

¿*AVARUS FELIX* O *PAUPER BEATUS*?
CONCEPCIONES MORALES EN LA SÁTIRA XIV DE
JUVENAL

Mateo Moreno Galeano
Universidad del Valle
Cali, Colombia
moreno.mateo@correounivalle.edu.co

RESUMEN / ABSTRACT

En este artículo se propone un análisis de la Sátira XIV de Juvenal a partir de las expresiones *avarus felix* y *pauper beatus*, que constituyen un dilema relevante para la interpretación de la obra. Iniciaré evaluando la expresión *avarus felix* con el objetivo de mostrar que, además de incompatible, encierra la noción de *egestas*, que rebajaría al aludido a la calidad moral de un esclavo. Después, señalaré que a lo largo de la Sátira XIV varios de los cuadros presentan a los individuos bajo esa concepción de seres necesitados, de modo que por más que se exhiban públicamente como romanos libres, a nivel moral son lo contrario. Finalmente, evaluaré *pauper beatus* y expondré que la verdadera riqueza no consiste en la acumulación indiscriminada de bienes, sino en la suficiencia lograda con los que se tenga. Así, la relación que muestra Juvenal entre moralidad y riqueza estaría mediada por las ideas de suficiencia y necesidad.

PALABRAS CLAVE: Juvenal, sátira, pobreza, avaricia, felicidad.

AVARUS FELIX OR *PAUPER BEATUS*?
MORAL CONCEPTIONS IN JUVENAL'S XIV SATIRE

This paper proposes an analysis of Juvenal's XIV Satire based on the expressions *avarus felix* and *pauper beatus*, which shape a relevant dilemma to the interpretation of the Satire. First, I will evaluate *avarus felix*, looking to show that, besides being an incompatibility, it holds the notion of *egestas*, which would lower the individual to the moral quality of a slave. Second, I will point out that along the Satire XIV several pictures show individuals under that very conception of needed beings, so that no matter how much they show themselves publicly

as free romans, in a moral level they are quite the contrary. Finally, I will evaluate *pauper beatus* and explain that true wealth is not the indiscriminate amassing of goods but sufficiency achieved through those owned. Thus, the relation shown by Juvenal between morality and wealth would be mediated by the ideas of sufficiency and necessity.

KEYWORDS: Juvenal, satire, poverty, greed, happiness.

Recepción: 22/04/2020

Aprobación: 01/12/2020

Engañar es lo propio de los poetas. Como no sabemos si dicen lo que es o lo que no es, por principio no les podemos creer. Ellos mezclan lo que han visto con lo que imaginaron, lo que oyeron con lo que soñaron, lo que anduvieron con lo que quisieron andar y lo que fueron con lo que pretenden ser. Las máscaras del poeta saturan sus palabras, de modo que no es seguro quién se nos presenta ante nuestros ojos, oídos y mentes. Una multitud de personajes disímiles y sus voces cacofónicas intentan penetrar nuestro espíritu con versos de elegante cadencia y sentencias de crasa indecencia. ¡Sin decoro, llamémoslos, seguidores de Sileno, ¡sátiros del lenguaje!, sofistas, sirenas, silenciadores de certezas, solitarios soñadores, solitarios sensibles, solitarios y sagaces! He ahí el otro gran problema de los poetas: se alejan del mundo, dan varios pasos al lado, entre cinco y seis, y se erigen pretenciosamente como portadores de la verdad. ¿Cuánta razón puede tener un solo individuo al margen de su comunidad? Acertó el poeta al excluirlos de su república.

Juvenal era un poeta y no vivía en una república. Estas dos condiciones lo hacen especialmente interesante, pues en un contexto donde la palabra colectiva no vale mucho y la expresión individual acarrea riesgos (Rudd 70-78), erigirse como poeta crítico es en parte un compromiso con una verdad mayor que la apreciación de cada individuo, y una reafirmación de las visiones personales que con sus máscaras el poeta nos presenta (Highet). Es pues un error pedirle certezas; el objetivo del escritor no es presentar una crónica de su tiempo, sino utilizar los elementos de su entorno para cumplir sus fines, sean estos moralistas, acusatorios, de entretenimiento o solo estéticos. Indiscutiblemente hay un fuerte pesimismo en los escritos juvenalianos, e indiscutiblemente eso nos hace pensar que quien los escribe no vive en un entorno idílico. Desde la época de Cicerón hasta el momento en el que escribe Juvenal, parecería que el clima social, político y moral no hizo más

que empeorar, salvo quizás la época de Augusto (Hellegouarc'h, *Juvenal*). Sin embargo, estos cuadros de decadencia, recordemos, no son descripciones neutrales del entorno, son construcciones poéticas de un género que muestra el mundo al revés. Es sátira.

Así pues, ¿debemos o no creerle a este cínico enrazado en sofista? Mi posición es que debemos atender a su filtro de lectura (sigo a Conte y Barchiesi). La sátira de Juvenal es fundamentalmente moralista: se muestra el mundo a través del filtro moral del satírico, quizás como él ve el mundo, quizás como lo quiere presentar para reforzar su estrategia retórica. A lo largo de la lectura de sus sátiras descubrimos la conceptualización de un modo de organización moral, la puesta en juego de unos conceptos morales. Si el mundo está al revés, entonces el poeta presenta en negativo –la mayoría de las veces– la versión correcta de lo que debería ser la relación de los individuos con este. No son evidentes los modos en los que logra hacerlo, y no lo son pues él no es un tratadista, no necesita presentar sus herramientas antes de usarlas. Mi objetivo es develar algunas de esas herramientas, en especial algunos de los conceptos morales que pone en juego y que especificaré más adelante.

