su madre Mónica, su hermano Navigio, sus conciudadanos y discípulos Trigecio y Licencio, dos parientes próximos Lartidiano y Rús-

1. Sigo la edición de W. M. GREEN, en CCSL XXIX, Turnhout (Brepols) 1970.

2. *Retract.* II,1: «*Ex occasione quippe ortus diei natalis mei et tridui disputatione completus, sicut satis ipse indicat*».

tico, y, al fin, su hijo Adeodato, además naturalmente del propio narrador³.

La situación y la forma hace que el opúsculo se inscriba en la corriente simposiaca, cuyo modelo más famoso es el *Banquete* platónico, y que en la Antigüedad fue ampliamente cultivado para la discusión de temas teóricos⁴. Además de la forma dialógica y la situación, comparte con su antecedente otros rasgos: el tono amistoso, impregnado de sentido del humor, en que se lleva a término la discusión, el tipo de relaciones que unen a los interlocutores, el poseer una introducción en forma narrativa, el estilo medio de su lengua, entre otros.

Componen el diálogo cuatro capítulos, el primero de los cuales es de carácter introductorio: en él se encuentra la dedicatoria, así como una introducción general acerca de la situación de los distintos hombres respecto a la sabiduría. El diálogo propiamente dicho se desarrolla en los tres capítulos siguientes, que corresponden a cada uno de los días en los que se desarrolla la conversación.

2. *El objeto*

El argumento toma su punto de partida en el reconocimiento del deseo común a los hombres de alcanzar la felicidad. La cita literal del *Hortensius* —«*beatos nos esse uolumus*»⁵— constituye un punto de acuerdo en la discusión, ya que las palabras citadas de Cicerón son compartidas por la Cultura Clásica en general. La misma constatación constituye el inicio del tratado senecano casi homónimo *De uita beata*: «*uiuere, Gallio frater, omnes beate uolunt*»⁶. La obra platónica en diversos lugares está impregnada de la misma convicción⁷. Aristóteles, en la *Ética Nicomaquea* va más allá y le concede el estatuto de primer fin, en función del cual son queridos los demás bienes humanos: «puesto que todo conocimiento y toda elección tienden a

3. Cfr. I,6.

4. Para una documentación sobre el género dialógico vid. R. HIRZEL, *Der Dialog*, Hildesheim 1963. Para el diálogo en el ámbito latino puede verse S. LERE, *Boethius and Dialogue*, Princeton-N. Jersey 1985.

5. II,10. Cfr. CICERÓN, *Hort.*, frag 36.

6. SÉNECA, *De uita beata*, 1,1.

7. Cfr. i. e. *Conv.* 204e s. y *Euthyd.* 288e.

algún bien, digamos cuál es aquél al que la política aspira, y cuál es el supremo entre todos los bienes que pueden realizarse. Casi todo el mundo está de acuerdo en cuanto a su nombre, pues tanto la multitud como los selectos dicen que es la felicidad, y admiten que vivir bien y obrar bien es lo mismo que ser feliz. Pero acerca de qué es la felicidad dudan y no lo explican del mismo modo el vulgo y los sabios»⁸.

Es éste el tema de que se va a ocupar: ¿qué es la felicidad?⁹, o en términos concretos ¿quién es feliz? (*beatus*). La primera formulación de la pregunta obtiene una respuesta unánime formulada negativamente: no es feliz el que no tiene lo que quiere¹⁰. Con ello ha situado el tema en el ámbito de una posesión¹¹, y de una posesión relacionada con la capacidad volitiva: poseer lo que se quiere. Lo determinante es la voluntad, que a su vez tiene un correlato necesario, un objeto.

En la organización del texto se presupone que ese objeto es alcanzable, pero no de forma necesaria; su posesión no se sigue automáticamente de la volición. Esa volición puede colmarse o no. Este es el contexto.

Por otra parte conviene poner de relieve los términos temporales en que está expresada: «*qui quod uult habet*»; las formas verbales se usan en presente, lo que quiere decir que se considera la vida feliz no como un término definitivo de la vida o posterior a su decurso temporal, sino como contemporáneo a la existencia humana: se trata de ver qué es la felicidad aquí y ahora.

