
El tránsito hacia la felicidad según Aristóteles, Epicuro, Epicteto, Sexto Empírico, San Agustín de Hipona y Santo Tomás de Aquino: Un análisis decolonial



Malavé Figueroa, Adeldo Nikolai

 **Adelso Nikolai Malavé Figueroa**
gestiondelriesgoamerica@gmail.com
Universidad Internacional Iberoamericana, México

Analéctica
Arkho Ediciones, Argentina
ISSN-e: 2591-5894
Periodicidad: Bimestral
vol. 8, núm. 51, 2022
revista@analectica.org

Recepción: 01 Septiembre 2021
Aprobación: 26 Enero 2022

URL: <http://portal.amelica.org/ameli/journal/251/2513284001/>

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.6712488>

Resumen: La noción de felicidad acude a la mente y el corazón del hombre como una esencia deseable, un estado requerido que confiere alguna forma estable de satisfacción y paz; pero donde también se construyen relaciones e implicaciones morales y éticas. Este estudio tuvo por propósito explorar la cosmovisión en torno a la felicidad en la ética antigua a través de autores como Aristóteles, en la ética helenístico-romana con autores como Epicuro, Epicteto y Sexto Empírico; y en la ética medieval con San Agustín y Santo Tomás. Mediante el apoyo y aplicación del método analéctico crítico (Dussel, 2011, Scannone, 2009), el significado polisémico de la felicidad fue, en su totalidad de sentido, revisado como fin último del ser humano, característica afín a todas estas filosofías, para luego ser contrastado con la otredad de la senda que se necesita seguir en la búsqueda de tan aspirada condición. La reunión analítica de estos pensadores específicos responde, en lo particular, a una evolución histórica sobre la influencia decisiva que tuvieron sobre San Agustín los filósofos helenístico-romanos y, sobre San Tomás, la ética de las virtudes de Aristóteles. Se concluye que entre los filósofos grecorromanos y el paradigma ético medieval acontece una transición reveladora respecto a la concepción de la felicidad: De la práctica moral de las virtudes, pasando por el hedonismo y la ataraxia, hasta aterrizar en el ideario moral de la cristiandad en el que la felicidad se convierte en una fe amorosa hacia Dios, en su calidad de Bien y Verdad Suprema.

Palabras clave: felicidad, virtud, placer, autarquía, ataraxia, razón, fe, Dios.

Abstract: The notion of happiness comes to the mind and heart of man as a desirable essence, a required state that confers some stable form of contentment and peace; but where relationships and moral and ethical implications are also built. The purpose of this study was to explore the worldview around happiness in ancient ethics through authors such as Aristotle, in Hellenistic-Roman ethics with authors such as Epicurus, Epictetus and Sextus Empiricus; and in medieval ethics with Saint Augustine and Saint Thomas. Through the support and application of the critical analytical method (Dussel, 2011, Scannone, 2009), the polysemic meaning of happiness was, in its entirety of meaning, revised as the ultimate goal of the human being, a characteristic related to all these philosophies, for later be contrasted with the otherness of the path that needs to be followed in the search for such an aspired condition. The analytical meeting of these specific thinkers responds, in particular, to a historical evolution on the decisive influence that the Hellenistic-Roman philosophers had

on Saint Augustine and, on Saint Thomas, the ethics of the virtues of Aristotle. It is concluded that between the Greco-Roman philosophers and the medieval ethical paradigm there is a revealing transition regarding the conception of happiness: From the moral practice of virtues, passing through hedonism and ataraxia, until landing in the moral ideology of Christianity in which happiness becomes a loving faith towards God, in his quality of Good and Supreme Truth.

Keywords: happiness, virtue, pleasure, autarchy, ataraxia, reason, faith, God.

Introducción

Con respecto al pensamiento se acostumbra a identificar al saber en calidad de uno de sus principales motores históricos. La afanosa inquietud por descubrir y conocer profundamente mejor las cosas es un impulsor en el hombre, el sentido mismo de esencia y consistencia de la filosofía. Y aunque se suele decir que en cada individuo existe un filósofo interno (un pensador inquieto y ávido de conocimiento), también impera otra cuestión y causa en cada quien, las cuales acompañan misteriosamente a una otredad perenne e inquieta: El empeño ansioso por ser feliz.

El ser humano requiere saber y construir modos para acceder al logos. Conserva así posiciones críticas, se inspira y retrae; debate, afirma, niega y reformula ideas que pueden llegar a ser tan distintivas como las formas únicas de los cristales de nieve. En este gran proceso también delinea, sin saberlo o prestar demasiada atención a ello, un devenir histórico con estelas culturales diversas de concebir la vida y al universo. Pero, ¿cuál representa su fin último en esta impronta por conocer cosas? ¿Acaso no existirá otra causa con propósito que igualmente lo promueva y hasta le brinde esperanza en su búsqueda? Quizás no todos los individuos se dediquen concienzuda y premeditadamente a cursar el sendero de la sabiduría, pero de seguro todos sí sueñan con ser felices.

Por intermedio del método de la analéctica (Dussel, 2011; Scannone, 2009), será factible avanzar más allá de la totalidad gnoseológica sobre la felicidad, al punto de encontrar a una otredad de esta noción, en esta oportunidad, entre diversos exponentes de la filosofía antigua, helenística y medieval. En primer lugar, del pensamiento sistémico y totalizador de la realidad por parte de Aristóteles (384 – 322 a. C.) podrá vislumbrarse, de forma muy sintética, un reconocimiento de la felicidad como bien último del hombre, esto mediante la contemplación inteligible y el ejercicio de las virtudes máximas de la prudencia y la justicia.

En segundo lugar, seguirá en la lista un conjunto de filósofos helenístico-romanos que comparten un desencanto pronunciado por el marco legal y el aparente agotamiento de las respuestas religiosas de sus tiempos. Se tendrá ocasión de percibir de parte de algunos exponentes como Epicuro (341 – 270 a. C.), Epicteto (50 – 120 d. C.) y Sexto Empírico (s. II – III d. C.) una base angular común: La autarquía como forma genérica para la búsqueda de la felicidad. Estos pensadores, desde diferentes esquinas de entendimiento, recurren al desasimiento de bienes y causas externas, en su posición solo mirando hacia

lo más profundo e interior del ser humano, a veces, hasta con una actitud de incredulidad respecto a lo verdadero, y de indiferencia respecto a los temas angustiosos que despojan de la paz y que por ello deben abandonarse. Se notará en este análisis que cierto tipo de placer, la perfección e imperturbabilidad alma, entre otros puntos nodales marcados en la interioridad humana, ya constituyen a los componentes sustanciales de esta filosofía en torno a la felicidad.

En tercer lugar, se distinguirán a dos grandes pensadores del paradigma ético medieval: San Agustín de Hipona (354 – 430 d. C.) y Santo Tomás de Aquino (1225 – 1274 d. C.). El primero localizado en la etapa patristica occidental de desarrollo de los dogmas y filosofía cristianos, mientras que al segundo se le ubica en el apogeo de la escolástica con la gran síntesis tomista (filosófico-teológica). Pese a que el cristianismo no es una filosofía como tal, su presencia planteó una cosmovisión completamente nueva y desafiante para los filósofos griegos de entonces: De un mundo y realidad que hasta entonces solo estaba allí para ser percibido, interpretado y que no planteaba dilemas originarios, se pasó luego, de forma casi inusitada, a un universo que es obra y patrimonio de un Creador, con caminos y designios basados en el misterio y en su amor hacia su propia creación.

Entre los postulados de San Agustín y Santo Tomás se verán reunidos los intensos esfuerzos por combinar, de manera peculiarmente sistemática, a la razón y la fe. En San Agustín se observará su evolución ética y moral entre varias filosofías helenísticas, pasando también por el maniqueísmo y el neoplatonismo hasta su ordenación sacerdotal y final presentación de su filosofía cristiana. Con Santo Tomás se distinguirá su acepción de las más elevadas virtudes propuestas por Aristóteles como uno de los ejes principales de su propuesta: La demostración de la existencia de Dios con juicio en la razón y a partir de los efectos procedentes de la providencia divina, donde la felicidad estriba de la conciliación entre razón y fe para la experiencia interior de la esencia divina.

Aristóteles: La felicidad, un bien en sí mismo

Ética a Nicómaco es una de las obras que más proyecta al carácter sistémico, inductivo y teleológico del pensamiento aristotélico. El renombrado autor responsable impulsa su esfuerzo por abarcar la totalidad de lo real en cuanto a lo que supone el fin último, máximo y sintetizador de la actividad humana: la felicidad. En ese sentido, este sentimiento es apuntado como el bien que, “cuando lo poseemos, nos hace independientes, y el hombre es independiente cuando posee todo lo necesario para su felicidad” (Aristóteles, 1995, p. 140). Pero, ¿cómo coronar este ambicioso ápice? Se explica con la obra que tal condición es un bien en sí mismo no unívoco, por lo que para alcanzarlo se requiere un deseo ulterior que trascienda a la mera actividad, el placer, la pasión o a la suma de las virtudes. Equivale entonces a sustanciar al mejoramiento progresivo de la naturaleza humana, en calidad de sendero clave para la obtención de un bien tan irremplazable, siendo el más perfecto en tanto que se elige por sí mismo y jamás por otras motivaciones.