Es un lugar común en las tradiciones griega y romana que el exceso sea el hermano siamés del vicio. Guardando las particularidades, tanto el concepto griego de *tò méson* como la *mediocritas* latina expresan la recomendación de conocer los límites del desear y del actuar. Estos límites son bastante difusos a nivel analítico, y su caracterización ha sido un problema filosófico desde que tenemos registro; sin embargo, ningún moralista escatimó recursos para advertir sobre los peligros del exceso. Curiosamente, uno de estos recursos es la exageración, al punto de la caricatura, de los comportamientos entendidos como alejados de la correcta medida –ya en la comedia se ve esto–, además de la asociación a ello de todo lo moralmente reprochable. En todas sus expresiones, la *luxuria* es tema de cabecera de la sátira romana, y la Roma que Juvenal nos presenta es eso mismo: un pueblo cuyos deseos y acciones, sus costumbres, desbordan a borbotones la justa medida.

No es esta una preocupación menor. El despilfarro genera que el rico se vuelva pobre y el senador, proletario; el deseo sexual desmedido (*cupiditas*) daña las relaciones de *amicitia* entre los hombres y desequilibra la balanza entre libres, libertos y esclavos, rompiendo así la estructura social tradicional (Garrido-Hory); el consumo excesivo de ideas orientales genera que el emperador, *pater patriae*, se travista y quiera ser actor y mujer; en fin, quien vive en el exceso pervierte el orden mismo del Estado y lo impulsa a su

desmembramiento¹. Si Salustio 150 años atrás describía a Catilina en esos términos (*Conj.* 5), Juvenal ahora lo hace para todas las instancias de la vida, pasando por la panorámica Sátira III, donde la ciudad se ha vuelto extraña a lo que era ser romano; denunciando que las mujeres ya no se comportan como mujeres (Sátira VI); tampoco el anfitrión como anfitrión ni el *amicus* como tal (Sátira V); y mostrando que ni siquiera la relación con los dioses mediante los deseos de los así llamados romanos es lo que debería ser (Sátira X). Se ha perdido el respeto y sentido del deber para con los dioses, la patria, la familia y uno mismo. Es Roma sin romanos, pues las costumbres de los antepasados se olvidaron por la ambición.

Si la *nobilitas* (Hellegouarc'h, *Le vocabulaire* 224-229) y la *virtus*² se transmitían de padre a hijo, en el juvenaliano mundo al revés es el *vitium* lo que el hijo hereda (Corn). Tal es el tema de la Sátira XIV³, con la particularidad de que el satírico nos plantea abiertamente que las cosas no son lo que parecen, pues hay al menos un vicio que “engaña con su apariencia y sombra de virtud”⁴ (109): la avaricia (*avaritia*). Si los límites entre lo vicioso y lo virtuoso están desdibujados, es apenas esperable que los individuos hayan perdido por completo su horizonte moral y no sepan más identificar el camino de la vida dichosa. El problema aquí reside en la disociación de dos ideas usualmente vinculadas: la *nobilitas* y la posesión de recursos materiales⁵. Por un lado, la excelencia del *vir* garantizaba su prosperidad, y esta a su vez era signo de la excelencia. Por el otro, la riqueza sin virtud es la madre de todos los crímenes. La denuncia del satírico es que la riqueza ya no es ni

¹ Siendo hombre del mismo siglo, Séneca apunta en la misma dirección cuando expresa que por causa de las riquezas han penetrado en la ciudad la intriga, el soborno y la agitación, y que de la misma forma en que Roma con arrogancia les ha arrebatado a otros pueblos, esos otros le arrebatarán a Roma (*Ad Luc.* XI-XIII, 87, 41). Esa insoportable tensión entre la urbe y las provincias era pues un lugar común en el siglo I d.C.

² Hellegouarc'h (242-245) sostiene que, si bien es una cualidad del carácter, y por tanto individual y no necesariamente heredada, es común la idea de que la virtud de los antepasados generaba la de los descendientes (Salustio *Iug.* 4, 5). Al ser una cualidad propiamente romana, explicaba la superioridad de estos sobre otros pueblos y sus triunfos (Salustio *Iug.* 14, 19; Cicerón *Fil.* IV, 13). Como es una noción práctica (o al menos no meramente teórica), se expresa en las acciones de los individuos, a saber, en sus decisiones y consecuencias. No hay forma de que un individuo decida bien y actúe bien sin la enseñanza y experiencia adecuadas, de ahí que, normalmente, un padre virtuoso engendre hijos del mismo talante.

³ Cito a partir de la traducción de Bartolomé Segura Ramos. Toda modificación a esta traducción la indicaré entre corchetes; si la traducción es propia lo señalaré a pie de página.

⁴ *Fallit enim uitium specie uirtutis et umbra.*

⁵ Esto ya se lee en Cicerón *República* I, 51-52.

consecuencia ni signo de las buenas costumbres, sino, por el contrario, la incitadora de un comportamiento no romano. Si lo que hace Roma a Roma son las costumbres heredadas por los antepasados, lo que Juvenal representa en sus sátiras es una preocupación en general por el modo de vivir de los romanos y, particularmente en la Sátira XIV, una preocupación por la riqueza como escollo en la formación de los individuos.

Al inicio se presenta una crítica a la educación, indicando que padres viciosos educarán hijos de igual o peor calaña. Ese tema se desarrollará hacia una crítica a la avaricia como vicio mayor. Ahora bien, en los versos 119-121 el poeta presentará un vínculo entre educación, moral y avaricia especialmente interesante:

Desde luego, el padre también cree dichosos de espíritu a los avaros, él que admira las riquezas, que considera que no hay un solo ejemplo de pobre dichoso...

Et pater ergo animi felices credit avaros;
qui miratur opes, qui nulla exempla beati
pauperis esse putat...

