

La felicidad y lo divino en el mundo clásico

ERNESTO J. BROTONS TENA

Desde los comienzos de la historia el ser humano ha anhelado ser feliz. La búsqueda de la felicidad parece grabada a fuego en el corazón del hombre. No en vano, si una palabra es capaz de desatar sueños y de iluminar la vida, ésta es la felicidad. Hablar de ella es penetrar en lo más sagrado de la persona. Por eso, a nadie deja indiferente, máxime cuando parece jugar al escondite con aquel que la busca directamente. Consciente o inconscientemente, sueño o realidad, el tema de la felicidad llena nuestra vida, aunque sea, al menos, en forma de ausencia.

Mas los grandes misterios de la vida y de lo humano se tocan, y el misterio de la felicidad ha tenido que convivir a lo largo de la historia humana con los grandes misterios del amor, del sufrimiento, de la muerte, y, de una forma especial, de Dios. Desde los albores de la historia el misterio de la felicidad ha remitido al Misterio con mayúscula. La felicidad tiene “algo” de divino, decía Aristóteles, y por eso la historia de la comprensión de la felicidad no ha sido jamás indiferente a la concepción de la divinidad y de sus relaciones con lo humano. Desde los clásicos hasta nuestros posmodernos, la felicidad y el papel que en ella juega lo divino se han imaginado de las formas más diversas, aunque no siempre con la misma genialidad. “Historia de Dios”, historia humana e historia de la felicidad conviven dialécticamente, necesítan-

dose, negándose, implicándose en una paradójica y entrañable relación, en la que se juega la vida del hombre.

El objetivo de este artículo estriba precisamente en el análisis de la relación “felicidad-Dios” en el mundo clásico, con la complejidad de la diversidad de significaciones e interpretaciones de la que ambos conceptos han sido objeto. Impresiona comprobar cómo, tras miles de años de historia, la Humanidad continúa ensayando variaciones sobre el mismo tema sin que las nuevas partituras desplacen a las viejas; y, querámoslo o no, junto con el mundo bíblico, toda reflexión posterior sobre la eudaimonía en Occidente depende en gran parte de ellas. De hecho, la reflexión contemporánea sobre la felicidad es cada vez más consciente del valor y de la significatividad actual del eudemonismo clásico, lo que explica, por ejemplo, el nuevo y continuo estudio de los grandes clásicos del eudemonismo en el mundo anglosajón.

Consciente de ello, mi interés se centra, ante todo, en las líneas y en las claves transversales que recorren la comprensión de los misterios de la felicidad y lo divino en Grecia y Roma. No estarán, por tanto, todos los autores, no pretendo presentar exhaustivamente el conjunto de la doctrina filosófica o teológica de los expuestos. Más bien, mi objetivo será captar, a partir del vocabulario empleado y de las cuestiones de fondo del eudemonismo clásico, el hilo conductor desde el cual Occidente ha contemplado, celebrado, o sufrido, incluso, la relación entre ambos misterios, misterios pensados y, sobre todo, vividos.

1. LOS ORÍGENES RELIGIOSOS DE LA EXPERIENCIA GRIEGA DE LA FELICIDAD

1.1 *El vocabulario eudemonista en la poesía épica y lírica helena*¹

El mundo griego creyó con firmeza en la distinción de dos modelos de felicidad: la que nos es permitida y aquella otra que es privilegio

¹ En nuestra breve presentación, nos acercaremos a los distintos vocablos desde un punto de vista más contextual que etimológico, lo que nos permite incluir los elementos no verbales de las situaciones descritas, así como las experiencias y emociones que esconden las palabras. Continúa siendo fundamental para el estudio de la terminología eudemonista griega la obra de C. de Heer, *Μάκαρ - Εὐδαιμονία - Ὀλβίος - Εὐτυχία. A study of the semantic field denoting happiness in ancient greek to the end of the 5th Century B.C.*, Amsterdam 1969.

exclusivo del Olimpo. Esta división dejó su huella en el lenguaje y en el uso del vocabulario fijado ya prácticamente por Homero y Hesíodo. Y así, mientras los dioses son “οἱ μάκαρες”, el ser humano aspira a ser “ἄλβιος” o “εὐδαίμων”, en la esperanza de ser favorecido por alguna deidad para poseer todo aquello que puede desear en la vida².

1.1.1 “ΜΑΚΑΡ”, *la felicidad de los dioses*

En la *Ilíada* y, prácticamente, en toda la obra de Homero, el adjetivo “μάκαρ” constituye el epíteto propio de los dioses³. Si éstos son, en un sentido exclusivo, absoluto y propio, “οἱ ἄθάνατοι”⁴, los inmortales, ellos mismos son “οἱ μάκαρες”, los felices.

Es cierto que la asociación de dicho adjetivo con la divinidad parece tener en un principio un carácter convencional más que intrínseco, a modo de un “epitheton ornans”; sin embargo, su uso continuado en este determinado contexto, en el que suele aparecer junto a otros determinantes propios como el citado “οἱ ἄθάνατοι”, nos lleva a intuir un sentido propio y exclusivo de la felicidad divina que escapa a todos los mortales⁵. Textos como *Il.* 5, 339ss. u *Od.* 6, 42ss. desvelan el secreto. Los dioses bienaventurados e inmortales llevan una vida fácil, no tienen necesidad de alimento humano, y su mansión permanece segura, perenne y clara, ajena a las penalidades, preocupaciones y tempestades de la vida⁶.

2 Esta polaridad entre lo sagrado y lo humano ha quedado en las lenguas modernas. En español, hablamos de felicidad y ventura, bienaventuranza, beatitud; en inglés, distinguimos entre “happy”, y “blessed”, en francés, “bonheur y béatitude”. Igual en alemán, cuya correspondencia sería “glücklich y glücklich”. Cf. J. Marías, *La felicidad humana*, Madrid 1994, 74-76.

3 Cf. entre otros, *Il.* 1, 339; 4, 127; 5, 339ss; 6, 138ss; 24,99; *Od.* 5, 7; 8, 306; 10, 299.

4 Cf. *Il.* 1, 339. “Pero que los dos sean testigos ante los dioses bienaventurados y ante los hombres mortales (πρὸς τε Θεῶν μακάρων πρὸς τε Θνητῶν ἀνθρώπων).

5 Por ej., *Il.* 4, 128; 6, 138ss. “Thus the μάκαρ-sense is inseparable from the Θεοῖ-sense and therefore this relationship is semantically relevant”. Cf. C. de Heer, *o.c.*, 4.

6 “To be (μάκαρ) is to be divine, to have a home secure against adversity, to be untroubled by wind and rain, to enjoy perpetual sunshine, to enjoy oneself all day long. This sums up the Homeric ideal of the easy life whose attainment was beyond human hope. To the gods all things come without effort; this renders them superior to mortals, to whom the good things in life come only as the result of weary labour and whose sense of the insecurity of life finds its reflexion in the belief that the god’s home was ἀσφαλὲς αἰεὶ”. *Ib.*, 6.

Paradójicamente, lo exclusivo del Olimpo se nos antoja muy terrenal y humano, una vida fácil sin preocupaciones⁷, y, a la vez, inalcanzable para el hombre que, lejos del idealismo homérico, se enfrenta al peso del trabajo, de la enfermedad y de las guerras; en definitiva, al peso de la existencia. Parece que no hay más diferencia que la que impone el poder divino frente a la debilidad y la impotencia humana, o la marcada definitivamente por la eternidad frente a la fatalidad de la muerte. Pero dicha diferencia, tan sutil como infranqueable, es suficiente para llenar de carga emotiva una palabra y un sueño capaces de suscitar admiración y emoción, cuando no, admiración y envidia⁸.

Dicha semejanza, no obstante, posibilitó el empleo de “μάκαρ” aplicado en ciertas ocasiones a los humanos⁹. No es de extrañar que popularmente termine haciendo referencia a la vida de los ricos (ajenos, como los dioses, a las preocupaciones y angustias de cada día) y a todo aquel que es elevado a una vida semejante. O, incluso, a los muertos, liberados ya del pesar de la vida¹⁰. El ser humano puede participar, en cierta manera, de una felicidad similar a la reservada a la divinidad¹¹, a pesar, incluso, y con el límite que ello supone, de su mortalidad¹².

7 Este es el significado prioritario y comúnmente admitido de “μάκαρ”, que no ha estado exento de diferentes acentos a lo largo de la historia de la poesía épica y lírica griega. Así, algunos autores subrayaron su carácter teológico al matizar los atributos de la felicidad divina. Solón acuñó, por ejemplo, la inmortalidad sobre la vida fácil, mientras Teognis subrayaría la sabiduría y el discernimiento divino.

8 Cf. *Il.* 3, 181ss.

9 Cf., entre otros, *Od.* 1, 217; 5, 306; 6, 154.158; 9, 483, o incluso en su forma superlativa “τρισμάκαρ” *Od.* 5, 506; 6, 158. En la *Ilíada*, no obstante, su uso es mucho más infrecuente. Cf. *Il.* 2, 182; 9, 68; 68, 24.

10 Cf., por ej., *Od.* 5, 306, en las que declara “μάκαρες” a aquellos dánaos que murieron en la batalla cumpliendo su destino o, más claramente, *Od.* 11, 483. Aquí Ulises llama a Aquiles el más dichoso “μακάριτος” de los hombres que nacieron y han de nacer por ser considerado un dios en vida e imperar ahora sobre la muerte. Sin embargo, la respuesta de Aquiles resultará desconsolante: “No intentes consolarme de la muerte, esclarecido Ulises, preferiría ser labrador y servir a otro (...), a reinar sobre todos los muertos”. Hesfodo hablará de “μάκαρες θνητοί”, en *Trabajos y días*, 140.

11 De esta convicción participan los macarismos, formas literarias que ensalzan y celebran la dicha de una persona, remarcando, sobre todo, el motivo de la misma. Lo encontramos por primera vez como vocablo poético en Píndaro, para ser más tarde introducido en el lenguaje popular. “Μακάριος, ὃ ἔχεις καὶ πεδὰ μέγαν κάματον λόγων φερτάτω μναμεία”. Cf. *Pit.* 5, 46ss. El macarismo fue muy común en elogios fúnebres y discursos de victoria, observándose pronto la tendencia a dar un valor universal a lo ensalzado, hasta devenir en auténticas sentencias sapienciales. Cf. F. Hauck, “μάκαριος”, en *GLNT* VI, 981.

12 Límite que, a algunos autores como Solón, les llevó a rechazar enfáticamente la idea de que un mortal pudiera ser llamado “μάκαρ”. Así, para Solón, ser “μάκαρ” es, de raíz, irreconciliable.

1.1.2 “ΟΛΒΙΟΣ”, “ΕΥΔΑΙΜΩΝ”, *la dicha humana en mano de los dioses*

Del hombre feliz decimos que es “ὄλβιος”. Derivado del sustantivo “ὄλβος”, viene a significar todo lo que popularmente hace dichosa la vida: el poder y la riqueza, la larga vida y la ausencia de sufrimiento, los deleites del amor y del placer, la descendencia y la prosperidad; en definitiva, todo lo que el corazón humano parece desear y puede alcanzar. De esta forma, exclamará el héroe de Itaca: “-¡Arete, hija de Rexénor, que parecía un dios! Después de sufrir mucho, vengo a tu esposo, a tus rodillas, y a estos convidados, a quienes permitan los dioses vivir felizmente (“τοῖσιν θεοὶ ὄλβια δοῖεν ζῶμεναι”) y entregar su herencia a los hijos que dejen en sus palacios, así como también los honores que el pueblo les haya conferido”¹³. “En otra época [dirá, más adelante, Ulises] también yo fui dichoso entre los hombres, habité una rica morada y di muchas veces limosna al vagabundo (...), entonces tenía innumerables esclavos y otras muchas cosas con las cuales los hombres viven en regalo y gozan fama de opulentos”¹⁴.

El contenido material de la felicidad tal como aquí se nos presenta es evidente: poder, riquezas, hijos y honores. No obstante, tal como subraya De Heer¹⁵, los textos arriba citados revelan dos claves que no podemos obviar: el posible carácter hereditario de la dicha como deseo de seguridad y permanencia, y su marcado acento religioso. El que es “ὄλβιος” se asemeja en cierta manera a los dioses¹⁶. Más aún, a ellos se invoca para que sean los dispensadores de la vida feliz y dichosa¹⁷, segura y duradera, pues son conocidos los límites de las esperanzas, deseos y ambiciones humanas. Son los dioses, como subraya constantemente Homero, los que

ble con ser “θνητός”, mortal. El abismo existente, por tanto, entre la divinidad y la humanidad es inexpugnable. Cf. C. de Heer, *o.c.*, 28ss.

13 *Od.* 7, 146ss.

14 Cf. *Od.* 17, 418ss.

15 Cf. C. de Heer, *o.c.*, 13.

16 Puede confrontarse, por ejemplo, *Od.* 24, 36. “Dichoso tú, hijo de Peleo “ὄλβιε Πηλέος υἱε”, Aquiles semejante a los dioses (Θεοῖς ἐπιείκελ Ἀχιλλεύς)”; o bien, 24, 192, “Feliz, hijo de Alertes, [Ulises] (“ὄλβε Λαέρτῳ πάτῃ), fecundo en ardides “πολύχραν Ὀδυσσεύης”.

17 Cf. *Od.* 3, 48; 7, 148; 17, 354; 18, 138, entre otros. Incluso hay textos en los que daría la impresión de que la riqueza y los bienes no constituyen por sí mismos “ὄλβια”, si no es deseo de los dioses. Cf. *Od.* 13, 41s. “Ya se han cumplido cuanto mi ánimo deseaba: mi expedición y las amistosas dádivas, hagan los dioses celestiales que éstas sean para mi dicha”.

juegan con el destino feliz o desgraciado de los hombres, y les envían la desgracia o la fortuna, la seguridad o el infortunio¹⁸.

En consecuencia, es feliz quien ha sido tocado por una divinidad. Al igual que “μάκαρ”, ambos términos, sin ser sinónimos, lindan con lo divino y suscitan a su alrededor admiración y envidia. En la *Iliada*, Homero destaca esta idea con un adjetivo del mismo campo semántico, “ὀλβιοδοσίμων”¹⁹, que viene a significar “favorecido por un “δοσίμων”, el que es “ὄλβιος” por el favor de un dios”, o incluso, “por el favor del destino”, si aceptamos la traducción de “δοσίμων” propuesta por Pohlenz como la personificación de la “μοῖρα”, es decir, “spartitore”²⁰, “el que reparte”, aunque ambos conceptos no suelen aparecer conjuntamente.

No tuvo mucha acogida este último término. Sí la tuvo, en cambio, un nuevo vocablo desconocido para Homero, “εὐδοσίμων”, que apuntaba en la misma dirección, y del que deriva el término clásico más conocido para describir la felicidad humana en el mundo griego, “εὐδοξαμονία”. Fue introducido por primera vez por Hesíodo para describir al que es feliz porque ha recibido una buena parte, precisamente a causa del favor y de la gracia de un dios, un pequeño genio (“δοσίμων”) bueno (“εὐ”) y protector²¹. Si bien, a diferencia de Homero, se intuye en Hesíodo un cierto cariz de temor y de temblor, en el que se entrecruzan la bondad con la no-malquerencia²². Quizá, por ello, poetas del s. V a.C. como Sófocles y Eurípides primaban, al hablar de la “εὐδοξαμονία”, la seguridad frente a la adversidad, la estabilidad de un estado dichoso frente a la mutabilidad y fragilidad de la existencia, sin

18 Cf. *Od.* 6, 187ss; 18, 130s.

19 Cf. *Il.* 3, 181ss. “Ἰάτριδα feliz (ὦ μάκαρ Ἀτρεΐδῃ), con fortuna nacido, de opulento hado! (μοιρηγενές, ὀλβιόδοξον)”. Agamenón es grande y poderoso gracias al favor de los dioses.

20 M. Pohlenz, *L'uomo greco*, Firenze 1976, 31. A. J. Festugière y Jean Vanier se hacen eco también de este sentido primitivo de “δοσίμων”, cuya raíz denota la idea de repartir, distribuir. “Μοῖρα” es la fracción, la parte de alimento o de botín que uno recibe, de ahí que con relación al hombre haga referencia al sino que le ha sido asignado. “Les dieux sont nommés “δοσίμωνες” parce qu'ils sont les arbitres, les administrateurs des hommes”. Cf. A. J. Festugière, *Contemplation et Vie contemplative chez Platon*, Paris 1975, 268-334, la cita, de *School. ad Iliadem* 1, 222, en 270; Cf. J. Vanier, *Le bonheur. Principe et fin de la morale aristotélicienne*, Paris 1965, 180ss; M. Pohlenz, *o.c.*, 29-59; E. R. Dodds, *Los griegos y lo irracional*, Madrid 1960, 14-29.

21 La palabra evoca, sin duda, un origen religioso, al igual que otro término análogo que cobrará fuerza en tiempos de Heródoto, “εὐτυχής”, que quiere decir “afortunado”, en que ha alcanzado lo deseado, normalmente no por méritos propios, sino por la intervención del divino favor.

