



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MÉXICO

FACULTAD DE HUMANIDADES

LICENCIATURA EN FILOSOFÍA

TESIS

**Horizontes del autoconocimiento: un análisis sobre la ética y la moral para la vida
colectiva desde la óptica entre Séneca y Agustín de Hipona**

Que para obtener el título de:

Licenciada en Filosofía

Presenta:

Alejandra Jocelyn Pérez Astivia

Asesor:

Dr. Josué Manzano Arzate

Co-asesor:

Dr. Óscar Juárez Zaragoza

Toluca, Estado de México, 2026

ÍNDICE

<i>Introducción.....</i>	<i>1</i>
<i>Capítulo I.....</i>	<i>6</i>
<i>Una lectura ética sobre la perspectiva del pensamiento moralista de Séneca.....</i>	<i>6</i>
<i>1.1.1. El significado del estoicismo a través de la historia grecorromana</i>	<i>7</i>
<i>a) Los primeros estoicos: el inicio de un nuevo pensamiento.....</i>	<i>7</i>
<i>b) El estoicismo en un periodo oscuro de la época helenista</i>	<i>11</i>
<i>c) Los últimos representantes del estoicismo dentro del imperio tardío</i>	<i>12</i>
<i>1.2. Del vientre a la tina: una descabellada historia sobre Séneca</i>	<i>14</i>
<i>1.3. La Moral como medio fundamental dentro de una realidad vital egoica.</i>	<i>20</i>
<i>1.3.1. El consejo del oráculo de Delfos: “Conócete a ti mismo”</i>	<i>22</i>
<i>1.3.2. Las desventuras de las emociones y sentimientos como método de conocimiento</i>	<i>24</i>
<i>1.3.3. La amistad como condición de ser hombre.....</i>	<i>28</i>
<i>a) El sacrificio de no congeniar con cretinos.....</i>	<i>30</i>
<i>1.4. La sabiduría y el conocimiento como conciencia del hombre.</i>	<i>31</i>
<i>1.4.1. La conducción de la vida al final de la naturaleza humana</i>	<i>33</i>
<i>a) Destino</i>	<i>36</i>
<i>b) Muerte</i>	<i>38</i>
<i>1.4.2. El hombre emparejado con Dios: el sabio.....</i>	<i>42</i>
<i>1.5. La visceralidad de los vicios.....</i>	<i>44</i>
<i>CAPITULO II</i>	<i>47</i>
<i>2. Agustín de Hipona</i>	<i>47</i>
<i>2.1. Los primeros cristianos como precedente histórico al acercamiento agustiniano</i>	<i>47</i>
<i>2.2. Agustín de Hipona y la encrucijada de la fortuna</i>	<i>52</i>
<i>2.2.1. La libertad como medio de origen selectivo del bien y del mal.....</i>	<i>56</i>
<i>a) El libre arbitrio y la voluntad como capacidad humana.....</i>	<i>57</i>
<i>b) El bien y el mal: entre los pliegues de la voluntad humana.</i>	<i>63</i>

<i>2.2.2. Relación del bien y el mal, y la función de las dos ciudades: La de Dios y la terrenal.....</i>	<i>71</i>
<i>a) El valor de la voluntad humana.</i>	<i>75</i>
<i>2.2.3. La moralidad agustiniana hacia el enfrentamiento de la ciudad terrenal.....</i>	<i>76</i>
<i>2.3. El amor divino y el amor humano: Un vínculo entre Dios y el prójimo.....</i>	<i>79</i>
<i>2.3.1. El amor como pilar de la moralidad</i>	<i>82</i>
<i>2.3.2. Mónica y Agustín: Un amor que trasciende la vida terrenal.....</i>	<i>91</i>
<i>2.4. Agustín de Hipona y la polis: la felicidad como fin último entre lo terrenal y lo divino.....</i>	<i>97</i>
<i>a) La verdadera felicidad del alma en Agustín de Hipona: de la búsqueda humana a la gracia divina.</i>	<i>101</i>
<i>Capítulo III</i>	<i>103</i>
<i>3. Diálogo filosófico entre Séneca y Agustín de Hipona: del autoconocimiento individual a la vida colectiva.....</i>	<i>103</i>
<i>3.1 La huella estoica en la filosofía agustiniana: un análisis de la relación entre Séneca y Agustín de Hipona.....</i>	<i>103</i>
<i>3.1.1. El autoconocimiento en Séneca: la búsqueda de la sabiduría y virtud</i>	<i>106</i>
<i>3.1.2. El camino hacia el autoconocimiento en Agustín: Una perspectiva Agustiniana</i>	<i>109</i>
<i>3.1.3. Convergencias y divergencias entre Séneca y Agustín</i>	<i>114</i>
<i>3.2. La búsqueda del autoconocimiento, ¿por qué es tan importante conocerse a uno mismo?.....</i>	<i>117</i>
<i>3.2.1. El autoconocimiento como transformación del Yo.</i>	<i>120</i>
<i>3.3. Significado de la “salvación en sí mismo” dentro de la perspectiva estoica y agustiniana.....</i>	<i>122</i>
<i>3.4. La utilidad como beneficio genuino: una perspectiva ética.....</i>	<i>124</i>
<i>3.5. Del dolor a la virtud: un camino de transformación.....</i>	<i>127</i>
<i>3.6. Del yo pasivo a la autenticidad: Séneca y Agustín.</i>	<i>129</i>
<i>3.7. La utopía de la consciencia: Reconocimiento de la dualidad humana.</i>	<i>131</i>
<i>3.7.1. El trauma como catalizador, la forma en que el dolor puede impulsar el cambio.</i>	<i>135</i>
<i>3.8. El poder del autoconocimiento: ¿el autoconocimiento asegura la transformación para construir un mejor mundo ético?.....</i>	<i>138</i>

<i>3.8.1. Del amor propio al amor universal: un viaje de expansión.....</i>	<i>139</i>
<i>3.8.2. La protección del conocimiento del Yo.....</i>	<i>142</i>
<i>Conclusión.....</i>	<i>144</i>
<i>El conocimiento de sí como tarea infinita y fundamento de la vida ética.....</i>	<i>144</i>
<i>BIBLIOGRAFÍA.....</i>	<i>148</i>

Introducción

¿Cuál es el trasfondo del conocimiento de sí mismo y cómo se lleva a cabo tal ejercicio? ¿Qué significa conocerse a sí mismo? ¿El conocimiento de sí mismo es llevado únicamente por la individualidad o puede convertirse en un eje central para la vida colectiva y en una retribución importante hacia el ser humano mediante la ética? ¿Puede el ser humano transformarse sin conocerse? ¿Es posible el conocimiento de sí mismo sin la acción y el reconocimiento ético? ¿Es meramente introspectivo o constituye una responsabilidad moral y ética de cada individuo?