La descripción indica que el *pater* tiene una cierta creencia en el orden de las costumbres, siendo en este caso una creencia en que el *avarus* es *felix*. Esto se refuerza cuando se señala que el *pater* no encuentra ni un *exemplum* de *pauper beatus*. Aquí aparecen dos temas: primero, el cambio del modelo a seguir en la educación moral del joven; y segundo, una oposición entre dos horizontes de vida buena, el *avarus felix* y el *pauper beatus*.

La sociedad romana es guiada y formada fundamentalmente por el *exemplum* (Roller). Si tenemos en cuenta esto, la afirmación de Juvenal plantearía entonces un obstáculo en el modo esencial en el que se alimentan y reproducen las costumbres. Hay un conflicto de modelos a imitar, por un lado el que la gente cree y por el otro el que el moralista recomienda. Ese conflicto puede resumir la crítica del poeta a las costumbres: la desgracia de Roma es no seguir el ejemplo de los antepasados. Al respecto, es curioso que el verbo *credo* se encuentre junto a *avarus*; si bien se entiende su sentido en la oración como ‘convicción’, al mismo tiempo ese verbo arrastra en su campo semántico la noción del préstamo de dinero o la entrega al cuidado de otro los bienes o la propia persona (Lewis y Short (LS); Gaffiot), mientras que el *avarus* es tanto quien mucho desea como quien de poco se desprende. Parece no ser una buena idea dejar asuntos de valor en las manos de un hombre tal,

pues seguramente lo derrochará o no lo devolverá. Y sin embargo el *pater* romano deja a sus hijos en las manos de este modelo.

¿*Avarus felix* o *pauper beatus*? Este parece ser un dilema moral relevante en la lectura de esta sátira. En lo que sigue propondré un análisis a partir de esas expresiones. Iniciaré evaluando la expresión *avarus felix* con el objetivo de mostrar que, además de incompatible, encierra la noción de *egestas*, la que rebajaría al aludido a la calidad moral de un esclavo. Después, señalaré que a lo largo de la sátira XIV varios de los cuadros exponen a los individuos bajo esa concepción de seres necesitados (*egentes*), de modo que por más que se exhiban públicamente como romanos libres, a nivel moral son todo lo contrario. Finalmente, evaluaré *pauper beatus* y expondré que la verdadera riqueza no consiste en la acumulación indiscriminada de bienes sino en la suficiencia lograda con los que se tenga. En este sentido, la relación que muestra Juvenal entre moralidad y riqueza estaría mediada por las ideas de suficiencia y necesidad.

¿Puede un individuo ser *avarus* y *felix*? Por una parte, la noción de *felicitas* involucra la fertilidad, la fecundidad en todos los sentidos, la capacidad para producir bienes en abundancia (LS; Gaffiot: *fēlix*). Por la otra, en la condición del *avarus* radica un deseo de no desprenderse de aquello que se posee y de aumentar el patrimonio por todos los medios posibles (*Sat.* XIV 115-118). Desde esta perspectiva parecen ser perfectamente compatibles ambas nociones; sin embargo, Juvenal plantea dos argumentos que refutarían esa posición: i) el *avarus* no hace uso de sus bienes, se iguala a los esclavos y su condición es peor que la de un indigente; y ii) el *avarus* nunca está satisfecho con lo que tiene, de modo que siempre siente la compulsión a tener más, es un necesitado.

El primer argumento se expresa principalmente entre los versos 123 y 137. La descripción señala dos situaciones similares: el *avarus*, en su ferviente deseo de acumular cada vez más (125), no duda en reducir al hambre a sus esclavos, manteniéndolos en condiciones inicuas solo para no gastar un viejo pedazo de pan. No obstante, ¡él mismo tampoco come el pan enmohecido, y prefiere dejar que los alimentos se pudran antes que consumirlos! Siervos y amo, todos juntos en la mitad de la abundancia, son reducidos a una condición en la que *no se distinguen* y que ni siquiera un habitante de los puentes, un mendigo (Juvenal Sátira IV 116; V 8.), aceptaría. Un comportamiento tal es

solo atribuible a un loco, a alguien que no actúa ni guiado por razonamiento ni por buenas costumbres. El poeta plantea esa situación a partir de una pregunta retórica entre los versos 135 y 137:

Pero, ¿para qué las riquezas amontonadas con este tormento, cuando no hay duda de tu locura, cuando es manifiesto tu delirio de vivir la suerte del [necesitado] para morirte enriquecido?	Sed quo diuitias haec per tormenta coactas, cum furor haut dubius, cum sit manifesta [phrenesis, ut locuples moriaris, egentis uiuere fato?
---	--

Y es una pregunta retórica porque sencillamente no puede ser respondida. Un individuo que acumule como si fueran *finēs* lo que naturalmente se presenta como *medios* para una vida dichosa, no puede más que estar fuera de sí y ser presa de una enfermiza pasión⁶. Es llamativo que en la primera parte de esta pregunta se califique como un tormento la acción de acaparar las riquezas, pues si bien *tormentum* indica genéricamente un dolor intenso, también nos remite a la idea de la tortura⁷ (LS; Gaffiot), la cual solo se les aplicaba a los esclavos o a los capturados en la guerra. ¿Por qué un hombre libre preferiría verse sometido a una vida de torturas cuyo fin sea vigilar bienes que no puede tocar? ¿Por qué un hombre libre se identificaría en aspecto, vida y función con uno privado de la libertad?

Así planteadas, parecen ser también preguntas retóricas. Desde este argumento, si el amo es *avarus*, se identificaría con sus esclavos en su modo de vida: ellos constreñidos por su condición legal, él por su condición moral. Finalmente, ¿de qué valen en la muerte las riquezas acumuladas y los medios opulentos si en vida las carencias no lo distinguieron de cualquier ser necesitado? Este último punto es muy interesante, pues nos presenta una aporía: ser acaudalado estando muerto y estar necesitado mientras se vive. Si en el pasaje de 119-121 hay quienes creen que los *avari* son *animi felices*, y si entendemos que los bienes acumulados no sirven para nada en la muerte, entonces no hay modo alguno en que ser *avarus* y ser *felix* sean compatibles. Si ser *felix* implica tener suficientes bienes y el *avarus* vive como un ser necesitado, entonces este no es *felix* de ninguna manera.