En el análisis del objeto de posesión se centran los siguientes pasos de la conversación: ¿Todo el que tiene lo que quiere es feliz? La cuestión es antigua en la cultura grecolatina: tanto en las controversias estoicas como en los escritos anteriores de Platón y Aristóteles el problema de qué es aquello que da la felicidad ha sido discutido con diferentes respuestas. La afirmación de Mónica se encuentra también en esta línea: «Si quiere y tiene cosas buenas, dijo, es feliz»¹². Afirmación que arranca los más encendidos elogios de Agustín: «Has conquistado el mismísimo baluarte de la filosofía,

8. ARISTÓTELES, *Ethica Nic.* I,4,1095a.

9. Cfr. SÉNECA, *De vita beata* 1,2.

10. II,10: «*uideturne uobis, inquam, beatus esse, qui quod uult non habet? Negauerunt*».

11. Cfr. ARISTÓTELES, *Ethica Nic.* I,8, 1098b-1099a.

12. II,10: «*Si bona, inquit, uelit et habeat, beatus est*».

madre» (...) «Sin considerar en absoluto su sexo, creíamos que estaba sentado junto a nosotros algún gran hombre»¹³.

En efecto, la respuesta de Mónica es el modo que utiliza el autor para introducir en el diálogo el frag. 39 del *Hortensius*. En él se liga la felicidad a criterios axiológicos: «*uelle enim quod non deceat id est ipsum miserrimum (...) plus enim mali prauitas adfert quam fortuna cuiquam boni*»¹⁴.

No en vano se refiere Agustín al *arx philosophiae* con la sentencia de su madre, ya que estas palabras son como un eco de un conocido pasaje del *Banquete* platónico. Allí es también un personaje femenino, Diotima, la que habla y resuelve el asunto a Sócrates:

- «¿Qué le sucederá a aquel que adquiera las cosas buenas?
- Esto te lo puedo responder con la mayor facilidad, será feliz.
- En efecto, replicó, por la posesión de las cosas buenas son felices los felices»¹⁵.

No basta, pues, colmar la aspiración de la voluntad, con indiferencia de la naturaleza del objeto de volición y posesión. Hay algo extrínseco a la voluntad, transcendente a ella, que determina de modo definitivo que la posesión sea o no beatificante; el objeto está definido en términos axiológicos: tiene que ser bueno, un bien. De lo contrario, en lugar de alcanzar la felicidad, se alcanzará la desdicha, ya que el mal objeto de la voluntad recibe y ejerce un influjo correlativo sobre la voluntad, que no habrá alcanzado un objeto proporcionado a ella.

La felicidad consiste, por tanto, en una posesión, y la posesión de un bien. ¿Qué bien es éste? En el diálogo que nos ocupa se plantea también: «¿Qué debe conseguir el hombre para ser feliz?»¹⁶. Como respuesta sigue la enumeración de las cualidades de un objeto capaz de procurar la verdadera felicidad. Debe estar por encima de los azares y de la fortuna, como ya había sido unánime en afirmar la tradición clásica, bien expresada en la *Ética Nicomaquea*: «El objeto del amor es la posesión constante de lo

13. *Ibid.*: «*Ipsam... prorsus, mater, arcem philosophiae tenuisti*» (...) «*obliti penitus sexus eius, magnum aliquem uirum considerare nobiscum crederemus*».

14. *Ibid.*: «Desear lo que no es conveniente es el máximo de la desgracia (...) pues la maldad trae consigo más mal que el bien que a alguien le trae la suerte».

15. PLATÓN, *Conv.* 204. Cfr. *Protagoras* 351 da una respuesta paralela en términos de belleza.

16. II,11: «*Quid ergo sibi homo comparare debet, ut beatus sit?*».

bueno»¹⁷. En esta misma línea, el propio narrador del diálogo exige: «además, añadí, ha de ser una cosa permanente y segura, independiente de la suerte, no sujeta a las vicisitudes de la vida. Pues lo pasajero y lo mortal no se puede poseer cuando se quiere, o por todo el tiempo que se quiere»¹⁸. Un objeto sometido a término temporal —*mortale, caducum*— no puede ser de forma definitiva el objeto de una posesión bienaventurante.