La naturaleza del hombre supone multiplicidad de conductas expresadas mediante sus variopintos modos de vida, toda vez que desde el pensamiento del autor se resumen en tres, atendándose un orden de complejidad conforme a las aspiraciones e intereses de superación personal pretendidas: a) generalidad, b)

política y, c) contemplación. Esta última asoma la más completa realización del quid humano, pues aduce a una profunda imperturbabilidad y es la inteligencia teórica, cual elemento primordial dentro del bien de la felicidad admitida como una actividad del alma, ya impregnada de serenidad y encuentro interior.

De lo que se ha expuesto hasta el momento, se detecta una separación entre Aristóteles y su mentor Platón en lo que se refiere a las formas del bien y sus vías de acceso. El primero resuelve que no existe un solo tipo bien, puesto que los modos del ser (virtudes) son diversos y selectivos, así como los bienes que les corresponden. De manera semejante, para Aristóteles el que se llegue a disponer de un conocimiento preciso acerca de qué sean las virtudes o el bien, tal como sí lo aseveró Platón en su momento, no asegura que el ser humano alcance absoluta virtuosidad o bondad como consecuencia de sus acciones. Cobra fuerza la tesis de que hay mucho más en juego, quizás, una práctica constante e irrenunciable de las virtudes con el ánimo de convertirse estas en hábitos sustanciales de la conducta, “así también en la vida los que actúan rectamente alcanzan las cosas buenas y hermosas; y la vida de estos es por sí misma agradable” (Aristóteles, 1995, pp. 144-145).

Llegado a este punto se argumenta que la virtud, en su apreciación más genérica, implica para el ser humano una capacidad o función exclusiva, a partir de la cual la felicidad será factible en tanto las acciones del hombre marchen en plena conformidad con aquella función que le es propia (bien en sí). Tales acciones, idealmente, basadas en una relación de rectitud, prudencia y moderación en punto de equilibrio. Por lo tanto, la excelencia en las actuaciones pertinentes al ser motoriza y vigoriza su avance y menester, en la consumación efectiva del bien más íntegro que es la felicidad. Sintetizada la idea central, se posiciona un retorno de la naturaleza del hombre con giros incesantes alrededor de una base compuesta por cuerpo y alma. Un examen cuidadoso de esta composición distingue, cuando menos, dos conductas básicas junto a sus respectivas virtudes, la primera de ellas corresponde a la parte volitiva y apetitiva (virtud ética), y la segunda comprende al área intelectual y de contemplación mencionada en líneas anteriores (virtud dianoética).

Aristóteles conceptualiza la virtud ética como el buen hábito de seleccionar el término medio y óptimo entre dos extremos de acción humana (defecto y exceso), aunque siempre será extremo habiendo sido escogido desde la perspectiva del bien, la justicia y la perfección. En cuanto a la virtud dianoética, la definición reviste un complejo de saber en continua realización dentro de la función cognitiva del alma, tan vital para adquirir la virtud ética y que, con debida prudencia y experiencia, puede merecerse el ser la sabiduría requerida para diferenciar entre lo verdadero y lo falso por intermedio de la demostración. En atención a lo argüido, el autor puntualiza la importancia de la sabiduría como conducto fundamental de la felicidad, por lo que a su vez destaca la obligación del Estado en ofrecer garantías para el acceso a los bienes materiales e intelectuales, aquí comienza a evidenciarse en sus tratados la vinculación crucial entre el hombre en tanto ser social, el fundamento especialmente ético de la política y la necesidad de profundizar la cuestión en esencia política de la ética.

Dentro del pensamiento aristotélico se percibe una exclusión del niño y del joven adolescente en la afluencia íntegra hacia la felicidad, infiriéndose que solo en la edad adulta se es capaz de adquirir esta condición de bien en sí mediante la

aplicación práctica de las virtudes. Ante esta presunción emerge de inmediato una pregunta: ¿no son la inocencia infantil y la impetuosidad juvenil también virtudes capaces de ser ejercitadas? De pronto se comprende mejor a Aristóteles cuando mencionan que el fin último de la actividad humana amerita de una extensa e intensa laboriosidad intelectual, un proceso delicado y muy vulnerable a las vicisitudes que pueden resquebrajarle en cualquier instante de la vida. Quedaría igualmente pendiente la posibilidad de encontrar mención sobre momentos de felicidad en esta obra aristotélica, ya invocados mediante el recuerdo como prueba grata de satisfacción o ingrata por déficit de placer.

Otro aspecto atrayente de atención es el acto voluntarioso del autor por describir el bien y el cómo adquirirle en sus diversas modalidades virtuosas. ¿Pero se alcanza a comprender la antítesis del bien? Podría ser entonces la ausencia de determinados elementos necesarios para el logro del perfeccionamiento de la naturaleza humana, en su andanza eterna hacia una felicidad inconclusa e/o incierta. Es cierto que el autor refiere a la perversión, la envidia, las bajas pasiones y otras emociones en esencia dañinas, pero hasta las citadas reservan un rol particular para crear el hábito de selección de puntos de equilibrio en vaivén, ya dicho en otras palabras, el tránsito hacia la virtud ética.

En la parte final de esta obra de Aristóteles se asegura que los hombres deben proveerse una vida feliz como la de los dioses, esto en la medida en que se preconiza que la felicidad conserva semejanza con la propia actividad divina. Siguiendo con cuidado la lógica del autor, es el ejercicio de la contemplación como virtud dianoética el cultivo fundamental para la felicidad, de ser así, ¿cuáles otras virtudes especiales tienen los dioses que ayuden en este propósito? Sin respuesta certera, lo que sí se desprende del pensamiento aristotélico es el fin último y adecuado de las cosas según lo que le corresponde por su propia naturaleza. De este modo, puede distinguirse a la virtud en calidad de ordenamiento de los actos humanos hacia el logro del máximo bien posible, ese bien supremo que no es tan evidente al principio, por cuanto se debe trascender el relativismo de los bienes comunes para poder alcanzar al bien absoluto. No aquel bien que sea dicho por cada quien en calidad de obra buena particular según su propia jerga, circunstancialidad y semántica personal o colectiva; sino el bien supremo que define a la finalidad propia del hombre y a su felicidad.

El nexos entre el entendido sobre ética y política constituye uno de los elementos meridianos para la comprensión de la felicidad dentro de la obra aristotélica. El hombre exhibe un bien en sí mismo a través de sus acciones (modos de vida y modos de ser), toda vez que estas se asumen como componentes participantes en el abordaje del fin último que es la felicidad. Pero estas acciones, voluntarias e involuntarias, deben por igual estar normadas para garantizar la esencia del bien en los ciudadanos, esto es, la carga y los tipos de virtud que se ensayan en cada uno y desde la polis en definitiva. Se capta entonces la función rectora de la ciencia política sirviéndose de otras ciencias para resguardar los bienes del individuo y del corpus social (ciudad y pueblo), con preferencia deseable en el colectivo y en su accionar, más que en el conocimiento que se pueda lograr del mismo.

Aunque se distingue en el pensamiento aristotélico que el aprendizaje y la diligencia de las virtudes son la comunión hacia la felicidad y no así la fortuna, ya al mismo tiempo se identifica que para lograr un meta así debe ser reclamado cierto

grado de prosperidad económica (bienes exteriores), “pues no es fácil hacer el bien cuando no se cuenta con recursos” (Aristóteles, 1995, p. 146). La conciencia de un comportamiento no universal de la virtud, así como de la perentoriedad de una autoridad política (Estado) están presentes en el pensamiento del autor, ya confiriéndoles un estatus regulador para la administración justa de los bienes mínimos necesarios para todos los ciudadanos.

En aquel orden de ideas, el acto de internalizar la administración del Estado invoca al asunto de la justicia y la equidad en la oferta de oportunidades. En términos del autor estos dos conceptos son en esencia consustanciales, empero la equidad apunta a una superación deseable de la justicia legal, en vista de que la ley no puede aplicar con universal rectitud en todos los casos. Ergo, dentro del sistema de pensamiento de Aristóteles resulta factible el observar un sentido de la justicia y sus derivados como virtudes éticas, por lo que en su obra también existen elementos de peso para construir una teoría de la justicia con aplicaciones atractivas hoy día.