22 No olvidemos que el mundo de Hesíodo es un mundo duro, en el que es impensable la familiaridad entre mortales y dioses descrita por Homero.

faltar quien, como Aristófanes, suspirase con talante muy socrático por la búsqueda de lo bueno y de lo mejor²³.

1.2 La “teología” de los poetas y la felicidad

1.2.1 La felicidad ¿un pulso a los dioses?

La felicidad plena e inmortal pertenece a los dioses, y el hombre jamás podrá arrebatársela. La osadía de Prometeo acaba de forma sarcástica produciendo el efecto contrario al deseado. Zeus, en el estallido de risa de quien contempla el destino trágico e irónico del ser humano²⁴, recurre a la caja de Pandora para desatar sobre la humanidad todas las desgracias y las plagas del mundo²⁵. La esperanza, ¿virtud o mal?, le queda vedada. La distancia con la bienaventurada divinidad es infranqueable, y el hombre parece abocado a un eterno “querer y no poder”.

Es el resultado de una herencia mal repartida. Tal como relata Hesíodo, los dioses y los hombres tienen un mismo origen²⁶ e, incluso, bajo el imperio celestial de Crono, la primera raza humana, la masculina humanidad de la “estirpe de oro”, moraba feliz cerca de sus poderosos hermanos, los dioses²⁷. Sólo le era negada al hombre la inmortalidad,

23 La enseñanza de lo bueno, “ἀγαθά”, y de lo mejor, “βέλτιστα”, asegura la felicidad. Cf. *Ach.* 656-658.

24 Sobre la risa de los dioses, cf. Ch. Kerényi, *La religion antique. Ses lignes fondamentales*, Genève 1957, 117ss.

25 En el mito, la mujer, Pandora, entra en la existencia humana como signo de una situación donde el hombre encuentra los que serán sus límites. Ella será castigo necesario, don divino, que fije a la humanidad en su dimensión actual y definitiva. Cf. I. Chirassi, “Lo sagrado en el ámbito político: Mitos de los orígenes, ritos de integración”, en J. Ries (ed.), *Tratado de antropología de lo sagrado 3. Las civilizaciones del Mediterráneo y lo sagrado*, Madrid 1997, 210ss.

26 *Trabajos* 108. Cf., igualmente, en Píndaro: “Una sola es la raza de los hombres y de los dioses; el aliento de ambos procede de una única madre, mas nos separa el distinto reparto de todos los poderes, pues nada somos los unos, mientras que el cielo broncíneo permanece eternamente como sede firme de aquéllos”. *Nemeas* 6, 1ss.

27 “Pasaban la vida como dioses, con el corazón libre de preocupaciones, lejos y a salvo de penas de infortunio; no les oprimía la mísera vejez, sino que siempre con la misma fuerza en piernas y brazos se deleitaban en festines, exentos de todo mal. Morían como vencidos por el sueño; poseían toda clase de bienes; la fecunda tierra producía por sí misma rica y abundante cosecha. Ellos contentos y sin luchas disfrutaban de los campos, rodeados de todos los bienes. (Éran ricos en rebaños y queridos de los dioses bienaventurados)”. *Trabajos*, 112-120. Con la caída de Crono se iniciará la decadencia gradual de la humanidad que conocerá cuatro etapas hasta nuestra era, la estirpe del hierro, en la que Hesíodo lamenta haber nacido. Cf. *Trabajos* 121-203. Sólo unos pocos afortunados de la generación de los héroes pudieron saborear a su muerte el

pero he ahí la diferencia radical que marca las distancias entre lo divino y lo humano. La muerte es propia del hombre, aunque quiera envolverse en un hálito de dulzura y felicidad. Pertenece a su “μοῖρα”, a la parte que le ha sido asignada²⁸, y marca su destino. No somos más que hojas, dirá la *Iliada*, hojas que nacen, mueren y se las lleva el viento²⁹.

Para que el hombre no se lleve a error y no provoque la ira o la envidia de los dioses, el precepto délfico le recuerda su situación. Los olímpicos son celosos y regatean al hombre su felicidad³⁰. Sólo se preocupan por mantener su propia gloria y temen que los humanos dejen de ofrecerles los sacrificios debidos si alcanzan la dicha. Así, aunque estimen locura pelearse entre sí a causa de una criatura tan efímera, a los dioses les duele todo éxito, toda felicidad que pudiera por un momento elevar nuestra existencia por encima de nuestra condición mortal e invadir su prerrogativa³¹. De hecho, como podemos contemplar en las tragedias de Esquilo, puede ser peligroso ser feliz. El hombre sólo puede ser “ὄλιβιος”, “εὐδαίμων” en la medida en que su “μοῖρα” lo permita. Ir más allá es “ὑβρις”, provocación a los Olímpicos, condenada de antemano al fracaso. He ahí el drama de la historia humana. Sin depender creaturalmente de los dioses, vive pendiente de ellos. De esta manera reza la terrible moraleja de la *Iliada*: “Así es el destino que los dioses hilan para los infelices mortales, vivir en la aflicción, mientras que ellos son libres de cuitas”³².

La sabiduría, entonces, de la que pende la felicidad o la desgracia de los hombres, comienza con la conciencia de la finitud y la precariedad de toda vida humana. No hay conocimiento ni saber que nos pro-

gozo original, al ser enviados a las islas de los Bienaventurados, de nuevo bajo el cuidado y gobierno de Crono.

28 Cf. *Nemeas* 6, 3.

29 Cf. *Il.* 6, 145ss.

30 Cf. la queja de Calipso en *Od.* 5, 118ss. De hecho, incluso ocultan a los hombres los medios para hacer más llevadera la vida, tal como se deduce del mito de Prometeo.

31 Cf. E. R. Dodds, *o.c.*, 38. Dodds recuerda cómo la convicción de que el éxito excesivo incurra en riesgo sobrenatural podemos encontrarla de forma independiente en muchas culturas diferentes. Con todo, el hombre homérico parece no tomarse muy en serio los peligros de la envidia de los dioses, “φθόνος”, que sólo a fines de la época arcaica e inicios de la clásica, con Solón, Esquilo y Heródoto, llegará a convertirse en una amenaza moral, opresiva y angustiante; en lo que Dodds ha llamado el paso de una “cultura de la vergüenza” a una “cultura de la culpabilidad”. Cf. E. R. Dodds, *o.c.*, 39-58.

32 *Od.* 24, 525s.

cure la felicidad³³. Ante este panorama, solo resta “sacar provecho de todo cuanto pueda ofrecer el presente: juventud, salud, goces materiales y ocasiones de demostrar la propia valía. Ésta es la lección de Homero: vivir en plenitud y al mismo tiempo con dignidad el presente”³⁴.

1.2.2 *Los misterios y la felicidad*

Pero aún le queda al hombre otra puerta por la que poder infiltrarse en el bienaventurado mundo de los dioses. Tal como nos aparece en Eleusis, el culto místico implica la presencia de dos dimensiones que le son propias: un proceso de “iniciación”, caracterizado por el secretismo³⁵, y las “buenas esperanzas” reservadas a los iniciados para esta

33 “¿Qué mortal podría aventurarse a prometer iniciar a sus discípulos en el conocimiento de lo que deben hacer y dejar de hacer y conducirles a la felicidad (“εὐδαιμονία”) a través de este conocimiento (“ἐπιστήμη”)?” W. Jaeger, *Paideia, los ideales de la cultura griega*, México-Madrid-Buenos Aires 1988, 843.

34 M. Eliade, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas I. De la prehistoria a los misterios de Eleusis*, Madrid 1978, 278. Se ha discutido bastante en torno al pesimismo de los griegos. “Pessimisti i Greci? Il popolo dalle cui opere s’irradia tanto entusiasmo per la bellezza, tanta pienezza di vita?”. M. Pohlenz, *o.c.*, 141. Para diversos autores, como Pohlenz, la acusación de pesimismo responde más a nuestra perspectiva judeocristiana que al sentimiento real del pueblo griego. Es posible que algunos pensarán que más valiera no haber nacido, y, que una vez nacidos, lo mejor sería morir cuanto antes (recuérdese el mito de la repentina muerte de los dos hermanos para quien su madre había solicitado el mejor de los bienes deseables, en Heródoto, *Historia* I, 31, 1ss); pero el escritor griego comprendía inmediatamente que sus conciudadanos necesitaban menos consuelos que advertencias contra el exceso”. Cf. A.W.H. Adkins, ‘Religión griega’, en C. J. Bleeker - G. Widengren, *Historia religionum, Manual de historia de las religiones I. Religiones del pasado*, Madrid 1973, 425. En esta misma línea de pensamiento, cf. A. J. Festugière, *Epicuro y sus dioses*, Buenos Aires 1960, 5s. De hecho, afirma Festugière, “toda una corriente heraclea atraviesa el pensamiento griego”. Es el resultado de la conciencia viva del ideal griego de la “ἀρετή”, esa excelencia de carácter que hace al hombre vigoroso, audaz y luchador. ¿Pesimismo, entonces, o coraje heracleo? Cf. M. Eliade, *o.c.*, 278s; E. Dodds, *o.c.*, 38.

35 El secretismo de los misterios contrasta paradójicamente con el intento de “popularizar” la felicidad que éstos suponen, en lo que podría ser un intento mítico-religioso de liberar social y económicamente a la “eudaimonía” de la élite a la que parece atada. Reservada a los dioses, parece limitarse a los que son capaces de asemejarse a la vida divina, bien por su riqueza o por su heroísmo, o por la posibilidad social de dedicarse al “otium” de la filosofía, como veremos a continuación. Sin embargo, estos caminos permanecen vedados para la inmensa mayoría del pueblo. De ahí, que los misterios constituyan una técnica de liberación que representa, bajo una cierta función maternal de Deméter, la extensión a las clases populares de la beatitud escatológica. Cf. A. J. Festugière, *L’ideal religieux des grecs et l’Évangile*, Paris 21932, 118s; A. M. di Nola, ‘Misteri Eleusini’, en M. Gozzini (ed.), *Enciclopedia delle Religioni* 2, Firenze 1970, 1131s.

vida y, de una forma especial, para la otra³⁶. De hecho, el primer fundamento espiritual de los misterios no radica ni en el anhelo, ni en la promesa de prosperidad o riquezas, sino en la esperanza de una vida feliz, semejante a la divina, más allá de la muerte³⁷. Para ello, mediante complejos y sucesivos rituales de purificación e iniciación, fundados en el conocido himno homérico de *Deméter*, se inculcaba a los iniciados el sentimiento de poder participar en unos misterios divinos que les permitían ponerse en contacto con las divinidades eleusinas allí presentes. En ellos, el iniciado percibía un “secreto divino” por el que el hombre deviene siervo, soldado, familiar de las diosas que, en cierta manera, le adoptan y le prometen su asistencia aquí y más allá de la muerte³⁸.

El acento último de los misterios es soteriológico y escatológico. En ellos “σωτηρία” se identifica con felicidad. Ser salvado es ser privado de la infelicidad, y, en su anhelo, el hombre busca servirse de los dioses y demanda una garantía, un aval. Sin embargo, esta familiaridad soteriológica con lo divino queda todavía muy lejos de una mística de unión con la divinidad en el sentido más clásico de la palabra. Como bien advirtió A. J. Festugière, el iniciado no busca la intimidad con la divinidad, sino su felicidad. No hay amor, ni entrega por ninguna de las dos partes. “Le don de Dieu n’est pas le dieu lui-même. Le but du myste n’est pas d’aimer le dieu, de ne faire qu’un avec lui. La protection divine n’est pour lui qu’un moyen en vue d’atteindre à la vie heureuse”³⁹. En este aspecto,

36 Cf. U. Bianchi, ‘Misterios de Eleusis. Dionisismo. Orfismo’, en J. Ries (ed.), *Tratado de antropología de lo sagrado 3. Las civilizaciones del Mediterráneo y lo sagrado*, Madrid 1997, 257. Así lo confirman dos textos fragmentarios de Píndaro y Sófocles, donde se define el estatuto y destino feliz del iniciado eleusino, así como el carácter contemplativo, iniciático y reservado de los misterios. “Feliz (“ὄλβιος”) el que contempla aquello y luego va bajo tierra. Conoce ya el fin de la vida y conoce su comienzo que Zeus da”. Píndaro, *Fr.* 137. “¡Qué tres veces dichosos (“τρίς ὄλβιοι”) aquellos de los mortales que, tras contemplar estos misterios, vengán al Hades! Pues sólo a éstos es lícito vivir allí, y en cambio a los otros tener todos los males”. Sófocles, *Fr.* 837 Randt. Nótese que dice “ὄλβιος” no “μάκαρ”. Ésta por derecho propio les pertenece en exclusividad a los Olímpicos.

37 Cf. M. Pohlenz, *o.c.*, 103s.

38 “Dichoso (“ὄλβιος”) el hombre que viviendo en su tierra ha contemplado estos misterios, pero el que no ha sido iniciado y el que no ha tomado parte en los ritos no poseerá después de la muerte las cosas buenas de allá, en las sombras moradas”. Homero, *Himno a Deméter*, 480-482. Nótese, tal como advierte Bianchi, que no se trata “de hacer inmortal a un privilegiado mediante su *transferencia* al mundo de los dioses, concepto típicamente olímpico, sino, en cambio, de abrir a todos, atenienses y no atenienses (con tal de no tener las manos impuras y usar una lengua comprensible), una perspectiva nueva: la de acceder mediante la iniciación a la familiaridad con los dioses en esta tierra y en los infiernos donde Perséfone reina como soberana”. U. Bianchi, *art.cit.*, 261. Cf., igualmente, M. Eliade, *o.c.*, 307ss.

Eleusis no está tan lejos del Olimpo. El amor de Dios, al contrario que la idea del temor a los dioses, está ausente del vocabulario griego más antiguo. “Φιλότητος” aparece por primera vez en Aristóteles, quien negará, como veremos, la posibilidad de “φιλία” con Dios⁴⁰. Y, de hecho, de los Olímpicos más importantes quizá sólo Atena inspiraba una emoción que podría razonablemente describirse como amor⁴¹.

2. LA RESPUESTA DE LA FILOSOFÍA. LA FELICIDAD, CONQUISTA HUMANA ANTE LA INDIFERENCIA Y EL CAPRICHIO HEDONISTA DE LOS DIOSES

A partir del s. V a. C. vamos a asistir a un fenómeno importante. Se inicia una nueva época en la que la reflexión en torno al problema de la felicidad irá cobrando progresivamente autonomía y entidad propia⁴². Con todo, la reflexión eudemonista no se desarrolla al margen de la teología y de la praxis religiosa de su tiempo. Todo lo contrario, serán los diferentes avatares históricos, en especial, la crisis de la “polis”, con su significado e implicaciones en la propia experiencia personal y cívica de la religión, lo que condicione y motive, en cierta

39 A. J. Festugière, *L'idéal religieux des grecs*, 135.

40 Cf. *EN* 1159a 5ss. “Sería absurdo que un hombre profesara un afecto amistoso a Zeus”. *MM* 2, 11.

41 Cf. E. R. Dodds, *o.c.*, 44. Por otra parte, hemos de distinguir, tal como han advertido Festugière y Bianchi, los misterios eleusinos de otro tipo de celebraciones de corte místico o misterioso como las celebraciones místicas y teofágicas dionisíacas o los cultos órficos. Muy diferentes de los institucionalizados ritos eleusinos, las primeras, tienen el mismo sello de esa contradictoria y apasionante divinidad que entusiasmará siglos más tarde a Nietzsche. Son mucho más breves pero intensas, creativas y espontáneas, e igualmente breve debía ser el éxtasis de gozo que proporcionaban. La asimilación pasajera con Dioniso no llevaba más allá de una beatitud momentánea de éxtasis, que nada tiene que ver con la búsqueda de una felicidad más permanente. También apuntan en otra dirección los cultos órficos, de corte gnóstico, más preocupados por adquirir el conocimiento divino que conlleva, sólo en un segundo momento, la liberación del alma y la felicidad inmortal. Cf. A. J. Festugière, *L'idéal religieux des grecs*, 116-141; U. Bianchi, *art.cit.*, 256-259, 268-277.

42 Basta una lectura de la obra de Diógenes Laercio para hacernos eco de los distintos escritos en torno a la vida feliz que nacen de la pluma de los diversos pensadores griegos. Destacar, entre los primeros, una pequeña obra de la escuela pitagórica (s. VI-V a.C.) atribuida a Archita de Aranto, a la que Diógenes curiosamente no hace referencia, titulada *Περί ἀνδρός ἀγαθόν καὶ εὐδαιμόνιος*, donde se vincula la “eudaimonía” con un saber desinteresado, un modo de conocimiento filosófico-sapiencial de las cosas basado en la contemplación de los acontecimientos del mundo y de la vida. Cf. A. Mattioli, *o.c.*, 86.

manera, las nuevas y diferentes aproximaciones al misterio de la “eudaimonía”.