⁶ Esta idea de la locura es constante en toda la sátira, por ejemplo en 56-69; 94-95; 173-176; 284-295.

⁷ Por ejemplo, Cicerón *Fil.* XI, 5; XI, 8; XIII, 21

Ahora bien, el mayor inconveniente es la cuestión de la moral servil. Si en el argumento anterior el poeta nos induce a pensar que no hay relación entre *avaritia* y *felicitas*, en el siguiente (138-178) la crítica moral se acentúa: no solo el *avarus* se rebaja a comportarse como un esclavo, tanto en aspecto como en función, sino que su condición de deseo ilimitado y permanente lo somete por completo⁸. El descontrol se vuelve la regla, la capacidad de elegir correctamente desaparece al ser obnubilada por la ambición⁹. ¿Cuáles son los límites? Ciertamente, ninguno (142). Ya vimos en el pasaje anterior que el *avarus* se trata a sí mismo como a un esclavo, no se respeta de ningún modo, pero ahora encontramos que no respeta nada más, ni las relaciones de vecindad (145-149), ni la buena reputación (150-155), ni la construcción de una casa y familia suficientes (164-172), ni las leyes mismas del Estado (173-178), ni el modo de ganarse la vida (198-205) ni siquiera los votos a los dioses (216-219). En fin, todo lo que hace dichosa la vida, todo, queda supeditado al deseo de acumulación de riquezas. Los dioses, las leyes, los vecinos, la familia, el renombre, la nobleza y la propia valía, todo esto se vuelve medio para satisfacer un deseo insaciable; y así como el esclavo hace lo que sea en función de su estómago, el pseudoamo hace lo que sea por amor al oro.

Tal situación de necesidad constante está presente a lo largo de los diversos cuadros que Juvenal exhibe en esta sátira. Estos hombres, libres y amos en apariencia, son descritos como dependientes de algo externo a ellos mismos, de un modo que nos recuerda el decir de Epicteto:

De nosotros dependen el juicio, el impulso, el deseo, el rechazo y, en una palabra, cuanto es asunto nuestro. Y no dependen de nosotros el cuerpo, la hacienda, la reputación, los cargos y, en una palabra, cuanto no es asunto nuestro. Y lo que depende de nosotros es por naturaleza libre, no sometido a estorbos ni impedimentos; mientras

⁸ Bradley señala que en *Digesto* 1.5.4.2 de Justiniano encontramos que la esclavitud es una institución en la que, contrario a la naturaleza, una persona está sometida a la dominación de otro. Véase también Cicerón *Ad Fam.* 349.3.

⁹ Esta idea es el centro de la digresión sobre la decadencia de Roma en Salustio *Conj.* 10-13.

que lo que no depende de nosotros es débil, esclavo, sometido a impedimentos, ajeno. (*Enq.* I, 2-3)

A continuación veremos tres ilustraciones de lo dicho. En el pasaje de 64-69, Juvenal critica al hombre que prefiere mostrar su casa limpia de mugre pero no se ocupa de que su hijo la vea libre de maldad. El hombre usa todas sus energías *para agradar* al amigo, mas lo que opine este no depende de él; en cambio, de él sí depende que el hijo crezca en un ambiente sin vicio ni desgracia. Claramente, el hombre se comporta como esclavo de la opinión.

De modo que tiembles, desdichado, de que el atrio, afeado por la caca del perro, no quede bien ante los ojos del amigo que llega, de que el pórtico esté cubierto de barro; pero sin embargo esto lo arregla un esclavillo, uno solo, con medio cubo de serrín. ¿No te paras a pensar en que tu hijo vea la casa santificada sin ninguna clase de podredumbre y libre de toda falta?

Ergo miser trepidas, ne stercore foeda canino atria displiceant oculis uenientis amici, ne perfusa luto sit porticus; et tamen uno semodio scobis haec emendat seruulus unus; illud non agitas, ut sanctam filius omni aspiciat sine labe domum uitioque carentem?

En 305-308 el poeta nos presenta una escena en la que un millonario dedica sus noches y servidumbre a cuidar del fuego su ostentosa casa, mas ¿la casa sirve al hombre para vivir o el hombre sirve a la casa para proteger sus tesoros?, ¿qué valor tiene ser llamado opulento si no se puede disponer de la propia vida, si se está sometido al imperio de lo contingente? Un hombre tal enfoca sus capacidades en la conservación de lo perecedero, cambia libertad por ostentación.

Lícino, el multimillonario, ordena a su cuadrilla de esclavos vigilar toda la noche con una batería de cubos contra el fuego, obnubilado con la protección del ámbar, las estatuas y las columnas frigias, el marfil y la enorme concha de carey...

Dispositis praediues amis uigilare cohortem seruorum noctu Licinus iubet, attonitus pro electro signisque suis Phrygiaque columna atque ebore et lata testudine...

Por último, en un pasaje anterior (291-302), Juvenal expone una escena capital y propia del hombre cuya vida se subordina a algo que no depende de él: el comerciante codicioso que, bajo fatídicos razonamientos, carga el barco hasta el tope, inicia el viaje con tormenta y prefiere morir ahogado bajo el peso de la bolsa de oro que se negó a soltar. Si sobrevive, en la consecuencia límite del deseo exacerbado, aparece el *avarus* tal cual es: un hombre necesitado, un mendigo.