Epicuro, Epicteto y Sexto Empírico: Ejemplos de la ética helenístico-romana de la felicidad

La piedra angular de la ética en Epicuro reposa sobre una forma muy particular de hedonismo, lo cual significa que el principio y fin de la vida feliz o la felicidad es el bien de aquel placer incorruptible, sosegado y no perecedero. Visto de este modo, el tránsito necesario entre el más puro placer y la felicidad se encontrará mediado por el juicio del cálculo racional, la prudencia y del recto conocimiento en torno a los deseos. Dicho ejercicio permitiría discriminar entre los placeres superfluos que atraen al dolor e intranquilizan al alma y, aquellos placeres duraderos que precisan el camino exitoso hacia la entera serenidad. Efectivamente, la preferencia de Epicuro es hacia el goce de estos últimos placeres, “posiblemente fue la liberación de las ataduras, de las perturbaciones y los dolores” (Fallas y Cárdenas, p. 404).

De Epicuro se percibe un esmero por destacar la esencia material de la realidad por encima de la divinidad, sirviéndole esta lógica para entronizar la liberación del temor a los dioses y a la muerte, es decir, la autarquía del hombre feliz. En este mismo curso de ideas, el autor procura evitar el fatalismo y la predestinación en el avance hacia la felicidad, ya informando en sentido de alivio que “el peor de los males, la muerte, no significa nada para nosotros, porque mientras vivimos no existe, y cuando está presente nosotros no existimos” (Epicuro, 2006, p. 1). De inmediato se deja ver el rasgo deseable de la sabiduría práctica, pretendida acá como el punto de paz interior fraguado en el alma por la supresión de los temores y la ausencia de dolor.

En el caso del carácter moral de Epicteto en torno a la felicidad, un componente neurálgico de su pensamiento reside en la división en dos grupos que hace de todas las cosas: los elementos que están en el radio de nuestro poder y aquellos que escapan del citado. Esta lógica es una guía para concentrar la atención en los actos humanos, es decir, en las cosas que dependen de nosotros y que fomenten la deseable imperturbabilidad. Así es como la paz espiritual estriba en una certera elección de cosas útiles y por las que se siente amor genuino, lo restante debe resultar indiferente. También, la función que poseen los dioses es orientar el acto

humano en su bondad y justicia, por lo que no se concebirá motivo para reproches o quejas, ya que el propio acontecer se acepta de manera voluntaria, sin pesares.

Para Epicteto no deben existir lamentos frente a falsos designios o situaciones de mala o buena fortuna, pues se tratan de eventos externos y fugaces al control de cada quien, sin aguardar que las cosas ocurran siempre como se desee. Además, el autor establece que son las actitudes hacia los eventos las que se pueden y deben realmente disciplinar. En ese sentido y en dependencia al citado control, Epicteto distingue a tres tipos de hombre en la marcha hacia la imperturbabilidad: el vulgar, el filósofo y el sabio, siendo este último el estado aspirado porque valora a la virtud por sí misma luego de auto examinarse y conducirse conforme a la razón.

Al revisar ahora los postulados centrales de Sexto Empírico, se detecta que su filosofía escéptica tiene como fin último la serenidad y la calma del alma, aunque negando de plano la posibilidad de hallar cosas o fines verdaderos por la vía dogmática al estilo de Aristóteles y Epicuro, ni por la vía estoica de Epicteto, ni por ninguna otra que asuma que exista algo por naturaleza verdadera y en sí misma. Una asunción de esta naturaleza conduciría al círculo vicioso de la demostración y sus supuestos. Entonces, ¿cómo se alcanza la condición de imperturbabilidad en el escepticismo? La respuesta de ejecución parece encontrarse dentro del equilibrio de las cosas que se produce por las razones opuestas (oposición constante de fenómenos y noúmenos).

Argumenta Sexto Empírico que el logro del referido equilibrio de las cosas es anunciado primero por la abstención, ya que la mente estaría en una condición estable y en posición de no afirmar ni negar nada y, en segunda instancia, aparece la entrada apacible de la imperturbabilidad en el alma. Contrario al saber vulgar, la filosofía escéptica de Sexto Empírico no lo niega todo ni pretende refutar a otras filosofías por capricho, por cuanto se puntualiza que los fenómenos no sufren rechazo bajo su lógica, ya interesándose por lo que se dice acerca de los fenómenos o de las actitudes hacia ellos, antes de considerarlos bienes en sí mismos por una razón que es calificada por el autor como engañosa y oscura. Un precepto claro en Sexto Empírico sobre estos particulares refiere a lo que es posible o no conocer como una determinante.

De acuerdo con Epicuro, no existen placeres malos en sí mismos. Sin embargo, también hace referencia a los placeres correctos según el juicio propio del cálculo racional. Por tal motivo, ¿sería aceptable inferir que existen placeres incorrectos o malos? Sin ánimo alguno de apuntar alguna contradicción en su lógica, puede pensarse que el autor deposita una poderosa confianza en la racionalidad y prudencia del sabio, como factores concluyentes en la producción de indiferencia al dolor y la elección justa de los placeres correctos, requisitos mínimos en esta filosofía para el alcance de la tranquilidad del alma. El gozo espiritual con temple y moderación relega entonces a los placeres sensuales hacia el exterior del ámbito real de la felicidad, por cuanto este tipo de placeres no permiten el sosiego y libertad del hombre, por el contrario, lo someten al encadenamiento de lo impuro y lo perecedero. En este propósito de que el hombre pueda ser libre y en consecuencia feliz también, Epicuro hace más que contravenir a la providencia divina, también niega a la propia existencia de la divinidad (García, 2008).

En el caso de Epicteto se observa un asunto con respecto al conocimiento de la voluntad de la naturaleza, por cuanto se plantea el dilema sobre cómo pueda inferirse dicha voluntad solo a partir de “conocer las leyes de la naturaleza

y seguirlas, sería estar de acuerdo con el Logos, Dios, así entendido este término” (Epicteto, 2017, p. 13). La inquietud deviene porque la mencionada naturaleza, según la propia intelección del autor, pertenece al grupo de cosas que no dependen los individuos, por lo tanto, estos deberían ser indiferentes frente aquella voluntad o, cuando menos, comprender qué es la actitud o doxa sobre la naturaleza de lo que se puede o no conocer, más no la voluntad como un bien en sí mismo. La angustia perturbadora por la consecución de los bienes externos debe ser superada por no estar en el control del sujeto (autarquía), al desarrollarse para ese propósito una condición de autodomínio, autocontrol y autosuficiencia; pasos previos para el alcance pleno de la verdadera paz espiritual, un estado comprobable de felicidad (eudemonía).

Al revisar de nuevo las ideas expuestas por Sexto Empírico, se encuentra que resulta posible volcar la propia vocación escéptica en contramedida a sus propios postulados centrales, pues si para el filósofo “será, pues, oscuro para [el hombre] lo de si existe lo verdadero” (Sexto Empírico, 1993, p. 166), entonces hasta podría pensarse que la filosofía escéptica de Sexto Empírico no es verdadera ni pretende dar cuenta de ello. Otro aspecto con dilemas de suficiente claridad son los equilibrios de las cosas y el estado de abstención, en vista de que no parece existir confirmación acerca de si estas condiciones son perdurables en el tiempo, ¿o es que debe asumirse su perpetuidad una vez lograda la imperturbabilidad del alma? Por otro lado, Sexto Empírico no contempló la posibilidad de la penetración en un círculo vicioso por la oposición de los fenómenos y noumenos que propone, ya que es factible la eclosión de una tercera razón producto de la oposición de dos precedentes.

Análisis decolonial de complejidades encontradas en la noción sobre la felicidad con Aristóteles, Epicuro, Epicteto y Sexto Empírico

La ataraxia o serenidad del alma con fin filosófico, aun cuando se ubica aparentemente del lado de los epicúreos, pueden verse algunos puntos de coincidencia extendidos con notoria parcialidad entre los estoicos y escépticos. No obstante, se ha visto que las modalidades, complicaciones y sentidos lógicos para acuñar esa imperturbabilidad del alma no son para nada semejantes entre las escuelas grecorromanas. Cuando menos Epicuro y Epicteto coinciden en que solo el estado de sabiduría contendría a esa ataraxia, ya construida mediante una racionalidad que permitiese seleccionar lo pertinente para este propósito. Sexto Empírico, desde su posición, desconoce a la racionalidad como criterio de selección y validación de hallazgos o verdades, con mayor audacia, termina por alegar que lo verdadero es realmente imposible.

Quizás entre estos autores se localicen menores o menos visibles elementos para consolidar una filosofía política, en comparación con los tratados de Aristóteles. Aun así, con una mayor certeza, queda exhibido un laudable contenido ético en todos ellos, aquel que versa acerca de la felicidad apoderado de un sentido de salvación, primordialmente en tiempos que fueron muy turbulentos. Las vías para fundar dicha condición lucen disímiles en el paradigma grecorromano, pero todas dejan entrever la importancia de la felicidad a nivel colectivo (polis) con mayor predilección que a nivel individual. Esta situación

obedece a una circunstancia en la que la organización de las ciudades fue una necesidad histórica imperiosa frente a la decadencia social.