No podemos olvidar que el alma griega es un alma inquieta que se sabe sometida no sólo a las continuas guerras entre ciudades-estado, sino al capricho de los dioses, a la muerte y a la sombría amenaza del Hades⁴³. Hasta la crisis de la “polis” con la llegada de las monarquías helénicas, la felicidad individual se identificaba con la prosperidad de la ciudad. Años como los correspondientes a la edad dorada de Pericles se definían como un periodo de prosperidad, en los cuales parecía que era posible ser feliz⁴⁴. No es de extrañar, entonces, que con la nueva situación, el griego, privado del abrigo social y ritual de la polis, hubiera de plantearse no sólo el problema de su libertad, sino el de su propia felicidad⁴⁵.

43 El proceso de reacción ético y racionalista frente a la religión olímpica, iniciado en la Jonia del s. VI se limitará todavía a un círculo muy restringido. De hecho, a finales del s. V, se observa en la actitud religiosa del pueblo un pesimismo creciente. Se desconfía cada vez más de la benevolencia de los Olímpicos, pero no de su crueldad. Feliz era aquel que escapaba de la malquerencia de los dioses. El poeta epicúreo latino Lucrecio nos lo describe así en uno de sus poemas: “Humana ante oculos foede cum uita iaceret / in terris, oppressa garui sub religione / quae caput a caeli regionibus ostendebat / horribili super aspectu mortalibus instans...” Lucrecio, *De rerum natura* 1, 62-65. La “δαισιδαιμονία” constituye una enfermedad eterna, difícil de curar y causa de múltiples y graves prejuicios.

44 Si bien, no nos engañemos, dicha felicidad era un privilegio de una élite sostenida por miles de esclavos, extranjeros y mujeres que sostenían este bienestar con su trabajo. Sólo podía ser feliz el “ocio”, el ateniense libre que podía acudir al ágora para dedicarse a los asuntos de la polis.

45 La crisis de la “polis” supuso una auténtica revolución y crisis en el pensamiento heleno. En la Atenas de los siglos V y IV, todo ciudadano era, por así decirlo, un príncipe. Se vive “para” y “desde” la “polis”, y desde ella el hombre se comprende a sí mismo y venera a sus dioses. Mas, con la llegada de las monarquías helenísticas, cae el paradigma de la “ciudad-estado” y el hombre pierde su marco de referencia y su libertad política. Cambia el paradigma social y, con él, la situación anímica del hombre. Surgirá entonces un nuevo concepto de persona preocupada por su seguridad, por su felicidad personal y, como condición previa para ésta, por su libertad interior, libertad frente al amo impuesto, y libertad, no menos urgente –como subraya Festugière–, frente a la “τύχη”, la Fortuna, y frente a los dioses. Cf. *Epicuro y sus dioses*, 7. Con la “polis” había caído el viejo y único abrigo ritual, religioso y político que, en cierta manera, salvaguardaba al hombre de la indiferencia y del capricho divino. Ahora el hombre está solo frente a sí mismo para superar sus miedos y ser feliz.

2.1 *El primer paso, liberarse del miedo para vivir el presente*

2.1.1 *Demócrito. La libertad interior frente al temor*

No sabemos si se adelantó a su tiempo, pero ahí están sus intuiciones. El ser humano vive atemorizado porque yerra la mirada y busca en sitio equivocado. Para superar los miedos hay que saber dónde mirar, dónde buscar. Así pensaba Demócrito de Abdera (460/57-357/347?), el hombre que fue capaz de romper con los esquemas tradicionales de la “eudaimonía” y de plantear el problema desde la raíz, es decir, desde la búsqueda de libertad interior. La bienaventuranza no depende de las circunstancias externas, bien sean las riquezas, la buena suerte, el destino o un dios. Abandonarse a ellas es padecer. Al contrario, la felicidad hay que buscarla en el interior, en el alma; es allí, y no en “el ganado o en el oro”, donde se ubica la residencia del “δαίμων”, llave de la felicidad⁴⁶.

Para Demócrito, “εὐδαιμονία” equivale a “εὐθυμία”. Antes que nada es un talante, una armonía y serenidad anímica que está por encima de honores, riquezas, y del propio destino, y que se adquiere por la capacidad razonada de medida y de justicia. “El fin (supremo) es el buen ánimo, que no se identifica con el placer, como suponían algunos que entendieron mal, sino que es el estado en que el alma está serena y equilibrada, porque no le perturba ningún temor, ni el miedo a los dioses, ni ninguna otra afección. También lo llama “εὐδῆστω” [bienestar] y le otorga muchos otros nombres”⁴⁷.

Pero dicha imperturbabilidad no es sinónima de pasividad. Este “encontrarse bien” del alma que ni teme, ni envidia, ni se asombra deviene en responsabilidad propia y actividad “intrépida”⁴⁸ frente a los continuos requerimientos del mundo⁴⁹. El gozo nace de la medida del placer y de la armonía de la vida que, libre de los excesos, es capaz de superar la envidia de la suerte ajena, saborear lo propio y romper con la cadena infinita del deseo⁵⁰. No se espera la inmortalidad. Importa el

46 Cf. *Fr.* 737 BCG (68 B 170 Diels-K.). *Fr.* 738 BCG (68 B 171 Diels-K.).

47 *Fr.* 734 BCG (68 A 1 Diels-K.), *DL* 9, Demócrito, 9. El subrayado es mío.

48 “(...) Dice Nausífanos que Demócrito llamaba “intrepidez” [a la impasibilidad]”. *Fr.* 833 BCG (68 B 4 Diels-K.).

49 Cf. *Fr.* 740 BCG (68 A 169 Diels-K.). Sobre la interpretación de la ceguera voluntaria de Demócrito en Cicerón, véase *De fin.* 5, 29, 87.

50 *Fr.* 741 BCG (68 B 191). Si bien el placer no es nunca un bien en sí mismo, Demócrito no se opone de una manera absoluta al deleite (por lo que llegó a ser calificado de hedonista), sino

aquí y el ahora, mi lugar y mi tiempo. Simplemente, el hombre, para ser feliz, deberá respetarse a sí mismo y buscar lo bello⁵¹.

En consecuencia, el filósofo de Abdera da un nuevo giro al problema de la “eudaimonía” al abrirle las puertas de la ética, y situarlo en el campo de la pura interioridad humana, con todo lo que ello implica, lejos del destino ciego y del capricho de los “daimones”. Liberado del temor a unos dioses celosos del éxito humano, dioses que en el sistema de Demócrito sólo son átomos e imágenes, el hombre, auténtico sujeto de su historia, puede aventurarse a ser feliz sin temer caer en “ὕβρις”. A grandes rasgos, la reflexión eudemonista de Demócrito se nos antoja, en cierta manera, moderna. Al pesimismo le sucede la convicción de que “es posible”. “La modernidad del pensamiento de Demócrito radica, por consiguiente, tanto en su reivindicación de la conciencia, que considera el ámbito íntimo en que podemos encontrar ese “buen ánimo”, como en su tenacidad a la hora de reclamar la búsqueda de la felicidad, pero sobre todo, en la contraposición entre el bienestar y el reino del miedo, ese estado que en la actualidad se ha convertido en todo un imperio con un ejército de angustias, depresiones, tristezas y melancolía”⁵².

2.1.2 *La liberación hedonista ante la indiferencia de los dioses*

Distinta es la tesis que hace de la felicidad el sistema de los placeres, expresada con toda claridad por Aristipo (435-355), discípulo de Sócrates y fundador de la escuela filosófica de los cirenaicos en el s. V a. C.

Para un cirenaico, empeñado en desarrollar una auténtica cultura del placer y del optimismo sensual, su principio axial sería éste: “el placer mueve al ser”, sólo él es deseado por sí mismo, y por ello se erige en bien supremo, principio y fin de la vida feliz. El fin es el placer particular; la felicidad, la suma de los mismos, presentes, pasados y futuros⁵³. No hay alusión a los dioses. Lo importante es vivir el instante

a la desmesura del mismo que es causa de sufrimiento. El deleite, “τερφίς” en Demócrito, más restringido que “ἡδονή”, es la consecuencia del resultado del buen ánimo y no al revés. Cf. *Fr.* 800 BCG (68 B 211 Diels-K.), 801 BCG (68 B 232 Diels-K.), 802 BCG (68 B 235).

51 *Fr.* 799 BCG (68 B 207 Diels-K.).

52 J. Muñoz, *Filosofía de la felicidad*, Barcelona 1999, 26.

53 “Que los deleites particulares se deben apetecer por sí mismos, pero la vida feliz no por sí misma, sino por los deleites particulares. (...) Y que el deleite es bueno, aunque proceda de las cosas más indecorosas”. *DL* 2, Aristipo, 17.

y no desear un goce mayor que el que éste pueda dar, aunque sea modesto, ya que “ni la memoria ni la esperanza de los bienes pueden ser deleite”⁵⁴.

Sin embargo, la abundancia de placeres puede ahogar el placer. “Aturullarse en los placeres es perder el placer, y a más felicidades, no siempre mayor felicidad”⁵⁵. El deseo es infinito y suele mediar un abismo entre lo anhelado y lo real. Es preciso, entonces, examinar nuestros deseos. Hay que buscar reflexivamente el placer que hace placenteros los placeres. Así pues, por medio de la “racionalización” del gozo y de los deseos el cirenaico se ha convertido en epicúreo. Un epicúreo, y así podemos advertirlo en la famosa *Carta a Meneceo* de Epicuro (341-270), es un cirenaico que busca la sabiduría del placer.

Mas, para que esta búsqueda sea posible, queda otro paso por dar, quizá más urgente e importante. La gente, dirá Epicuro, no sólo es infeliz por apetencia vana o infinita, sino por miedo. El hombre que contempla Epicuro tiene miedo, miedo a los dioses y a los astros, miedo al sufrimiento y a la muerte; y es precisamente ese temor que le atenaza el que le incapacita para la felicidad⁵⁶. De ahí que, en el sistema eudemonista epicúreo, sea tan importante su preocupación por liberar al hombre del miedo que le atenaza como su doctrina sobre el placer; doctrina que, además, ha sido malinterpretada en numerosas ocasiones.

Urge, entonces, buscar la causa de tanto pánico para atajar el problema desde la raíz. Y no es otra que el no saber contemplar la realidad en su justa medida. Al desconocer la verdadera esencia de los dioses, de los astros, y de la muerte, el ser humano se siente amenazado y subyugado. De ahí, la importancia de la filosofía y del conocimiento como cauce para la felicidad, no porque los conocimientos adquiridos sean en sí causa de gozo, sino porque gracias a ellos podemos despojarnos de los viejos temores y prejuicios y rehuir aquellas conductas que pueden perturbar nuestro corazón⁵⁷.

En realidad, su conocido “jardín” nada tuvo que ver con grandes bacanales. No fue más que un lugar y un hogar austero donde disfrutar de la amistad y aprender a contemplar la vida de frente para gozarla y saborearla. En él nació “el cuádruple remedio”, “ἡ τετραφάρμακος”,

54 DL 2, Aristipo, 18.

55 C. Díaz, *Eudaimonía. La felicidad como utopía necesaria*, Madrid 1987, 42.

56 Cf. *Epicuro a Heródoto*, DL 10, 51.54.

57 Cf. *Epicuro a Pitocles*. DL 10, 58ss; 10, 91.

“los dioses no son de temer; ningún riesgo se corre en la muerte; el bien es fácil de procurar; el mal, fácil de soportar con fortaleza”⁵⁸.

El temor a los dioses sólo cabe en la mente de aquel que se ha dejado imbuir por la fantasiosa imaginación de los poetas. Al contrario, ellos, vivientes, inmortales y felices, son el paradigma de nuestra felicidad⁵⁹. Nada puede imaginarse más apacible, y más abundante en bienes que la vida de los dioses. Y es que la divinidad no hace nada, no se encuentra inmersa en ocupación alguna, no se esfuerza en trabajo alguno, se complace en su propia sabiduría y virtud, y tiene la seguridad de que siempre disfrutará de placeres sumamente intensos y, además, eternos”⁶⁰. Por tanto, los dioses no son de temer porque no se preocupan de nosotros. No les importamos, como tampoco les preocupa la naturaleza ni el cosmos. La preocupación no es digna de los dioses bienaventurados e inmortales. No es más que signo de debilidad⁶¹. Epicuro reivindica de esta forma para los dioses el epíteto “μάκαρ” en su sentido más tradicional, si bien tamizado por la “εὐθυμία” democrítea. La vida apacible radica en el sosiego del espíritu y en la ausencia de todo quehacer.

En consecuencia, Epicuro va a concebir la vida feliz y despreocupada (“ἀταράξια”) como una reproducción humana de la existencia divina, la variante epicúrea de la “ὁμοίωσις τοῦ θεοῦ” de que venía

58 A.J. Festugière, *Epicuro y sus dioses*, nota 31.

59 “Considera, en primer lugar, a la divinidad como un ser viviente, incorruptible y feliz, según la ha grabado en nosotros la común noción de lo divino y nada le atribuyas ajeno a la inmortalidad o impropio de la felicidad”. *Epicuro a Meneceo*. DL 10, 91. El pensamiento erróneo sobre los seres que consideramos bienaventurados e incorruptibles nos hace sufrir. Cf. *Epicuro a Heródoto*. DL 10, 54

60 Cicerón, *De nat. deorum* 19, 51.

61 “Pues a la bienaventuranza [leemos en la *Epístola a Heródoto*] no corresponden los negocios, las solicitudes, las iras, los gustos, sino que estas cosas se hacen por la enfermedad, miedo y necesidad de los que están contiguos” DL 10, 51. Desde aquí se comprenden las críticas del epicureísmo a la noción de providencia y al panteísmo estoico. El dios mundo, o el dios providente no puede ser, por ende, un dios feliz sino un dios “apurado”, inmerso en molestas y trabajosas ocupaciones. Cicerón, *De nat. deorum* 20, 52. Para Epicuro, la ataraxia divina, en lugar de suprimir la religión (cf. Cicerón, *De fin.* 1, 43, 121), la purifica. El hombre piadoso no se dirige a los dioses para aplacarlos u obtener alguna gracia, sino para unirse a ellos por contemplación, regocijarse en su alegría y participar él mismo, en su vida mortal, de su felicidad sin término. Cf. *Pap. Oxyrh* 2, 215 en Diels, *Un fragmento epicúreo sobre la veneración a los dioses –Götterverehrung–* (texto 902-904), texto citado y reproducido por A. J. Festugière, *Epicuro y sus dioses*, 39s.

hablando la tradición filosófica desde Platón, en virtud de la cual Epicuro promete a Meneceo que vivirá como un dios entre los hombres⁶².

El hombre deberá asemejarse a lo divino si quiere conquistar su felicidad. Los dioses, absortos en lo que les es más propio, nos han mostrado cómo vivir sabia y felizmente. Son felices porque han sido capaces de conquistar su identidad y su inmortalidad. Hasta ahora, el que la divinidad fuera “μύκαρ” y “ἄθάνατος” hacía inaccesible la existencia divina, pero el hecho de que su inmortalidad haya sido conquistada⁶³ por su excelencia del carácter y su praxis los convierte en un “radiante paradigma”⁶⁴ que posibilita el isoteísmo, la asimilación a los dioses. Se trata, sencillamente, de acoger “lo propio”, es decir, atender a “lo nuestro” y desvincularnos de lo ajeno, de las preocupaciones del otro y de lo otro, para alcanzar un estado anímico libre de turbaciones, y conseguir ese estado de perfecta serenidad que constituye el fondo de la beatitud. Ése es el camino para procurarnos el auténtico placer y evitarnos sufrimientos. Los dioses, al “salvarse” a sí mismos, nos han salvado a los demás⁶⁵, aunque nunca estuviera en su mente la intención de hacerlo⁶⁶.

Desde aquí se entiende su toma de postura racionalizada y equilibrada ante el placer, que hace de la prudencia, “φρόνησις”, la principal de las virtudes⁶⁷. Precisamente, para no vivir turbados, el sabio se reduce al régimen de lo más sencillo. Él puede y debe discriminar lo que es nocivo para el alma y fuente de sufrimiento, para acoger lo nutricional, lo que procura placer sumo y perdurable. A la mente le corresponde el papel de moderadora en los placeres⁶⁸. Nos hallamos, por

62 Cf. I. Méndez, ‘La teología epicúrea: la concepción de la divinidad y su incidencia en la vida humana’: *Pens* 53 (1997) 33.

63 Sobre la peculiar inmortalidad de los dioses y su relevancia en el sistema epicúreo, cf. P. Merlan, ‘Zwei Fragen der Epikureischen Theologie’: *Hermes* 68 (1933) 204-217; W. Schmid, ‘Götter und Menschen in der Theologie Epikurs’: *RMP* 94 (1951) 142.

64 Cf. W. Schmid, *art.cit.*, 130ss.

65 Cf. Filodemo, *De pietate* 106, 15ss, pasaje reproducido por I. Méndez, *art.cit.*, 46.

66 Este anhelo de la “semejanza” divina conlleva que, a pesar de la indiferencia de los dioses, el discípulo de Epicuro sea un hombre fiel a las prescripciones de la religión. En cierta manera, al ensalzarlos por medio de la plegaria o de los sacrificios y fiestas de la polis, se participa de la felicidad de los dioses. El recuerdo del absolutamente feliz, refuerza la propia beatitud. Cf. A. J. Festugière, *Epicuro y sus dioses*, 38.