Sobrevienen nubes y relámpagos: “Soltad las amarras” –grita el dueño del trigo o de la pimienta que ha comprado–, “este color del cielo, esta franja negra no es ninguna amenaza. Es tormenta de verano”. El desgraciado posiblemente caerá esta misma noche cuando se desencuaderné el barco, y una ola lo derribará y sepultará y en su mano izquierda o a mordiscos sujetará la bolsa. Y al hombre a cuyo deseo no había bastado instantes antes el oro que arrolla el Tajo y el Pactolo en su rutilante arena, le bastarán unos trapos que cubran sus cojones ateridos y un poco de alimento, en tanto implora como náufrago, por haberse hundido su barco, un as, y va tirando con un cuadro de la tormenta.

Occurrunt nubes et fulgura: “Solvite funem”, frumenti dominus clamat piperisue coempti, “nil color hic caeli, nil fascia nigra minatur; aestium tonat”. Infelix hac forsitan ipsa nocte cadet fractis trabibus fluctuque premetur obrutus et zonam laeua morsuque tenebit. Sed cuius uotis modo non suffecerat aurum quod Tagus et rutila uoluit Pactolus harena, frigida sufficient uelantes inguina panni exigusque cibus, mersa rate naufragus assem dum rogat et picta se tempestate tuetur.

Aquellos que se colgaban un cuadro con una tormenta pintada eran los mendigos que habían perdido todo en un naufragio. Estos pobres individuos, dependientes por completo de la limosna, comían poco y vestían andrajos –propios de un esclavo (Bradley)–. Eran seres necesitados con escasísimos recursos que no lograban satisfacer los mínimos vitales. Sin embargo, antes del naufragio la diferencia era solo la apariencia externa. Si el mendigo no lograba satisfacer sus deseos, el mercader ambicioso tampoco; si a este último antes no le bastaba todo el oro del mundo, ahora tendrá que sostenerse con lo más exiguo. Ni el ambicioso ni el mendigo están satisfechos con sus posesiones,

ni el ambicioso ni el mendigo tienen suficientes bienes, ni el ambicioso ni el mendigo viven para sí mismos, sino que dependen de algo más que sus propias capacidades: el ambicioso depende del barco, el mendigo del cuadro del naufragio. En síntesis, el *avarus* no se aleja más que en apariencia (Corn) del mendigo, ambos son seres esencialmente necesitados y serviles. En palabras de Juvenal “la custodia de una fortuna merece nuestra lástima”¹⁰.

Si el análisis propuesto hasta ahora es aceptable, entonces podemos interpretar que el satírico está poniendo en la misma categoría, al mismo nivel, casi con identidad, tanto al necesitado de muchos recursos como al de pocos: es lo mismo ser un *avarus* que un mendigo o un esclavo. Esta interpretación resuena a partir del verso 137, donde cuestiona el “vivir la suerte del necesitado para morir enriquecido” y nos remonta a la pregunta inicial ¿es posible un *avarus felix*? Desde los argumentos e ilustraciones propuestos en la sátira, la respuesta es un contundente: no. Si el padre que educa a sus hijos tiene tal creencia, entonces cree mal; parece ser solo la máscara del poeta quien aún entiende bien y recuerda las costumbres que hicieron a los antepasados dignos de admiración. Nos queda aún la otra opción, ¿pero puede ser alguien al tiempo *pauper* y *beatus*?

Entre los sustantivos abstractos *felicitas* y *beatitudo* hay muchas similitudes, por ejemplo en lo que atañe a la prosperidad y la riqueza. El segundo término suele hacer más énfasis en la condición de bendición divina y la plenitud del bien en la existencia (la vida o incluso la muerte), siendo no solo de prosperidad material sino también espiritual (LS; Gaffiot). Por otro lado, la relación etimológica entre el verbo *fortuno* y el adjetivo *felix* puede llamar la atención sobre la condición contingente referida por tal adjetivo, mientras que la relación entre *beo* y *beatus* parece señalar una situación de bendición donde nada más falta¹¹. Si bien Juvenal probablemente no está usando estos adjetivos de manera técnica, creo que sí se puede plantear una interpretación que involucre algunas de sus diferencias.

La Fortuna es una diosa caprichosa, sus dones son deslumbrantes, como el sol, y efímeros, es dispensadora de males y rectora de los aspectos incontrolables de la vida humana. Tal concepción es común desde inicios del helenismo, al punto de ser un problema filosófico en sí mismo: ¿el bien es un don de la fortuna? Los estoicos y epicúreos, siendo las escuelas más importantes, coinciden en la respuesta: la fortuna nada tiene que ver con el

¹⁰ *Misera est magni custodia census!* (304).

¹¹ Por ejemplo, Horacio, *Odas* IV, 8, 29 y ss.

bien, y bajo los mismos argumentos, tampoco se relaciona con el mal. El estoicismo incluso llega a postular que no hay tales cosas como la fortuna o el mal, solo situaciones que juzgamos como perjudiciales; luego, el mal es un juicio que hacemos sobre el mundo, no un hecho del mismo (Epicteto *Enq. V*). A su vez, las filosofías helenísticas no aceptan la premisa de que el bien sea algo pasajero o contingente; y si es el caso de que el bien del ser humano no es contingente, necesariamente entonces debe depender de este. Así, ningún estado que intentemos asociar con la noción de la mejor de las vidas posibles puede encontrarse por fuera del control mismo del individuo (Sharples; Long). Para las filosofías helenísticas o helenístico-romanas es inconcebible una felicidad que dependa de la fortuna.

Estas ideas estaban plenamente difundidas en la sabiduría popular romana; un sistema filosófico que las ampare no es necesario para aceptarlas como válidas. En efecto, en la Sátira XIV (315-316) aparece esta noción de la no dependencia de la fortuna para ser feliz.