Y surge la objeción práctica de Trigeccio, que tiene indudables ecos de las controversias tradicionales sobre el objeto de la felicidad: algunos afortunados han tenido siempre lo que han deseado, y han deseado cosas frágiles, sometidas al azar, pero agradables. Se da también la contraargumentación, igualmente tradicional, basada en que tal posesión es imperfecta como es imperfecto el gozo que se deriva de ella, precisamente porque el acto posesivo es imperfecto, y el gozo también: incluye el temor de perderlo: «Y el que tiene algún temor, pregunté yo, ¿te parece que es feliz?. —De ningún modo. —Es así que aquellos bienes de fortuna pueden perderse, luego el que los posee no puede ser feliz. — Se rindió a esta conclusión»¹⁹. Un bien no caduco e inamisible, esto es, no sometido a términos temporales en sí ni en lo que afecta a su posesión hará que el gozo, la felicidad, no sea imperfecta, ya que no incluirá el temor a perderla.

Mónica añadirá otra precisión respecto al objeto de posesión: «Y aquí observó mi madre: aun teniendo seguridad de que no perder aquellos bienes, con todo, no puede saciarse con ellos, y es tanto más infeliz cuanto es más indigente en todo tiempo»²⁰: las cosas perecederas de suyo carecen de la riqueza constitutiva suficiente para saciar el deseo, la volición humana. Aquí se toca un punto decisivo para la caracterización del objeto beatificante. La necesidad de un bien de este tipo ya lo había señalado Séneca,

17. I,10, 1100a. Cfr. PLATÓN, *Conv.* 205; CICERÓN. *De fin.* II, XXVII,87; SÉNECA, *de vit. beat.* 7; PLOTINO, *Enn.* I,4,7.

18. II,11: «*Id, ergo, inquam, semper manens nec ex fortuna pendulum nec uelis subiectum casibus esse debet. Nam quidquid mortale et caducum est, non potest a nobis, quando uolumus et quamdiu uolumus haberi.*»

19. *Ibid.*: «*Qui timet, inquam, uidetur tibi beatus esse?. —Non uidetur, inquit— Ergo quod amat quisque si amittere potest, potestne non timere?. —Non potest, inquit— Amitti autem possunt illa fortuita. Non igitur hoc qui amat et possidet, potest nullo modo beatus esse— Nihil repugnat.*»

20. *Ibid.*: «*Hoc loco autem mater: etamsi securus sit, inquit, ea se omnia non esse amissurum, tamen talibus satiari non poterit. Ergo et miser, quo semper est indiguus.*»

en su diálogo *de uita beata* 3,1: «Busquemos alguna cosa buena, no en la apariencia, sino sólida y constante y más honrosa por dentro que por fuera»²¹.

Constituye el transfondo de las palabras de Mónica la convicción de la apertura a los bienes absolutos que la voluntad humana posee. De ahí que, mientras no alcance un bien supremo, estará siempre en la carencia, será *indiguus*, se encontrará en una situación de *egestas*. Es decir, la posesión será imperfecta. Este tema se volverá a tomar más adelante, unido al de la sabiduría.

Agustín resume un poco más adelante lo dicho hasta el momento sobre el objeto de la felicidad: «Concluyamos, pues, que quien desea ser feliz debe procurarse bienes permanentes, que no le pueden ser arrebatados por ningún revés de la fortuna»²².

La relación de la felicidad con un objeto trascendente al tiempo y a los golpes del acontecer histórico está presente en la primera *Enneada* de Plotino, de forma muy profunda: «Si, en efecto, la felicidad hay que referirla a la vida buena, está claro que conviene referirla a la vida del ser, que es la mejor de todas. A esta vida no corresponde medirla con el tiempo, sino con la eternidad; y ya no cabe la consideración del más y del menos ni ninguna otra, puesto que es de por sí lo inextenso y lo intemporal»²³.