La revisión empírica de los fenómenos y eventos condicionantes de la felicidad resulta ser una máxima en Aristóteles y Epicuro. Desde esta perspectiva, si la felicidad es un concepto verdadero, solo sería posible mediante la prolepsis, es decir, un conocimiento previo que se proporciona por el registro anticipado de experiencias sensoriales placenteras, un inicio al menos del estado de bienestar en el sujeto reflexivo. Empero Epicuro identifica en la búsqueda de felicidad un rol central ejercido por el libre albedrío de los hombres, donde el azar actuante por ausencia de causalidad, ya demarca a la necesidad no fatalista de no sentir dolor corporal ni azoramiento en el alma. Aristóteles, con su austeridad particular, se aleja más del carácter aleatorio de esta búsqueda y se recompone sobre la rectitud y equilibrio prudencial de las acciones para la consecución de la felicidad como bien supremo en sí.

Con Epicuro la ética se convierte en una llave soberbia de gestión de toda la vida humana, solo a través de esta la libertad del intelecto y la superación de la ignorancia son posibles, sin este intermedio la felicidad es improbable dentro de su circuito de pensamiento. Sin embargo, Sexto Empírico consideró que de alguna manera Epicuro fue engañado o seducido al sostener al placer como la suma de felicidad. Tal cuestionamiento recae con menos fuerza sobre Aristóteles, por cuanto el filósofo sugiere que la finalidad del ser humano trasciende a su sentir mundano de placer, responde más significativamente en una actividad concéntrica respecto a la virtud, a la dicha y a la justa medida de las buenas obras que transfiguren al hombre en un ser feliz como bien supremo.

La felicidad entonces es un bien autosuficiente, venerable y supremo en la ética aristotélica, ya que este se escoge por encima de cualquier otro bien común o intermedio, es decir, se procura a la felicidad por sí misma, no por otro objetivo superior ni como paso previo para conseguir algo más sofisticado, pues no existe otro propósito póstumo que los bienes del alma. Asimismo, la felicidad no es un bien final que se atesore como una posesión (honor, placer, fama, riqueza u otros), sino que se mide como una actividad, una realización operativa constante del alma en correspondencia a su perfección.

Aquella actividad operativa requerida por Aristóteles para alcanzar a la felicidad, con Epicteto ya se reemplaza por una visión contemplativa del todo, es decir, la noción de eudemonía también generada por la virtud y el modo de vida alineado a la razón, este último también resignado a los designios de un destino preconfigurado por Dios para cada individuo. Por tal motivo, en Epicteto el desprendimiento de los muchos deseos relacionados con el apego superfluo a los bienes materiales e inmateriales es fundamental en el sendero hacia la felicidad. Ergo, para el filósofo estoico la conquista de la felicidad pasa primero por la condición de lograr primero la libertad, es decir, la indiferencia positiva hacia lo que le turbe y la convivencia armónica con la naturaleza. Un movimiento así precisa antes de la renuncia incondicional de la mayoría de los deseos: Las aspiraciones concentradas en cosas materiales produce insatisfacción por su ausencia o dificultad para conseguirlas, igualmente es la causante del temor frente a su carencia o pérdida de valor en el tiempo, todo lo cual aleja al ser humano de la senda de la felicidad.

Epicteto también destacaba a la liberación de las preocupaciones y de la ansiedad de los problemas como otro gran requisito para lograr la felicidad. El hombre perturbado por su incapacidad de regular a las cosas que escapan de su entero control y voluntad no puede ser feliz. El estoico revela que no es la eventualidad del hecho y de los problemas lo que genera la frustración, sino la percepción e interpretación que se realiza, el juicio acompañado de desequilibrio emocional que se reserva sobre los acontecimientos, la gigante imagen sobre ellos. El poder de las circunstancias para Epicteto no es el arquitecto de la esencia y finalidad del ser humano, únicamente ayuda a descubrir a su vorágine interna.

El avance final hacia la felicidad, según Epicteto, justamente consiste en la aceptación incondicional, radical y adaptativa de los factores externos y circunstanciales que no pueden controlar, sin que esto se traduzca como una resignación desconsoladora. Ni el universo ni el destino pueden proveer a cada quien todo aquello que se desea, tampoco tienen porque, ya que la decepción asidua puede provenir por la insatisfacción de no tener disposición de lo deseado o, inclusive, por la ocurrencia de eventos por fuera de la medida de las propias aspiraciones o requisitos individuales. En esa dirección, una vida feliz al estilo estoico del autor abraza al orden de las cosas tal cual como se presenta, no existe turbación acerca de lo que se constata como natural en su devenir, tampoco se pierde balance por lo que no valga la pena modificar al gusto y deseo propios. Por tales motivos, la felicidad puede ser encontrada solo en el interior del ser, en cuyo lugar se hallan los bienes de máximo valor y que merecen la pena de ser perfeccionados.

Al recapitular ahora acerca de Epicuro, se encuentra que su filosofía con frecuencia ha sido mal interpretada: En ningún instante el autor se refirió a los placeres de los desafortunados en conducta individual y social, tampoco brindó reconocimiento a aquellos placeres que conducen, irremediablemente, hacia los comportamientos inmoderados frente a la moral y la ética. Si para la desaparición de un dolor es necesario el sacrificio de virtudes y bienes espirituales de importancia crítica, entonces no todo dolor debe ser evitado por cuanto esta acción no se convertirá necesariamente en un placer significativo para el alma. Ninguna aponía (ausencia de dolor) podrá ser más pertinente que la virtud de la prudencia en el esquema filosófico del autor, ya que esta virtud facilita la sensatez necesaria para seleccionar a aquellos placeres que sustentan a la esencia del alma en un estado imperturbable.

En el punto sobre la libertad del hombre como prerrequisito para la felicidad, Epicuro y Epicteto coinciden otorgando un carácter primordial a la ética, toda vez que este último la canaliza hacia la mayor revisión de la fraternidad humana. Con Epicuro, en lo particular, la ética cobra un sentido magistral para la superación de la ignorancia, la vía básica para obtener libertad intelectual, consecuentemente, la felicidad (Fallas y Cárdenas, 2006). En el acuñado y consolidación de esta ética es ineludible la imperiosa superación del miedo a la muerte, así como también la trascendencia de las supeditaciones humanas a la voluntad de los dioses.

Una distinción entre Aristóteles y Epicuro, verbigracia, es que el segundo descartó que la felicidad estuviese contenida o extendida a través de una autoridad política, inclusive, tampoco pulula dentro de la vida social; más bien consideró que la felicidad residía dentro de la cotidianidad y sencillez de cada mente y cuerpo humano (García, 2015). Otra distinción de Epicuro, ahora de frente

a Epicteto, es que suaviza y revierte profundamente el fuerte rigor del estoico sobre la felicidad y la virtud: Epicuro propuso que la real sabiduría de la felicidad dimanaba en la admiración a la paz y máxima serenidad de las divinidades, a su estilo mítico de existencia y perfección, pese a que “lo que critica Epicuro es el compromiso de la divinidad con el mundo y, por lo tanto, la providencia divina” (García, 2008, p. 38).

Sexto Empírico, como exponente escéptico, revela su posición nuevamente al argüir que por ser el alcance de la verdad un imposible según la capacidad del hombre, solo el camino de la indiferencia hacia el abanico de posturas de pensamiento podría esclarecer un probable estado individual, preferente y más favorable, para obtener la felicidad. Aunque esta podría ser solo una simple apariencia identificada, sin esencia en sí en el caso de que provenga su reconocimiento por un simple juicio sobre su existencia o inexistencia. Para el autor escéptico, el propio y equilibrado sentido común más el seguimiento de las inclinaciones personales bastarían para la consecución de la felicidad, sin contaminaciones procedentes de sabidurías y juicios externos. Para ser felices se debe preservar la tranquilidad del ánimo, lo cual se logra entendiendo la incertidumbre, indiferencia y el carácter no discernible de la naturaleza de las cosas.

No es por suerte que Sexto Empírico y otros escépticos advirtieran, de acuerdo a su óptica particular, acerca de los riesgos de las ciencias al servicio de la política y su atentado contra la ataraxia, por situarse más en la prestación hacia las formas de poder que a la felicidad en sí (Ramos, 2000). De forma interesante, Sexto Empírico hizo una importante excepción en el caso de la poesía y los poetas, en especial, en torno a aquellos trabajos líricos focalizados en el cultivo y transmisión del amor y otras emociones edificantes, tales valores si cooperan en el balanceo del ánimo y de la tranquilidad como componentes de la felicidad.