67 Cf. Epicuro, *Máximas capitales* 5, *DL* 10, 103.

68 “...ni banquetes, ni orgías constantes... engendran una vida feliz, sino el juicio certero que examine las causas de toda elección y rechazo”. *Epicuro a Meneceo*, *DL* 10, 97. Este cálculo le lleva a Epicuro a pensar en una felicidad individualista, privada, racionalizada, acorde a la virtud. Tatarkiewicz subraya la paradoja del hedonismo teórico de la Antigüedad clásica. En este

tanto, ante una ética de autolimitación que equilibra máximos de “placer-bienestar” con mínimos de dolor y sufrimiento y nos sitúa de esta forma a las puertas del estoicismo⁶⁹.

Y es que quien aspira a independizarse de los hombres y de la Fortuna debe aprender a bastarse. Ha de intentar permanecer indiferente, insensible (“ἀπαθής”) a todo lo que proviene del exterior, y buscar ese estado sereno de ánimo propio del que es capaz de situarse por encima de la vida y sus avatares.

2.1.3 *El camino de la ataraxia estoica*

Este ideal lo busca el estoico en la conformidad con la naturaleza⁷⁰, que se identifica con el Logos Universal en un extraño panteísmo que asume paradójicamente el rostro providente de Zeus⁷¹. En oposición al naturalismo hedonista de Epicuro⁷², el hombre debe encontrar aquello que sostenga su vida en conformidad con el Logos que rige y funda la unidad del Cosmos⁷³. Por eso, la Stoa funde en su doctrina conceptos como “naturaleza, razón, y virtud”. La razón humana no es sino una parcela del Logos divino⁷⁴; de ahí, la identidad

periodo se elabora con detalle la teoría hedonista, pero, paradójicamente, su actitud vital y práctica ante la vida, no era realmente hedonista. Todo lo contrario al último periodo del Imperio Romano, que vivirá hedonísticamente, pero vivirá de rentas en lo que a reflexión se refiere. Cf. W. Tatarkiewicz, *Analysis of happiness*, The Hague-Warszawa 1976, 316ss.

69 La lógica del hedonismo deviene finalmente en estoicismo. “De l’“ἀ-ταράξια” d’Epicure l’stoïcienne est socur jumelle”, dirá Festugière, *L’idéal religieux des grecs*, 68. Cf. igualmente, C. Díaz, *o.c.*, 45ss. El mismo Séneca calificará más tarde los preceptos de Epicuro de venerables y rectos, aunque tristes, constatando perspicazmente la identidad última de las doctrinas éticas de su tiempo; la ley que el estoico asigna a la virtud, el epicúreo la asigna al placer: obedecer a la naturaleza. Cf. Séneca, *De vita beata* 13, 69.

70 Cf. Zenón, *DL* 7, 87. 126; *Fr.* 286, 290, 291 BCG; Cleantes, *Fr.* 698 BCG. Cf. igualmente, Séneca, *De vita beata* 3, 2; Cicerón, *De fin.* 3, 6, 20.

71 Cf. el famoso *Himno a Zeus* de Cleantes de Asso (231), *Fr.* 679 BCG.

72 El motivo de que Zenón fundara su escuela parece ser que fue la llegada de Epicuro a Atenas. Epicuro pasaba por alto que sólo el Logos hace humano al hombre, de ahí que Zenón se rebelara ante sus afirmaciones.

73 Idea heredada de Heráclito. Cf. *Fr.* 72 Diels-K. Para el estoico será más importante la fuerza cohesiva del “logos”, que el carácter intuitivo del “nous”. El hombre, que ha quedado a la intemperie tras la disolución de la “polis” y la confusión política de los albores del helenismo, necesita algo que sostenga su existencia. De ahí que haga de la unidad del cosmos y del orden del universo el sostén para el gobierno de su existencia individual. Cf. al respecto W. Pannenberg, *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios. Teología y Filosofía*, Salamanca 2001, 106ss.

74 “Nuestro saber, nuestra destreza ¿de dónde ha sido arrebatada sino de la divinidad?”. Cicerón, *De nat. deorum* 6, 18.

entre obedecer a la razón, a Dios, y a la propia naturaleza. En esta sumisión consiste la virtud. Así, cuando naturaleza, razón y virtud convergen, cuando vivo virtuosa y racionalmente en armonía y de acuerdo con mi naturaleza, sin conflicto ni división, soy feliz⁷⁵.

La felicidad, por tanto, se mueve de nuevo en el sentimiento de dependencia del hombre de Dios y en la exigencia de conformar la voluntad humana al orden divino del universo⁷⁶. Pero ya no hay razón para temerle, pues la voluntad divina no es otra que la ley firme que rige el cosmos, identificada con Zeus, y la providencia divina no es más que la necesidad que rige el curso de la vida y de la historia y que “par un mouvement fatal, elle devient une loi de bonté, comme le témoignage de l'intérêt que Dieu porte à l'univers, aux hommes”⁷⁷. El ser inmortal, perfecto, inteligente en su felicidad, incapaz de recibir ningún daño, que gobierna providente el mundo y cuanto él encierra⁷⁸, se identifica con la sustancia del mundo y del mismo cielo. Todo el mundo es sustancia de Dios⁷⁹.

En definitiva, la vida feliz tiene su fundamento en un juicio recto y seguro, y en la aceptación de las circunstancias presentes, sean las que quieran⁸⁰. “Sigue a Dios”⁸¹, dirá el estoico romano Séneca, en un breve precepto que funde autarquía, ataraxia y libertad.

Para los estoicos el ideal del sabio no está en la búsqueda de la felicidad como tal, sino en la búsqueda de la virtud⁸². La felicidad responde más a un bien sobrevenido, que se puede “usar” si viene, pero no buscar directamente⁸³. Se busca más el dominio que el placer. Sin

75 Cf. Id., *De fin.* 3, 9, 31.

76 Cf. A. Mattioli, *o.c.*, 99s. “According to the Stoics, rationality permeates the cosmos. Divine Reason, which is also Nature, which is also God, pervades every volume of stuff, and controls every event in the past, present and future. Every event is caused, and every event is determined; but this, far from interfering for God’s control, is instead simply another expression of it. For God is also the active agent in all things. And God works for the best, so that the cosmos and the events that take place in it are all good. Anything contrary to God’s plan is *ipso facto* evil, and irrational, and contrary to nature”. T. Brennan, ‘The old stoic theory of emotions’, en J. Sihvola –T. Engberg-Pedersen (eds.), *The emotions in hellenistic Philosophy*, Kluwer, Dordrecht-Boston-London 1998, 22.

77 A. J. Festugière, *L'idéal religieux des grecs*, 71.

78 Cf. *DL* 7, Zenón, 100.

79 Cf. *DL* 7, Zenón, 100.

80 Cf. Séneca, *De vita beata* 5, 2; 6, 1.

81 “Deo parere libertas est”. *De vita beata* 15, 2.

82 Cf. *De vita beata* 16, 1.

83 Cf. *De vita beata* 10, 1.

embargo, esta búsqueda de la virtud fundida con la ataraxia que “ni teme ni desea” nos conduce a una supresión total del deseo que puede dar lugar a un concepto peligrosamente negativo y desencarnado de la felicidad, contra el que Agustín, como veremos, también previene⁸⁴.

En definitiva, estoicos y epicúreos, aún en el desacuerdo de sus postulados teóricos, muestran un acuerdo fundamental en sostener que el fin del hombre es la felicidad y que ésta consiste en la ausencia de turbación y en la eliminación de las pasiones. A ellos se sumará la que fue la tercera gran escuela postaristotélica, el escepticismo⁸⁵. Al igual que las anteriores tiene por objeto la consecución de la felicidad por ataraxia, pero si éstas ponían el énfasis en una doctrina determinada, el escepticismo se sostiene en la negación de toda doctrina, lo que le lleva a indagar cualquier indicio de inconsistencia de cualquier creencia.

2.2 *La felicidad en la búsqueda del Ser y del fin último del hombre*

No sólo es el miedo, el hombre griego pregunta y se interroga. Desde el s. VI, en Jonia y la Magna Grecia, los filósofos se plantearon el problema del “ἀρχή”, del “τέλος” y del “ser”, problemas a los que

84 El dibujo familiar de la inhumanidad estoica puede derivar de la presentación que Virgilio hace de Eneas, al final del libro cuarto de la *Eneida* (4, 449) tal como cita Agustín en *De civ Dei* 9, 4 [CCL 47, 253, 104], “Mens immota manet, lacrymae volvuntur inanes”, (aunque se discute que represente un ideal estoico, podría ser peripatético). Más duro será Lactancio, para quien los estoicos no presentan ninguna simpatía por sus semejantes. No sólo privan al hombre de sus sentimientos, sino que, cautivos en una apariencia de falsa virtud, arrancan la misericordia del corazón humano, y mientras intentan sanarlo lo vician. Cf. *Inst. diu.* 6, 10.11; 6, 15.2. Para Agustín, tienen emociones pero las rechazan; Lactancio sostiene la completa falta de las mismas. En la actualidad, el debate sobre la inhumanidad estoica lo encabeza Terence H. Irwin. Para él, la acusación de inhumanidad de la que suele ser objeto el sabio estoico no es, en definitiva, más que un “clear misunderstanding”. La capacidad para no perder el ánimo ante los bienes o males que puedan presentarse al sabio no implica desafección, ni desinterés, ni, por así decirlo “un corazón de piedra”. “In the ordinary sense of “emotion” the sage has emotions”. T. H. Irwin. ‘Stoic Inhumanity’, en J. Sihvola - T. Engberg-Pedersen (eds.), *The emotions in hellenistic Philosophy*, Dordrecht-Boston-London 1998, 223. En todo caso, dicha inhumanidad no sería, para Irwin, mayor que en Aristóteles, aunque no se diga. “Most people who charge the Stoics with inhumanity do not make the same charge against Aristotle. I will assume, then, that Aristotelian ethics is not inhuman, and I will argue that Stoic ethics is no more inhuman than Aristotelian ethics is. Someone who is convinced by this argument may reply that is simply convicts Aristotelian ethics of inhumanity. This reply is certainly worth discussing, but I will not discuss here”. Ib., 221.

85 Esta concordancia práctica ayudó a limar asperezas teóricas y contribuyó en la búsqueda de espacios comunes, que dieron origen al llamado “eclecticismo”, corriente que afectó sobre todo a estoicos y peripatéticos, si bien los epicúreos intentaron mantenerse más fieles a su maestro.

los dioses del Olimpo no daban respuesta⁸⁶. Ellos mismos no son eternos, han tenido un principio, y su virtud radica en no preguntarse, en no preocuparse y gozar de su inmortal condición.

Pero el hombre se sabe mortal, se sabe en manos de los dioses y pregunta. Anhela un sentido que posibilite la vida feliz, y que condicionaré su comprensión de lo divino y de la “eudaimonía”. Aunque, como ciudadano, supiera que se debe a los dioses, “lo que el hombre reflexivo pedía era un Dios que fuese a la vez Primer Principio del orden cósmico, y sostén y símbolo de las nociones fundamentales sobre las que se asienta la civilización: Verdad, Justicia, Belleza, Bien. Lo que se quería era un Dios que fuera absolutamente el Ser, el Ser inmutable, el Ser verdadero”⁸⁷.

2.2.1 Platón, la aspiración a una felicidad muy alta

El horizonte teológico del eudemonismo de Platón (427-347) nos sumerge en la trascendente preeminencia de ese Ser⁸⁸, la Idea-Bien, piedra angular y eterna de todo lo existente, Belleza divina que deviene en objeto irresistible de amor, capaz de cautivar al hombre y de guiar la inquietud del alma hacia la vida feliz⁸⁹, y hacia su propia esencia y virtud.

⁸⁶ No podemos detenernos en este proceso, en el que todo un conjunto de inquietudes y movimientos como la búsqueda presocrática de un primer principio, el problema de la justicia divina, latente ya en poetas como Hesíodo, Teognis o Píndaro, o el problema del alma y su destino, tal como fue planteado por los pitagóricos y los órficos, confluyen en el movimiento sofista de la Atenas del s. V y en las grandes figuras del pensamiento helenístico: Sócrates, Platón y Aristóteles.

⁸⁷ A.J. Festugière, *Epicuro y sus dioses*, 12.

⁸⁸ “Il est constant que l'idée de divin, implique, chez Platon, l'idée d'être, qu'ainsi, la dialectique du divin répondant à la dialectique de l'être, ce qui est le plus être est nécessairement aussi ce qui est le plus divin”. Id., *L'idéal religieux des grecs*, 43.

⁸⁹ En *El Banquete* confluyen las más diversas opiniones sobre el divino “Ἐρως”. La mayoría de los contertulios vinculan, de una manera u otra, la belleza y la fuerza erótica de Eros con la felicidad. Él es “entre los dioses, el más antiguo, el más venerable, y el más eficaz para asistir a los hombres, vivos y muertos, en la adquisición de la felicidad” (180b.189cd). Sócrates será más crítico. Vincula a Eros con los *daimones* (202de), intermediarios entre dioses y hombres, encargados de repartir en suerte la felicidad. El origen de Eros desvela que no es tierno ni hermoso, sino hijo de la pobreza y amante de lo bello. Quienes lo imaginan hacen de él el objeto del amor, pero es él el enamorado. Por eso, Eros representa el amor a la Belleza, es decir, al Bien, el deseo de felicidad e inmortalidad (204de-208b) que da el contacto con las Formas eternas y divinas (209ab).

La conocida oposición entre las ideas y el mundo en devenir de los sentidos, y los mitos del Demiurgo⁹⁰ y del Auriga⁹¹, revelan lo que de divino y mudable hay en el ser humano, y el duro y difícil camino ascendente que éste debe emprender para abrazar su ser más propio, y alcanzar, de esta manera, la bienaventuranza y la inmortalidad⁹².

La felicidad, entonces, no puede depender del placer⁹³; su camino ha de ser, más bien, el de la virtud y la bondad, en cuanto excelencia humana. Son felices los que poseen bondad y belleza⁹⁴. El hombre corriente quiere ser feliz, y Platón, que legisla para él, desea que sea bueno, y se esfuerza en persuadirle de que felicidad y bondad van de la mano⁹⁵. Lo que los griegos llaman “εὐδαιμονία”, prosperidad feliz, depende por entero de esta excelencia humana y descansa, por tanto, en el “obrar bien”⁹⁶. El hombre justo y sabio, el filósofo, aquél capaz de abrazar la “ἀρετή” perfecta, posee la verdadera dicha, mientras que el

90 Cf. *Timeo* 27-30. Destaca el carácter trino que adquiere lo divino, si bien en un marco cosmológico más que personal, a la luz del mito del Demiurgo y la descripción de la configuración del mundo. Todo acontece entre el Dios-Artífice, la Materia preexistente y las ideas, o bien, si se prefiere, entre la Suma Inteligencia (Noûs), la Materia y el Alma Divina, dios en devenir, que invade el cosmos (34b). La configuración del Cosmos deviene en acontecimiento feliz y gozoso. “Como su padre y progenitor vio que el universo se movía y vivía como imagen generada de los dioses eternos, se alegró, y feliz, tomó la decisión de hacerlo todavía más semejante al modelo” (37c).

91 Cf. *Fedro* 246a-250c.

92 Cf. *Fedón* 80a-84a. W. Pannenberg ha subrayado cómo el concepto platónico de idea tiene su origen en la pregunta socrática por la “δαισιδαιμονία”, por la forma ideal de cada cosa, su bien y su ser más propio, que todo lo une y lo cohesionan (*Fedón* 99c). De ahí que sea el Bien la fuerza capaz de unificar todo el mundo eidético, la Idea de las ideas. Cf. W. Pannenberg, *o.c.*, 52ss.

93 ¿Existe contradicción entre la condena que hace del hedonismo en el *Gorgias* y su anterior defensa en el *Protágoras*? Con Guthrie, podemos pensar que ésta es sólo aparente. En el *Gorgias*, Sócrates mantiene que la idea de vivir siempre acorde a los deseos tan como se presenten deviene fácilmente en laxitud y libertinaje (491e-492c). Existen placeres malos y dolores buenos, por lo que no podemos identificar sin más el placer con el bien y la virtud, y el mal con lo doloroso (497d, 499d, 500d). El bien se identifica, en cambio, con lo beneficioso. En el *Protágoras*, se establece una cierta relación entre el bien y lo placentero (315e, 355a). Pero es posible errar en la elección. Hay que saber medir qué placeres conducen a futuros dolores y cuáles no, y elegir sólo estos últimos. “El eudemonismo del *Gorgias* donde Sócrates una y otra vez recomienda la bondad como único camino a la verdadera felicidad, concuerda con los placeres que el *Protágoras* considera dignos de ser elegidos y que incrementarán la suma total de placer durante toda la existencia humana”. Cf. W. K. C. Guthrie, *Historia de la filosofía griega IV. Platón*, Madrid 1990, 293-296, la cita, en 296. Por eso, la cuestión de la bondad o la maldad del placer no es real hasta que se haya dado respuesta a qué placer y placer en qué. Cf. E.R. Dodds, *o.c.*, 196ss; W. K. C. Guthrie, *Historia de la filosofía griega V. Platón*, Madrid 1992, 214, 231-250.