Estos rasgos descriptivos corresponden para Agustín a los de Dios, realidad trascendente al mundo, no sometida a las constricciones de la caducidad: «¿Dios os parece eterno y siempre permanente? Tan cierto es eso —observó Licencio— que no es necesario ni preguntarlo. Los otros, con piadosa concordia aplaudieron esta idea. —Luego es feliz —dije— el que posee a Dios»²⁴: el objeto indeficiente e inamisible de posesión es Dios, a quien no afectan las categorías del mundo inmanente. Cumple en sí la razón de sumo bien, capaz de saciar la volición humana, los deseos del corazón del hombre.

21. SÉNECA, *De uita beata* 3,1.

22. II,11: «*Ergo nullo modo dubitamus, si quis beatus esse statuit, id eum sibi comparare debet, quod semper manet, nec ulla saeuiente fortuna eripi potest.*»

23. PLOTINO, *Enn.* I,5,7.

24. II,11: «*Deus, inquam, uobis aeternus et semper manens uidetur? —Hoc quidem, inquit Licentius, ita certum est, ut interrogatione non egeat; ceteri pia deuotione concinuerunt— Deum igitur, inquam, qui habet, beatus est.*»

De alguna manera, en la literatura anterior hay anuncios de la rotunda respuesta del Hiponense, ya que Platón en *La república* ve una relación entre la tendencia del alma a su fin y la afinidad de ésta con lo divino²⁵, y en el *Teeteto* afirma: «Ten en cuenta, querido amigo, que existen dos clases de seres, uno divino y bienaventurado; otro en cambio, despreocupado de dios y digno de lástima»²⁶. De la misma manera aparece la felicidad ligada a la relación con Dios en el Libro IV de *Las Leyes*²⁷. Aristóteles había afirmado también su afinidad con la divinidad: «Parece que aun cuando no sea enviada por los dioses, sino que sobrevenga mediante la virtud y cierto aprendizaje o ejercicio, se cuenta entre las cosas más divinas; en efecto, el premio y el fin de la virtud es algo divino y venturoso»²⁸. Lo mismo se pone de manifiesto en *De uita beata* de Séneca²⁹, y Plotino había sido más radical en la aproximación a la transcendencia: «La vida perfecta, verdadera y real se da en aquella naturaleza de la Inteligencia y todas las demás vidas podemos considerarlas como imperfectas, apariencias de vida, sin plenitud ni pureza»³⁰.

No obstante estas aproximaciones, la afirmación categórica de Agustín acerca de la perfección suma del objeto de posesión que requiere la felicidad, y su identificación con Dios, no puede atribuirse a fuentes clásicas, sino que más bien habrá de buscarse en la tradición cristiana.

3. *El sujeto de la felicidad*

Después de haber establecido qué posesión produce la felicidad, y aún sin abandonar la sesión del primer día, se plantea la cuestión subsiguiente, que hace referencia al sujeto de la posesión beatificante: «¿Quién tiene a Dios?»³¹ y se pregunta por la relación que existirá entre el acto posesivo, el objeto y el sujeto. Recibe esta pregunta una triple respuesta:

25. PLATÓN, *Rep.* 611e.

26. ID. *Teet.* 177a. Cfr. *Conv.* 212a.

27. 716 c ss.

28. ARISTÓTELES, *Ethica Nic.* I,9,1099 b.

29. SÉNECA, *De uita beata* 16,2: «*Quid tibi pro hac expeditione promittit? Ingentia et aequa diuinis*».

30. PLOTINO, *Enn.* I,4,3.

31. II,12: «*Nihil ergo, inquam, nobis iam quaerendum arbitror esse nisi, quis hominum habeat deum; beatus enim profecto is erit*».

— «Tiene a Dios el que vive bien»³², dice Licencio.

— Y Trigecio, de acuerdo con Lartidiano: «Tiene a Dios quien hace lo que Dios quiere»³³.

— Adeodato añade: «Tiene a Dios quien no tiene espíritu inmundo»³⁴, a lo que asienten Mónica y Navigio.