Ningún poder tienes si hay prudencia; nosotros, nosotros te hacemos, Fortuna, una diosa ¹² .	Nullum numen habes, si sit prudentia, nos te, nos facimus, Fortuna, deam.
---	--

La sentencia trabaja en la misma línea de lo expuesto anteriormente: la prudencia, entendida como recto juicio en función de los valores correctos, es lo que posibilita cualquier vida digna de ser vivida y alabada¹³; la fortuna nada tiene que ver con la vida buena. De este modo, una vida plena no consta solo de posesión de bienes contingentes, sino que incluye necesariamente la capacidad para conservarlos o recuperarlos. Tal capacidad, por supuesto, es una disposición ética adquirida mediante la práctica de los preceptos correctos, que en la tradición romana siempre se identifican con las costumbres de los antepasados. Desde esta concepción, *fortuna* y *beatitudo* se entenderían como

¹² Traducción propia. Algunas ediciones (por ejemplo la de Long y Maclean) indican *abest* en lugar de *habes*, donde la traducción sería “no está ausente ningún poder, Fortuna, si hay prudencia...” Esta divergencia no afecta la interpretación planteada. Por otra parte, véase el mismo verso en el contexto de X, 356-366.

¹³ Prever lo que viene y prepararse para ello exige estudio, experiencia en el asunto e inteligencia para interpretar el presente y tomar decisiones eficaces y sabias –se acerca así a la noción de *consilium*– (Hellegouarc’h, *Le vocabulaire* 256-258).

opuestos¹⁴. Ahora debemos indagar si, bajo esa conceptualización, ser *beatus* es compatible con ser *pauper*.

Contraria a la noción de *egestas*, que describe una situación de necesidad, tal como se planteaba respecto del *avarus*, la noción de *paupertas* no trae una carga peyorativa. Encontramos ilustraciones de esto, por ejemplo, en Marcial (*Epig.* XI 32) “No tener nada, Néstor, no es pobreza¹⁵”, y también en Séneca (*Ad Luc.* XI-XIII, 87, 40) “por mi parte no veo qué otra cosa sea la pobreza sino la posesión de pocos recursos”¹⁶. Respecto de esta noción, son más ricas las palabras de Tibulo (*Eleg.* I, 1-6) un siglo antes cuando describe su modo ideal de existencia:

Riquezas de rubio oro otro para sí
acapare y posea muchas yugadas
de suelo cultivado; ese a quien la
proximidad del enemigo asuste con
terror incesante y a quien los toques
de la trompeta de Marte le impidan
conciliar el sueño. La escasez de medios
me procure a mí una vida ociosa,
mientras mi hogar resplandezca con
su fuego diario.

Divitias alius fulvo sibi congerat auro
Et teneat culti iugera multa soli,
Quem labor adsiduus vicino terreat hoste,
Martia cui somnos classica pulsa fugent:
Me mea paupertas vita traducat inerti,
Dum meus adsiduo luceat igne focus.

La “escasez de medios”, como Soler Ruiz traduce *paupertas*, viene asociada a una situación de tranquilidad y sin actividades obligantes (*vita iners*), opuesta al exceso de riquezas, que trae temor, insomnio y peligro. La paráfrasis que hace el traductor es necesaria, pues esta *paupertas* no indica ni demasiados recursos ni demasiado pocos, ni tantos que lleven a la *luxuria* ni tan pocos que condenen a la *egestas*. No es una simple ‘pobreza’, como la entenderíamos intuitivamente en castellano, sino la posesión de ‘no tantos recursos como para ser esclavo de ellos’, o en otras palabras, la posesión de ‘recursos suficientes’.

En la sátira comentada se presenta la misma noción expuesta por el poeta elegíaco. Las diversas ilustraciones que Juvenal da respecto del modo de vida que considera suficiente coinciden plenamente: hay desde una exaltación a la vida del cínico (309-314), que valora más su calma imperturbable que el

¹⁴ De forma bastante técnica, por ejemplo, en Cicerón *Tusc.* V, 8, 22-23.

¹⁵ *non est paupertas, Nestor, habere nihil.*

¹⁶ *ego non video, quid aliud sit paupertas quam parvi possessio.*

riesgo de desear el mundo entero, hasta una descripción explícita de cómo debe ser el correcto deseo frente a las riquezas. La primera ilustración que quiero resaltar del texto de Juvenal es el uso del *locus* tradicional *Beatus ille*, la alabanza de la vieja vida rural, donde indica que con poca tierra y gran esfuerzo se vivía bien (156-171), que se resume en los versos 179 a 188:

“Vivid contentos con estas chozas y estos collados, muchachos”, decía antaño el marso, el hérnico y el viejo vestino. “Busquemos el pan con el arado, el que sea necesario para la mesa. Esto es lo que alaban las deidades del campo, por cuyo concurso y auxilio, una vez logrado el regalo de la espiga agradable, le ha caído en suerte al hombre despreciar la vieja encina. Nada prohibido querrá hacer aquel a quien no avergüenza calzar botas altas para el hielo, quien se protege de los euros con pieles dadas la vuelta. Extranjera y desconocida por nosotros, la púrpura, o como se llame, lleva al crimen y al sacrilegio”.

“Viuite contenti casulis et collibus istis, o pueri” Marsus dicebat et Hernicus olim Vestinusque senex. “Panem quaeramus aratro, qui satis est mensis; laudant hoc numina ruris, quorum ope et auxilio gratae post munus [aristae contingunt homini ueteris fastidia quercus. Nil uetitum fecisse uolet quem non pudet [alto per glaciem perone tegi, qui summouet [euros pellibus inuersis. Peregrina ignotaque [nobis ad scelus atque nefas, quaecumque est, [purpura ducit”.

