

Epicúreos, estoicos y cristianos. Una interpretación de las concepciones de felicidad descritas por san agustín de hipona en de beata vita

Epicureans, stoics and christians. An interpretation of the concepts of happiness described by saint augustine of hippo in de beata vita

Valeria Victoria Rodríguez Morales

Universidad Católica Boliviana San Pablo

Resumen:

En la presente investigación se sostiene que San Agustín de Hipona filtró sutiles referencias a los epicúreos y a los estoicos en *De beata vita* (*Sobre la vida feliz*), sin mencionarlos. Las referencias latentes en este diálogo se hicieron patentes en *De Trinitate* y en sus sermones sobre San Pablo; esto nos presenta, ahora, la oportunidad de convertir la sutileza en diaphanidad. Mediante la interpretación de las concepciones de la felicidad descritas por el filósofo africano en *De beata vita* se descubrió que subyace en este diálogo una discusión entre epicúreos,

Abstract:

In the present paper, it is held that Saint Augustine of Hippo leaked subtle references to the Epicureans and the Stoics in *De beata vita* (*The happy life*), without mentioning them. The hidden references in this dialogue have become evident in *De Trinitate* and in Augustine's sermons on Saint Paul. By interpreting the conceptions of happiness described by the African philosopher in *De beata vita*, it was discovered that in the depths of this dialogue lies a discussion between Epicureans, Stoics and Christians (this is an Augustinian tripartite division) that

estoicos y cristianos (división tripartita planteada por el propio San Agustín en sus Sermones) que ilustra las siguientes divergencias: 1) para dichas escuelas helenísticas la serenidad puede hallarse en una disposición interior, mientras que para los cristianos el anhelo de un Bien trascendente es una condición sine qua non para la vida feliz; y, 2) los estoicos y los epicúreos proponen buscar la felicidad limitando los deseos (cupiditas); en cambio, los cristianos exaltan el velle o desiderare del Sumo Bien, es decir, Dios. Sin embargo, no hay que olvidar que también existe una convergencia en la moderación de los deseos (los cristianos moderan cupiditas, sin abandonar el desiderare).

Palabras clave:

San Agustín de Hipona, epicureísmo, estoicismo, vida feliz.

illustrates the following divergences:

1) for these Hellenistic philosophies serenity could be found in an interior disposition, whereas for Christians the longing for a transcendent Good is a sine qua non condition for a happy life; and, 2) the Stoics and the Epicureans propose to seek happiness by limiting desires (cupiditas), whereas Christians exalt the velle or desiderare of the Supreme Good, that is, God. Nevertheless, we must not forget that there is also a convergence in the moderation of desires (Christians moderate cupiditas, without abandoning desiderare).

Key words:

Saint Augustine of Hippo, Epicureanism, Stoicism, happy life.

1. INTRODUCCIÓN

La predicación de San Pablo en Atenas y, más tarde, los sermones de San Agustín de Hipona otorgaron un considerable énfasis a la necesidad de discutir los argumentos de los epicúreos y de los estoicos. Tan manifiesto era este énfasis, que el Doctor de la Gracia, en su sermón sobre "Pablo en Atenas", observó: "Pienso que no ha sido sin una intención precisa [...] de la divina providencia [...] el que siendo tantas las sectas filosóficas existentes en Atenas sólo los estoicos y los epicúreos entraron en discusión con Pablo" (San Agustín 150, 5, [trad. 1983]). En la presente investigación se sostiene que el filósofo africano filtró sutiles referencias a estas escuelas helenísticas en uno de sus primeros diálogos filosóficos: el *De beata vita* (Sobre la vida feliz). Las referencias latentes en este diálogo se hicieron patentes en *De Trinitate* y en sus sermones sobre San Pablo; esto nos presenta, ahora, la oportunidad de convertir la sutileza en diafanidad. Así, el propósito general del estudio que el lector está sosteniendo entre sus manos es interpretar las concepciones de la felicidad descritas por San Agustín en *De beata vita*. Será, por tanto, necesario cumplir con dos objetivos menos amplios: primero, identificar de modo interpretativo las alusiones de San Agustín a los epicúreos y a los estoicos en *De beata vita*; y, segundo, reconocer divergencias y coincidencias entre las concepciones de la vida feliz que protagonizan este diálogo. La autora de estas líneas, sin duda, no es la única que resalta la mencionada discusión con filósofos helenísticos. En efecto, Antonio Gómez Robledo (1955) ya ha mencionado que a "los que San Agustín [...] hubo de combatir en este terreno de la ética, fue principalmente a los epicúreos y a los estoicos" (p. 247). También Victorino Capánaga (1974), en el capítulo "Tres tipos de hombre" de *Agustín de Hipona: maestro de la conversión cristiana*, había señalado ya "una doctrina de San Agustín que expuso en un sermón predicado en Cartago por los años 413-14, clasificando los hombres en tres grupos ideológicos, según las escuelas filosóficas predominantes en aquel tiempo y su doctrina acerca de la felicidad: epicúreos, estoicos y cristianos" (p. 31). Los tres tipos de hombre eran definidos por su búsqueda de la felicidad, como explica el Doctor de la Gracia en el mentado sermón sobre San Pablo:

Sin distinción, todos los filósofos, con su estudio, su investigación, sus diálogos y su vida no apetecieron otra cosa que alcanzar la vida feliz. Esta fue la única causa de su filosofar, y pienso que esto lo tienen también en común con nosotros [los cristianos]. [...] Esta sustancia, en realidad, esta persona que se llama hombre, busca la vida feliz. (San Agustín 150, 4, [trad. 1983])

El núcleo, por consiguiente, en la discusión ética entre San Agustín y los helenísticos, es la vida feliz. Resulta sorprendente que, aunque este núcleo haya sido mencionado en varias investigaciones, el propio diálogo *De beata vita* no sea un campo tan

explorado para dilucidar tal discusión. Este, por tanto, pretende ser el aporte de la presente indagación argumentativa.

2. EL PROBLEMA DE LA FELICIDAD

La sutil disputa de San Agustín con los estoicos y los epicúreos en *De beata vita* surge de una pregunta por él planteada en Casiciaco, el 13 de noviembre de 386 d. C., el día de su trigésimo segundo cumpleaños: "¿Y será feliz el que posee todo cuanto quiere?" (II, 10, [trad. 1969]). Navigio, el hermano de Agustín, Trigecio y Licencio, sus discípulos, Lastidiano y Rústico, sus primos, y, finalmente, el más joven, Adeodato, su hijo, apenas pudieron meditar la pregunta cuando Santa Mónica, respondió certera: "Si desea bienes y los tiene, sí; pero si desea males, aunque los alcance es un desgraciado" (San Agustín II, 10, [trad. 1969]). Victorino Capánaga decide traducir "miser" por "desgraciado"; esta palabra refleja el sentido de la sentencia de la madre de Agustín debido a que los adjetivos 'desgraciado', 'miserable' o 'infeliz', tienen un peso semántico que nos remite, no solamente a una oscura tristeza, sino también a un cierto grado de maldad. El adjetivo latino "beatus", que Capánaga traduce por "feliz", también tiene una ambivalencia insoslayable: la primera acepción de la palabra en español "beato" es "feliz o bienaventurado", sin embargo, a menudo la entendemos solamente a partir de las otras acepciones que nos remiten a la descripción de una persona muy devota. Por tanto, una traducción alternativa podría ser: "Si desea bienes y los tiene, respondió, es beato; pero si desea males, aunque los consiga es un miserable" (San Agustín II, 10, [traducción propia]). Regocijándose con tales palabras San Agustín aseveró: "Madre, has conquistado el castillo mismo de la filosofía" (II, 10, [trad. 1969]), e inmediatamente después recitó de memoria unas palabras del Hortensius de Cicerón:

He aquí que todos, no filósofos precisamente, pero sí dispuestos para discutir, dicen que son felices los que viven como quieren. ¡Profundo error! Porque desear lo que no conviene es el colmo de la desventura. No lo es tanto no conseguir lo que deseas como conseguir lo que no te conviene. Porque mayores males acarrea la perversidad de la voluntad que bienes la fortuna. (Como se citó en II, 10, [trad. 1969])

¹ El texto en latín manifiesta: "Ecce autem, ait, non philosophi quidem, sed prompti tamen ad disputandum, omnes aiunt esse beatos qui vivunt ut ipsi velint" (San Agustín II, 10).

En esta traducción, de Capánaga, parece que Cicerón afirma a la ligera una proposición universal afirmativa cuando dice: todos [...] dicen que son felices los que viven como quieren. Sin embargo, incluso si excluimos la aposición que aclara que este 'todos' no incluye la clase de los filósofos, no podemos ignorar el adverbio y el nexos adversativo con que empieza la oración en latín¹. "Ecce autem", lo mismo que sed ecce, se traduce como: "pero he aquí". Esto sugiere que inmediatamente antes de esta frase, Cicerón dijo otras que explican la posición (ecce) de quienes tienen esta idea de vida feliz, y que, muy probablemente, se contraponen (autem) a las que le siguen (esto último explicaría la efusividad con la que denuncia el "profundo error"). Por ello, el orador romano no dice que son todos los hombres quienes afirman que es feliz aquél que vive como quiere, sino sólo aquellos que pertenecen a un cierto grupo dispuesto a discutir lo que ha de ser examinado (el gerundivo usado es disputandum), mas no alcanzan lo que es verdaderamente (quidem) filosofía. Entonces, ¿quiénes son estas personas y qué es lo que argumentan?