94 Cf. *Gorgias* 508b; *El Banquete* 195a. 201ab.

95 Cf. E.R. Dodds, *o.c.*, 197.

96 Cf. *Gorgias* 507c.

injusto, en cambio, es desgraciado y esclavo de su tiranía⁹⁷. Ahí radica la “εὐδαιμονία”, en la posesión de un buen “δαίμων”⁹⁸.

En consecuencia, el hombre e, incluso, el Estado, deberían dedicar todas sus energías a alcanzar la “ἀρετή”, y no a la mera satisfacción de los deseos que sólo puede provocar el odio de los dioses y de los hombres⁹⁹. Mientras el falso placer consiste en no preocuparse por nada que no sea la pasión por el dinero y lo relacionado con él, el único placer verdadero y no mezclado [capaz de contribuir a la felicidad] es el que provoca líneas, sonidos, colores bellos en sí mismos¹⁰⁰.

Platón parte de posiciones socráticas¹⁰¹, y, al igual que en su maestro, el desplazamiento de la “eudaimonía” a la misma naturaleza interior del alma y a su salud representa, bajo la conciencia de sus límites¹⁰², el grado supremo de objetivación y de independencia interior de que es capaz la aspiración del hombre a la dicha.

Pero el fundador de la Academia no se limita a reproducir las enseñanzas de su maestro, aunque ponga en sus labios casi toda su obra. Un aire de psicología trascendental, seguramente de influjo pitagórico, supera el utilitarismo socrático y dota de extensión metafísica a

97 Cf. *República* 443c-444a; 576c-580c, mientras que la del filósofo será la más feliz (580d-587b).

98 Cf. W. Jaeger, *o.c.*, 754s. Ya Heráclito había afirmado: “el “ἦθος” es el δαίμων del hombre”. Fr. 119 [Diels-K]. La “ἀρετή” interior del hombre, su propio valor, es la fuente de la “εὐδαιμονία”.

99 Cf. *Gorgias* 507d.

100 Cf. *Filebo* 50e-53c, 63e. Se impone el ideal del hombre filosófico, cf. *República* 582ad, si bien Platón reconoce que estamos anclados en la sensibilidad y que somos incapaces de renunciar a ella, aunque se nos ofreciera todo el saber del mundo. *Filebo* 21de, *República* 486a.

101 Como ya había hecho Demócrito, Sócrates remitió la virtud y la dicha, la armonía bella, útil y gozosa del hombre a la interioridad. “El eudemonismo auténticamente griego de Sócrates deriva de esta remisión del hombre al alma como a su dominio más genuino y peculiar, una nueva fuerza de afirmación de sí mismo frente a las crecientes amenazas que la naturaleza exterior y el destino hacen pesar sobre su libertad”. W. Jaeger, *o.c.*, 422. Y la formación de alma para este “ethos” constituye el camino natural del hombre para la “eudaimonía”. Sócrates es intelectualista, lo que marca su comprensión de la vida y la moral. La razón es necesaria para que el gozo no se vea sometido a engaño. Sin razón, la felicidad puede ceder al deseo desenfrenado.

102 Cf. *Leyes* 903cd, 905b. Platón no fue ajeno a una cierta dicotomía entre el orgullo de la razón y el reconocimiento amargo de la indignidad humana en *Las Leyes*, al que se vería apocado tras su experiencia de Atenas Siracusa. Allí nos advierte, por ejemplo, en dos ocasiones, que el hombre no es más que una marioneta, un juguete en manos de los dioses, y “eso es realmente lo mejor que puede decirse de él”. La criatura pende de un hilo, y sus esperanzas y temores, placeres y dolores, la sacuden de acá para allá y la hacen danzar. Cf. *Leyes* 644de, 803b-804b, 903d. Cf. E. R. Dodds, *o.c.*, 199ss.

su racionalismo¹⁰³ al tomar como punto de partida el “ἔρως”, el deseo de belleza que nos eleva gradualmente hasta el mundo de las ideas y hacia la contemplación del Bien, Belleza Eterna e Inmutable, de la cual participa toda hermosura¹⁰⁴. Por eso, la contemplación (“θεορία”) del Bien Supremo se constituye en el “τέλος” del hombre. La filosofía le permitirá elevarse sobre este mundo y sus imperfecciones morales e intelectuales¹⁰⁵ hasta la verdadera esfera del ser, donde podrá encontrar la plena y completa felicidad.

He ahí el sentido de la vida de lo humano, la explicación de ese anhelo eterno de dicha en medio de tanta oscuridad y sombra. En definitiva, se trata de salir de la caverna a la luz¹⁰⁶. En el Bien, y, por ende, en lo divino, el hombre encuentra la plena e inmortal felicidad.

El problema consistirá en definir el Bien, la Idea eterna, Inmutable, de la cual todos los demás bienes del mundo son meras copias: el fin último al cual estaban subordinados todos los demás, esto es, la felicidad. No podemos ignorar este planteamiento por su especial influencia en la concepción cristiana de la vida, de Dios y de la propia realidad humana en momentos muy importantes de la historia y de la praxis del cristianismo. Pero, una vida hecha de sombras ¿merece realmente la pena? ¿en qué lugar quedan las alegrías humanas?, una felicidad tan “elevada”, ¿no es una felicidad, tal como advertirá Aristóteles, radicalmente inaccesible?¹⁰⁷.

103 Cf. E. R. Dodds, *o.c.*, 195s.

104 Cf. *El Banquete* 201d-212c. La Idea, tal como indica el objeto de la palabra, es objeto de visión. Conocer el Ser es contemplarlo, y, en la contemplación, el hombre se asemeja a lo divino de tal manera que se immortaliza con él. La inmortalidad platónica, en la cual el alma halla la plena felicidad, no es la recompensa de ninguna virtud, ni el resultado de ningún ritual, ni siquiera será un don divino. Sólo depende del hombre y de su capacidad para la contemplación y configurarse con lo divino.

105 Obsérvese el cariz ético del tema de la evasión. El ascenso al mundo de las ideas se concibe como una auténtica “conversión”, un quehacer de asemejamiento ético con la divinidad (y no con los hombres, por muy virtuosos que sean), fuente de la verdad y del bien, que nos permite superar la esfera de la locura para vivir desde la sabiduría y la justicia, como filósofo y dialéctico. Cf. R. Holte, *Béatitude et Sagesse. Saint Augustin et le problème de la fin de l’homme dans la philosophie ancienne*, Paris 1962, 48.

106 Cf. *República* 514a-518bd.

107 El ideal que propone Platón deriva en un Bien solitario e inalcanzable para el hombre. Cf. Aristóteles, *EN* 1096b, 32.

2.2.2 *Aristóteles: la fecundidad del pensamiento eudemonista griego*

Aristóteles (384-322) no quiso renunciar a la idea de felicidad filosófica. Al igual que Platón, sitúa la felicidad en conexión con el Bien. Sin embargo, frente a su maestro, advierte que el Bien, lo Uno y lo Incondicionado no son criterios que puedan orientar una vida específicamente humana¹⁰⁸, lo que lleva al Estarigita a confesar una concepción más realista del Bien Supremo en cuanto finalidad última del actuar humano, que hace coincidir con la “εὐδαιμονία”¹⁰⁹.

El primer escollo lo encontramos en la ambigüedad del mismo término¹¹⁰, que Aristóteles sabrá aprovechar para llenar de contenido ético y normativo un concepto de por sí problemático. Para ello, parte de un cierto acuerdo verbal que le permite afirmar que el fin supremo del hombre, en el que se concentran todas las energías humanas, es la felicidad¹¹¹. Pero entonces, no podemos llamar ya felicidad a cualquier cosa que deseemos, ni siquiera a la diversión, al juego, o al descanso¹¹², sino a aquella que ha de ser buscada siempre por sí misma y nunca como medio para otra cosa. El bien o conjunto de bienes en que consiste la felicidad ha de ser una realidad autosuficiente, autárquica, ya

108 La tarea fundamental de la ética será esbozar un modo de vida del que podamos esperar razonablemente la dicha, de ahí que el tema de la felicidad abrace inclusivamente (libros I y X) su *Ética a Nicómaco*, como principio y fin que regula la vida moral, causalidad final desde la que se comprende la existencia del hombre. “Ce ne sont pas des discussions vagues sur le bonheur qui l'intéressent. Son intention est décrire la fin pour aider les hommes à l'atteindre”. J. Vanier, *o.c.*, 30. Cf. *EN* 1179a, 35-b3.

109 Se ha discutido mucho sobre la unidad de pensamiento eudemonista de Aristóteles, en concreto si lo afirmado en el libro décimo de su *Ética a Nicómaco* no está en contradicción con lo afirmado en el libro primero. Hardie, en uno de los artículos que abordan con mayor precisión este tema, en el que analiza las obras de Ackrill, Cooper y Clark, comienza preguntándose si en Aristóteles encontramos una respuesta firme a la cuestión de la vida feliz, o dos de dudosa consistencia. ¿“Phronesis” o “sophia”? ¿eupraxia o contemplación?, para terminar planteando la posibilidad de un puente entre ambas concepciones. Cf. W. F. R. Hardie, ‘Aristotle on the Best Life for a man’: *Philosophy* 54 (1979) 35. En mi exposición, he optado por un planteamiento unitario que busque una conexión íntima entre ambas perspectivas, y que posibilite traducir la “εὐδαιμονία” aristotélica con nuestro concepto de felicidad, segundo gran tema en discusión. En este aspecto nos apoyamos en el parentesco íntimo del que habla Dybikowski, “Eudaimonia, after all, has a deep kinship with happiness”. Sobre dicha cuestión cf. J.C. Dybikowski, ‘Is Aristotelian Eudaimonia Happiness?': *Dialogue* 20 (1981) 185-200, la cita en 198.

110 “Casi todo el mundo está de acuerdo en cuanto a su nombre (...) pero acerca de qué es la felicidad dudan y no explican del mismo modo el vulgo y los sabios”. *EN* 1095a, 17ss.

111 Cf. *EN* 1095a, 14-26.

112 Cf. *EN* 1178b, 28-35

que constituye el fin de toda acción humana, aquello que por sí solo hace deseable la vida y no necesita nada¹¹³. Pero, ¿de qué está hecha? ¿dónde está? Debemos buscar aquello que es propio del hombre y vivir¹¹⁴.

La “eudaimonía” se vive, no se posee. Es “ejnevrgeia”, actividad, que nada tiene que ver con la ataraxia, la pasividad satisfecha o la simple posesión de bienes y cualidades¹¹⁵. En cierta manera, Aristóteles sintoniza más con el coraje heracleo que con la imperturbabilidad estoica o epicúrea. A diferencia de la felicidad divina (“μαχαρία”), en el hombre la felicidad consiste siempre en el esfuerzo para llegar a ser su mejor posibilidad. No es la recompensa a la virtud, tampoco el bienestar que puede producir un comportamiento virtuoso, al contrario, nuestro comportamiento produce bienestar porque fluye de un modo excelente de ser. La “excelencia del carácter” es la base de la felicidad.

Mas, si la “ἀρετή” está en los pilares de la “eudaimonía”, ésta se apoya y fundamenta en la dimensión más excelsa y divina del ser humano, es decir, en el “voũs”. Por ello, por encima de las virtudes prácticas, será la contemplación la culminación de la vida humana, aquella que es capaz de dar sentido a la ajetreada vida del hombre proporcionándole la verdadera felicidad¹¹⁶. El hombre encuentra la armonía y la felicidad en la “θεοπία”, un trabajo que lleva consigo la vida entera, pues “una golondrina no hace verano, ni un solo día, y así tampoco hace venturoso y feliz un solo día o un poco de tiempo”¹¹⁷. Algo que no perdura no se puede llamar felicidad.

Por consiguiente, el hombre es feliz en la medida en que realiza su mismidad, en la “búsqueda-de-lo-más-humano”¹¹⁸, y, en este

113 Cf. *EN* 1097b, 7-22.

114 Aristóteles tiene un concepto elevado de la naturaleza humana y, de ahí, la búsqueda de un fin digno del hombre, cf. *EN* 1097b, 23ss. En su reflexión sobre la condición humana, el Estagirita busca una verdad práctica y universal, a la que no sea ajena la opinión asentada ni la experiencia, que sea válida, no sólo para sus contemporáneos y conciudadanos, sino para todos los hombres de todos los tiempos. “Forger une morale, c’est à dire la philosophie du bien de l’homme, sans recourir aux hommes est, pour Aristote une absurdité, ce serait comme quelqu’un qui voudrait faire une mathématique sans nombres et sans figures”. Cf. J. Vanier, *o.c.*, 60.

115 *MM* 1, 3, 4; 1, 4, 6; *EN* 1176a, 33-36. Cf. J. Vanier, *o.c.*, 127-135.

116 Cf. *EN* 1177a, 12 - 1178a, 8.

117 Cf. *EN* 1098a, 17-19. “No hay felicidad de un día, si no es también la felicidad de siempre. Con la desaparición de una cierta filosofía de la felicidad puede o no desaparecer la búsqueda de lo eterno, pero con la *no-búsqueda* de lo eterno seguro que desaparece la búsqueda de la felicidad”. Cf. C. Díaz, *o.c.*, 81.

118 Cf. J. Conill - J. Montoya, *Aristóteles: sabiduría y felicidad*, Madrid 1990, 121ss.

camino, toma conciencia de sí y se sabe vivo y dichoso¹¹⁹. Sin embargo, el Estarigita es una persona realista y con los pies en el suelo, por lo que no cede a un enfermizo y deshumanizado concepto del hombre y de su felicidad. Una vida no puede sostenerse sólo de mero pensamiento y virtud¹²⁰. La felicidad sólo es posible si se cumplen una serie de condiciones básicas. Una vida plenamente feliz requiere de bienes exteriores¹²¹ y no es ajena al destino de la familia y los amigos¹²². Por supuesto, no reniega de una vida bondadosa y éticamente justa en sus relaciones sociales y políticas, ni del buen sentido práctico (“φρόνησις”), inseparable de la virtud. Tampoco es totalmente ajena al dolor, a los cambios de fortuna, ni excluye totalmente el placer. Precisamente, su carácter de actividad la hace placentera, siempre que se mantenga la armonía con las excelencias características del hombre¹²³.

¿Y qué papel juega “lo divino” en el pensamiento eudemonista aristotélico? Aristóteles no niega la dimensión “teológica” de la felicidad, aunque parece querer situar su análisis fuera de este planteamiento¹²⁴, sin que llegue a conseguirlo plenamente.

La felicidad es divina, aunque el Estarigita busque aquello que hace feliz al ser humano en cuanto humano¹²⁵. “Si alguna otra cosa es don de los dioses a los hombres, es razonable que lo sea la felicidad”¹²⁶, y aun cuando no sea enviada por los dioses, y sea conquista humana, la felicidad tiene carácter divino. “Visto así, la beatitud absoluta de la vida filosófica suscita en la mente de Aristóteles una duda propiamente helénica (...) ¿No advierten los poetas y los sabios de la “hybris” de apuntar demasiado alto y de la “némesis” que la sigue?”¹²⁷. “No debemos seguir

119 Cf. *EN* 1170a, 14 - 1170b, 5. Aunque, esta conciencia de sí no se identifica con la felicidad. Cf. J. Vanier, *o.c.*, 211.

120 “Los que afirman que el que está en la tortura, o el que ha caído en grandes infortunios, es feliz si es bueno voluntaria o involuntariamente dicen una vaciedad”. *EN* 1153b, 20ss.

121 Cf. *EN*, 1099a, 30.

122 Cf. *EN* 1169b, 17-19; 1170b, 1-19; 1178b, 34ss; 1097b, 8-10.

123 *EN* 1099a7-30. Por ello, muchas de las discusiones actuales en torno a Aristóteles, sobre todo en la escuela anglosajona, se plantean el fin último de Aristóteles como una realidad inclusiva capaz de acoger las más diferentes realidades que pueden constituir la felicidad. Además del artículo de J.L. Ackrill, ‘Aristotle on Eudaimonia’: *Rorty* (1980) 15-33, cf. W.F.R. Hardie, *art.cit.*; J. Shea, ‘Two Conceptions of the Structure of Happiness’: *Dialogue* 26 (1987) 453-464.

124 Cf. *EN* 1099b, 13s.

125 Cf. *EN* 1102a, 15s.

126 *EN* 1099b, 11s. Cf. 1099b, 15s; 1101b, 26ss.

127 W. K. C. Guthrie, *Historia de la filosofía griega. VI. Introducción a Aristóteles*, Madrid 1993, 405.

[respondería Aristóteles] a quienes nos aconsejan que quien es un hombre debería pensar como hombre, y, siendo mortales, tener pensamientos propios de mortales, sino en la medida de lo posible inmortalizarnos y hacer todo lo que está a nuestro alcance por vivir de acuerdo con lo más excelente que hay en nosotros”¹²⁸.