San Agustín de Hipona y Santo Tomás de Aquino: Ejemplares del paradigma ético medieval en torno a la felicidad

Las inquietudes de San Agustín de Hipona estimularon su ingreso en distintas escuelas filosóficas, observándose varias etapas que influyeron sobre su obra general, incursionando primero por el epicureísmo, maniqueísmo, escepticismo, estoicismo, eclecticismo y neoplatonismo antes de su conversión definitiva hacia la ascesis cristiana. Este dato es relevante al menos por dos motivos: 1) el recorrido a través de diversas tendencias de pensamiento filosófico que sustentan la posterior crítica a las doctrinas abandonadas y, 2) porque el autor formula una valiosa conciliación entre el neoplatonismo y el dogma cristiano. El segundo punto le sirvió para convertir muchas enseñanzas de Platón y del estoicismo en medio de justificación, entendimiento y defensa de la fe en Dios, mientras que el aristotelismo, el epicureísmo y el escepticismo serían abiertamente rechazados.

En los capítulos señalados de la obra dogmática *Enquiridión* (Agustín, 1995, p. 822), se percibe una definición de la fe como el acto puro de creer en lo invisible para poder comprender, y la razón, correctamente utilizada, puede ayudar a develar la yuxtaposición de Dios y la verdad (única e inmutable) en un mismo plano de fe, fortaleciendo el valor de este binomio. Lo anterior sería bajo el entendido primordial de que no existe cosa alguna que no haya sido creada por

Dios, toda vez que dicha sustancia es buena en modo originario. En ese sentido, para San Agustín el mal no es una ontología en forma y/o contenido, sino la privación del bien. El mal será una carencia gradual de benignidad, un no ser, puesto que todo lo creado por Dios es un ser bueno, en vista de que él representa el sustento principal del bien en sí mismo, causa por la que el ser y el bien se identifican.

Quizás a la influencia maniqueísta sobre San Agustín se le deba hoy día aquel refrán que reza: No hay mal que por bien no venga (Agustín, 1995, p. 917). Efectivamente, el mal en este caso no se concibe en términos de cosa en sí misma u originaria, sino que debe su existencia al bien, como la situación de una sustancia corrompida en lo parcial y jamás de forma absoluta, pues para que ello fuese posible (la maldad total) se tendría que destruir toda la sustancia. Un aterrizaje en la cuestión definitoria está fundamenta en una de las máximas agustinianas sobre creer para entender y entender para creer (Agustín, 1995; 2010). Recapitulando acerca el nexo entre el bien y el mal, nótese ahora la coexistencia entre estas dos entidades, en tanto que el bien es creación en sí misma de Dios, mientras que el mal es una condición defectuosa e indeseable que sobreviene por el déficit parcial del bien.

A raíz de aquel nexo complejo se deriva que el mal no puede existir sin el bien, aunque la direccionalidad contraria sí es factible y la prueba de ello lo representa el Ser Supremo, es decir, Dios, único ser puro y perfecto, junto al poder creador de los elementos restantes. En este punto se aprecia una aparente coincidencia entre la ética agustiniana, el neoplatonismo y el estoicismo, desde la lógica de que el comportamiento humano tendría como fin último el fraguado de la felicidad. Sin embargo, San Agustín repunta con la incorporación del imperativo hipotético-moral externo de la gracia de Dios y de su visión beatífica. Tal componente constituye un requisito indefectible para alcanzar a la mencionada felicidad (Dios mismo), tras la práctica de las virtudes, pero sería en la otra vida con la buenaventura del alma inmortal en el Edén.

La tríada central de elementos que para San Agustín componen al hombre, ya constituyen una piedra angular de análisis en la comprensión de la trascendencia de Dios alrededor de la noción de felicidad. Así es como el cuerpo, el alma y el espíritu se combinan para intentar satisfacer las aspiraciones por los bienes duraderos y la verdad: Un Dios como principio, núcleo, aristas y fin de todo. Al constituirse Dios como el centro de la existencia, entonces solo en esta entidad absoluta, inmutable y de infinita sabiduría reside la providencia de la felicidad por intermedio de la verdad y la bondad.

La forma magistral en la que San Agustín armoniza la fe con la razón refleja su influencia neoplatónica y su anticipo a los fundamentos clásicos de la escolástica. El autor enmarca al devenir histórico del hombre en su búsqueda de la felicidad basándose en la providencia divina, en la relación entre Cristo y las consecuencias directas del libre albedrío de los hombres. De igual manera, entiende este nexo desde la real capacidad humana para alcanzar y comprender la esencia fundamental y así apartarse del escepticismo: Dios como el camino, la verdad y la vida. Un planteamiento así responde a una de las esencias de la iluminación, donde “Dios alumbró el entendimiento para hacer posible al conocimiento” (Albornoz, 2003, p. 93). El autor entonces apuntala a la razón en calidad de luz eterna con origen íntegro en Dios, quien la proporciona para el

conocimiento de la verdad (Dios mismo con todas sus generaciones y designios), por lo que “la iluminación divina es el resultado de una acción de Dios por medio de la cual el hombre puede intuir lo inteligible en sí mismo” (González et al., 2000, p. 122).

Para San Agustín la felicidad resulta en el gozo máximo de la verdad y, como esa gran verdad es Dios, cuanto más adoración y reconocimiento de sí mismo exista a través de esa verdad absoluta, pues mayor felicidad se podrá experimentar. ¿Puede vivirse sin Dios?, en efecto sí es posible, pero jamás será una vida feliz, aunque se disponga de todos los bienes materiales externos. ¿Se puede ser feliz contra propia voluntad? Nadie en realidad, por cuanto el alcance de la felicidad es solo posible por aquellos que honran a Dios, a sus mandamientos y el seguimiento sin dudas sobre sus designios.

La fe entonces se inquiere por intermedio de la razón que en Cristo se ve representada por el conocimiento de su evangelio, por la renovación de todas las cosas. La lucha perenne por la felicidad posee guardia y custodia en Dios de principio a fin, aquel individuo que emprenda este tránsito por sus propios medios y sin confianza en la providencia divina del Altísimo podrá tener, fugazmente, instantes pasajeros de aparente felicidad, pero sin que el sentimiento se permita ser duradero ni justificado en la razón verdadera. El gozo que se advierte dentro de sí por creer en Dios y vivir su amor es el estado mental sustentado en la razón que lleva a la felicidad, en tanto que ninguno de estos elementos está sujeto a situaciones, condiciones o factores terrenales. Justo aquí estriba la perdurabilidad del gozo y de la felicidad consecuente: Si sus vías y contenidos de realización no dependen de nada en esta dimensión terrenal sino únicamente de Dios, entonces tanto gozo como felicidad pueden durar para siempre si las inteligibilidades de la verdad y del hombre mismo se mantienen por la fe completa y profunda en la divinidad.

La búsqueda de la felicidad no consiste en rastrear su existencia, sino en la simple admisión de que siempre ha estado presente, dentro del templo de la verdad que es Dios. La justicia, prudencia, placer, indiferencia al dolor, ética, ataraxia o la razón no son suficientes por sí solas, ni tampoco combinadas entre sí para obtener al mencionado gozo y a la develada felicidad; todo esto es de incompleta utilidad sin la iluminación de Dios, sin la perfección del alma que nos otorga su amor. De nuevo se observa la huella neoplatónica sobre San Agustín cuando infiere que la ascesis rigurosa por la purificación del alma podría procurar, más allá de la contemplación, una poderosa e ineluctable intimidad con Dios, la propuesta de que la felicidad pueda operar, inclusive, post mortem al valorar que la vida eterna está garantizada por Dios. Ya entonces el mismo aval de la eternidad por fe y creencia en la divinidad confecciona otra mayor razón de gozo en calidad de poder del presente, soportado en la esperanza de vivir por siempre libre por los desencadenamientos aportados mediante la verdad.