Para responder a esa pregunta, lo ideal sería acudir al Hortensius de Cicerón, pero desde el siglo VI d. C. sólo quedan fragmentos. Así que lo mejor que se puede hacer es acudir a referencias indirectas, en especial las del propio San Agustín. El obispo de Hipona cita exactamente el mismo pasaje, que estamos tratando, en su *De Trinitate*: "He aquí, exclaman, no los verdaderos filósofos, sino los charlatanes, disputadores eternos, todos los que viven según su querer son felices" (San Agustín XIII, 5, 8, [trad. 1956]). La ambigüedad en la desinencia aplicada a "omnes", de la tercera declinación, propicia que este adjetivo indefinido tenga dos posibles maneras —mutuamente excluyentes— de funcionar: como nominativo o como acusativo; y, por consiguiente, como sujeto o como objeto directo. Entonces, "omnes" puede, sin ninguna trampa, aplicarse a la citada traducción de Luis Arias: "todos los que viven según su querer son felices", diferente a la de Capánaga en *De beata vita*, aunque la base en latín no varíe más que por una coma. Esto muestra la equivalente validez de ambas traducciones. Sin embargo, la opción de Arias tiene mayores ventajas para nuestro fin, porque no depende de previas oraciones desconocidas para explicarse. En ella está claro quiénes son los que argumentan (los charlatanes que no son verdaderos filósofos) y qué es lo que argumentan (que todos los que viven según su querer son felices).

3. ¿QUIÉNES SON ESOS "CHARLATANES NO FILÓSOFOS"?

Para responder a la pregunta "¿quiénes?", hay que empezar diciendo que este grupo de "charlatanes y no verdaderos filósofos" incluye algunos hombres que para una gran parte de los historiadores sí eran verdaderos filósofos, a saber: Epicuro de Samos y Zenón de Citio. Esta inferencia emerge de la lectura del capítulo "Las

dos condiciones de la felicidad” del *De Trinitate*. San Agustín empieza recordando que cada uno pone la felicidad de la vida en aquello que le causa mayor placer: en el deleite Epicuro, Zenón en la virtud, otros en mil diversos objetos, de suerte que sólo vive feliz el que vive a placer, y, por consiguiente, es cierto que todos quieren vivir felices, pues todos desean vivir conforme a su agrado [...]. Si esto se proclama ante la muchedumbre que llenaba el teatro, todos habrían encontrado esto en el fondo de sus quereres. (XIII, 5, 8, [trad. 1956]). Y, después de citar inmediatamente el fragmento aquí tratado del *Hortensius*, Agustín añade: “A esto llamamos nosotros vivir según el agrado”. Quienes dicen que son felices los que viven según el agrado, entre ellos Epicuro, Zenón y la muchedumbre del teatro, son los que argumentan que es feliz aquél que vive como quiere. Por lo tanto, ellos son los que Cicerón considera “no verdaderos filósofos”.

Que sean o no ellos verdaderos filósofos es secundario, pues el análisis de Constantin Ionut Mihai, en “Reconstructing Cicero’s *Hortensius*”, podría mostrar que la expresión “non philosophi quidem” no es más que un recurso retórico. Él observa que los “fragmentos que van del 36 al 41² hablan especialmente sobre la incoherencia de los filósofos, cuyos discursos son seductores, mientras que sus vidas son fundamentalmente contrarias a los preceptos que ellos exhortan” (Ionut Mihai 2014, p. 453 [traducción propia]). Vale la pena, entonces, ver qué tipo de argumentos sostienen estos filósofos, charlatanes o no.

4. ARGUMENTOS ALUDIDOS DE LOS EPICÚREOS Y DE LOS ESTOICOS

La observación de los argumentos que sostienen epicúreos y estoicos se ejecutará con una perspectiva estrictamente agustiniana, evitando recurrir a los textos originales de estas escuelas helenísticas; así la comprensión de las mismas estará mediada en todo momento por la interpretación de San Agustín. De este modo nos encaminaremos a entender qué implicaciones tiene el que el Doctor de la Gracia haya mencionado a Epicuro y a Zenón en *De Trinitate* al citar el mismo fragmento del *Hortensius* que citó en *De beata vita*.