Contentarse con una vivienda como la de los viejos pobladores del Lacio, conseguir la comida que la sencillez del trabajo propio puede dar y que es suficiente (*satis*), vestir en función del requerimiento del tiempo y no de la inútil ostentación, estas son condiciones de vida que forman un buen carácter. Siguiendo a Séneca, el problema no son las riquezas en sí mismas pues no causan ningún mal, mas sí estimulan a quienes están dispuestos a causarlos (*Ad Luc.* XI-XIII, 87, 31). La idea de formar un buen carácter es, justamente, que el individuo nunca esté dispuesto a hacer el mal.

Por último, Juvenal hace explícita su consideración sobre la cantidad de riqueza que él cree que debería satisfacer a cualquiera. Como se planteó en la introducción, las recomendaciones sobre el justo medio, la moderación y la acción no excesiva son cualificaciones que oscilan en rangos difusos. Por principio, nunca los filósofos antiguos se pusieron de acuerdo frente al

tema¹⁷, pues toda toma de posición involucra debates quizás inacabables. En cambio, el poeta satírico no está sujeto a esos requerimientos dialécticos y, por tanto, tiene la libertad de ofrecer una imagen de tales asuntos. ¿Con cuánto debe contentarse alguien? La respuesta se dispone en los versos 318 a 324:

en la medida en que lo reclaman
la sed, el hambre y el frío, en la
medida en que te bastó, Epicuro,
en tu pequeño jardín, en la medida
que había habido antes de él en el
hogar de Sócrates: jamás dice una
cosa la naturaleza y otra distinta
la sabiduría. ¿Se te antoja que te
agobio con ejemplos exigentes?
Pues entonces mézclales algo de
nuestras costumbres, sube hasta
la suma que la ley de Otón hace
acredora a las catorce primeras
filas.

in quantum sitis atque fames et frigora poscunt,
quantum, Epicure, tibi pamis suffecit in hortis,
quantum Socratici ceperunt ante penates;
numquam aliud natura, aliud sapientia dicit.
Acribus exemplis uideor te eludere? Miscere
ergo aliquid nostris de moribus, effice summam
bis septem ordinibus quam lex dignatur Othonis.

Epicuro consideraba que los placeres más sencillos y aprehensibles eran los mejores y más duraderos. Vivir como el maestro del jardín es equivalente a no sentir frío, no tener sed, no tener hambre, no estar sin amigos, no carecer de ocio, pero no mucho más allá. Todo placer que lleve a un dolor es un bien prescindible, y solo los más sencillos no generan tal situación. Podría plantearse que todas las ilustraciones de *avari* en esta sátira son situaciones llenas de bienes prescindibles; la especulación nos llevaría a concluir que de esos modos de vida solo se sigue el dolor. Ambos filósofos, Epicuro y Sócrates, son modelos de suficiencia. Jenofonte nos trae una ilustración de esto en su *Económico* (II, 4) cuando Sócrates proclama que, a pesar de no tener mayor dinero, con lo que posee le “basta para satisfacer sus necesidades”¹⁸. A todas luces, estos son modelos de suficiencia austera que, incluso incrementados hasta los cuatrocientos mil sestercios, la suma mínima para ser caballero, no llegan nunca a generar el ceño arrogante que acompaña las riquezas (*Ad Luc.* XI-XIII, 87, 40).

¹⁷ Este tipo de imprecisiones ha ocasionado múltiples críticas a las éticas antiguas desde la filosofía moral moderna.

¹⁸ Τὰ μὲν γὰρ ἐμά, ἔφη, ἱκανά ἐστιν ἔμοι παρέχειν τὰ ἔμοι ἀρκοῦντα.

El modelo de vida virtuosa presentado por Juvenal es justamente el del *pauper* tal como se ha conceptualizado. Un individuo sin carencias y sin excesos, con pocos recursos pero sin necesidades, y con un carácter que le permite relacionarse con sus bienes entendiéndolos como son: medios para vivir, no fines de la vida. Un individuo de este estilo no es esclavo de las circunstancias favorables ni de la fortuna cruel; con poco, es virtuoso, con mucho, también, pues la educación que ha recibido lo ha vuelto inmune a las locuras del exceso. Desde este punto de vista, exclusivamente un *pauper* está cualificado para ser *beatus*; ¿quién más podría vivir su vida con plenitud y sentirse bendecido?, ¿quién más, sino aquel que es amo de sí mismo y no esclavo de la fortuna?

En este trabajo se revisaron algunas consideraciones morales extraíbles de la Sátira XIV de Juvenal, texto que, sin ser un tratado de moralidad romana, presenta algunos criterios en cuanto a la relación del individuo con las riquezas. En específico, a partir de los cuadros y términos que el poeta puso en juego, se evaluaron las posibilidades de compatibilidad entre las nociones de *avarus* y la condición de *felix*, por una parte, y del *pauper* y la condición de *beatus*, por la otra. Se presentaron argumentos conceptuales y algunas ilustraciones que mostraron que la primera pareja es una incompatibilidad mientras que la segunda es una implicación, donde ser *pauper* posibilita el ser *beatus*. En este texto se trabajó estrictamente a nivel conceptual y bajo el presupuesto teórico de que el poeta satírico no está describiendo lo real, sino que propone escenas y críticas desde sus intereses y concepciones. Aquellas respectivas a la condición económica y la ética fue lo que me propuse revisar.

Después de interpretar y evaluar estas concepciones morales que el poeta satírico presenta en su texto, siento que hay un dedo que se desliza a través de los siglos y se incrusta en una llaga de nuestro actual modo de vida. La relación entre individuo y riquezas hoy tiende a ser vista solo como un asunto de neutra economía que ensalza la acumulación ilimitada; sin embargo, la voz de esta máscara del poeta nos advierte sobre esa errónea creencia. Casi siento que, con solo modificar las referencias contextuales romanas, la Sátira XIV de Juvenal criticaría con eficacia el modo de vivir de nuestras urbes contemporáneas. El poeta señala que Roma lo es solo de nombre, una apariencia vacía, pues lo que constituye a un pueblo son sus costumbres y buenas tradiciones, y tales cosas los romanos las han perdido. Asimismo,

nos podemos preguntar hoy por las mejores costumbres, por los modos de inculcarlas y por la educación del desear.