A lo largo y a través del tiempo, el ser humano ha retornado constantemente hacia un mismo lugar, sin importar el tiempo, el espacio, los sucesos o las dificultades que atraviesa; y ese lugar es el “sí mismo”. Se comprende la complejidad de esta afirmación a partir de las ideas que diversos filósofos han planteado a lo largo del tiempo, como lo hizo Michel Foucault al señalar un problema en torno al conocimiento de sí mismo. Por más atractivo que parezca involucrar a todo ser humano en este ejercicio, surge un dilema significativo: no a todos les interesa, y con frecuencia solo ciertos sectores privilegiados logran dedicar tiempo a mirarse interiormente, debido a factores como los recursos económicos, el trabajo y por ende la falta de tiempo.

El pensamiento de Séneca y Agustín de Hipona, pilares de esta investigación, muestra que la relación del ser humano con su interior no constituye únicamente un problema epistemológico ni psicológico, sino esencialmente un tema ético, colectivo y formativo, que implica una reconfiguración radical del sujeto. En ambos autores, conocerse a sí mismo supone aceptar tanto la belleza como la espeluznante calamidad que habita en el interior humano: el reconocimiento de la fragilidad, la pasión, el temor y la finitud a la que se enfrenta la humanidad.

Sin embargo, a pesar de estas limitaciones, se propone la posibilidad de una dimensión comunitaria del autoconocimiento, que no permanezca restringida a la individualidad. Por el contrario, se busca que sea compartida, abriendo la posibilidad del conocimiento a quien desee mirarse y dejarse guiar por las propuestas filosóficas de Séneca y Agustín de Hipona hacia una vida ética y comunitaria.

La presente investigación no se desarrollará desde una perspectiva psicológica, sino filosófica. Parte de una propuesta previa en torno a la virtud del conocimiento, la figura del sabio y la búsqueda del sí mismo por medio de la filosofía estoica de Séneca, quien fue testigo tanto del alba

como del ocaso del Imperio romano. Por otro lado, se aborda uno de los primeros desarrollos filosóficos del pensamiento cristiano, considerando a Agustín de Hipona como uno de sus principales precursores.

El problema central de esta investigación consiste en determinar si el autoconocimiento constituye el fundamento de la transformación ética del sujeto y si dicha transformación puede proyectarse hacia la vida colectiva. Asimismo, se busca analizar de qué manera el ser humano puede participar activamente en esta posibilidad, estableciendo una relación más consciente y personal con la ética, que lo conduzca hacia la virtud, la felicidad y la tranquilidad interior, abriendo así la posibilidad de una transformación del sabio hacia una vida colectiva más fructífera.

No debe olvidarse que se propone revalorizar al ser humano por lo que es, sin ocultamientos ni idealizaciones. Pero entonces surge la pregunta: ¿qué es el ser humano? ¿Es bueno o malo, o es ambas cosas? ¿Por qué ocultar su maldad y exaltar únicamente sus virtudes? ¿Conocerse a sí mismo implica reconocer también la maldad, los pensamientos y deseos que se intentan esconder? ¿Conocer esa parte que se desea ocultar permite alcanzar el fin último del estoicismo de Séneca? Y, en el caso de Agustín de Hipona, ¿los errores forman parte del proceso necesario para reconocer y contemplar la propia virtud?

Muchas de estas preguntas acompañan el ejercicio del conocimiento de sí mismo, y con frecuencia el ser humano descubre aspectos que no resultan agradables y que preferiría ignorar. ¿Cómo se pretende ser bueno y virtuoso si no se conoce lo más oscuro de quien desea transformarse? ¿Ignorar aquello que incomoda forma parte del conocimiento de sí? Sin embargo, existe una palabra clave para la transformación: el amor. En la filosofía Agustiniana, el ser humano, al volverse consciente de su fragilidad y su maldad, también descubre la capacidad de amar, tanto a sí mismo como al mundo.

La búsqueda del autoconocimiento ha sido un tema fundamental en la historia de la filosofía, especialmente en aquellas tradiciones que aspiran a comprender la naturaleza humana en su totalidad, considerando tanto su dimensión interior como su relación con los otros. No obstante, esta búsqueda no se desarrolla en un vacío teórico ni bajo condiciones ideales; por el contrario, tiene lugar en un mundo caracterizado por tensiones existenciales, conflictos sociales,

contradicciones morales y estructuras históricas que desbordan cualquier intento de idealización simplista.

Desde esta perspectiva, la filosofía no puede limitarse a una especulación abstracta ni a una aspiración meramente utópica: ha de confrontar la complejidad del mundo real, reconociendo la crudeza de la condición humana. Esto implica atender tanto a sus pasiones, errores y manifestaciones de maldad, como a su capacidad de bondad, razón, amor y transformación. En efecto, la filosofía, lejos de excluir la dimensión práctica y afectiva de la existencia, debe interrogarla y resignificarla.

Además, es fundamental evitar una visión distópica de la realidad: aunque se reconozca el peso de las contradicciones humanas, no se renuncia a la posibilidad de esperanza ni a la exigencia de una vida mejor. Por ello, esta investigación propone pensar el autoconocimiento no como una vía de evasión, sino como un ejercicio lúcido y comprometido con la verdad, que permita articular una ética posible en medio de la fragilidad humana.

En este marco, las concepciones del autoconocimiento en Séneca y Agustín ofrecen dos visiones contrastantes pero complementarias. Séneca, representante del estoicismo romano, insiste en el dominio de la razón y la autosuficiencia moral como forma de alcanzar la virtud. Agustín, por su parte, introduce una dimensión teológica que articula el conocimiento de sí mismo con el conocimiento de Dios y el amor como eje moral.

Así, el problema central de esta investigación es: ¿cómo se relacionan las concepciones del autoconocimiento en Séneca y Agustín con la ética y la moral en la vida colectiva? ¿Hasta qué punto estas propuestas filosóficas, tan distintas en sus fundamentos, pueden dialogar entre sí y ofrecer claves para pensar en el equilibrio entre la razón y lo emocional, entre la vida espiritual y la vida terrena, entre el individuo y la colectividad? Se pretende analizar cómo ambas perspectivas permiten entender la coexistencia entre la utopía (como ideal de perfección espiritual o moral) y la realidad (con sus límites, conflictos y oscuridades).

En este sentido, esta investigación no busca evadir la crudeza del mundo ni idealizar la filosofía como una práctica ajena a lo real. Más bien, pretende mostrar cómo, a través del diálogo entre Séneca y Agustín, se puede afirmar que la filosofía es también una forma de conciencia lúcida que no teme mirar de frente la vida terrena, con sus luces y sombras. La pregunta que subyace, por

tanto, es: ¿cómo convivir con la realidad, sin renunciar a la exigencia ética ni a la esperanza de transformación?