En el Sermón sobre “Pablo en Atenas”, el filósofo africano sintetiza el sistema de las mentadas escuelas helenísticas en un diálogo imaginado: “¿Qué cosa decís, epicúreos, que procura la vida feliz? Responden: ‘El placer corporal’. ‘¿Qué decís,

² El fragmento sobre el que se ha estado hablando es el 39.

estoicos? ¿Qué cosa procura la vida feliz?’ —‘La virtud del alma’” (San Agustín 150, 5, [trad. 1983]). Claro está que no debemos confundir la ataraxia epicúrea con el hedonismo cinético de Aristipo y los cirenaicos. Tampoco es justo olvidar la moderación con la que el maestro del Jardín colmaba sus deseos. Pero esto puede ponerse entre paréntesis al momento de admitir el marcado tenor materialista y, en términos modernos, utilitarista, de su ética. El hedonista de Samos desdeña la noción del bien externo y construye su ética en torno a reacciones internas. La propuesta epicúrea es la de *vivant ut ipsi velint*, entendiéndose aquel ‘querer para sí mismo’ como la ausencia interna de dolor.

Cuando los estoicos hablan de la virtud del alma, parecen diferenciarse radicalmente. Pero ellos tampoco otorgan mucha importancia al bien exterior. También ellos sitúan el núcleo de la felicidad en la vivencia interior³. En ese sentido, la condición para vivir según el agrado es una tendencia interna (sea hacia la virtud del alma, sea hacia el placer del cuerpo). Como explica Gómez Robledo (1955):

En la virtud como fin último, en una virtud puramente formal y engreída de sí misma, se vieron los estoicos obligados a radicar la moralidad, desde el momento que no podían referirla a Dios por ser su metafísica, como se sabe, una metafísica materialista. [...] San Agustín hace ver cómo la virtud no pasa de ser una vana palabra cuando no tiene por correlato un bien fuera de sí misma, fuera de la orgullosa autosuficiente buena voluntad. (p. 248)

Esta virtud es engreída de sí misma, por consiguiente, en la medida en que las condiciones para vivir según el agrado no encierran ninguna inclinación hacia algún ente exterior. Así, esta o cualquier filosofía que plantee la vida feliz en términos de agrado personal tiende a dejar de lado las condiciones de maldad o bondad de las cosas con las que entra en relación, porque, en San Agustín, todo deseo del bien es una inclinación hacia un ser trascendente. Por eso, comenta Hannah Arendt, parafraseando al obispo de Hipona en *Civitate Dei* VIII, 8, “[...] [i]ncluso quienes aman lo que no debieran, se piensan felices no porque lo amen sino porque disfrutan de lo que desean” (p. 37 [trad. 2001]). Las palabras del propio fragmento del *Civitate Dei*, que alude Arendt, suenan muy parecidas a las de Santa Mónica: “Muchos, amando lo que no debe amarse, son miserables, y más miserables aun cuando gozan de ello.

³ Entiéndase esta interioridad como ensimismamiento, partiendo de la crítica de Agustín. Esta aclaración se hace con el fin de evitar confusiones con la noción del *verbum interius* agustiniano.

[...] Esto, porque los mismos que aman las cosas que no deben amarse no juzgan ser felices amándolas, sino gozando de ellas” (San Agustín VIII, 8, [trad. 1958]). Por tanto, ninguna condición para vivir según el agrado es deseo del bien. Luego: tomando este resultado como premisa menor y que toda condición para la vida feliz es condición para vivir según el agrado (pues la vida feliz para dichos helenísticos consistiría en vivir según el agrado) como premisa mayor; concluimos que, para la representación agustiniana de los epicúreos y los estoicos, el deseo del bien no es condición para la vida feliz.

5. DIVERGENCIAS Y COINCIDENCIAS

Por todo lo dicho hasta aquí, la diferencia fundamental entre los filósofos helenísticos aquí tratados y los cristianos, representados por San Agustín, es el anhelo de un bien trascendente como condición sine qua non para la vida feliz. Tanto para los epicúreos como para los estoicos la serenidad yace en una disposición interior, inmanente, si vale el término. En cambio, para los cristianos todo se resume en un deseo de Dios, un deseo del Sumo Bien trascendente.

Sin embargo, aunque esa distinción es irreductible, existen búsquedas de la felicidad que contrastan más con la búsqueda cristiana. Una de estas es la que describe Trigeo, uno de los discípulos de San Agustín. Este contraste ilumina la coincidencia que los epicúreos y los estoicos podrían tener con los cristianos: el precepto de la frugalidad y la moderación de los deseos.