Por cuanto la comprensión de Dios está por encima del ejercicio individual de la razón, la capacidad inteligible del hombre es versátil, pero la Verdad Suprema de la providencia divina resulta inmutable y llegar a ella responde a la unión entre fe y razón, el sumo bien de considerar a Cristo como ejemplo del camino hacia la felicidad. No obstante, para que San Agustín llegase a estas conclusiones, primero atravesó por fases de búsqueda incesante de la felicidad desde otras perspectivas filosóficas como ya se anunció, hasta que con la iluminación se proveyó de un

estadio de lucidez, el cual le permitió percatarse de que la felicidad existía ya dentro de sí y la forma de invocarla era con devoción, conocimiento y amor hacia aquella Verdad Suprema, tal como se invoca en su plegaria lírica a continuación:

Atiende, Señor, mi súplica
que no desfallezca mi alma bajo tus enseñanzas,
y que yo no desfallezca al confesarte tus actos de conmiseración
por los que me has arrancado de todos mis pésimos caminos
para arrullarme por encima de todas las seducciones que perseguía,
y para que te ame con todas mis fuerzas
y estreche tu mano con todo mi corazón. (2010, p. 144)

Santo Tomás de Aquino, por su parte, ocho siglos después, se esforzó por conformar un enlace entre las posturas éticas y la doctrina moral cristiana, básicamente, entre la visión aristotélica (ética eudemonista) y la ética agustiniana. En ese orden de ideas, propuso que el máximo bien perseguido por el hombre era la felicidad, pero vista esta solo a través de la contemplación beata de Dios: Un ser brillante, perpetuo, de poder e inteligencia ilimitados y absolutos; cuya sabiduría es infinita y que otorga el justo y lógico orden cósmico-natural al universo y a sus seres vivientes. La diferencia crucial entre Aristóteles y Santo Tomás es que, mientras el filósofo griego establecía que la felicidad se consigue con el perfeccionamiento de la naturaleza humana mediante conocimiento y la práctica virtuosa, el filósofo cristiano, con reserva, rectificó que el hombre por sí solo en esta vida no puede obtener, debido a su abismal distancia con la naturaleza divina, aquella felicidad si es que no se hace por intermedio de una iluminación especial del alma otorgada por El Creador.

En la Cuestión 58 (La Justicia) de esa obra inconclusa denominada *Suma Teológica* (1265 – 1272), se observa que el autor define a la virtud como aquel hábito selectivo de la razón constituido por la práctica de actos buenos y, de forma similar a Aristóteles, Santo Tomás señala que este buen hábito delimitado por la prudencia, ya permite establecer el término medio y óptimo entre los dos extremos de la acción humana (defecto y exceso). La justa importancia y medida cognoscitivas que Santo Tomás proporciona a la razón le permite argumentar, con amplia *sindéresis*, que aquella forma parte de la naturaleza humana y posibilita a este ser del poder para deliberar, es decir: La potencia y acto de reconocimiento entre el bien y el mal. De esta manera, la justicia parte del citado reconocimiento, como la virtud moral que conlleva el obrar bien dando a cada uno lo suyo, hábito que opera de forma voluntaria, estable, firme, constante y perpetua más no eterna en deidad, pues nada es coeterno a Dios (Tomás, 1995).

La razón de la justicia exige que siempre se refiera a otro, por cuanto está integrada por multiplicidad de supuestos solo constatables entre individuos que puedan operar desde el exterior a través de sus actos y voluntades, nunca conforme a sus pasiones. Asimismo, es justamente a partir de dicha referencia que la justicia puede, además, ordenar al hombre con respecto a los otros y en cuanto a los bienes individuales y al bien común. Sobre esta vista, el autor distingue entre dos formas de justicia: a) particular y, b) legal. Los dos modos se corresponden haciendo hincapié en la justicia legal alegando que “es virtud general, es decir, en cuanto ordena el acto de otras virtudes a su fin” (Tomás, 1995, p. 481). Esto aparte de que la justicia legal organiza inmediatamente al hombre en las cuestiones que lo vinculan con su medio interactivo o comunal (bien común) y

medianamente en cuanto al bien particular de un sujeto. Por tal motivo, el autor indica que la justicia legal es una virtud especial, pues se halla en la zona más noble del alma humana, en tanto individuo y miembro de su comunidad.

La lógica de Santo Tomás deja entrever su importante noción sobre el fin de las cosas y, por consiguiente, el fin último del hombre también: El hombre revestido de razón se moviliza en el sentido y dirección de su finalidad, es decir, un control bien regulado de sus acciones orientadas por un libre albedrío racional. Un individuo dotado de razón y con uso equilibrado de la misma puede percibir, casi de inmediato, que su fin último es Dios como fuente creadora de todas las cosas y manantial eterno de la felicidad. Asimismo, es la divina providencia la principal riqueza infinita, mientras más se le ame, los valores de riqueza restantes resultan menos importantes, lo mismo que su posesión y utilidad. Del Bien Supremo (Dios) se alimentan los hombres y, mientras más lo hagan, mayor hambre de conocimiento sobre este existirá por cuanto es la fuente de la felicidad póstuma.

En El Creador reside y se multiplica la bienaventuranza del ser humano, su dicha y confianza de un porvenir repleto de felicidad espiritual (Escobar, 2008). Esta parte de la perfección del alma predefine a una vida igualmente honorable, pero el fin verdadero de esta virtud no es el honor en sí, sino el alma que se regocija en la supremacía de Dios Todopoderoso. Una situación muy semejante acontece con los bienes corporales, la fama y la gloria: No son bienes duraderos que se deseen en el camino hacia la verdadera felicidad. Los elogios, homenajes y demás reconocimientos públicos solo alimentan a la reputación y al exceso de autoestima, pero la esencia de estos puede ser artificiosa y hasta apócrifa. La felicidad más auténtica reclama de perpetuidad y constancia, tales condiciones únicamente pueden ser otorgadas por el carácter infalible e inmutable del amor de Dios.

Sin embargo, la estabilidad de la felicidad en el Bien Supremo exige del ejercicio de la virtud de la prudencia en un sentido amplio y extendido. Verbigracia, la administración de la justicia y del poder reclama de un discernimiento racional inspirado en el amor a Dios, por lo que resulta inadmisibles que se provoque daño alguno, premeditado y alevoso, por el uso corrupto o pérfido del poder o, aún peor, a través de un ejercicio retorcido de la justicia. La vivencia plena del hombre en la inmensidad virtuosa de Dios provee de esa capacidad para distinguir entre el bien y el mal, una llave espiritual y de razón para gestionar con el mejor criterio político y social entre tus semejantes. La referida capacidad de distinción y discernimiento procede de lo más interno del ser y se activa con la fe en Dios, así como también las leyes eternas, naturales y positivas cobran sustancia verídica siempre que sean manifestación pura de la voluntad de Dios.

Ahora bien, Santo Tomás identifica y reconoce que en las inmediaciones de la felicidad también existe una forma de placer que experimenta el hombre, lo cual se debe a la compatibilidad entre el bien obtenido y el fin de la naturaleza humana, es decir, el placer se produce cuando en realidad valor en cuestión que se asocia a la emoción de gozo responde con sentido adecuado a la perfección del alma. No obstante, la experiencia sensorial de placer por sí sola no corresponde a la felicidad, mucho menos al Bien Supremo, ya que solo se vincula a la saciedad de lo corpóreo y carece de trascendencia espiritual para la demostración de la existencia de Dios (Tomás, 2010). La providencia divina no es un bien creado en la vida terrenal ni está compuesta por nada que forme parte de esta. Por tal motivo, Dios

es un ser invisible e infinito que se constata a través de sus demostraciones visibles y finitas (González et al., 2000; López, 1997). Precisamente, una demostración visible y finita de la divinidad es la capacidad racional del hombre por encontrar a la verdad última, al Bien Supremo y la felicidad como tal resuelta en el carácter inmutable y absoluto de Dios que se vive en el corazón.

El modo definitivo para manifestar a la felicidad es el mismo vehículo para expresar a la voluntad divina. De esta manera, un posible orden explicativo acerca de Dios posee un compendio de verdades mistericas que trascienden, por mucho, a la capacidad de razonamiento humano. Por ejemplo, la unicidad y la Trinidad del Bien Supremo: Padre, Hijo y Espíritu Santo, tres personas y un solo Dios; ya plantea un reto de comprensión compleja para la razón, aunque con menos dilema en calidad de dogma y como cuestión para la fe cristiana. Así notamos otras verdades alcanzables por la razón natural, verbigracia, la de Dios como un ser necesario por ser perfectísimo, motor absoluto, creador y ordenador de toda la existencia material e inmaterial; la primera causa y aseidad como esencia divina omnipotente, omnisciente, omnipresente y de ultra digna adoración.

El entendimiento humano basado en la razón puede alcanzar a dar cuenta de la existencia y unidad absoluta de Dios, pero si este entendimiento se repliega solo en el reporte de la experiencia sensorial sin el gran componente principal de la fe, entonces se requerirá de una virtuosidad mucho más elevada para explicar lo que el quid divino en realidad es y lo que implica desde la felicidad. En la doctrina tomista, la razón natural coadyuva a la perfección del alma mediante la comprensión existencial del Dios único y de la naturaleza de las cosas, pero la verdad de fe no podrá ser nunca contradicha por este conocimiento racional, per se, limitado a ciertas explicaciones verosímiles, pero insuficientes por definición en el propósito de apreciar al cénit del Bien Supremo.

Se detecta dentro de la doctrina tomista que la felicidad duradera encuentra identidad de esencia y existencia solo por intermedio de la divina providencia. Por la gracia absoluta de Dios la felicidad final se recrea de forma simple, perfecta, bondadosa, infinita e inmensa solo por la inmutabilidad, eternidad y unicidad del amor de la esencia divina de El Creador. Del mismo modo, esta felicidad se expresa por el fomento de la justicia divina, la misericordia, la liberalidad acotada en los mandamientos y el ejercicio perpetuo del perdón y el amor.