El conocimiento de sí mismo es llevado a una transformación ética, este análisis no solo es observado mediante la reflexión, sino mediante la práctica que ayuda a la transformación del sujeto desde la individualidad hasta la comunidad, esto es definido en diversos conceptos por varios filósofos e introducidos a descubrir el significado de esta oración que son llevadas no solo a la reflexión, sino a la práctica y la adversidad de la vida del sí mismo. En el pensamiento de Séneca es articulada con la ética estoica, donde la virtud se muestra como la herramienta más importante del ser humano junto con la voluntad, que puede dominar al individuo que desee sostenerla, de esta manera se antepone la necesidad de tener la capacidad de ser consciente de las pasiones, siendo uno de los principales objetivos del sabio.

En Agustín de Hipona el conocimiento de sí mismo es llevada aún más lejos y con más ímpetu de crear consciencia en la comunidad siendo uno de sus principales objetivos, conocerse implica reconocer la fragilidad humana, el desorden del alma y la necesidad de transformación para el bien de sí mismo y como resultado de la comunidad.

De esta manera el marco teórico se sostiene por medio del conocimiento de sí mismo y como es llevado como resultado a una consciencia social más redefinida mediante la virtud ética del hombre.

Esta investigación se justifica por la necesidad de reivindicar una filosofía que no eluda la crudeza de la condición humana ni se encierre en abstracciones idealizadas. La filosofía, al tratar como el bien, la verdad y la virtud, no puede ser indiferente a la vida cotidiana, con sus conflictos, miserias, decisiones difíciles y contradicciones éticas. Por eso es relevante volver la mirada a dos autores que, desde contextos históricos distintos, afrontaron con profundidad los problemas del alma humana, de la comunidad y del sentido del bien.

Al comparar a Séneca y Agustín, se pretende mostrar que la filosofía puede ser crítica y espiritual al mismo tiempo, racional y amorosa, lúcida y compasiva. Que el ideal de la Ciudad de Dios no niega la vida terrena, sino que la resignifica, que el ejercicio del pensamiento filosófico puede contribuir a formar ciudadanos más conscientes de sí mismos, más responsables y abiertos a la convivencia con los otros.

Séneca muestra un punto fundamental dentro de esta investigación y es la claridad por cómo se mira el sujeto y como se distribuye en la sociedad teniendo bien claro la maldad y la bondad del prójimo y como el sabio puede servirle a la comunidad sin tener la necesidad de necesitarla. El hombre sabio no necesita del otro, pero decide ser parte de lo que no necesita, el hombre sabio es sabio por el conocimiento del dolor y el conocimiento de sus pasiones se intenta justificar la necesidad del dolor por medio del redescubrimiento del hombre como un camino necesario a seguir en la cual los dos autores caen a una misma conclusión: la individualidad es parte del proceso hacia la virtud ética de la comunidad.

Las concepciones del autoconocimiento en Séneca y Agustín tienen implicaciones éticas y morales diferentes, pero complementarias, para la vida colectiva. Mientras Séneca enfatiza la autosuficiencia del sujeto racional como camino hacia la virtud, Agustín subraya la necesidad del amor divino y la interioridad iluminada por la fe. Sin embargo, ambas filosofías permiten articular una comprensión profunda de la condición humana, en la búsqueda de la verdad, la felicidad y el bien no niega la realidad de la vida terrena, sino que se ejerce en medio de ella.

Se plantea que, en lugar de excluirse mutuamente, las posturas de Séneca y San Agustín pueden entrar en una relación dialógica que enriquece la comprensión de la ética en contextos reales. A través de esta comparación, se pretende demostrar que la filosofía no es ajena al mundo, sino que es plenamente consciente de sus contradicciones, y que el autoconocimiento no es un fin en sí mismo, sino una vía para habitar mejor el mundo compartido.

Ambos pensadores fundamentan su propuesta en la defensa del conocimiento como eje transformador del sujeto. A través de este estudio, se intenta demostrar que es posible alcanzar una vida más justa y ética desde la individualidad y a la vez proyectarla, como fin último, hacia la comunidad. De este modo, la investigación no pretende afirmar una verdad absoluta, sino proponer una apertura constante al conocimiento.

A través de un análisis comparativo se sustentará que tanto en la ética estoica como en la interioridad agustiniana el conocimiento de sí mismo es una práctica necesaria y transformadora que define la relación del hombre consigo mismo y con el mundo.

Capítulo I

Una lectura ética sobre la perspectiva del pensamiento moralista de Séneca.

Cuando se habla de filosofía, se habla de todo: de lo bueno y de lo malo, del cielo y de la tierra, de la naturaleza, de las criaturas, de la flora y la fauna; de todo lo que el ser humano conoce y desconoce. No se permite el descanso y se evita el desconocimiento a toda costa. La relación que ha tenido el hombre, desde tiempos antiguos, con la filosofía ha sido ardua, amorosa, odiosa, desesperante, pero, sobre todo, ha estado marcada por esa ansia de jamás abandonarla, de aprender a amarla a pesar de lo inacabable que puede llegar a ser el conocimiento. Y Séneca forma parte de la historia y, por ende, de la filosofía.

Cuando se intenta hablar de la filosofía, se recuerdan muchos ápices de conocimiento; sin embargo, el interés de este pequeño escrito consiste en la formación filosófica estoica: cómo se consolida, cómo se conoce y cómo se configura aquello a lo que ahora se pretende llegar: el conocimiento estoico de Séneca. Pero, ante todo esto...

1.1 ¿Qué es el estoicismo?

El estoicismo es una corriente filosófica con una duración muy corta en la historia de esta disciplina. Sin embargo, sus postulados son la base fundamental de diversas corrientes filosóficas surgidas a lo largo de los siglos posteriores, las cuales recibieron su influencia en mayor o menor medida, desde los primeros pensadores cristianos, como Lactancio (245 d.C. – 325 d.C.)¹, San Jerónimo de Estridón (342 d.C. – 428 d.C.)², pasando por pensadores como René Descartes, Baruch Spinoza, Kant, Rousseau, Albert Camus, Viktor Frankl, Pierre Hadot, Michel Foucault y Marta Nussbaum. De esta manera, el estoicismo no sólo se manifestó en la filosofía, sino también en la literatura, la poesía, etc.

¹ Lucio Cecilio Firmiano Lactancio (245 d.c - 325 d.c) fue un filósofo apologista cristiano siendo uno de los pioneros del cristianismo.

² Eusebio Hierónimo comúnmente conocido como San Jerónimo de Estridón (342d.c 428 d.c) padre de la iglesia católica dando la primera traducción de la biblia del hebreo y del griego al latín por órdenes del papa Damaso I.