5.1. FELICIDAD Y FORTUNA

Regresamos a la lectura del diálogo *De beata vita*: Trigeo retrata con su objeción una de esas búsquedas de la felicidad que contrastan más con la búsqueda cristiana. Pero este retrato termina sirviendo para hacer una precisión más sobre el deseo cristiano del bien trascendente: este debe ser permanente y seguro. Así objeta Trigeo: “Todos hicieron señales de aprobación, pero Trigeo dijo: / Hay muchos afortunados que poseen con abundancia y holgura cosas caducas y perecederas, pero muy agradables para esta vida, sin faltarles nada de cuanto pide su deseo” (San Agustín II, 11, [trad. 1969]). El indicador fue claro: “Assentiebantur omnes. Sed Trygentius”. Es imposible ignorar una oposición tan evidente como la que es preludiada por un ‘sed’ seguido por el sujeto que la hace. La conclusión de San Agustín que todos los presentes asienten en ese momento, menos Trigeo, es:

Luego [...] [aquella cosa que el hombre debe buscar para alcanzar su dicha] ha de ser una cosa permanente y segura, independiente de la suerte, no sujeta a las vicisitudes de la vida. Pues lo pasajero y mortal no podemos poseerlo a nuestro talante, ni al

tiempo que nos plazca. (II, 11, [trad. 1969]).

¿De qué manera, entonces, se relaciona esta oposición entre lo permanente y lo pasajero con el deseo del bien? Hay dos caminos por los cuales se puede entender esta relación. El primero va desde lo que está escrito antes de esta conclusión; y, el segundo desde lo que se concluye párrafos después, como clave hermenéutica, para regresar a la objeción de Trigeo. Es necesario transitar ambos caminos.

La disputa, desde la perspectiva del primer camino, es detonada por la ambición de Licencio, quien inmediatamente después de la declaración de Santa Mónica y la cita al Hortensius, plantea una pregunta fundamental. Así, exige Licencio, impaciente: "Decláranos, pues, ahora [...] qué debe querer y en qué objetos apacentarse el deseo del aspirante a la felicidad" (San Agustín II, 10, [trad. 1969]). El filósofo africano le responde con una sutil pero severa amonestación por "pedir el postre", que aún no se había preparado, antes de terminar el plato fuerte. Sin embargo, líneas después, lanza una hipótesis para responder a su ansioso discípulo. Dice, entonces, Agustín: "¿Qué debe buscar, pues, el hombre para alcanzar su dicha? Tampoco faltará este manjar en nuestro convite para satisfacer el hambre de Licencio [...]" (II, 10, [trad. 1969]). Y es ahí cuando da la respuesta que ya se ha citado: ha de ser una cosa permanente y segura, independiente de la suerte. En todo esto, los adjetivos "permanente y seguro" se alzan como características de los bienes que han de ser deseados, porque la pregunta de Licencio se dirige a hacer más específica la respuesta de Santa Mónica acerca de lo que debe desear quien quiere ser feliz.

El segundo camino confirma que 'permanente', 'seguro' e 'independiente de la suerte' son atributos del bien deseado. Como ya se advirtió, este camino parte de un momento posterior en el que se encuentra una segunda conclusión, después de que Trigeo se haya rendido. San Agustín pregunta: "¿Dios os parece eterno y siempre permanente?", todos, "con piadosa devoción, estuvieron de acuerdo"; entonces, concluye: "Luego es feliz el que posee a Dios" (II, 11, [trad. 1969]). En esta convergencia entre razón y fe se devela el sumo bien que ha de ser deseado, como permanente y seguro.

Ambos caminos manifiestan una convicción de Agustín: lo bueno que ha de ser deseado no debe estar sujeto a los vaivenes de la suerte y de la temporalidad. Contra esto Trigeo sostuvo, aunque sólo un momento y a su pesar, que sí puede ser feliz alguien que consigue lo que quiere gracias a la fortuna. Son muchos los afortunados (multi fortunati), plantea el discípulo de San Agustín, que poseen estas mismas cosas (eas ipsas res) que su maestro desdeña, pasajeras y mortales (II, 11, [traducción propia]). Estas cosas, fragile casibusque, están hechas del material del suceso y la caída (ablativo de la cuarta declinación en "casus": caída, suceso, caso fortuito,

azar, desgracia). Se hacen, sin embargo, agradables para la vida de los afortunados (iucundas pro hac vita), cuando las acumulan o las poseen colmadamente y con abundancia (cumulate largeque). Podría pensarse, por el adjetivo iucundas, que esta concepción de la felicidad es epicúrea, pero la diferencia radica en que el afortunado no pone límite a sus deseos y la suerte los colma todos. Esto sería una aberración tanto para los epicúreos como para los estoicos. A los afortunados de la mente de Trigecio no les falta nada de lo que desean, sea cual sea su deseo, nec quidquam illis eorum quae volunt desit, y así tienen una vida agradable⁴.