Análisis decolonial de aspectos complejos encontrados sobre la felicidad en las doctrinas de San Agustín de Hipona y Santo Tomás de Aquino

En el caso de San Agustín, se identifican series diversas de dilemas teológicos debido a un admitido y profuso carácter dogmático, tal vez hasta superior al detectado en la línea doctrinaria de Santo Tomás. El camino que despeja San Agustín para el mundo conocido y la conquista de la felicidad como fin último parece depender, con un posible signo cuestionable, mucho más del concurso de la gracia de Dios que de la práctica de las virtudes. Esto puede deberse, principalmente, a la imperfección de la naturaleza humana, la cual supone al pecado original y, por tanto, la muy remota equivalencia entre el hombre y la divinidad. Una tríada de cuestionamiento emerge de esta presunta distancia notable: a) ¿Cómo se explica la creación divina de almas con cada

nuevo nacimiento humano frente al controvertido tema del pecado original?, b) ¿acaso todas las entidades creadas por Dios, según San Agustín, no son buenas en sí?, c) ¿o según es aceptable decir que El Creador construye almas previamente estigmatizadas por el pecado original?

Estas interrogantes mundanas que obedecen a la influencia maniqueísta que tuvo San Agustín antes de ser catecúmeno, ya empiezan a dilucidarse cuando se internaliza el sentido clave que el autor confiere al amor, en la capacidad dotada que posee para transformar al alma hacia un estado mejor: más perfectible, dichoso y virtuoso. El amor que se experimenta por la voluntad divina en el interior de los hombres hace posible a la regeneración espiritual, promueve el desahorro de los bienes terrenales que apartan al ser del gozo real del ánimo, reafirma la presencia de la Verdad Suprema que es Dios viviendo en el interior de cada hombre y mujer. Si bien el pecado es contrario al amor a Dios, lo mismo que la tristeza por ser antónimo de la felicidad y porque de la primera se deriva la posibilidad de incurrir en el pecado; el autorreconocimiento por fe y razón de la propia naturaleza puede ofrecer como salida también a la auto trascendencia (Agustín 1995; 2010). Esto equivale a la elevación del alma dotada de razón hacia el paso de la iluminación, cual sabiduría en espíritu eterno de Dios. Aunque sin fe nada de esto es mínimamente posible, ni siquiera en la imaginación.

El conocimiento y vivencia de la Verdad Suprema exigen de constancia y esperanza entre los equilibrios de la fe y la razón. Ya los desvíos y desvaríos del hombre en la búsqueda de esta Verdad e intento por ser felices mediante la senda del menor sacrificio ocasiona, numerosas veces, que se cifren esfuerzos vanos en la obtención de bienes de efímera importancia, junto a momentos breves de felicidad o de sola apariencia. San Agustín estuvo convencido de que el libre albedrío era importante para la esencia humana, pero su conducción afirmativa siempre debería estar guiada por el amor a Dios, siendo el sumario de todos los bienes. Justo esa libertad en el ser humano tiene un condicionante: Ama a la Verdad Suprema y haz lo que desees, por cuanto las acciones estarán resueltas en el camino hacia Dios, en torno al patrón de sus mandamientos y misteriosas revelaciones.

De nuevo una de las más valiosas contribuciones de San Agustín ha sido la interesante alineación entre fe y razón, donde el poder del amor sirve de firme enlace entre ambos conceptos, ya potenciando la actividad del conocimiento en búsqueda de sabiduría, para la comprensión de las relaciones de la naturaleza, pero, aún más importante, para la develación definitiva del camino hacia Dios, la misma senda consecutiva de la felicidad en el que la libertad de amar proporciona al bien máximo de la Verdad. Al mismo tiempo, el autor sostiene que, de identificarse alguna virtud crucial, esta sería la misma perfección del alma fraguada en el amor a la Verdad Suprema.

Santo Tomás no escapa al ánimo de los interludios críticos anteriores, aunque la medida pragmática que este autor le otorga a la razón le resulta de utilidad, con buena providencia, en calidad de resguardo descriptivo de la felicidad: La iluminación de Dios sobre los hombres, así como la disciplina que estos deben proveerse para perfeccionar sus virtudes como parte de ese plan de aproximación a la providencia divina. El referido plan no se vería completado en la vida terrenal, quedando en brecha interrogativa la posibilidad de identificar tipos de felicidad en la ética de Santo Tomás en lo que respecta a lo natural y lo sobrenatural.

Desde luego, resulta imposible ignorar la distancia histórica de cerca de 800 años entre los pensamientos de San Agustín y Santo Tomás y, aunque múltiples revisionistas argumentan que el medioevo significó una era de estancamiento cognoscitivo, es destacable igualmente la postulación ética de ambos autores. El carácter heterónomo de ambas éticas posee como denominador común una prescripción moral obligante que se impone desde el exterior, la cual prescribe que para ser felices se debe ser merecedor del beneplácito beatífico de Dios, tanto en esta como en la otra vida, requisito indefectible para que el proceso sea completado.

En otro sentido, dentro de la ética agustiniana no está suficientemente clara la diferencia entre fe y razón, so pena de conciliar siempre a la segunda como subsidiaria y reforzadora de la primera, diciéndose que la fe es creer en lo que no ves, donde la razón contribuiría a robustecer este dogma inmutable y jamás disputarlo. Quizás Santo Tomás aspiró a clarificar lo entendido por San Agustín al afirmar que es indispensable ver para creer, pero siguiendo a la razón práctica como base mayúscula de la ley moral natural (Tomás, 1995; 2010). Este evento orienta a los actos voluntarios hacia la felicidad, es decir, Dios, y como este régimen participa de la ley eterna divina en tanto que el hombre es producto de El Creador, entonces Santo Tomás logró registrar una concepción trascendente del ser humano, más evolucionada y refrendada, en compañía de un argumento racional de la divinidad a partir de lo evidente en la ley natural.

Desde el punto de vista político, San Agustín y Santo Tomás coinciden en que resulta una prioridad la subordinación y sumisión de los poderes del Estado a los designios de la Iglesia Católica. Los autores reconocen un valor positivo de la sociedad humana, pero solo una vez asegurada aquella dependencia de las instituciones públicas al servicio de Dios por medio de su Iglesia. La justificación brindada reside en el fin trascendente de la humanidad y su salvación divina como fuente de felicidad perpetua, pues existe una ley superior a la natural y los hombres en la otra vida serán juzgado por ella, todo lo demás parte de los bienes imperfectos, incluyendo a la sociedad misma.

La perspectiva inmutable, absoluta e infinita de Dios como Bien Supremo ofrecida por San Agustín, le llevan a argüir que todos los bienes restantes fueron creados por esta entidad divina, pero no comparten su misma naturaleza o esencia (Agustín, 2010) En ese sentido, se identifica una característica nueva en Dios y es su estado no replicabilidad, es decir, la entidad divina no puede escindirse o derivarse de la misma otros bienes idénticos, ya que su carácter único e inmutable se lo impide. Un ejemplo clásico de esto es la misma creación del hombre: Construido a la imagen y semejanza de Dios por este mismo, pero jamás será el Bien Supremo ni se convertiría en su reemplazo. El hombre entonces sí es mutable, relativo, imperfecto y finito; su creación forma parte de la sabiduría residente en la Verdad Suprema y, como añadiría Santo Tomás también, la comprensión de esta obra creadora de Dios, desde lo terrenal, va más allá del radio de acción de la razón natural, por lo que se precisa de fe, entrega y amor para internalizar el propósito de la existencia de la providencia divina, el camino real hacia la felicidad.

Entre San Agustín y Santo Tomás se discierne que la conjunción sobria y equilibrada entre la fe y la razón puede brindar, sobre la senda de la demostración, la cuenta de existencia efectiva de Dios a partir de sus efectos, aunque la esencia

divina no pueda caracterizarse, como sí se haría con los bienes simples o inferiores. En el proceso limitado de demostración de la causa propia se logran proporcionar identidades a Dios por intermedio de sus obras, las cuales revestidas de misterio dejan notar varios de sus significados: bondad, sabiduría, poder de redención de los pecados, justa misericordia, la ofrenda de amor, entre otros tantos. El regocijo del corazón de los hombres con apertura a la Verdad Suprema forma una cercanía ascendente a la iluminación, no solo ni más importantemente en los términos de un mejor entendimiento de las cosas, sino en la experimentación de ese sentimiento ansiado: La felicidad perdurable. El pan puede faltar, pero jamás el hambre por el amor de Dios, mientras se alimente el hombre de esta esencia divina, aunque sin poder demostrarla salvo en el punto de su existencia, más hambre tendrá de Dios y mayores motivos de ser feliz con la esperanza de una vida eterna.