La historia del estoicismo se divide, generalmente, en tres períodos, tal como la plantea Jean Brun en su obra *El estoicismo*³, teniendo su origen en la antigua Grecia, en Atenas, en el siglo III a.C., con Zenón de Citio, Cleantes de Aso y Crisipo de Solos; el siguiente período, llamado Estoicismo Medio, en el siglo II a.C., donde destacan figuras como Diógenes de Babilonia, Antípater de Tarso, Panecio de Rodas y Posidonio de Apamea; finalmente, se llega al Estoicismo de la Época Imperial, correspondiente a los dos primeros siglos de la era cristiana, influenciado mayormente por el pensamiento romano. En esta etapa se deja de lado la física y la lógica, enfocándose especialmente en la moral. Entre sus principales representantes se encuentran Séneca, Musonio Rufo, Epicteto y Marco Aurelio.

La mayor parte de los escritos estoicos no se han conservado completos o solo se conocen a través de menciones hechas por otros autores. Veamos a continuación las características de estos tres períodos:

1.1.1. El significado del estoicismo a través de la historia grecorromana

a) Los primeros estoicos: el inicio de un nuevo pensamiento

El estoicismo antiguo fue una evolución del cinismo, desarrollada por medio de Zenón de Citio⁴, quien fue alumno del cínico Crates de Tebas, a su vez discípulo de Diógenes de Sinope. El primer estoicismo se centraba en discusiones sobre la lógica, la física y la ética. Los estoicos eran hombres profundamente apegados a la voluntad de la naturaleza, y seguían su curso mediante una lógica natural. La relación de la física, ética y lógica eran difícilmente verse como fuentes separadas por este pensamiento filosófico, por lo que no existe una descripción gráfica si uno de estos se encuentra ausente debido a que la lógica ayuda al Hombre a proteger su conocimiento de las falacias y errores del razonamiento humano; mientras que la física es la órbita central de la naturaleza y la estructura de la realidad en que cohabita el ser humano como fuente misma de un orden natural y racional siendo de esta manera parte del orden universal, que se debe de aceptar y acatar con firmeza y clarividencia; y por último encuentro, se transparentan con la ética, siendo el

³ Jean Brun; *El estoicismo*. Trad. José, B, Regueira, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, 1998.

⁴ Brun, Jean; *El Estoicismo*, p.18.

núcleo central de la consciencia de la lógica y la aceptación de la física como orden natural de las cosas y el cosmos, tomando decisiones coherentes respecto a lo que la naturaleza imponga con la necesidad de amar lo que muestra la grandeza del alma. Pero ¿cómo se definiría la grandeza del alma en estas tres palabras clave proviniendo de la base estoica? De acuerdo con el filósofo francés Pierre Hadot la grandeza del alma se define como: “la virtud gracias a la cual aspiramos a conseguir la grandeza, porque implica la liberación del alma preparándola para el conocimiento de las cosas celestes y haciéndola digna de compartir con la condición divina⁵”, como resultado a esta definición explica Pierre Hadot que la grandeza del alma es el fin último de estas tres palabras clave, más no un intermedio de estas. Cuando se logran entender y finalmente coexistir entre ellas se transforman en un logro precedente al ejercicio realizado entre la lógica, la física y la ética. Cuando logran integrarse como uno solo se deja de temer y se ama a la naturaleza y su devenir constante del deseo que tiene preparado para cada individuo. La serenidad libera al Hombre que ha comprendido, transformándolo es su quietud y plenitud de la vida que ha elegido entender y seguir.

Aristóteles⁶, considerado como el fundador de esta lógica, fue un pensador completamente naturalista; sin embargo, no fue un estoico, sino más bien un referente desde un enfoque científico y matemático. Muchos han considerado la lógica estoica como una copia vulgar de la lógica aristotélica. No obstante, a pesar de haber tomado elementos de la lógica empírica tradicional de Aristóteles, la lógica estoica fue comprendida como una forma de razonamiento más sensible, que buscaba armonizarse con la vida por medio de la naturaleza como bien se ha mencionado. La lógica toma forma en el momento en que el Hombre comprende el engaño por medio de las apariencias y juicios falsos también conocidos como falacias cargadas en la mente del individuo y reflejadas en acciones efímeras y absurdas. El Hombre precursor a su descubierto por la lógica como resultado de su pensamiento, es dirigido por una relación directa con el cosmos, posteriormente por la relación del Hombre con los demás seres humanos y por último la relación

⁵ Hadot, Pierre; *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, p. 125, 126.

⁶ Aristóteles fue un filósofo griego nacido en el año 384 a.C. y fallecido en 322 a.C. Fue discípulo de Platón, sus obras fueron tan importantes para su época como para la historia del mundo, las más importantes son: *Ética nicomáquea*, *Metafísica*, *Poética*, *Retórica*, *Política*, *Física*, *Órganon*, entre otras. Donde podemos encontrar la creación de la primera Lógica “*Organón*” que con el tiempo lo retomarán los estoicos con usos diferentes. De acuerdo con esta información sólo se mencionará lo necesario para poderle ayudar al lector a entender de dónde vienen estos principios históricos, pero si le interesa al lector véase en:

Aristóteles; *Tratados de Lógica (Organón)*, Tomo I. Trad. Miguel Candel Sanmartín, Madrid, Editorial Gredos, 1988.
Aristóteles; *Tratados de Lógica (Organón)*, Tomo II. Trad. Miguel Candel Sanmartín, Madrid, Editorial Gredos, 1988.

consigo mismo, para poder equilibrar su reflexión por completo. De esta manera, es lo mismo que se lleva a cabo con la lógica, la física y la ética, que deviene aceptar con júbilo y determinación todo en cuanto provenga de la naturaleza, dado que es ella misma lo que muestra el todo y es la perfección de la razón última.

Pierre Hadot muestra que la lógica como inseparable de las otras dos palabras mencionadas se refleja “como ejercicios espirituales: no estamos ante una física, una ética o una lógica teórica, sino ante una física que transforma la mirada que ponemos sobre el mundo, una ética que se ejercita en la justicia por medio de la acción y una lógica que despliega su vigilancia sobre el juicio y la crítica de las representaciones mentales⁷”. Así mismo, se encuentra como resultado, por donde se quiera mirar todo se relaciona con los tres conceptos. A pesar del enfoque por querer describir la lógica se muestra difícil explicarla sin la física y la ética, ya que todo va a confluir en la física y como consecuencia en la lógica y por último en la ética. “Todo es física y todo es lógica, aunque finalmente todo es ética, puesto que física y lógica son ejercicios espirituales concretos que comprometen al completo nuestra voluntad y libertad⁸”.