Esta cuestión queda en suspenso el primer día del diálogo y es tratada en el Capítulo III, que corresponde al segundo día. Aquí se plantea de nuevo la cuestión ética: ¿Qué caracteriza al sujeto que tiene a Dios y por ello es feliz?

Una parte considerable de las preocupaciones filosóficas del Mundo Antiguo había discurrido por derroteros éticos, y, dentro de ello, se había dado una inclinación hacia una inquisición eudaimonística. Una vasta tradición que se remonta a Sócrates y a Platón había dirigido la mirada hacia conceptos que se hallaban estrechamente emparentados: virtud, sabiduría, felicidad aparecen en materia ética como conceptos correlativos entre sí, de tal manera que hablar de un hombre feliz es hablar de un hombre virtuoso, y hablar de éste es hablar del sabio.

Por su parte, la primera de las respuestas formuladas el día anterior —«*deum habet qui bene uiuit*»— es la más generalmente aceptada de las tres soluciones, la más claramente emparentada con la tradición clásica, y la que encuentra paralelos más claros en autores importantes. Así, Platón había afirmado en el *Gorgias* que: «el hombre bueno obrará bien y decorosamente todo lo que haga, y el que obra bien será dichoso y afortunado»³⁵; Aristóteles en la *Ética Nicomaquea* que «vivir bien y obrar bien es lo mismo que ser feliz»³⁶; en sentido similar se había pronunciado Séneca³⁷ y Plotino en *Enn.* I,5,7 había afirmado que «la felicidad hay que referirla a una vida buena».

El segundo concepto «tiene a Dios quien hace lo que Dios quiere», no es difícil de vincular con las enseñanzas cristianas, pero es menos familiar para el mundo clásico, dado que la relación entre bien ético intrínseco

32. *Ibid.*: «*Deum habet qui bene uiuit*».

33. *Ibid.*: «*Deum habet qui facit quae Deus uult fieri*».

34. *Ibid.*: «*Is habet Deum, ait, qui spiritum inmundum non habet*».

35. 507.

36. I,4,1095 a. cfr. I,8,1098.

37. *De uita beata* 3 y 4.

al mundo y voluntad de Dios no es una noticia tan clara para él como la anterior. No obstante hay una escuela filosófica en que se considera la identificación entre virtud y cumplimiento de la voluntad divina. Esta es, naturalmente, la corriente estoica, en que la armonía con el *logos* o *ratio* que anima al mundo es la medida de la virtud. Para Séneca, por ejemplo, se identifican virtud, felicidad y obediencia a la ley interna del mundo, que es la voluntad de Dios. Así queda reflejado al menos en el capítulo 15 de *De uita beata*³⁸.

La tercera contestación —«*in quibus inmundus qui apellatur spiritus non est*»³⁹— no tiene sino un contenido de tradición judía y cristiana. Por otra parte, Agustín hace precisar su contenido: no se refiere a quien no es objeto de una posesión demoníaca⁴⁰, sino a quien tiene el alma limpia de todo vicio o pecado.

La tarea de Agustín consistirá en demostrar que las tres sentencias son equivalentes, aunque hayan sido formuladas de formas diversas: «El que vive bien hace la voluntad de Dios, y quien cumple la voluntad de Dios vive bien»⁴¹, establece en primer término, uniendo las dos primeras afirmaciones. En segundo lugar unirá la segunda afirmación con la tercera: «es verdaderamente casto aquél que se dirige a Dios y se atiende únicamente a El»⁴².

Un segundo cometido que llevará a cabo el anfitrión en esta jornada será el de mostrar qué relación guarda exactamente la virtud —las cualidades del sujeto— con el hecho de alcanzar a Dios, de poseerlo, y por ello tener también la felicidad, no sólo de modo potencial o genérico, sino realmente.

Ha quedado sentado que existe una relación entre la voluntad de Dios y el hecho de que el hombre lo busque⁴³, pero al tiempo sucede que

38. Todo el capítulo trata el tema, pero se puede entresacar el pasaje de 15,5: «*ita fortiter stabit et quicquid euenerit feret non patiens tantum sed etiam uolens, omnemque temporum difficultatem sciet legem esse naturae et ut bonus miles feret uulnera, numerabit cicatrices et transuerberatus telis moriens amauit eum pro quo cadet imperatorem: habebit illo in animo uetus praeceptum: deum sequere*».