La felicidad, en cuanto actividad, aun cuando no sea ajena del todo a la Fortuna¹²⁹, depende de nosotros. Basta con dejarnos guiar por la virtud más perfecta¹³⁰, virtud paradójicamente humana y divina¹³¹, basta con contemplar. Aristóteles reivindica así, por encima de las voces pesimistas de su tiempo, un privilegio humano, hasta ahora exclusivamente divino, sobre los órdenes inferiores de la naturaleza. Hay algo divino en nosotros que posibilita que podamos disfrutar durante un momento de la vida feliz de los dioses.

No en vano, la contemplación es la actividad más excelsa de los dioses¹³² plenamente bienaventurados y felices¹³³. Así, si la vida de los dioses es toda feliz, “la de los hombres lo es en la medida en que tienen cierta semejanza (“ὁμοίωμα”) de la actividad divina, y de los demás seres vivos ninguno tiene la felicidad porque no participan de modo alguno en la contemplación. Por consiguiente, hasta donde se extiende la contemplación se extiende también la felicidad, y los que tienen la

128 EN 1177b31-35.

129 La Fortuna suele ser considerada la dispensadora de los bienes, de ahí que influya instrumentalmente en la vida feliz. Cf. *Ret.* 1361b37,-1362a5; *EE* 1247a1-1248b7; *MM* 2,8. Con todo, no se identifica con ella, e, incluso, si es excesiva puede ser un obstáculo. Su límite es relativo a la felicidad. Cf. *EN* 1100b, 4-10; 1153b, 19-25.

130 Cf. *EN* 1098a, 17-18; 1177a, 12-13; *MM* 2, 7§ 2.

131 Cf. *EN* 1177b, 26ss.

132 “¿Qué acciones será preciso atribuirles? (...) La actividad divina que a todas aventaja en beatitud será contemplativa”. *EN* 1178b, 11ss.

133 “Τούς θεούς γὰρ μάλιστα ὑπελήφαμεν μακαρίους καὶ εὐδαίμονας εἶναι”. *EN* 1178b, 9. Parece casi una confesión de fe. “Creemos que los dioses poseen la máxima bienaventuranza y felicidad”. Pero, ante todo, debe llamarnos la atención la aplicación a los dioses de los dos principales epítetos que designan la felicidad divina y humana: “μακαρίους καὶ εὐδαίμονας”. Puede asombrar el empleo de “εὐδαίμονας” referido a los dioses. No es lo normal, aunque no será la única vez en Aristóteles. Cf., por ejemplo, el empleo del superlativo, “εὐδαίμονεστατος”, en *Metaf.* 1000b, 3. Algunos autores como Vanier han justificado su empleo en relación con el primitivo significado del “δαίμων” como “repartidor” de la felicidad. Cf. J. Vanier, *o.c.*, 370. En mi opinión, Aristóteles quiere ir más allá para subrayar el carácter divino no sólo de la bienaventuranza sino también de la “eudaimonía”. Sólo en los dioses ésta alcanza su plenitud y sólo en ellos podemos contemplar de una forma perfecta y propia la definición y los atributos de la misma. Cf. *Pol.* 1323b, 25. Dios es el “el dichoso por excelencia (εὐδαίμονεστατος)”. *Metaf.* 1000b, 3. No podría ser de otra forma. Sólo en dios se realizan de una forma perfecta y absoluta los atributos

facultad de contemplar son también los más felices, no por accidente, sino en razón de la contemplación pues ésta sí es hermosa”¹³⁴.

“La conclusión [dirá Vanier] es muy clara: la beatitud que pertenece propiamente y en primer lugar a Dios, por su misma naturaleza, sólo puede ser en el ser humano participación de la vida divina, es decir, una vida conforme al “*voûs*” la dimensión humana más semejante a Dios”¹³⁵.

Para Aristóteles, el hombre contemplativo, al ocuparse a la actividad más afín a los dioses, será también el más amado de ellos¹³⁶. “Y siéndolo, será verosímilmente también el más feliz. De modo que también por esta razón será el sabio el más feliz de todos”¹³⁷. Sin embargo, no hay participación de la divinidad en cuanto comunión de vida. En realidad, “nada exige que Dios piense en el hombre en el sistema aristotélico”¹³⁸. En definitiva, el Dios, Acto Puro, Primer Motor, o Motor Inmóvil, se basta a sí mismo, es algo y no alguien. Tampoco el recurso que el Estarigita hace de los Olímpicos pretende significar algo semejante. Participamos de lo divino en cuanto actuamos desde lo más divino que hay en el ser humano, su mente, su intelección. De hecho, lo decisivo no es a quién se contempla, sino el hecho de contemplar, en cuanto actividad beatificante. La felicidad no deriva del objeto contemplado, que, en un momento último, sería Dios o la deidad como sucederá en la mística cristiana y podremos advertir claramente en San Agustín, sino del hecho mismo de contemplar¹³⁹. De hecho, “la sabiduría aristotélica no es un acto místico o una experiencia de Dios, que implique una relación o que haga del hombre un “amigo de Dios” en

aristotélicos de la eudaimonía. Autarquía, continuidad, placer perfecto y “*summum desideratum*” se cumplen en Aquel que es Acto puro Suprema Inteligibilidad y suma contemplación. Cf. J. Vanier, *o.c.*, 369ss.

134 *EN* 1178b 25-34.

135 J. Vanier, *o.c.*, 374.

136 Pero cabría preguntarse qué aman los dioses: ¿al sabio o a aquello que hay de “divino” en él? ¿Acaso pueden amar los dioses algo o alguien que no sean ellos mismos? El mismo Aristóteles ha manifestado lo absurdo e imposible que supone pretender una amistad entre dioses y hombres, pues la amistad exige igualdad y reciprocidad. “Cuando la distancia es muy grande como la de la divinidad, la amistad ya no es posible”. *EN* 1159a5. “Sería absurdo que uno pretendiese que ama a Zeus”. *MM* 2, 11. Cf. también *EE* 1238b25-29; 1239a1-6,17-20.

137 *EN* 1178b30ss.

138 A. J. Festugière, *L'idéal religieux des grecs*, 54.

139 “Otra cuestión que se nos puede plantear es ésta: “Suponiendo que yo conozco todo esto, ¿llegaré en verdad a ser, de una manera inmediata, un hombre feliz? Los hombres imaginan que esto es así, y, sin embargo, no lo es. (...) Y la felicidad no consiste en el conocimiento de las cosas que la integran, sino que viene y se produce usando de ellas”. *MM* 2, 10.

sentido pleno de la palabra; es esencialmente un acto especulativo del intelecto que conlleva un razonamiento abstracto”¹⁴⁰. La contemplación aristotélica no tiene nada que ver con un acto de fe o piedad religioso, ni con la pasividad mística del que se sabe amado por Dios. No es más que conquista, especulación intelectual en manos del hombre. “Dios no es para Aristóteles objeto de experiencia, sino de razonamiento”¹⁴¹.

Por desgracia, como afirman Conill y Montoya, el estado de los textos aristotélicos no nos permite hacernos una idea más clara de lo que Aristóteles entendía por contemplación de lo divino¹⁴². Con todo, quedémonos en cómo lo divino y lo humano parecen entrelazarse en Aristóteles, hasta el punto de que la “santidad” aristotélica parece querer identificarse con lo propia y especialmente humano, capaz de dar sentido a la vida y a la estructura del ser humano y de la sociedad¹⁴³. De hecho, en la *Ética a Eudemo* podemos intuir cómo la contemplación de lo divino no es algo que carezca de consecuencias para el dominio de la praxis humana y de la vida¹⁴⁴. La contemplación de lo divino se traduce en la “búsqueda-de-lo-más-humano”, y en esta búsqueda, el hombre es feliz¹⁴⁵.

2.2.3 *El neoplatonismo. ¿Está la felicidad en lo Uno?*

“Esfuézate por elevar lo que de divino hay en nosotros hacia lo que hay de divino en el universo”¹⁴⁶.

140 J. Vanier, *o.c.*, 385.

141 *Ib.*, 413.

142 J. Conill - J. Montoya, *o.c.*, 122. Así, por ejemplo, Jean Léonard, una vez descartada la matemática y la física, la vincula con la metafísica y la ciencia de lo divino, de lo eterno e inmutable descubierto o intuido por el examen atento de los seres que se mueven: el alma humana y los astros. Cf. J. Léonard, *Le bonheur chez Aristote*, Bruxelles 1948 140-148. Vanier, además de hacerse eco de las diferencias entre Jaeger y Gauthier respecto al carácter más activo, el primero, o pasivo de la contemplación, apunta en otra dirección. Apoyándose en los textos en los que Aristóteles hace referencia a una cierta amistad posible entre el menor y el mayor, plantea la contemplación como un acto de reconocimiento y honor a la divinidad. Cf. J. Vanier, *o.c.*, 392-396.

143 Cf. W. F. R. Hardie, *art. cit.*, 37.

144 Cf. *EE* 1249b, 18-31.

145 Por ello no podemos estar de acuerdo con Léonard cuando afirma que esta felicidad no es humana, al no satisfacer todos los apetitos humanos y llevar implícito sacrificio y sufrimiento. Cf. J. Léonard, *o.c.*, 135s. Aristóteles no se plantea la búsqueda de una felicidad celestial, aspira, eso sí, a una felicidad humana “de calidad”. Es feliz quien vive según las excelencias humanas. Quizá ello sea divino, no lo discuto y Aristóteles lo afirma en numerosas ocasiones, pero no por ello menos humano.

146 Porfirio, *Vida de Plotino* 2, 25-27.

Son las últimas palabras de Plotino (203/5-269/70), un auténtico testamento espiritual y síntesis de su doctrina. Para el fundador del neoplatonismo, aunque no podamos hablar de una identidad metafísica entre la divinidad y el hombre, en el ser humano late un “algo divino” que emana necesariamente de su último origen, y que pone en manos de la persona el reto y el drama del destino y del fin último de su vida. El cosmos plotiniano, del que forma parte el ser humano, no es más que un proceso necesario e inevitable de emanación del Uno, la fuente siempre manante, la raíz inmóvil y vivificante¹⁴⁷, que no es vida todavía porque está más allá de la vida¹⁴⁸. Si bien todo lo que emana del Uno es inferior al Uno, en una escala gradual y ordenada de progresiva degradación¹⁴⁹, la divinidad ha dejado en lo existente su impronta y su huella, aunque sea veladamente. Así, lo emanado es “semejanza”¹⁵⁰, “ὁμοίωσις”, imagen que preserva la naturaleza del principio. De tal

147 Cf. *En.* 3, 8,10,5-14.

148 La dialéctica platónica ascendente que busca la razón última de lo que existe suele llevarnos a un “primero”; pero en el neoplatonismo, en un intento de salvaguardar la trascendencia absoluta de la divinidad, nos conduce hacia el “más allá del primero”. Cf. J. Pegueroles, ‘Metafísica de San Agustín’, en *PensAg*, 273. Para Plotino, podríamos hablar de dos niveles últimos o primeros: el nivel penúltimo de la Inteligencia, que es Ser, Verdad y Bien y del que participa todo lo que existe, los seres, las verdades y los bienes inferiores; y el Uno, que no es Ser, ni Verdad, ni Bien sino su origen y causa. El Uno no es el Ser, está más allá del Ser, y los seres son verdaderamente (no son “sombras”), pero no participan en el Uno, sino en la Inteligencia. Por eso, la metafísica del Uno no es una metafísica del Ser. Cf. É. Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Paris 21943, 262ss.

149 Plotino conjugará el principio de “donación sin merma” con el de “degradación progresiva”. “El proceso descendente de la “nous” va marcado por la angustia. El derramarse por los seres, la dispersión por la multiplicidad de las cosas no se lleva a cabo sin mengua del gozo que reina en la propia síntesis”. B. Bravo, *Angustia y gozo en el hombre. Aportación al estudio de la antropología agustiniana*, Madrid 1957, 29s.

150 Dicho concepto no es nuevo pero está a punto de llevarse hasta sus últimas consecuencias al convertirlo Plotino en una de las piezas clave de su construcción filosófica. Tampoco es nueva su relación con el fin último del hombre. En realidad, el “ὁμοίωσις” estaba de fondo en las filosofías de Pitágoras, Sócrates, Platón, y de los mismos estoicos. Los estudios de Merki y Holte han subrayado cómo la “ὁμοιογία” de los primeros estoicos, identificada con la virtud de vivir en armonía con la propia naturaleza (“ὁμοιογουμένους τῇ φύσει ζῆν”, respondía en los estoicos tardíos al concepto de “εὐδαίμονας”. Cf. R. Holte, *o.c.*, 48ss. Esto tiene su sentido. Los estoicos concebían el alma como una chispa irradiada del “plenum divinum”, ese “algo” omnipresente, infuso y difuso infinitamente por el mundo, que como el aire todo lo penetra y abarca. El alma, por consiguiente, es una parte de este todo cósmico y divino. Por tanto, el alma es semejante a Dios porque es de naturaleza divina. Cf. G. Verbeke, ‘Augustin et le stoïcisme’: *RechAug* 1 (1958) 78-88. Pero el interés estoico no será tanto metafísico como ético. El sabio ha de vivir conforme a su naturaleza, ha de vivir como “divino” y, por tanto, la obra de su vida será asumir el cuidado de esa semejanza como obra moral, y en cuanto tal, deificadora y beatificante.

forma que lo divino que hay en nosotros nos recuerda nuestro destino¹⁵¹: Hay que retornar como Ulises a la verdadera patria.

Plotino vertebra de esta forma toda la realidad y la comprende en todo su dinamismo. “Si el bien platónico es “la meta a la que aspira toda alma” y el Dios aristotélico es el Motor Inmóvil que mueve finalísticamente “como objeto de amor”, el Uno-Bien plotiniano es a la vez “el de dónde y el adónde” de toda alma”¹⁵² y de todo lo que existe¹⁵³.

Este proceso de emanación y retorno se quiebra parcialmente en la generación del mundo sensible. Al final de la cadena, frente a la vida de los dioses indemne y bienaventurada¹⁵⁴, se encuentra el no-ser, la desdicha, el mal, y en esta bipolaridad se halla el alma humana¹⁵⁵. Su dicha y su bien propio radicarán en asemejarse a su afín, y su desgracia, en el polo opuesto. Pero ella se experimenta arrojada a la región de la “desejanzanza”¹⁵⁶ donde corre el riesgo de sumergirse hasta su muerte¹⁵⁷. Si quiere ser feliz, deberá abandonar el destierro al que siente sometida y emprender el viaje hacia la patria de la luz y de la semejanza.

De ahí, la recuperación del tema platónico de la huida y la subida del alma en un viaje que sólo es posible desde la interioridad. Ese Ulises, que todos llevamos dentro, inicia en cada uno una nueva aventura no a pie, ni en carruaje, ni embarcación¹⁵⁸, –sólo escaparíamos de un lugar a otro de la tierra, y es de la “tierra” de donde hay que huir¹⁵⁹–, sino en esa mirada capaz de despertar nuestro interior adormecido.

151 Cf. *En.* 3, 5, 9,44. “Il desiderio richiede una certa inmanenza del desiderato nel desiderante (...) La conoscenza, o il desiderio (in Plotino, ogni conoscenza è una tendenza) suppone un’affinità di natura, una simpatia, un’affinità di natura, una parentela, “un occhio per vedere”, una reminiscenza”. R. Arnou, *Il desiderio di Dio nella filosofia di Plotino*, Milano 1997, 121s.

152 J. Igal, ‘Introducción’, en Plotino, *Enéadas*, Madrid 1992, 27.

153 De ahí el llamado “principio de la génesis bifásica”, en el que se apoya la conocida y central teoría de la “fuga” plotiniana. La génesis completa de cada grado de realidad se desarrolla en dos fases. En la primera, llamada “proódica”, la actividad generada es aún informe porque carece aún de contenido; será en la segunda fase, “epistrófica” o reflexiva, en la que el término generado se convierte por añoranza a su progenitor y vuelto hacia él, se llena de contenido, se configura y se perfecciona (“τελείωσις”). Al alcanzar su perfección, se reinicia la cadena, conforme a los principios que hemos visto. Cf. *En.* 3, 4,1; J. Igal, *art. cit.*, 31ss.

154 Cf. *En.* 1, 8, 2,26.

155 Cf. *En.* 1, 2, 4,13.

156 Cf. la análoga expresión en el *Político* de Platón, 273d-e.

157 Cf. *En.* 1, 8.

158 Cf. *En.* 1, 6,8.

159 Cf. *En.* 1,8,6, 10ss.

arrinconado, oscuro¹⁶⁰. “Retírate a ti mismo y mira”¹⁶¹. Mas antes hay que cerrar los ojos a los placeres de Calipso¹⁶² y purificar la mirada¹⁶³, si uno se atreve a embarcarse en esa subida catártica y dura que asciende paso a paso, de forma ordenada y gradual, de lo sensible a lo inteligible, y de lo inteligible al bien.

La descripción de este proceso cobra en Plotino acentos místicos¹⁶⁴. Cuando culmina la purificación, una “luz” invade el alma para que pueda contemplar en sí misma las adormecidas huellas de lo inteligible¹⁶⁵, y sea la “reminiscencia” de su origen divino la que despierte en su corazón el amor nostálgico por retornar a la patria querida¹⁶⁶, a la casa del Padre¹⁶⁷, al hogar del Amado¹⁶⁸, y emprenda la etapa definitiva que reconduce el alma a la fusión con el Bien¹⁶⁹.