Al decir que los deseos colmados por cosas perecederas hacen agradable la vida de los afortunados, para poner en duda que todo aspirante a la felicidad debe desear cosas buenas y permanentes, Trigecio da por sentado que una vida agradable equivale a una vida feliz. Siguiendo esta suposición, alguna vida de cualesquiera (quidquam) deseos colmados por la fortuna es una vida feliz.

Pareciera que al menos una vida afortunada es feliz, alguna como la del Agustín joven ávido de honores y riquezas, alguna como la del mendigo borracho que observaba él, según lo relatado en las Confesiones: "Porque lo que éste había conseguido con unas cuantas monedillas de limosna era exactamente a lo que aspiraba yo por tan trabajosos caminos y rodeos; es a saber: la alegría de una felicidad temporal" (San Agustín, IV 6, 9, [trad. 1974]), narra el Santo, para reconocer luego su pasada miseria e infelicidad. Trigecio podría representar una faceta temprana de San Agustín, de acuerdo con lo que puede inferirse a partir de lo dicho en la enciclopedia *Augustine Through the Ages* (FitzGerald 1999, p. 140 [traducción propia]). Es precisamente en la acumulación de esas alegrías temporales donde plantea este discípulo una vida feliz. Después de todo, ellas van acordes a una característica del alma humana que el filósofo africano describe en sus Enarraciones in Psalmos: "La misma mente del hombre, que se llama racional, es mudable, no es idipsum. Ora quiere, ora no quiere; ora sabe, ora ignora; ora se acuerda, ora se olvida" (San Agustín 121, 6, [trad. 1967]). Entre esta oscilación, los querer del alma cambian sin encontrar límite y, a menudo, incluyen también al deseo de cosas malas. Ninguna vida de cualesquiera deseos colmados por la fortuna es una vida condicionada por el deseo del bien, porque, si fuera así, este moderaría los deseos; y, además, no sería la fortuna la que los colmaría, dado que ésta sólo otorga dominios perecederos.

Es probable que el intervenir objetante de Trigecio sea sólo una representación intencional de esa avidez de colmar cualquier clase de veleidosos deseos, por parte

⁴ Las palabras de Trigecio son: "Sunt [...] multi fortunati, qui eas ipsas res fragiles casibusque subjectas, tamen iucundas pro hac vita cumulate largeque possideant, nec quidquam illis eorum quae volunt desit" (San Agustín II, 11).

de tantas almas humanas, esclavas de la fortuna. Existen incluso teorías, basadas en la falta de referencias prosopográficas a Trigecio fuera de los diálogos agustinianos, que sugieren que la existencia extra-narrativa de este personaje es cuestionable (FitzGerald 1999, p. 140 [traducción propia]). En estas circunstancias es más necesario aún prestar atención a los detalles narrativos de la personalidad de este discípulo: "Trigecio es el Agustín de la mente inquieta, codicioso por la comida al principio del De beata vita, y satisfecho al final, con el banquete intelectual" (FitzGerald 1999, p. 140 [traducción propia]). Respecto a esta codicia inquieta, Santa Mónica bromea increpando a Trigecio: "al poco rato de estar comiendo, dijiste que no has reparado en el vaso que usábamos por estar pensando y distraído en no sé qué cosas, y, sin embargo, no dabas paz a la mano y a la boca" (San Agustín II, 8, [trad. 1969]). El afortunado es alguien que desea lo que se le da por desear, no piensa mucho en ello, come distraído; y, cuando la suerte le concede colmar su deseo, goza de sus alegrías temporales. Así es aparentemente feliz; cada vez que puede.

Los cristianos, los epicúreos y los estoicos se asemejan entre sí, gracias a sus diferencias fundamentales con la propuesta de Trigecio, a saber: la frugalidad y la desconfianza en la fortuna. La figura del afortunado en Trigecio anhela bienes externos, pero éstos se entremezclan con males externos; además, tales bienes de la suerte no son plenamente buenos debido a su condición transitoria. A partir de esta misma premisa, los placeres epicúreos tampoco gozan de tal plenitud por ser siempre efímeros, dado que en el sistema de Epicuro el alma es material y mortal. El deseo de un bien trascendente, seguro y eterno sigue diferenciando de dichas escuelas helenísticas a los cristianos, incluso después de haber encontrado una importante coincidencia.