39. III,18.

40. Cfr. *Ibid.*

41. III,18: «*omnis qui bene uiuit facit quae uult deus, et omnis qui ea facit quae uult deus, bene uiuit*».

42. *Ibid.*: «*Ille est uere castus, qui deum attendit et ad ipsum solum se tenet*».

43. *Ibid.* 19.

el que busca a Dios es porque todavía no lo tiene⁴⁴. Esto está punto de dar al traste con todo lo establecido hasta el momento, ya que quien lo busca, hace lo que Dios quiere, vive bien, y no posee el espíritu inmundo, pero no tiene a Dios; por tanto, no es feliz. Por otra parte, quien no busca a Dios, no puede alcanzarlo. El autor considera hallada la solución en una gradación de posturas, que incluyen un medio entre los dos extremos⁴⁵ —tener a Dios, por una parte, y vivir alejado de El, por la otra—. Este medio lo ocupa quien busca a Dios y lo tiene propicio, pero aún no lo posee, y por eso aún no es feliz. Así, considera la consecución de la felicidad como un proceso, que no se da de forma automática: en primer lugar existe una correlación entre la consecución de la beatitud y el comportamiento ético; en segundo término, no considera que, comenzado el proceso ético, necesariamente se alcance de forma inmediata el objeto de la beatitud: se requiere un proceso de perfeccionamiento, en el que caben matices intermedios, posturas que tienden a la felicidad o se encaminan a ella, pero no son todavía la beatitud⁴⁶.

Por otra parte, la autarquía ética comprometida ya en el segundo capítulo —luego es feliz el que posee a Dios— queda de nuevo superada, al tiempo que se incluye en esta concepción la riqueza conceptual y vital que posee el planteamiento de la moral del sabio y de la consideración de la virtud.

4. Otras precisiones

Se completa el diálogo con algunas precisiones que aportan nueva luz sobre los contenidos de los anteriores capítulos:

a) *Miser-egens*

La primera se efectúa por el estudio de los contrarios de los términos clave que hasta el momento han ocupado nuestra atención. Se trata de ver

44. *Ibid.*: «qui autem quaerit deum, nondum habet deum».

45. *Ibid.* 21.

46. Es clara la cercanía de esta posición con la indagación de la naturaleza tendencial del amor realizada en el Banquete platónico. Cfr. *Symp.* 201d-206a.

más despacio la relación que guardan los términos desgraciado-desgracia e indigente-indigencia (*miser, miseria*) (*egens, egestas*) con sus contradictorios feliz, poseedor (*beatus, beatitudo*) (*habens, possessio*).

El tema tiene un desarrollo teórico y otro práctico; y es en este último donde el autor alcanza el objetivo que persigue con esta aproximación terminológica por contrarios al tema.

La cuestión está planteada en los siguientes términos: «si todo el que es desgraciado padece indigencia»⁴⁷. Para resolverlo se habla de un personaje introducido por Cicerón en el *Hortensius*⁴⁸: Sergio Orata. Este hombre, perfectamente dotado por la naturaleza y la fortuna, ¿padece necesidad? Tras describir todos los bienes que poseía, los interlocutores llegan a la conclusión de que era desgraciado y padece necesidad: carecía de sabiduría, dado que temía perder los bienes que tenía. Era desgraciado, entonces, porque padece la necesidad de un gran bien, la sabiduría. Así, la desgracia es necesidad o carencia, y la carencia —bien que una carencia cualificada— es desgracia. La respuesta la aporta Mónica: «No sé, dijo, y aún no entiendo del todo cómo puede separarse la desgracia de la indigencia o la indigencia de la desgracia. Pues éste, que era rico y tenía abundancia de bienes y no deseaba, como decís, nada más, no obstante carecía de sabiduría, porque temía perderlos. Así pues, ¿lo llamaríamos indigente si careciera de plata y dinero, y no se lo llamaríamos por carecer de sabiduría?»⁴⁹. También en esta ocasión la intervención de Mónica suscita el entusiasmo de los presentes, expresada por boca de su hijo, que dice: «*quod pro magno de philosophorum libris atque ultimum proferre paraueram*»⁵⁰ respecto a esta sentencia.