La patria esperada es la divinización, el pleno asemejamiento al modelo¹⁷⁰, el unimismamiento supraintelectivo con el Bien, insospechado para el mismo Platón¹⁷¹, grado supremo de toda experiencia mística, más allá, incluso, de la propia conciencia de felicidad¹⁷². No es

160 Cf. *En.* 1, 2, 4, 20ss.

161 *En.* 1, 6, 9,9.

162 Cf. Homero, *Od.* 5, 203ss.

163 “El vidente debe aplicarse a la contemplación no sin antes haberse hecho afín y parecido al objeto de la visión. Porque jamás todavía ojo alguno habría visto el sol, si no hubiera nacido parecido al sol. Pues tampoco puede alma ver la Belleza sin haberse hecho bella. Hágase, pues, primero todo deforme y todo bello quien se disponga a contemplar a Dios y la belleza”. *En.* 1, 6,9, 30-34. De esta manera, la vuelta a Itaca exige al hombre la actitud activa del escultor que pule la figura hasta que el divino resplandor de la virtud brille en todo su esplendor. “Y si no te ves aún bello, entonces, como el escultor de una estatua que debe salir bella quita allí, raspa allí, pule esto y limpia lo otro (...) no ceses de “labrar” tu propia estatua hasta que se encienda en ti el divinal esplendor de la virtud, hasta que veas “a la morigeración asentada en un santo pedestal””. *En.* 1, 6, 9,9-15. El cincel no será otro que el ejercicio de la virtud. Cf. *En.* 1, 2.

164 De hecho, se ha descrito acertadamente el sistema plotiniano como “una mística de la inmanencia en una metafísica de la trascendencia”. J. Igal, *art.cit.*, 24. Sobre el debate en torno al panteísmo o misticismo de Plotino, cf. R. Arnou, *o.c.*, 127-147.

165 Cf. *En.* 1, 2, 4,13-29.

166 Cf. *En.* 1, 6, 8,16.

167 Cf. *En.* 6, 9, 9,34-38.

168 Cf. *En.* 6, 9, 9,44.

169 Cf. *En.* 1, 3, 1,1-18; 6, 7, 31,8-11; 6, 9, 9,24-27.

170 “Porque se trata de un asemejamiento a los dioses, no a los hombres de bien”. *En.* 1, 2,7, 27-31. 1, 6, 6,19.

171 Cf. *En.* 3, 8, 9,15-29.

172 Cf. *En.* 1, 4, 10. Cf. al respecto, H. S. Schibli, ‘Apreheending our Happiness’. *Antilepisis and the Middle Soul in Plotinus, Ennead I, 4,10’*: *Phronesis* 34 (1989) 205-219.

sólo una visión, es éxtasis, unión, identificación¹⁷³. “La meta de nuestro afán no es quedar libre de culpa, sino ser dios”¹⁷⁴.

“Si, pues, uno lograra verlo, ¡qué amores sentiría! ¡qué anhelos, deseando fundirse con él! ¡qué sacudida tan deleitosa (...). El que la consiguió es bienaventurado porque ha contemplado una “visión bienaventurada”, pero desdichado aquel que no la consiguió”¹⁷⁵.

3. EL MUNDO ROMANO, LA RESIGNACIÓN PLURAL A UNA FELICIDAD HUMANA, DEMASIADO HUMANA

Así como en griego hemos destacado dos grupos de epítetos para nombrar la vida feliz, “ὄλβιος” - “εὐδαίμων” y “μάκαρ”, en latín encontramos un binomio similar: “felicitas” y “beatitudo”, que va a destacar sobre el resto de las palabras de su mismo campo semántico: “gaudium”, “laetitia”, “iucunditas”, o “delectatio”.

“Felicitas”, sustantivo derivado de “felix”, significa primariamente fecundidad, fertilidad¹⁷⁶, de donde derivan los otros sentidos: lo que promete o augura fecundidad, y también fortuna, prosperidad, o felicidad –aunque no sea éste último su sentido originario–. Así, cuando Séneca, por ejemplo, quería referirse a la idea filosófica de “felicidad”, sin acudir a la perífrasis “vita beata”, se servía de dicho sustantivo¹⁷⁷. En cambio, “beatitudo” tiene un cariz distinto. Como tantas palabras, es un derivado tardío popular, posible creación de Cicerón¹⁷⁸, y que, como “beatus”, deriva del verbo “beo”, colmar, no dejar

173 Este unimismamiento ¿implica supresión del yo?. Como afirma J. Igal, *art. cit.*, 101, en las *Enéadas* hay textos que sugieren que, en la experiencia mística, hay una pérdida del propio yo que hace entrega de sí mismo y es arrebatado por el Uno-Bien (6, 9, 11, 23; 9, 58; 12; 15, 16; 11, 41-42). Pero también podemos encontrarnos con otros textos que evocan la recuperación del verdadero yo. El alma, en la experiencia mística, deviene en lo que era antaño, en su ser más originario (6, 9, 11, 38-39; 9, 22; 7, 34, 31).

174 *En.* 1, 2, 6, 3.

175 *En.* 1, 6, 7, 13-34.

176 Cf. H. Erkell, *Augustus, Felicitas, Fortuna. Laetinishe Wortstudien*, Göteborg, 1952, 127s; E. Wistrand, *Felicitas imperatoria*, Göteborg 1987, 10. Si nos remontamos al indoeuropeo, la etimología de “felix” está llena de encanto, tal como destacan José Antonio Marina y Marisa López en su *Diccionario de sentimientos*, Madrid 1999, 298. Vendría de la raíz “*dhe*”, que significa “amamantar”, y de ella procede hembra, feto, heno (lo que alimenta), hijo, fértil, feliz.

177 *Prov.* 3, 5ss; *De vita beata* 2, 2; 13, 5; *Benef.* 5, 13, 1; 17, 5; *Ep.* 73, 12.

178 En la búsqueda de una forma nominal correspondiente a “beatus”, Cicerón señala dos formas posibles, “beatitas” y “beatitudo” –“ista siue beatitas siue beatitudo dicenda est”– aunque luego, prefiera hacer uso de la habitual perífrasis estoica “vita beata”. Cf. *De nat. deorum* 1, 34, 95.

que falte nada, y, por derivación, hacer feliz. Fue empleada por Petronio en un discurso del *Satiricón*¹⁷⁹, si bien su empleo filosófico habría de esperar a Apuleyo¹⁸⁰.

De esta forma, ser “felix” implicará aspirar a tener aquí y ahora una vida fructífera, dichosa, es decir, favorecida por los dioses, creencia que será puesta de relieve con la abstracción y posterior divinización de “felicitas”, la Felicidad endiosada por los romanos¹⁸¹. En cambio, el término “beatitudo” se vincula más con la perfección de la naturaleza humana, perfección que, posteriormente, la tradición cristiana identificará con el fin último del hombre, la beatitud o visión beatífica y eterna de Dios.

Es cierto que los adjetivos “beatus” y “felix” llegaron a ser utilizados como sinónimos, empleándose, por ejemplo, como “μακάριος” para designar a los muertos, si bien la época clásica optó por el empleo de “beatus” para expresar aquella felicidad que es fin último del hombre, la “εὐδαιμονία”¹⁸².

3.1 Rendidos a la diosa felicidad

El romano concibe a sus dioses en un aspecto estrictamente funcional, y, por eso, se ve obligado a multiplicarlos y especificarlos, para que respondan a todas las necesidades de su existencia, e, incluso, a las diversas vicisitudes de la vida social política¹⁸³.

A los dioses, en consecuencia, no se les ama, se les teme, y, en cierta manera, se les utiliza. Su panteón, en constante evolución, aparece como un enjambre de deidades a los que sólo se invoca en determinadas circunstancias. Todo está regido por un estricto ritual de un corte tan mágico como jurídico¹⁸⁴, por lo que resulta difícil amar a un dios en una religión en la que no caben las emociones afectivas¹⁸⁵.

179 *Satir.* 38, 6.

180 *Plat.* 2, 1; 2,10; 2, 22s; *Socr.* 3, 123; *Met.* 5, 3; 6, 29; 9, 11.

181 Cf. R. Braun, ‘La notion du bonheur dans le latin des Chrétiens’: *StudPatr* 10 (1996) 178.

182 Cf. *Ib.*, 178.

183 Esta especificación práctica constituye una de las características más notables y propias de la religión romana. Cf. J. Guillén, *Urbs Roma. Vida y costumbres de los romanos III. Religión y ejército*, Salamanca 1980, 31s.

184 Cf. Ch. Kérenyi, *La religion antique. Ses lignes fondamentales*, Genève 1957, 162.

185 “Frecuentemente, oración y sacrificio van acompañados de un voto que en el fondo es un contrato a vencimiento aplazado”. J. Guillén, *o.c.*, 33. Cf. Ch. Kérenyi, *o.c.*, 190s.

Este interés funcional alimentó la práctica de abstraer y divinizar las grandes cualidades, actitudes e ideales del ciudadano romano, e, incluso, del mismo emperador: Fides, Spes, Honos, Virtus, Victoria, Concordia, Pax, Pietas, Pudicitia, Salus, Libertas, Bonus Eventus, Felicitas... La abstracción platónica e ideal cede terreno a la mentalidad jurídica y concreta del romano. En Roma, los ideales jurídicos devienen en ídolos religiosos, viven por los siglos, reciben culto religioso y son tratados como verdaderas personas¹⁸⁶. “El dios personificado expresa la propia potencia en su nombre. Este universo sagrado, compuesto de fuerzas extremadamente diversas, es fruto de una psicología poco inclinada a representaciones antropomórficas y poco adaptada a la imaginación mítica, pero que, en el orden de sus propias preocupaciones, bien en el cielo, bien en la tierra, sitúa en primer lugar la voluntad y la acción. Se privilegia la potencia sobre la persona, pero también la entidad abstracta, la cualidad susceptible de ser divinizada”¹⁸⁷.

En este contexto de abstracciones y divinizaciones nace el culto a la diosa “Felicitas”, que, sorprendentemente, no se veneró en Roma hasta finales de la República¹⁸⁸, al contrario que la veterana Fortuna¹⁸⁹. También nos llama la atención que sea “felicitas” y no “beatitudo” el ideal divinizado. Es cierto que el origen de la palabra es mucho más antiguo, lo que ya constituye en sí un dato suficiente. No obstante, no

186 Cf. Cicerón, *De nat. deorum* 2, 23. Como a Cicerón, nos puede resultar más difícil la divinización de vicios y calamidades como el Ultraje (Contumeliae), la Desvergüenza (Impudentiae), la Fiebre (Febris), el Miedo (Pauor)... cf. Cicerón, *De leg.* 2, 11.

187 R. Bloch, ‘La religione romana’ en H.-Ch. Puech, *Storia delle Religioni. L’Oriente e l’Europa nell’Antichità*, t. 2, Roma-Bari 1976, 575. Apelar a una diosa y no a una fuerza indeterminada ayudaba al ser humano a librarse del fatalismo y del determinismo de la vida. Confrontando, por ejemplo, la Fortuna con la “τύχη” de los griegos, la primera invita más a la esperanza que la segunda, que sume más al hombre en la inseguridad e incertidumbre. Una diosa, aunque caprichosa y oscura, siempre es mejor que la fuerza ciega del destino. Cf. G. Graneris, *Grecia y Roma nella storia delle religioni*, Roma 1970, 220.

188 El primer templo que tuvo en Roma data del 64 a.C., y fue levantado por Lúculo, gran amigo de Sila. Devorado por un incendio en tiempos de Claudio, fue enseguida reconstruido. En el campo de Marte se podía ver una estatua suya y en el Capitolio una de “Felicitas pública”, adorada junto a los grandes dioses de la tríada capitolina. Diversas monedas la representan como una mujer coronada por una diadema que porta el cuerno de la abundancia, un caduceo, un ramo, o que aparece dándole la mano al emperador (monedas de Adriano).

189 Fue una diosa antigua introducida por la monarquía y venerada especialmente por Servio Tullio, quien le atribuía su subida al trono. Hacia el fin de la República la encontramos junto a Venus. El encuentro no es casual. Si Venus era considerada “el favor de los dioses” (el nombre de “Venus” podría proceder de un sustantivo neutro afín al verbo “venerari” y al nombre “venia”, significando los favores de los dioses), la Fortuna venía a ser casi su sinónimo, don primero de Júpiter.

está de menos recordar que si bien “beatitudo” expresa un estado de felicidad casi divino, la “felicitas” ha estado prácticamente desde su origen envuelta en una aura divina gracias a la cual el don de los dioses devino en divino donante¹⁹⁰.

Esta orla trascendente no estaba exenta, por supuesto, del carácter práctico al que hemos hecho referencia arriba. Resulta especialmente interesante la íntima relación que se establece desde un principio entre “auspicium”, “felicitas”, e “imperium”¹⁹¹. El adverbio “feliciter”, de hecho, combinado con “bene”, era una expresión habitual en las plegarias por la victoria y en los cantos de acción de gracias por el éxito conseguido¹⁹².

Quizá sea la figura de Cornelio Escipión uno de los máximos ejemplos y exponentes de dicha relación. Afirma Köster que el éxito del Africano no puede explicarse sólo por sus dotes estratégicas o carismáticas, sino porque con él se introdujo en la historia romana la antigua creencia de la “felicitas” del jefe en tiempos de necesidad¹⁹³. Para los romanos, la “felicitas” era la cualidad casi sobrenatural de conducir un proyecto hacia un final feliz con valor y habilidad. En ella reconocían, sin lugar a dudas, una manifestación de la intervención divina a través de los hechos de un individuo. Tal como podemos intuir en el estudio de Erckell, quien ha subrayado la íntima conexión entre “felicitas” (felix, feliciter), la celebración de la “supplicatio”, y la posterior victoria militar, la “felicitas” del jefe que conduce su ejército a la victoria¹⁹⁴ no es más que el resultado del divino favor de los dioses tal como ha sido auspiciado¹⁹⁵; favor que será celebrado y agradecido en triunfal procesión al templo de Júpiter en el Capitolio.

190 Éste será uno de los aspectos más criticados por san Agustín en referencia a las diosas Felicitas y Fortuna. Lo que, en definitiva, no son más que dones de Dios han usurpado el puesto del Divino Dador. Cf. *De civ. Dei* 4, 21-24 [CCL 47, 114-118].

191 Así lo testimonian, por ejemplo, dos inscripciones citadas por Livio en las que se conmemoran victorias de guerras celebradas bajo la protección de la “supplicatio” y el ardor de los buenos “auspicio”. Tito Livio, *Hist.* 40, 52, 6s; véase también 10, 37, 8; 28, 9, 7. Cf. al respecto, E. Wistrand, *o.c.*, 11ss.

192 Cf. Tito Livio, *Hist.* 21, 17, 4. Los “auspicio”, privilegio patricio, constituyen la garantía del favor divino, causa de la “felicitas”, que trae consigo el esplendor de Roma.

193 H. Köster, *Introducción al Nuevo testamento. Historia, cultura y religión de la época helenística e historia y literatura del cristianismo primitivo*, Salamanca 1988, 357.

194 En la batalla de Tapso, “felicitas” fue la orden dada a las tropas del César.

195 Cf. H. Erckell, *o.c.*, 16ss, 36-38, 54-57, 76.

No obstante, la leyenda de Escipión surgida durante su vida demuestra que la idea romana de “felicitas” comenzaba a fundirse con la concepción griega del héroe divino¹⁹⁶, para abrirse a una nueva concepción que reivindica la “ajrethv” griega, la virtud y el honor, como camino y cauce de la “felicitas”¹⁹⁷, en un proceso en el que cada vez son mayores los rasgos mesiánicos¹⁹⁸.

Será al final de la República, era de fuerte desafección religiosa, cuando la idea de la felicidad asuma una carga de gran fuerza mesiánica. El pueblo espera una era de paz y anhela un salvador que traiga la época dorada de la dicha: Augusto, el símbolo por antonomasia de un ideal, privilegio de unos pocos, en el que virtud y fortuna se unen en una cualidad personal, de fuerte eco social y político.

Horacio cantará la victoria y la gloria del emperador¹⁹⁹ y será testigo del cambio cualitativo que con Augusto se introduce en la concepción clásica de la “felicitas” romana, que de cualidad propia del “imperium” terminará por convertirse en un rasgo personal y permanente del César²⁰⁰.

Más allá de la victoria, la “Felicitas Augusta” dibuja un mundo de paz y bienestar general bajo la tutela del Emperador como divino protector²⁰¹. La nueva felicidad, representada por el Ara Pacis, no es ya, en esencia, militar, aunque hayan sido necesarias las victorias para conquistarla. Eternamente vinculada con los “dii imperii” y “dies natalis” del emperador²⁰² contemplamos de frente a la nueva “felicitas impera-

196 Tito Livio, *Hist.* 26, 19, 1.

197 Dos generales, adversarios entre sí, Lucio Cornelio Sila (138-78) y Cayo Mario (157-86) suelen presentarse como paradigmas de esta evolución. Sila comprendió su suerte como un favor divino, un privilegio personal de augur que le hace sentirse “el favorecido de Venus y de la Fortuna”, “ἑπαφρόδιτος”, en latín “venustus”, de ahí que se hiciera llamar “felix”. Cf. H. Erkell, *o.c.*, 71ss. Distinto planteamiento sostiene Cayo Mario. Su dedicación de los templos de Honos y Virtus tiene un cariz más político que devoto, en el que el énfasis recae no en el favor divino sino en las cualidades personales. Cf. E. Wistrand, *o.c.*, 27-43.