5.2. LÍMITE DE LOS DESEOS

Si bien la moderación es, tanto para los epicúreos y los estoicos como para los cristianos, una condición para la vida feliz, San Agustín deja claro —con un ejemplo— que ésta no es suficiente. El filósofo africano describe el ejemplo de la vida de Sergio Orata, descrita por Cicerón en el Hortensius, con la intención específica de plantearse una *difficultatem* antes de admitir su conclusión. Este ejemplo es funcional para personificar la máxima de Terencio que el hiponense menciona líneas antes: "Pues no puede verificarse lo que quieras, quiere lo que puedas" (como se citó en San Agustín IV, 25, [trad. 1969]). Esto podría interpretarse como una suerte de actitud estoica, sin embargo, en el caso de Orata, este querer lo que está a la mano también es acompañado por la fortuna. Añade San Agustín al respecto de tal hombre: "Me diréis tal vez que acaso deseó más de lo que poseía. No lo sabemos. Pero basta a nuestro propósito saber que no apeteció más de lo que tuvo" (IV, 26, [trad. 1969]). Se trata de un ente afortunado, con un cierto ensimismamiento estoico.

Orata no era, en apariencia, un hombre necesitado: "¿Quién dirá que tuvo necesidades un hombre como él, riquísimo, amenísimo, dichosísimo, pues nada le faltó ni en materia de gustos, ni en favores, ni en buena y entera salud?" (San Agustín IV, 26, [trad. 1969]). No obstante, responde a esto Licencio: "Aun suponiendo que no tuviese ninguna necesidad [...], sin duda temía, por ser hombre de buen ingenio, como se dice, que todo aquello le fuese arrebatado por un vuelco de la fortuna" (San Agustín IV, 26, [trad. 1969]). Este hombre "afortunado" era lo suficientemente ingenioso como para percatarse de la posibilidad acechante de perder sus bienes, pero, tampoco llegaba a ser tan sabio como para desear cosas impercederas. La cita de Licencio permite inferir que, por más que Orata no parece necesitado, puede resultar desgraciado. La diferencia entre el deseo del bien y el deseo de las cosas que ya se tienen, recae en los términos mediante los cuales se designa a estos dos tipos de deseo. 'Velle' es el verbo que usa Santa Mónica en II, 10. El ejemplo de la vida de Sergio Orata niega este 'velle' y el 'desiderare', para plantear una felicidad basada en la satisfacción de 'cupiditas'. Arendt, en *El concepto de amor en San Agustín*, explica que "el confundir el mundo, que existe antes del hombre y después de él, con la eternidad, es una apropiación por el hombre de un 'antes' erróneo; se denomina codicia, concupiscentia, o bien cupiditas" (p. 108 [trad. 2001]). Esta apropiación mundana es lo que otorga la apariencia de vida feliz al ejemplo de Orata, porque tiene a la mano cualquier "deseo", "quidquid cupiditas" (San Agustín IV, 26).

El término que usa Santa Mónica para designar la palabra deseo en su forma verbal, 'velit', es el presente subjuntivo (tercera persona) de "querer". El mismo verbo, en infinitivo perfecto, usa Agustín para preguntarse, en forma retórica, si Orata había deseado más de lo que poseía: "Sed fortasse inquiet aliquis vestrum, plus illum quam habebat, habere voluisse" (IV, 26). En ambos casos, Capánaga traduce este verbo conjugando 'desear'. Estos usos de 'velle' aluden a la espiritualidad agustiniana que es "ante todo, un deseo; es decir, un disgusto de lo que se es y un ansia de mejoración [sic]" (Capánaga 1974, p. 50). Así, todo 'velle', tal como se aplica en las dos ocasiones mencionadas, es un deseo de algo más; no de lo que uno ya tiene o puede poseer fácilmente, dado que es un disgusto de lo que se es.

San Agustín, al describir la vida de Orata, usa otra palabra más para hablar de un deseo negado, que no se tiene, por estar ya colmado: 'desiderasse', el infinitivo perfecto de "desear" o "echar de menos". Las dos ocasiones en las que se usa este término en *De beata vita* IV, 26 están precedidas, una, por una partícula negativa y, otra, por un adverbio negativo: "non desiderasse amplius quam tenebat", no había deseado más de lo que tenía en sus manos (esta especificación diferencia 'tenebat' de 'habebat'); y, "Etiam si concedam [...] nihil eum desiderasse", traducido por Capánaga como: "suponiendo que no tuviese ninguna necesidad [...]" (San Agustín IV, 26, [trad. 1969]). Non desiderasse, nihil desiderasse; Sergio Orata no habría echado de menos nada que