Esta concepción de la desgracia contiene un trasunto del *Filebo* platónico. Cuando Protarco asegura no tener inconveniente en llevar una vida llena de placeres por siempre, continúa el diálogo: «Sócrates: pero al verte privado del entendimiento, de la memoria, de la opinión verdadera, la pri-

47. IV,26: «*utrum etiam omnis qui miser est, egeat*».

48. Frag. 76.

49. IV,27: «*Nescio, inquit, tamen et nondum plane intellego, quomodo ab egestate possit miseria separari. Nam et iste, qui diues et locuples erat et nihil, ut dicitis, amplius desiderabat, tamen quia metuebat ne amitteret egebat sapientia. Ergone hunc egentem diceremus, si egeret argento et pecunia, cum egeret sapientia non diceremus?*».

50. *Ibid.*

mera cosa que necesariamente te faltaría, sería eso mismo, el saber si gozabas o no, ya que ibas a carecer de toda ciencia, ¿no? Protarco: necesariamente. Sócrates: por lo demás, al estar desprovisto de memoria, serías también incapaz de recordar incluso lo que has experimentado, en un momento determinado, un goce concreto, y el placer que te embarga en el momento actual no podrá dejarte ningún recuerdo; por otra parte, carente de opinión verdadera, en el instante mismo en que estás gozando, tú no creerías estar gozando, y, desprovisto de toda capacidad de previsión, no podrías gozar de antemano del placer que te pudiera venir. Tú no vivirías la vida de un hombre, sino la de una medusa»⁵¹.

La felicidad exige, por tanto, la posesión de la sabiduría, porque, de lo contrario, aun la posesión de otros objetos queda comprometida como fuente de fruición. El goce sensitivo que producen otros bienes no relacionados con la perfección de las potencias superiores del hombre, no producen lo que se llama felicidad. Sería simplemente satisfacción imperfecta, ya que estaría desprovista de autoconciencia y capacidad de ordenación y previsión propia de la inteligencia y de la libertad humanas —«vivirías como una medusa»—.

De forma semejante concluye Licencio: «Sin lugar a dudas, nada más verdadero ni más divino ha podido decir. Pues la mayor y más desgraciada indigencia no es otra cosa que carecer de sabiduría, y, quien no carece de sabiduría, de ninguna cosa puede carecer en absoluto»⁵².

b) *Plenitudo-modus*

La aproximación conceptual por los contrarios, se completa por medios léxicos. La carencia o necesidad del alma no es otra cosa que la estulticia. Así, todo desgraciado es estúpido, y toda carencia en el sentido radical es estupidez⁵³. Del mismo modo todo necesitado es desgraciado y todo desgraciado es necesitado⁵⁴. Hay que plantearse otro contrario: ¿quién no

51. PLATÓN, *Filebo*, 21.

52. IV,27: «*Prorsus, inquit, nihil uerius, ngoihil diuinius, dici potuit. Nam et maior ac miserabilior egestas nulla est quam egere sapientia, et, qui sapientia non eget, nulla re omnino egere potest.*»

53. IV,28.

54. *Ibid.* 29.

padece necesidad?, porque éste será sabio y feliz. El análisis de los términos identifica *egestas* con *quadam sterilitatem et inopia*. Su contrario es *plenitudo*: «*plenitudo igitur et egestas contraria sunt; at etiam hic similiter, ut in nequitia et frugalitate, apparent duo illa, esse et non esse, et si egestas est ipsa stultitia, plenitudo erit sapientia*»⁵⁵.

Se ha completado la noción de felicidad: no se trata sólo de poseer lo que se quiere, sino que esa posesión lleva consigo la plenitud, la negación total de la carencia, es decir, una posesión perfecta, que satisface por completo.