198 Así se manifiesta en la nueva formulación en las lisonjeras declaraciones del Senado en reconocimiento triunfal de vencedor, en las que el “bene ac feliciter” cede su puesto al “fortiter et feliciter”. Cf. Tito Livio, *Hist.* 28, 9, 7; Cicerón, *De fin.* 4, 9, 22.

199 *Carm.* 4, 14, 1-9, 33-52.

200 Cf. E. Wistrand, *o.c.*, 50.

201 Cf. *Carm.* 4, 5. Así se esperaba y había sido “profetizado”. Cf. Virgilio, *Eneida* 1, 286ss; 6, 791ss.

202 Cf. E. Wistrand, *o.c.*, 53-62.

toria”, cantada en panegíricos como los de Plinio a Trajano²⁰³. La “felicitas” deviene en cualidad divina del emperador divinizado, y, por ende, en ideal político y anhelo del pueblo.

La divinización de la “felicitas” pretendió personificar todos estos valores. De hecho, será invocada como “Felicitas Publica, Augusta, Imperii, Romanorum, Italica” etc. Con todo, da la impresión de que tenían más importancia los epítetos que la misma diosa. Era más importante Augusto que “Felicitas Augusta”. Identificada con una divinidad, no con “la” divinidad, nunca tuvo un puesto relevante en el panteón romano, dato que no pasará desapercibido a la aguda crítica de Agustín²⁰⁴; pero su divinización supuso el paso, ciertamente sugerente, de atributo divino a divinidad. Quizá de decir “la felicidad es Dios”, a decir “Dios es la Felicidad” no haya más que un paso, un paso que, ciertamente, Roma no fue capaz de dar.

3.2 *El horizonte de la reflexión eudemonista de Roma*

Roma no será especialmente original en su reflexión. Más bien se sabe hereditaria y asume como propia la riqueza del pensamiento griego, destacando, como será en el caso del hedonismo, más por su práctica que por su reflexión.

Cicerón (106-43) introdujo el pensamiento helenístico en Roma y, con él, el interés filosófico por la búsqueda de la felicidad²⁰⁵. Ésta, como la virtud y la sabiduría, será un logro exclusivamente humano, al margen de los dioses²⁰⁶. Pero será Lucio A. Séneca (4-65), quien,

203 Cf., al respecto, E. Cavalcanti, ‘*Virtus et Felicitas: Gli elogi degli imperatori cristiani nel V libro del De Civ Dei di Agostino e i panegirici latini per Constantino e Teodosio*’, en *Paideia cristiana: studi in honore di Maio Naldini*, Roma 1994, 477-500.

204 Cf. *De civ. Dei* 4, 23 [CCL 47, 116-118].

205 En el *Hortensius*, obra clave en la vida de Agustín, sostuvo que era preciso ocuparse de la filosofía y que, de esta manera, se llegaba a la felicidad; si bien, como buen académico escéptico, admitía la suficiencia de la búsqueda de la verdad para alcanzar una vida feliz y el fin último del hombre. Más descriptiva que profunda, su obra se contenta con exponer y criticar las teorías existentes; de forma que la materia y el contenido del *De finibus* lo constituyen las tres filosofías morales: epicúreos, estoicos y académicos-peripatéticos. Las dos primeras serán rechazadas por individualistas y antisociales. Sólo es verdadera filosofía la que se preocupa del hombre en su totalidad –alma, cuerpo, y ser social–.

206 Cf. *De nat. deorum* 3, 25, 65 - 39,93 a propósito de la refutación de la providencia estoica. En un clima convulso, en el que la religión romana experimentaba una descomposición

siguiendo la tradición estoica, analice con mayor profundidad el concepto de beatitud en su tratado *De vita beata*. Dirigida esta obra a su hermano Galión, Séneca toma como punto de partida una afirmación ya conocida: “Vivere, Gallio frater, omnes beata volunt”, si bien advierte no sólo lo difícil que es descubrir qué es lo que hace la felicidad, sino el riesgo que corremos de que al intentar buscarla nos alejemos de ella²⁰⁷. Sólo si se busca la felicidad desde la razón, en conformidad plena con la naturaleza²⁰⁸, ésta podrá alcanzarse y la búsqueda no devendrá en causa de infelicidad. Se trata simplemente de obedecer al dios de la naturaleza. “Deo parere libertas est”²⁰⁹.

Resta sólo escuchar a Horacio, “Beatus ille...”²¹⁰. Horacio elogia la vida del campo, apartada de los inconvenientes y servidumbres de la ciudad. Mas, puesta en labios del usurero Alfio, la bienaventuranza lanzada en pro del labrador y de los goces que ofrece la naturaleza adquiere un cierto tono irónico y agri dulce. Alfio, a pesar de sus alabanzas a la vida retirada del campo, prefiere seguir con su vida rutina-

evidente, Cicerón se aparta de la teología poética o civil y busca un concepto nuevo de “religio” más filosófico y acorde al original sentido romano de la justicia y la piedad con la divinidad. La superioridad religiosa de Roma no puede basarse en el engaño, de ahí su crítica a los poetas “que nos han presentado unos dioses inflamados por la ira y enloquecidos por el deseo, y que nos han puesto ante los ojos sus guerras, combates, luchas y heridas, además de sus odios, divisiones y discordias, sus nacimientos y desapariciones, sus quejas y lamentaciones, su deseo volcado en toda clase de desenfrenos, sus adulterios y pasiones”. *De nat. deorum* 1, 17,42. “Si me preguntaras qué es o cómo es la divinidad, me serviría de la autoridad de Simónides, quien, al preguntarle eso mismo el tirano Hierón, solicitó un día para pensarlo. Cuando, al día siguiente, le preguntó lo mismo, pidió dos días. Como duplicaba el número de días una y otra vez, y el extrañado Hierón no dejaba de preguntarle por qué actuaba así, respondió Simónides: “Porque, cuanto más tiempo lo considero, tanta más sombría parece ser mi esperanza””. *De nat. deorum* 1, 22, 60. Esta actitud justifica que, en su obra sobre la naturaleza de los dioses, critique con fuerza muchos de los enunciados que epicúreos y estoicos espetan sobre Dios; y, de una forma especial, los referidos a la felicidad de los aletargados dioses epicúreos y a la miserable y afanosa vida de las deidades estoicas. Así, si la virtud es activa, se preguntará ¿qué felicidad hay en la inactividad? ¿qué bienes disfrutan? ¿de qué placeres? ¿corporales?. La naturaleza de los hombres está mejor dotada que la de los dioses para vivir apaciblemente, ya que pueden disfrutar de muchísimos tipos de placeres. “Vuestros dioses [dirá] están exentos de placer”. Cf. *De nat. deorum* 1, 40, 110-113. “A este Dios lo podemos llamar con toda razón feliz, al vuestro [de los estoicos] miserablemente trabajador”. *De nat. deorum* 1, 52; “Así pues, habéis impuesto sobre nuestras cervices un señor eterno, que debemos temer noche y día ¿Pues quién no va a temer a Dios que todo lo prevé, lo piensa, lo advierte, y cree que todo le pertenece, diligente y lleno de negocios?”. *De nat. deorum* 1, 54. Cf. J. Guillén, *Teología de Cicerón*, Salamanca 1999, 301-317; 523ss.

207 Cf. *De vita beata*, 1, 1.

208 Cf. *De vita beata*, 3, 2.

209 *De vita beata*, 15, 2.

210 *Épodos* 2.

ria de siempre, más cerca de las monedas que de los árboles, los surcos y los pájaros. Desde este ideal, el “carpe diem” de Horacio²¹¹ deviene en sentencia, ¿epicúrea?²¹², ajena a los excesos del hedonismo práctico de su época e íntimamente sensible al sentido efímero de la vida y la importancia del presente²¹³. Sólo quien acepta con paz su condición mortal y se conforma con lo que la Fortuna le concede cada día estará en condiciones de gozar de la existencia²¹⁴. La alegría de la vida tiene, por muy fugaz que sea, su momento, y ella es posible en cuanto “los hilos oscuros de las tres hermanas toleran las cosas y los días”²¹⁵, pues también el gozo y la dicha son oportunidades ciertas de la vida que deben ser aceptadas y vividas plenamente²¹⁶.

El hombre es consciente de todo ello, pero, como el pobre Alfio, está atado a su estrechez de miras. “En un mundo como el que se acerca, donde los edificios suntuosos, baños, anfiteatros, foros lo absorberán todo para ruina del Imperio (...) quizá no exista predicación más válida socialmente que el ejemplo de este hombre viviendo en su villa de campo, despreocupado de lujos y esplendores, contento, feliz”²¹⁷.

4. SÍNTESIS Y CONCLUSIÓN

A lo largo de toda la Antigüedad clásica, el misterio de la felicidad ha estado íntimamente ligado a lo divino; si bien cómo ésta podía

211 *Carm.* 1, 11, 7.

212 Cf. *Epicuro a Meneceo*. *DL* 10, 92 donde invita a gozar no de un tiempo ilimitado, sino de lo bueno, sin añadirle eternidad: “χρόνον οὐ τὸν μήκιστον, ἀλλὰ τὸ ἥδιστό καρπιζεται”, aunque su influencia pudo deberse más bien a la sabiduría popular. Sigue siendo un tema debatido la relación de Horacio con las diversas escuelas filosóficas. De él se había llegado a afirmar: “Horace was Epicurean in the *Satires* and private odes, Stoic in the public odes, and eclectic in the *Epistles*”. Cf. N. Rudd, ‘Horace as a Moralist’, en N. Rudd (ed.), *Horace 2000: Essays for the Bimillennium*, London 1993, 64ss. Epicúreo será ciertamente el énfasis puesto en la amistad, en la necesidad de saborear el presente y en el deseo de mantenerse distanciado de la vida pública retirado al campo. No lo es, sin embargo, la creencia confesada en la providencia, *Carm.* 1,3, 21-22, ni su inquietud por el tema de la muerte. Cf. J. Perret, *Horace*, Paris 1959, 122ss.

213 “La brevedad de la vida no impide comenzar una larga esperanza”. *Carm.* 1, 4, 15.

214 Cf. *Carm.* 1, 9, 13-15.

215 *Carm.* 2, 3, 15-16.

216 Cf. E. Otón, ‘Horacio y el sentido de lo efímero’, en A. Setaioli (ed.), *Orazio: Humanita, politica, cultura. Atti del Convegno di Gubbio 20-22 ottobre 1992*, Perugia 1995, 36ss; D. West, *Reading Horace*, Edimburgh 1967, 58ss.

217 J. Perret, *o.c.*128.

alcanzar al hombre dependía claramente del tipo de relación que el ser humano fuera capaz de establecer con la divinidad. En la felicidad el ser humano contempla un atributo de los dioses, un atributo exclusivo y propio vinculado con su inmortalidad. Son “οἱ ἀθάνατοι”, y, por eso, son “οἱ μακάρες”, los felices. En ellos, el mortal, en medio de las fatigas de una existencia nada fácil, proyecta la ilusión de una vida sin pesares, una vida que, a lo sumo, sólo podrá ser privilegio de dioses, ricos y héroes.

Al hombre le quedan las migajas, pues los dioses son celosos del gozo y de la dicha humana, y su mortalidad. La muerte constituye desde los albores de la historia la mayor amenaza para la felicidad. Es su “μοῖρα”; ante la cual, los dioses resultan impotentes. En vida, los hombres pueden gozar, eso sí, del favor o no de los “daimones”, los repartidores de la fortuna, de la prosperidad o de la desgracia, pero jamás podrán esperar la felicidad completa. Ésta no se puede conquistar, ni siquiera ser acogida como un don, pues los dioses son felices pero no son la felicidad, y son incapaces de romper las fronteras que separan lo humano de la bienaventuranza. Sólo en los misterios, el hombre parece esperar de ellos una cierta beatitud más allá de la muerte, al menos, libre de la tediosa nada del Hades.

No existe una relación gozosa con la divinidad. A lo sumo ésta es de temor y temblor. El gozo que provocan los dioses radica más en el contenido de sus dones que en el encuentro imposible con la divinidad. Ni siquiera en los misterios de Eleusis se busca el amor de los dioses; sólo, su favor. Tampoco los dioses parecen tener la respuesta a los grandes interrogantes de la vida. La pregunta por el ser, y por el origen y fin último de la vida parecen quedar finalmente en suspenso, a pesar del profundo carácter metafísico de los mitos. Los dioses no están en el principio, ni éste es fruto de su voluntad. No se preguntan, ni se angustian. No en vano, Nietzsche contemplará en ellos el origen de una vida dichosa que no necesita metarrelatos para existir.

No es de extrañar, por tanto, que las distintas corrientes filosóficas de la Antigüedad adquieran unos rasgos profundamente soteriológicos, bien sea para liberar al hombre del temor a la divinidad, bien para buscar una respuesta a los interrogantes más profundos del ser humano. El miedo y el sinsentido atenazan la felicidad. El hombre no es feliz pero anhela serlo, y, por ello, hacen de la “eudaimonía” el tema central de su reflexión, sentando las bases de la reflexión eudemonista.

Esta reflexión va a ir dibujando las bases de las dos grandes tendencias que marcarán la historia del eudemonismo: los llamados “eudemonismo objetivo” y “hedonismo” o “eudemonismo subjetivo”, en las que los dioses, como hemos visto, jugarán papeles muy distintos. Los primeros, representados básicamente por las escuelas platónicas y aristotélicas, y sólo en cierta medida por las estoicas, apuestan por la búsqueda de lo más humano, de su verdad y de su fin último, como camino y vía de rasgos eminentemente divinos para la felicidad. Sólo viviendo acorde a su excelencia de carácter, a su dignidad y vocación, en cierto modo “divina”, la persona es feliz. El eudemonismo subjetivo no tiene tan claro que exista una verdad propia sobre el hombre. Basta con alcanzar ese estado de satisfacción y de ataraxia que nos permita saborear en cada momento lo que nos da la vida. La referencia a la divinidad se mueve entre la indiferencia de los dioses y el carácter “modélico” de la vida divina. Epicúreos, estoicos y escépticos caminan en esta línea²¹⁸.

Si la felicidad no puede ser un don divino, tendrá que ser conquista humana, bien sea por la contemplación, bien por la ataraxia o la satisfacción de los placeres, aunque no fueron medios que estuviesen, en realidad, al alcance de todos. El “δαίμων” terminará designando la “ἀρετή” propia del individuo. Y en cierta medida, es normal. No hay tampoco en la respuesta de la filosofía una relación gozosa con la divinidad. Las ideas, el Motor Inmóvil, o el panteísmo estoico responden más a “algo” que a “alguien”. Por ello, a pesar de que nunca renegará el hombre clásico de demandar el favor de sus dioses, siempre tendrá la conciencia de que debe ser dueño y protagonista de su vida. No debemos, entonces, darnos a error. El pesimismo griego tuvo poco que ver con la desesperación. Terminó imponiéndose, de diversas maneras, el coraje heracleo y el gozo por vivir, la dignidad en la vida y en la muerte.

218 Esta distinción ha dejado su huella en los diferentes modos de concebir hoy la felicidad. Así, al definir Tatarkiewicz la felicidad bien como satisfacción en un momento dado o con el conjunto de la vida, bien como la posesión de aquel bien más propio del ser humano, no ha hecho sino ser eco de estas dos grandes corrientes, no necesariamente contradictorias, que desde la antigüedad clásica han recorrido la historia de la reflexión eudemonista. Cf. W. Tatarkiewicz, *o.c.*, 8-16.

RESUMEN

El misterio de la felicidad ha estado siempre ligado a lo divino. En ella el ser humano contempla un atributo de los dioses vinculado con su inmortalidad. La muerte constituye la mayor amenaza para la felicidad. No es de extrañar, por tanto, que las distintas corrientes filosóficas de la Antigüedad adquieran rasgos profundamente soteriológicos, para liberar al hombre del temor a la divinidad, o para buscar una respuesta a los interrogantes más profundos del ser humano. El hombre no es feliz, pero anhela serlo y por ello hacen de la eudaimonía el tema central de su reflexión. Si la felicidad no puede ser un don divino, tendrá que ser una conquista humana, mediante la contemplación, la ataraxia o la satisfacción de los placeres.

ABSTRACT

The mystery of happiness has always been connected to the divine. In it, the human being contemplates an attribute of the gods linked to its immortality. Death constitutes the biggest threat to happiness. It is not strange, therefore, that the different ancient philosophical trends acquired deep soteriological features, in order to free man from his fear to divinity, or to look for an answer to the deepest questions of the human being. Man is not happy, but he longs to be, and so these trends make the eudaimonia the central theme of reflections. If happiness cannot be a divine gift, it will have to be a human conquest, through contemplation, ataraxia or fulfilment of pleasures.