Conclusiones

El tema de la felicidad cumplió un rol decisivo y protagónico en la edificación de la ética grecorromana y en la consolidación de la ética medieval. Con San Agustín de Hipona y Santo Tomás de Aquino se presentan puntos nodales claves que conectan a diversas escuelas de pensamiento filosófico, ya aceptando o rechazando, en diferentes fases históricas de sus vidas, a los postulados de los griegos que les influyeron (inclusive de persas como Maniqueo en el caso particular de San Agustín). Mientras Santo Tomás incorporó de Aristóteles al esquema ético del hombre en ejercicio de las máximas virtudes como eje principal de la doctrina moral cristiana, San Agustín, ocho siglos antes, en su búsqueda de comprensión sobre la felicidad transitó primero por distintas manifestaciones éticas de la filosofía helenístico-romana (epicureísmo, escepticismo y eclecticismo), pasando también bajo el influjo del maniqueísmo, hasta finalmente tener la intensa influencia del neoplatonismo, última que le valió en la concepción de su ética cristiana soportada en la ascesis.

Los exponentes filosóficos revisados en esta oportunidad parecen estar todos de acuerdo en un punto clave: La felicidad no es un estado, cualidad o producto de carácter inusitado, automático o espontáneo que emerja del vacío. A contrario sensu, se trata de un sentimiento conseguido, en su máximo grado de manifestación, con aporte de dosis de suma maduración intelectual, virtuosidad, energía vital, incursión profunda en el alma y elevada convicción. Así vemos desfilar posturas grecorromanas que exploran a la felicidad desde perspectivas que no se califican acá como incorrectas, solo insuficientes en la verificación de una respuesta definitiva a la búsqueda de ese tan anhelado e histórico sentimiento. En este tránsito de elementos diversos que se apuntaron como intermedios necesarios para lograr la felicidad, se hace notar que su aparente significado es asociativo siempre a algo más: A la virtud, al placer, al saber, a la ataraxia, al bien en sí o a la comunión entre la fe y la razón.

No pareciera existir entonces un camino hacia la felicidad que sea simple y que no presuma antes de una implicación previa, profunda y trascendental del hombre; tanto dentro de sus fibras más intersticiales como en su proyección a través de bienes exteriores e, inclusive, más allá: Por el cristal traslúcido, absoluto y eterno de una entidad divina. Lo cierto es que, sin el devenir histórico-filosófico

de aquellas escuelas de pensamiento aristotélico y helenístico, no habría sido posible la confección de la doctrina moral cristiana tal como se conoce en la actualidad, menos aún una noción de felicidad existente en la esencia de un Bien o Verdad Suprema: Dios, en existencia y esencia.

Los filósofos griegos prepararon inicialmente el terreno para enlazar inteligiblemente al alma con la felicidad, al punto de constituirse ambas en intérpretes del abanico de versiones éticas. En la ética eudemonista de Aristóteles, el alma en completa armonía encuentra su punto sin retorno mediante la autorrealización y el cultivo máximo de las virtudes, la felicidad como un bien último en sí mismo, con justo equilibrio entre el miedo y la temeridad. Epicuro desde su hedonismo escenifica a la vida feliz con la experimentación moderada de placer físico e intelectual (descartando a los excesos), la reducción del sufrimiento y todo enfocado hacia la purificación equilibrada del alma. El estoico Epicteto supera a los cínicos al sostener que la felicidad alcanza su cima cuando se renuncia a los bienes materiales, cuyo deseo angustioso se sustituye por el fomento de la razón y la virtud perfectibles y dirigidas hacia la imperturbabilidad del alma. Con Sexto Empírico y su postura escéptica reina una obstinada desconfianza hacia el hombre y la razón para llegar a la verdad, por lo que resuelve una fórmula de indiferencia ante las teorías y una abstención frente a todas las cosas que puedan turbar a la mente y el alma. Siendo inadmisibles el conocimiento verdadero mediante la suspensión del juicio, la duda sobre lo real no emerge en el indiferente ni causa desdicha en quien se abstiene de abrazar a la razón.

Aquella duda que tanto atemorizó a los escépticos, para San Agustín representó uno de los componentes primordiales en la actividad de reconocer al Bien Supremo: La experiencia con la duda permite el inicio del sendero de la certeza racional en la espiritualidad, es decir, la incursión interna, profunda e iluminada de la relación con Dios. Quien no se permita dudar le resulta imposible aspirar vitalmente a la verdad, solo consiente su incapacidad de trascender a su propia realidad corpórea y desconoce, irremediabilmente, que existe un espíritu incorpóreo desprovisto de deseos materiales, ya aspirante a una vida eterna dentro de la infinitud de la providencia divina. Cada gestión intelectual del individuo iluminado conduce al mismo cauce: Penetrar a la fuente de amor infinito y eterno de Dios, con una voluntad impulsada por la combinatoria entre fe y razón, ya estimulado en un sentido por ser feliz mediante la redención del pecado que solo puede ser obtenido de parte de Dios, el Bien Supremo.

El nexo armónico entre la fe y la razón para el entendimiento espiritual de la Verdad Suprema fue nutrido por Santo Tomás. Por intermedio de la iluminación especial del alma, el hombre puede distinguir con mayor éxito entre el bien y el mal, ya decidiendo mejor cuales valores le corresponden, virtuosamente, para purificar su alma e internalizar al amor de Dios. En esta vía, el hombre con apoyo de la razón proporciona organicidad, ordenamiento y una metódica más científica a sus ideas y acciones, justificándolas con un carácter natural de las cosas. Pero es a través de la fe más profunda que el espíritu desarrolla su encuentro definitivo con Dios, no solo al verificar racional y anímicamente su existencia a partir de sus efectos de amor, sabiduría y redención; también por la fe confiada y depositada en su esencia divina, aunque no demostrable científicamente, sí vivida íntima y felizmente en la relación con Dios, en la esperanza de una vida eterna, una salvación más allá de la terrenal y corpórea.

Referencias

- Agustín (1995). *Obras Completas de San Agustín* [XL – Escritos Varios – 2]. Biblioteca de Autores Cristianos: Madrid. <http://www.obrascaticas.com/livros/Patrolologia/-AGUSTIN%20DE%20HIPONA%20Obras%20completas%2040.pdf>
- Agustín (2010). *Confesiones*. Editorial Gredos: Madrid. <https://bdigital.uvhm.edu.mx/wp-content/uploads/2020/07/san-Agustin-Confesiones.pdf>
- Albornoz, J.H. (2003). *Diccionario de Filosofía*. Vadell Editores: Valencia (Venezuela)
- Aristóteles. (1995). *Ética a Nicómaco*. Centro de Estudios Constitucionales: Madrid.
- Dussel, E. (2011) *Filosofía de la liberación* (Colección Breviarios). Fondo de Cultura Económica: México.
- Epicteto. (2017). *El Manual de Epicteto*. Libros Tauro: Buenos Aires. <https://web.seducoahuila.gob.mx/biblioweb/upload/Epicteto%20%20Manual%20De%20Epicteto.pdf>
- Epicuro. (2006). Carta a Meneceo. http://www.medicinayarte.com/img/biblioteca_virtual_publica_epicurocarta_a_meneceo.pdf
- Escobar, G. (2008). *Ética*. McGraw-Hill: México.
- Fallas, L.A., y Cárdenas, L.G. (2006). *En diálogo con los griegos. Introducción a la filosofía antigua*. Editorial San Pablo: Bogotá (segunda edición).
- García, J.P. (2008). *La Teología del Siglo XXI. Hacia una teología en diálogo*. PPC: Madrid.
- García, P. (2015). Epicuro. Filosofía para la felicidad. *Azafra*, 17, 222-223.
- González, L.J., Marquinez, G., Rodríguez, E., López, E., y Gajate, J. (2000). *Diccionario de Filosofía*. Editorial el Búho: Bogotá (tercera edición).
- López, E. (1997). *Historia de la Filosofía*. Editorial El Búho: Bogotá.
- Ramos, E.A. (2000). Sexto Empírico y los alegoristas. *Habis*, 31, 267-292.
- Scannone, J. (2009) La filosofía de la liberación: historia, características, vigencia actual. *Teología y Vida*, Vol. L, 59-73. <https://scielo.conicyt.cl/pdf/tv/v50n1-2/art06.pdf>
- Sexto Empírico. (1993). *Esbozos Pirrónicos* [Hipotiposis Pirrónicas]. Editorial Gredos: Madrid.
- Tomás. (1995). *Suma Teológica* [La Virtud de la Justicia]. BAC: Madrid.
- Tomás. (2010). Suma contra los Gentiles. http://www.traditio-op.org/biblioteca/Aquino/-Suma_Contra_Gentiles_Sto_Tomas_de_Aquino_OP.pdf