El análisis de términos continúa, de tal modo que el contenido del concepto *plenitudo*, aplicado a la sabiduría resulta sometido a un *modus*, una medida, donde no hay exceso ni defecto, una posesión armonizada, justa. En ella no hay, dice el texto, *parum* ni *nimum*. Se hace presente aquí la idea platónica, presente en el *Gorgias*, de medida y armonía en relación con la perfección moral y la felicidad⁵⁶.

Por fin el diálogo da, en este contexto, una definición de sabiduría: «No es otra cosa que la medida del alma, es decir, con la que se pesa el alma, para no excederse a lo que es demasiado, ni circunscribirse por debajo de su plenitud»⁵⁷. Es una plenitud que se refiere a la perfección moral, no al objeto de posesión; por eso puede considerarse como un justo medio. De esta manera, cuando explica en qué consiste el *parum* y el *nimum* emplea una clasificación de los vicios por exceso y por defecto. La *plenitudo* de la felicidad se considera en el ámbito de la perfección moral: «Sin embargo, quien ha hallado la sabiduría y la contempla, se comporta de acuerdo con ella y no se vuelve a la falacia de las apariencias, cuyo peso suele arrancarla del brazo de Dios y sumergirla. No teme ninguna inmoderación y por ello ninguna necesidad, ninguna desgracia. Esta es la armonía del sabio, su justeza»⁵⁸.

55. IV,31: «Por tanto plenitud e indigencia son contrarios; así del mismo modo que se da en maldad y moderación, aparecen estas dos cosas, ser y no ser, y si la estupidez es indigencia, la sabiduría será plenitud».

56. PLATÓN, *Gorgias* 504a y 506d.

57. IV,33: «*Nihil aliud est quam modus animi, hoc est quo sese animus librat, ut neque excurrat in nimium, neque infra plenus coartetur*».

58. *Ibid.*: «*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 ac demergi solet, ulla commotus inanitate conuertit, nihil inmoderationis et ideo nihil egestas, nihil igitur miseriae pertimescit. Habet ergo modum suum, id est sapientiam, quisquis beatus est*».

Llegados a este punto cabe plantearse si el autor se contradice, ya que anteriormente ha puesto la felicidad en la posesión de Dios, aquí parece ponerla en la de la sabiduría. Resolverá el problema —indudablemente planteado ya con este presupuesto— por medio de los nombres atribuidos al Verbo en la tradición cristiana. Así dirá en el capítulo 34: «*Quae autem dicenda est sapientia nisi quae dei sapientia est?*», y en el capítulo 35: «*Illa est igitur plena satietas animorum, hoc est beata uita, pie perfecteque cognoscere, a quo inducaris ueritatem, qua ueritate perfruaris, per quid conectaris summo modo*».

5. Conclusión

La solución final apunta a una asunción de la tradición grecolatina —que sitúa la felicidad en el ámbito de la consecución de la perfección moral, unida a la perfección de la inteligencia que es la sabiduría de las cosas humanas— en un ámbito de carácter cristiano, donde el planteamiento de la finalidad de la moral es heterónimo, y se encamina a una posesión de un bien superior a la misma alma: la perfección del alma por la posesión de la sabiduría es concebida como posesión de la Sabiduría transcendente.

Con todo, el planteamiento de este escrito de primera hora está tan impregnado de la visión de la vida de los hombres de cultura clásica, que en él se mantiene el punto de vista común a ellos, que ve la consecución de la felicidad en la vida temporal y con independencia de la armonía entre cuerpo y espíritu del hombre. Más tarde el autor se corregirá en las *Retractationes*: «*Displicet autem (...) quod tempore uitae huius in solo animo sapientis dixi habitare beatam uitam, quomodolibet se habeat corpus eius, cum perfecta cognitione dei, hoc est, qua maior esse non possit, in futura uita speret Apostolus, quae sola beata uita dicenda est, ubi et corpus icorruptibile atque inmortale spiritu suo sine ulla molestia nec reluctatione subdetur*»⁵⁹.

Concepción Alonso del Real
Facultad de Filosofía y Letras
Departamento de Filología Clásica
Universidad de Navarra
E-31080 Pamplona

59. *Retract.* II,10-15.