Un carácter guiado por el deseo sin límites deriva en la desintegración de la comunidad y la subordinación de la capacidad de deliberar y elegir. Juvenal lo advierte, quizás lo ve en su tiempo, probablemente lo exagera, no obstante lo expresa. La sátira concluye con una interpelación al oyente/lector (325-331): si la moderación de los sabios y de las viejas costumbres romanas no te satisface, incrementa tus deseos y posesiones, pero si aún multiplicados tus ansias y tus bienes no estás satisfecho, nada entonces te tendrá en calma. Quien ansía lo inabarcable no vacila en vender, sacrificar o esclavizar lo que hace que la vida sea digna de ser vivida. Sin un horizonte moral que posibilite la deliberación y elección, somos solo juguetes de la fortuna.

BIBLIOGRAFÍA

FUENTES PRIMARIAS

- CICERÓN. *Disputaciones tusculanas* [*Tusc.*]. Trad. Alberto Medina González. Madrid: Gredos, 2005.
- .. “Filípicas” [*Fil.*]. *Discursos VI*. Trad. María José Muñoz Jiménez. Madrid: Gredos, 2006.
- .. “Cartas a los familiares” [*Ad Fam.*]. *Cartas*. Trad. Ana Isabel Magallón García. Madrid: Gredos, 2008.
- .. *República*. Trad. Álvaro D’Ors. Madrid: Gredos, 1984.
- EPICTETO. *Manual y fragmentos* [*Enq.*]. Trad. Paloma Ortiz García. Madrid: Gredos, 1995.
- EPICURO. *Obras*. Trad. Montserrat Jufressa. Barcelona: Atalaya, 1994.
- HORACIO. *Odas*. Trad. José Luis Moralejo. Madrid: Gredos, 2010.
- JENOFONTE. *Económico*. Trad. Juan Zaragoza. Madrid: Gredos, 1993.
- JUVENAL Y PERSIO. *Satirae*. Trad. Maclean y Long. Edición bilingüe con notas. Londres: Whittaker, 1857.
- .. *The Satires of Juvenal. Juvenal and Persius with an English Translation*. Trad. G. G. Ramsay. Edición bilingüe. Londres y Nueva York: Loeb Classical Library, 1918. <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a2007.01.0093..>
- JUVENAL. *Sátiras*. Trad. Bartolomé Segura Ramos. Edición bilingüe. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1996.
- .. *Sátiras*. Trad. Manuel Balasch. Madrid: Gredos, 2011.
- MARCIAL. *Epigramas* [*Epig.*]. Trad. Antonio Ramírez y Juan Fernández Valverde. Madrid: Gredos, 2001.

- SALUSTIO. “Conjuración de Catilina” [*Conj.*]. *Obras*. Trad. Bartolomé Segura Ramos. Madrid: Gredos, 1997.
- _. “Guerra de Jugurta” [*Jug.*]. *Obras*. Trad. Bartolomé Segura Ramos. Madrid: Gredos, 1997.
- SÉNECA. *Epístolas morales a Lucilio* [*Ad Luc.*]. Trad. Ismael Roca Melía. Dos volúmenes. Madrid: Gredos, 1986.
- TIBULO. *Elegías* [*Eleg.*]. Trad. Arturo Soler Ruiz. Madrid: Gredos, 1993.

FUENTES SECUNDARIAS

- BRADLEY, KEITH R. “Roman Slavery and Roman Law”. *Historical Reflections / Réflexions Historiques* 15/3 (1988): 477-495.
- CONTE, GIAN BAGIO Y ALESSANDRO BARCHIESI. “Imitazione e arte allusiva. Modi e funzioni dell’intertestualità”. *Lo Spazio Letterario di Roma antica. La produzione del testo*. Dir. Guglielmo Cavallo, Paolo Fedeli y Andrea Giardina. Trad. V. Irribaren. Roma: Salerno, 1989. 81-114.
- CORN, ALAN M. “‘Thus Nature ordains’: Juvenal’s Fourteenth Satire”. *Illinois Classical Studies* 17/2 (1992): 309-322.
- GARRIDO-HORY, MARGUERITE. “Sexe, amour et dépendance à Rome”. *Dialogues d’histoire ancienne, supplément* 1 (2005): 125-137.
- HELLEGOUARC’H, JOSEPH. *Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la République*. París: Les Belles Lettres, 1963.
- _. “Juvénal, témoin et critique de son temps. Actualité et permanence des Satires”. *Vita Latina* 137 (1995): 36-45.
- HIGHET, GILBERT. “Masks and Faces in Satire”. *Hermes* 102 (1974): 321-337.
- LONG, ANTHONY. *La filosofía helenística*. Trad. P. Jordán de Urries. Madrid: Alianza, 1984.
- ROLLER, MATTHEW B. “Exemplarity in Roman Culture: The Cases of Horatius Cocles and Cloelia”. *Classical Philology* 99/1 (2004): 1-56.
- RUDD, NIALL. *Themes in Roman Satire*. Londres: Duckworth, 1986.
- SHARPLES, R. W. *Stoicos, epicúreos y escépticos. Introducción a la filosofía helenística*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2009.

DICCIONARIOS

- GAFFIOT, FÉLIX. *Dictionnaire Latin-Français* [Gaffiot]. París: Hachette, 1937. <https://www.lexilogos.com/latin/gaffiot.php> ..
- LEWIS, CHARLTON Y CHARLES SHORT. *A Latin Dictionary* [LS]. Oxford: Clarendon Press, 1989. <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/morph?>