Pero a todo esto, la transformación de la naturaleza inmiscuida en su relación con la lógica muestra que el individuo debe de comprender su naturaleza por medio del amor y la aceptación indiscriminada, en cuanto a lo que el destino depara y lo que no se puede disolver o no se puede transgredir. Pierre Hadot utiliza la palabra “indiferencia” como resultado de su reflexión que no discrimina la caracterización de lo que provienen de la naturaleza, por el contrario, aun contemplándose los bienes y males naturales creando consciencia por medio del amor, pero ¿cuál es la necesidad de amar lo que trae al ser humano desgracia por parte de la naturaleza? “por qué la naturaleza se ama así misma, y los acontecimientos son resultado del encadenamiento necesario de las causas que, en conjunto, constituyen al destino⁹” por lo que, si uno aprende a contemplar y vislumbrar por sí mismo, en causa contundente de la grandeza del alma y como resultado de la lógica, física y ética, el Hombre debe estar dotado y ser consciente del amor y la aceptación del cosmos como fruto de su razonamiento y consciencia del sí mismo.

⁷Hadot, Pierre; *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, p. 136, 137.

⁸ Hadot, Pierre; *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, p. 138.

⁹ Hadot, Pierre; *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, p. 139.

Para argumentar la respuesta de la lógica se ha olvidado mencionar un factor importante para la estructura de esta al preguntarse sobre el universo: ¿qué es el universo?, ¿cómo se relaciona con el Hombre? y ¿cómo el Hombre logra inmiscuirse dentro de su razonamiento lógico sobre la naturaleza? Por medio del concepto de la naturaleza racional constituida por la necesidad de reconocer la lógica en su máximo esplendor por vía de los juicios inequívocos que el Hombre ha realizado con lo desconocidamente visto o sentido de manera irracional y perjudicial para la tranquilidad de su alma. El Hombre que lleva consigo mismo la claridad de la lógica junto con la reflexiva consciencia que le permite la naturaleza al ser humano ser consciente de su existencia, lleva la superficialidad y la interioridad de su alma, como un ser dotado de destreza de poseer esplendorosamente la capacidad de la grandeza del sí mismo como fin último, entendido así la causa final del estoicismo.

A comparación del empirismo¹⁰ estoico se diferencia del aristotélico al definir la lógica como una relación más íntima entre el hombre y el mundo, mediada por la sensibilidad empírica y la razón. Se presenta, así, como una sabiduría armónica entre la experiencia individual del sujeto consigo mismo y la experiencia que va a desarrollar con el mundo y su relación con él¹¹.

La lógica¹² que se busca resaltar en el estoicismo es aquella que vincula la representación con los sentidos. En este punto, se distancia de Aristóteles, aunque todavía se consideran algunos de sus principios lógicos como referencia. El estoico se pregunta cómo percibimos el mundo, formulando interrogantes como: ¿de qué manera se nos representa la realidad?, y ¿quién la concibe como racional?

Para los estoicos, la representación es entendida como una huella en el alma, es decir, el acto mediante el cual el alma capta un objeto. A partir de esto, se distinguen dos tipos de representaciones: la comprensible y la incomprensible. La comprensible proviene de lo real, de aquello que podemos percibir; se vincula a un acto claro del alma, aunque esta no capte plenamente el objeto. En cambio, la incomprensible no surge de lo existente, y si lo hace, es de manera confusa, dificultando su comprensión como una realidad racional.

¹⁰ Brun, Jean; *El Estoicismo*, p.41.

¹¹ José Ferrater Mora; *Diccionario de Filosofía*, Tomo I, A – K, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1941. p. 585.

¹² Eduardo Gil Bera; *Pensamiento Estoico*, Barcelona, Edhasa, 2002. Pág.21.

La lógica estoica, para explicar esto con mayor claridad, se basa en la relación entre el hombre y el mundo a través de su percepción individual. Por ejemplo: *es un día soleado, por lo tanto, puedo salir a pasear*. Se trata más de una relación entre acontecimientos que de una lógica basada en conceptos abstractos siendo la abstracción parte de la metafísica platónica.

El sucesor de Zenón fue Cleantes¹³, quien conservó fielmente su legado, sin embargo, murió poco tiempo después. La única obra suya que se conserva es el *Himno a Zeus*¹⁴. Posteriormente, apareció un filósofo llamado Crisipo (280 a. C. – 210 a. C.)¹⁵, quien llegó a ser considerado el verdadero sucesor de Zenón. Fue descrito como un hombre extremadamente trabajador y profundamente dedicado a su filosofía. Se le atribuyen más de 705 obras, de las cuales 119 trataron sobre lógica y 43 sobre ética, entre otros temas¹⁶. Era un pensador muy respetado por su habilidad dialéctica, y se dice que no simpatizaba con los políticos ni con los reyes. Crisipo falleció aproximadamente a los ochenta años, marcando así el final de la primera etapa del estoicismo.

b) El estoicismo en un periodo oscuro de la época helenista

La llegada del estoicismo medio marcó el inicio de la siguiente etapa del pensamiento estoico, con gran influencia durante la época helenística. Sin embargo, esta fase no fue tan deslumbrante, ya que comenzó a diluirse con la formación del Imperio romano. La física y la lógica dejaron de tener protagonismo en el pensamiento estoico, para dar paso a un enfoque centrado principalmente en la ética.

Tras la muerte de Crisipo, surgió Diógenes de Babilonia, quien fue llevado a Roma por los mismos atenienses. Posteriormente, el liderazgo estoico pasó a Antípater de Tarso. Como discípulo de este último, aparece Panecio (185-112 a.C), considerado ya un estoico helenístico. A la muerte de su maestro, Panecio asumió la dirección de la escuela estoica en Grecia, transformando al estoicismo

¹³ Brun, Jean; *El Estoicismo*, p.20, 21. Cleanto de Assos (331 a.c – 232), un hombre nacido en Assos, Tróada, era alto y fornido, lo apodaban Freantlo (el que saca el agua) por su físico debido a que hacía los trabajos más pesados y tenía la resistencia física, Cleanto no era un hombre dotado de gran inteligencia, pero Zenón vio fidelidad y compromiso en él para hacerse cargo de la escuela.

¹⁴ Bruno, Jean; *El estoicismo*, p. 21.

¹⁵ Gil Bera, Eduardo; *Pensamiento Estoico*, p. 16.

¹⁶ Bruno, Jean; *El estoicismo*, p. 22.

en un modelo ético admirado por los romanos. Así, se abandonó casi por completo el interés por la lógica y la física, priorizando la ética como eje central.

La etapa helenística fue, al parecer, un período sombrío para la historia de la filosofía, ya que se conservan pocas obras de esta época. Para concluir este intervalo, encontramos a Posidonio (135 a.C–51 a.C)¹⁷, un romano que fue discípulo de Panecio. Sin embargo, no se le ha dado el reconocimiento que quizás merece, debido a la pérdida de la mayor parte de sus escritos.

C) Los últimos representantes del estoicismo dentro del imperio tardío

Los diversos pensamientos que comenzaron a difundirse en el año 93 d.C., generaron múltiples complicaciones ideológicas. Roma y el cristianismo entraron en conflicto, y sus disputas se abrieron paso a la llegada de Nerón, quien desterró a los estoicos que residían en Roma. El estoicismo dejó de ser una corriente ampliamente seguida y pasó a convertirse en objeto de estudio por parte de una aristocracia culta.