no estuviera al alcance de sus manos. Podemos entender, tal como lo expone Martin Heidegger en su interpretación del capítulo 28 del libro X de las Confesiones, el "desiderare, como un [...] tener el deseo de algo (intentar hacerse con ello, esforzarse y agotarse por ello)" (p. 60 [trad. 1997]). La vida de Orata es una vida sin desiderare, porque este tipo de deseo implica un esfuerzo positivo que rebasa lo que está a la mano. Entonces, si, como se concluyó en el anterior párrafo, todo velle es un disgusto de lo que se es y ninguna cosa que cabe en una vida sin desiderare (entendiéndose ésta como una vida que sólo desea lo que tiene a la mano) es un disgusto de lo que se es, entonces: ningún velle es algo que cabe en una vida sin desiderare. Este rodeo comprensivo nos devuelve al asunto del límite de los deseos en los epicúreos y los estoicos. Lo que parecía ser una gran coincidencia entre estas escuelas helenísticas y los cristianos se convierte en una divergencia, a la luz de la distinción entre cupiditas, por un lado, y velle o desiderare, por el otro. Estoicos y epicúreos pretenden hallar la felicidad en la serenidad o en la ataraxia, en la ausencia de desiderare. En cambio, el corazón de los cristianos está inquieto hasta que descansa en el Sumo Bien, parafraseando a Confesiones I, 1; no deja de desear hasta que muere.

6. CONCLUSIONES

Siguiendo el curso de la interpretación expuesta, se concluye que subyace, de manera no evidente, en *De beata vita* una discusión sobre la felicidad entre epicúreos, estoicos y cristianos que ilustra las siguientes divergencias: 1) para tales escuelas helenísticas la serenidad o la ataraxia puede hallarse en una disposición interior, mientras que para los cristianos el anhelo de un Bien trascendente es una condición sine qua non para la vida feliz; y, 2) los estoicos y los epicúreos proponen buscar la felicidad limitando los deseos (cupiditas), en cambio los cristianos exaltan el velle o desiderare del Sumo Bien, es decir, Dios. Sin embargo, no hay que olvidar que también existe una convergencia en la frugalidad y moderación de los deseos (los cristianos moderan cupiditas, sin abandonar el desiderare).

El propósito de que, en toda esta investigación, no se haya citado directamente en ningún momento ni a los epicúreos ni a los estoicos, fue propiciar adrede un sesgo agustiniano en la interpretación. Debido a que el objetivo general de este estudio era interpretar las concepciones de la felicidad descritas por San Agustín en *De beata vita*, recurrir a las escrituras originales de los filósofos helenísticos hubiera excedido este fin. La propuesta no era juzgar si la interpretación del Doctor de la Gracia era correcta o no, sino, primero, identificar si realmente existía algún tipo de alusión a los epicúreos y a los estoicos en este diálogo, aunque no se los mencionara directamente; y, luego, describir estas alusiones desde un punto de vista estrictamente agustiniano. Por

esto, como recomendación para futuras investigaciones se podría plantear un nuevo objetivo, con base en los hallazgos de este estudio, que compare la representación agustiniana de tales escuelas helenísticas con alguna otra representación.

7. BIBLIOGRAFÍA

- Arendt, H. (2001): "Caritas y cupiditas", en *El concepto de amor en san Agustín*, Madrid: Ediciones Encuentro.
- Capánaga, V. (1974): "Tres tipos de hombre", en *Agustín de Hipona: maestro de la conversión cristiana*, Madrid: BAC.
- San Agustín (1956): "Las dos condiciones de la felicidad", en *Obras de San Agustín V. Tratado sobre la Santísima Trinidad (En edición bilingüe)*, Madrid: BAC.
- _____ (1958): "También en la filosofía moral llevan la palma los platónicos", en *Obras de San Agustín XVI. La Ciudad de Dios (En edición bilingüe)*, Madrid: BAC.
- _____ (1967): "Salutación a Jerusalén", en: *Obras de San Agustín XXII. Enarraciones sobre los Salmos (4º y último)*, Madrid: BAC.
- _____ (1969): "De la vida feliz", en *Obras de San Agustín I (En edición bilingüe)*, Madrid: BAC.
- _____ (1974): *Obras de San Agustín II. Las Confesiones (En edición bilingüe)*, Madrid: BAC.
- _____ (1983): "Pablo en Atenas", en *Obras de San Agustín XXIII. Sermones 3º (En edición bilingüe)*, Madrid: BAC.
- FitzGerald, A. D. (ed.) (1999): "The Structure of the Cassiciacum Writings", in *Augustine Through the Ages*, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Gómez Robledo, A. (1955): "La ética de San Agustín", *Diánoia*, N° 1, pp. 236-260.
- Heidegger, M. (1997): "El 'curare' como rasgo fundamental de la vida fáctica. Capítulo vigesimosegundo y vigesimonoveno", en *Estudios sobre mística medieval*, Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Ionut Mihai, C. (2014): "Reconstructing Cicero's Hortensius. A Note on Fragment 43 Grilli", *Philologica Jassyensia*, N° 10, pp. 451-456.