Este nuevo estoicismo parece haber sido el último, o al menos, desde ese momento en adelante, ya no se reconoce a más estoicos de relevancia histórica. La caída del Imperio romano significó, de igual manera, la caída del estoicismo. No obstante, sus enseñanzas se mantienen vigentes en la actualidad, y aún se consideran pensadores modernos influenciados por esta tradición¹⁸.

Nerón (37 d. C. – 68 d. C.) no sólo desterró a los estoicos, sino también a poetas y literatos. Lucano (39 d. C.- 65 d. C.)¹⁹, poeta romano, fue censurado y se le prohibió leer sus obras por otro lado. Musonio Rufo (25 d. C.– 95 d. C.)²⁰, estoico, fue exiliado aproximadamente tres veces por la enseñanza de la filosofía estoica.

¹⁷ Gil Bera, Eduardo; *Pensamiento Estoico*, p. 23.

¹⁸ La historia de la última Roma no solo está compilada por los estoicos evidentemente, hacemos un pequeño recuento de lo que fue Roma en sus últimos años y en este caso de lo que vivió Séneca siendo el protagonista de este primer capítulo. Como bien comprendemos la historia puede ser demasiado larga y a los amantes de su conocimiento les recomiendo el famoso autor: Tito Livio (Patavium, 59 a. C. - Padua, 17 d. C.) de la cual escribió numerosos volúmenes desde la fundación de Roma y Gayo Suetonio Tranquilo (69 d. C. – 130/140 d. C.) que escribió sobre los césares en su obra: *Vida de los doce césares*.

¹⁹ Gil Bera, Eduardo; *Pensamiento Estoico*, p. 36.

²⁰ Gil Bera, Eduardo; *Pensamiento Estoico*, p. 30.

El cristianismo vino a ofrecer una visión diferente del mundo y de la vida. Mientras que el estoicismo afirmaba que no existe “el sabio”²¹, y que la sabiduría absoluta es inalcanzable, el cristianismo propone una dualidad en la que Dios todo lo perdona y el hombre camina hacia la redención para ser perdonado. Entre los últimos representantes del estoicismo encontramos a tres autores fundamentales: Marco Aurelio, Séneca y Epicteto, quienes marcan el cierre de esta era filosófica. A continuación, se presentarán cronológicamente:

Séneca (4 a. C. – 65 d. C.) fue un político que posteriormente se adentró en el mundo de las letras. Sus obras, de las más completas y extensas que se han conservado, serán abordadas con mayor profundidad en los siguientes apartados.

Epicteto (55 d. C. – 135 d. C.)²² fue un esclavo que transformó su destino en una resignación sabia. Sufrió maltratos, humillaciones y golpes. Ya en su vejez, alcanzó la libertad y fundó su propia escuela. Como muchos filósofos de su época, no escribieron nada, pero uno de sus discípulos escribió fielmente sus enseñanzas durante sus seminarios, lo que permitió conservar parte de su pensamiento que enfrasca una filosofía sobre la distinción de lo que podemos y no podemos controlar, la aceptación de la propia naturaleza y la búsqueda incesante de la virtud y la felicidad.

Marco Aurelio (121 d. C. – 180 d. C.)²³, último filósofo estoico reconocido en la historia de la filosofía fue emperador romano y un brillante estratega militar. Vivió numerosas desgracias personales, las cuales lo llevaron a escribir un diario²⁴ en el que reflexionaba sobre su comportamiento, haciendo introspecciones y cuestionando sus decisiones. Se estima que su muerte fue causada por la peste que azotaba en aquellos años. Con Marco Aurelio se cierra el registro de los grandes representantes del estoicismo. Las nuevas ideologías que comenzaban a emerger en el mundo establecieron un vínculo directo entre el cristianismo y el estoicismo, evidenciando que muchos cristianos fueron influenciados por pensadores estoicos. También es importante

²¹ Según en la obra de Jean Brun a los estoicos no les importa el término de “Sabio”, pero debo de hacer una excepción con Séneca debido a que él tiene un cierto concepto propio del que se desarrollará más adelante.

²² Epicteto; *Disertaciones por Arriano*, “Introducción”, trad. intr. y nts. Paloma Ortiz García, Madrid, Editorial Gredos, 1993, p. 7 - 44.

²³ Marco Aurelio; *Meditaciones*, “Introducción”, intr. Carlos García Gual, trad. y nts. Ramón Bach Pellicer, Madrid, Editorial Gredos, 1977, p. 9 - 38.

²⁴ Marco Aurelio; *Meditaciones*, Trad. Ramón B. Pellicer, Madrid, Editorial Gredos, 1977.

mencionar una de las mayores influencias en ambos: Aristóteles, aunque por el momento no se abordará su enorme contribución.

1.2. Del vientre a la tina: una descabellada historia sobre Séneca

Marco Anneo Séneca²⁵, también conocido como *Séneca el Viejo*, nació en el año 55 a. C. Fue padre de tres hijos y esposo de Helvia, un hombre apasionado por la retórica, la oratoria y, sobre todo, por la cultura romana. Se alejó de su familia para viajar a Roma con el deseo de ser reconocido. Llegó a tener el privilegio de escribir una obra sobre la historia de su época, la cual, hasta la fecha, permanece perdida.

Sus tres hijos se convirtieron en hombres políticos formados por buenos maestros que el viejo Séneca les proporcionó al llegar a Roma. Entre ellos, el alcalde, Lucio Anneo Novato (Galión), era el protegido del padre, quien lo adoraba y protegía como a ninguno. El segundo hijo, Lucio Anneo Séneca, fue el filósofo, y curiosamente, el viejo Séneca aborrecía la filosofía, considerándola inútil y desestimando el talento de su hijo. El tercero fue Lucio Anneo Mela, el más reservado de los tres, quien llegó a ser un alto funcionario y tomó la decisión de morir el mismo año que falleció Séneca²⁶.

Durante esta época de inestabilidad del poder y locura política en Roma, se sucedieron cuatro reinados distintos; Tiberio, Calígula, Claudio y Nerón. Lucio Anneo Séneca nació en el año 4 d.C., en Córdoba, Hispania. Fue un amante de las letras, influenciado por Cicerón y Virgilio. A los dieciocho años viajó a Roma, donde comenzó a recibir la influencia del cínico Papiro Fabiano; sin embargo, con el tiempo, la enseñanza del griego estoico Atalo, bien visto por su padre, captó su respeto y curiosidad.

Desde los veinte hasta los treinta y cinco años, su vida permanece poco documentada, más allá de su dedicación al estudio filosófico. La carrera de Séneca comenzó en la política y el estoicismo.

²⁵ Séneca; *Consolaciones, Diálogos, Epístolas Morales a Lucilio*, “Introducción”, Intr. Juan Manuel Díaz Torres, Trad. y Nts. Juan Mariné Isidro, Ismael Roca Meliá, Madrid, Editorial Gredos, 2013, p. XI-XXV.

²⁶ Paul Veyne; *Séneca y el Estoicismo*, Trad. Mónica Utrilla, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1995.p.18-21.

Muchos críticos han señalado la hipocresía del autor, por la contradicción entre su vida y sus enseñanzas. En esos años, el racismo en Roma era muy pronunciado, lo que hizo aún más notable su ascenso político al obtener el cargo de cónsul²⁷.

Durante el gobierno del emperador Claudio, el filósofo se casó dos veces: primero con Mesalina y después con Agripina. En su primer matrimonio, Mesalina tuvo problemas con Séneca, hasta el punto de desterrarlo a la isla de Córcega, acusado falsamente de adulterio con Julia Livila, sobrina de Claudio y hermana de Calígula. Tras ocho años de exilio, Agripina le devolvió la esperanza a Séneca al permitirle regresar a Roma a los 49 años, nombrándolo tutor de Nerón. Esta decisión fue una jugada astuta de Agripina, para preparar a su hijo para el trono, aunque Nerón no era el hijo legítimo de Claudio, y el heredero debía ser su primogénito, británico.

La política romana era oscura, llena de ira, tiranía y abusos de poder. Séneca, ya como parte del Senado, observó que Claudio era un hombre atormentado, obsesionado con matar a sus enemigos, incluidos los senadores. Cuatro años después del regreso de Séneca, Claudio murió y Nerón ascendió al trono a los diecisiete años²⁸. Tres meses después, británico, medio hermano de Nerón fue presuntamente envenenado por orden de éste.

Al asumir el poder, Séneca, entusiasmado por el ascenso de Nerón, le dedicó la obra *Sobre la clemencia*, en la que depositó toda su fe y esperanza en que terminaran los años de oscuridad y tiranía. Creía firmemente en su justicia y capacidad para gobernar. Sin embargo, esa paz solo duró cinco años, hasta la muerte de Agripina, quien, al intentar apartar a su hijo del poder tras percibir su traición, fue ejecutada por orden del propio Nerón.

Agripina representó un antes y un después en la estabilidad del reino. Séneca fue parte del consejo político y personal de Nerón, su amigo más íntimo. Gracias a esta cercanía, amasó una enorme fortuna y su fama creció como filósofo, orador y político.

En Roma, el dinero circulaba de forma diferente: todos eran banqueros y prestamistas. Las finanzas, el comercio y la administración eran esenciales para sobrevivir. Los préstamos implicaban el pago de altos intereses, lo que podía empobrecer o enriquecer a una persona. Séneca

²⁷ Veyne Paul; *Séneca y el Estoicismo*, p. 24.

²⁸ Veyne Paul; *Séneca y el Estoicismo*, p. 23-33

se convirtió en uno de los prestamistas más importantes y ricos de Roma, lo que generó envidias y críticas, dado que lo que predicaba como filósofo contrastaba con su estilo de vida. Él se defendía diciendo que la riqueza y la pobreza no estaban reñidas con la filosofía, porque, “¿Qué era un filósofo? Hombre que vive filosóficamente tanto en su vida interior como en su comportamiento”²⁹.

Y lo que importaba no era la riqueza o la fortuna, como en el caso de los cínicos, que debían apartarse de toda posesión material, sino vivir de acuerdo con los propios códigos morales que guiaban la vida. Ser rico no te hace peor que un pobre, y ser pobre no te hace mejor que un rico. Lo importante es aceptar el destino, y buscar la virtud sin importar si la vida misma se pierde en el proceso para poder caminar con rectitud y virtud, ya que él, “Estoicismo es, en el sentido biológico del término “un sistema inmunitario”: el individuo solo puede apoyarse en sí mismo para defenderse del mundo (...) que no fue hecho para él”³⁰.

El apego y la obsesión son actitudes contrarias al estoicismo, ya que, incluso después de haber poseído todo tipo de bienes materiales y perderlos, debe mantener la serenidad interior. Esa es precisamente la enseñanza central del estoicismo. Las riquezas que poseía Séneca, al parecer, también se convirtieron en una carga para él, especialmente cuando comenzó a observar la locura que se apoderaba del reinado de Nerón, marcado por la tiranía, el narcisismo y los abusos de poder.

El narcisismo de Nerón con respecto al poder era realmente espeluznante: creía que todo el Senado lo necesitaba, que todo el mundo dependía de él. No fue sino hasta que se percató de que la realidad era muy distinta que reiniciaron los asesinatos contra todos aquellos que se oponían a su voluntad, incluyendo a su fiel amigo Séneca. Esta tiranía alcanzó su punto más crítico con el gran incendio de Roma en el año 64 d. C. A raíz de este incendio, Séneca perdió su casa en la ciudad y se trasladó a vivir a una pequeña cabaña en las afueras, tratando de despedirse del poder que había acumulado durante años y del cual ya no deseaba formar parte, debido a las calamidades provocadas por Nerón.

El filósofo vivía con su esposa, Pompeya Paulina, en ese retiro, buscando refugio del agobiante entorno político. Por ello, Séneca, con todo respeto, pidió al emperador que le permitiera retirarse

²⁹ Veyne, Paul; *Séneca y el Estoicismo*, p. 22.

³⁰ Veyne, Paul; *Séneca y el Estoicismo*, p. 14.

para vivir sus últimos años en paz. Sin embargo, Nerón negó por completo su petición. Aun así, tras el incendio, Séneca decidió distanciarse lo más posible, en parte también por su avanzada edad, que ya le dificultaba asistir al Senado. Cuando debía regresar a Roma por algún encargo o necesidad, lo hacía solo, temeroso de que cualquiera de sus acompañantes pudiera delatarlo, pues no quería ser reconocido por nadie. Sus últimos escritos fueron *Cartas a Lucilio*, una serie de epístolas morales que se conservaron como una de sus obras más importantes y reconocidas después de su muerte.

En el año 65 d. C., llegó a oídos de Nerón un rumor sobre una gran conspiración en su contra. Al mencionarse tal complot, surgió el nombre de Séneca, lo que desató la furia del emperador y provocó su arresto inmediato. Pisón era el hombre que estaba detrás de todo este embrollo. Séneca intentó defender su nombre, pero Nerón no aceptó ninguna explicación y le dio la opción de quitarse la vida abriéndose las venas³¹.

Su esposa, Paulina, decidió morir junto a él, siguiendo el mismo método que eligiera el estoico: ambos se abrieron las muñecas y las piernas. Se describe como una muerte lenta y dolorosa. Durante la agonía, Séneca pidió cicuta, aunque esto no surtió el efecto esperado. Finalmente, solicitó una bañera con agua caliente, en la que murió desangrado. Nuestro filósofo como muchas veces expuso consideraba que la muerte era lo último que le preocupaba ya que sabía que su encuentro con ella iba a ser pronta y de acuerdo con las *Cartas a Lucilio* la preparación a su muerte estaba ya ejecutada. Nerón, al ver que Paulina también comenzaba a agonizar, ordenó que la salvaran: le ataron las manos con vendas y detuvieron el sangrado. Paulina logró sobrevivir algunos años más³².

La vida de Séneca no fue perfecta, como la de ninguna persona que haya pisado este mundo. Algunos historiadores o filósofos no lo consideran un hombre honorable debido a las tragedias que vivió durante el reinado de Nerón. Sin embargo, siendo objetivos, nadie ha vivido completamente de acuerdo con su filosofía, ya que esta es parte esencial de la imperfección inherente al ser

³¹ Veyne, Paul; *Séneca y el Estoicismo*, p. 181-183.

³² Veyne, Paul; *Séneca y el Estoicismo*, p. 182.

humano. Séneca, al vivir en un mundo tiránico como lo fue Roma, tuvo que encontrar un equilibrio entre el poder y la filosofía: esa moral que está en medio de todo lo que hacemos o tocamos³³.

La manera en que Séneca interpretó al ser humano se basa en una moral naturalista, la cual consiste en la creencia en un destino y en estar preparado para cualquier situación posible. Esto implica asumir que no se tiene el control sobre todo lo que rodea al ser humano, lo que significa que la vida puede llegar a frustrar al individuo debido a los diversos cambios que atraviesa el Hombre.

Desde la perspectiva de Séneca podemos inferir que la moral consiste en el mero actuar en la vida mientras se mantiene el esfuerzo mismo de alcanzar la virtud. Cuando el ser humano encuentra dicha virtud, esto facilita su bienestar en el mundo. Así lo expresa Séneca en *Cartas a Lucilio*³⁴, donde, en sus últimos años de vida, escribe a su querido Lucilio invitándolo a la introspección mediante la filosofía, para que así encuentre esa virtud que, probablemente, Séneca descubrió tarde.

La moral, desde esta perspectiva, no está enfocada en la ley de una sociedad establecida, sino que está conectada con la conciencia del sí mismo. Encontrarse así mismo es una tarea constante: las decisiones que se toman a lo largo de la vida generan errores, y los errores deben generar conciencia. La perfección no está en la naturaleza; por ello, la única virtud y perfección pertenece a Dios.

“Existen cuatro naturalezas: la del árbol, la del animal, la del hombre y la ley de Dios; estas dos últimas que son racionales, tienen la misma naturaleza, una es inmortal y la otra mortal. El bien de uno, a saber, el de dios, lo hace perfecto su naturaleza; el del otro, o sea, el del hombre, su esfuerzo. Los demás seres son perfectos según su naturaleza, pero no verdaderamente perfectos; en ellos le falta la razón”³⁵.

Una vida moralista es el fundamento para percibir la vida tal cual es: la angustia, el ocio, la intranquilidad, la felicidad, la virtud; es decir, cómo se percibe la vida. Un estoico debe conocerse a sí mismo, lo cual implica que una de las tareas más complejas es lidiar con los sentimientos y las emociones. Los seres humanos son muy susceptibles ante situaciones que despiertan cualquier tipo

³³ Lo mencionado en los anteriores párrafos es sustraído y apoyado por el estudio introductorio de Juan Manuel Díaz Torres, que se encuentra en las obras compilatorias de *Séneca* de la editorial Gredos y véase también como complemento muy sustancioso de la obra de Paul Veyne llamada *Séneca y el Estoicismo*.

³⁴ Se estarán utilizando dos bibliografías distintas de las que se frecuentará en demasía los dos tomos de Gredos de Ismael R. Meliá por su gran amplitud a dichas cartas.

³⁵ Séneca; *Consolaciones, Diálogos, Epístolas Morales a Lucilio*, Trad. Juan Marín Isidro, Trad. Ismael Roca Meliá, Madrid, Editorial Gredos, 2018. p. 399.

de emoción o sentimiento, lo que los lleva a cometer errores constantemente. Comprender la propia carga emocional permite desarrollar la capacidad de autocontrol. La mente del ser humano puede ser una cura o un arma mortal: el individuo pasa más tiempo en su imaginación que en la vida real. Vive en una fantasía, construye castillos de arena y cuando le toca volver a la realidad, suele entrar en un colapso emocional. El choque entre la realidad y lo que se crea en la mente puede causar un conflicto con la serenidad que se busca alcanzar por medio de la virtud³⁶.

Cuando se toman decisiones, estas suelen estar influenciadas por emociones como la felicidad, la ira o la tristeza, sentimientos que pueden desvanecerse en horas o en un solo día, ya que rara vez se canalizan adecuadamente. Se olvidan de la verdadera guía de la acción: la racionalidad, que puede parecer dura, pero cuya ausencia puede convertirse en una catástrofe. El estoico debe conocerse tan profundamente que sus emociones se vuelven parte de ese conocimiento a partir de aceptar la realidad que vive sin el intento del cambio por medio del capricho o necesidad del alma; más bien se debe de confrontar por medio de la naturaleza, que las cosas son como son debido a la incapacidad y frustración que el Hombre sentirá al percibir el desprecio de la naturaleza al querer cambiar lo que su necesidad le impone por vía de la irracionalidad, para el estoico es recomendable aceptar y canalizar lo que la naturaleza depara como forma de vida y contingencia de la misma existencia: debe actuar de acuerdo con su personalidad, saber mantener la calma en momentos de presión o peligro. Ahí se revela el verdadero carácter del estoico: comprender lo que dicta la naturaleza y afrontar los problemas que este presenta día a día. De esta manera, se puede tomar decisiones firmes y correctas, sin importar el dolor o la felicidad que se perciba. El estoico debe darse a la tarea de sentir profundamente, para que, al conocer aquello que lo aflige, pueda controlar sus pasiones y así conservarla.

La naturaleza es concebida como sabia y, probablemente, como un lazo entre nosotros y Dios, ayudándonos a acomodar ese rompecabezas que a veces, no podemos resolver. El destino nos espera en el devenir de las flores, en los cielos cambiantes de los días. Así, aprendemos a desprendernos de lo que no nos pertenece, de lo que hoy es y mañana ya no será. Esto crea un pensar en lo criticado que ha sido Séneca por diversos autores, quienes cuestionan si fue realmente

³⁶ Séneca; *Epístolas Morales a Lucilio*, Tomo I, Libro II, Epístola 10. Trad. Ismael Roca Melía, Madrid, Editorial Gredos, 1986. p.143.

un filósofo o solo un farsante que profanó a los grandes³⁷. Como ya lo hemos mencionado, Séneca tuvo una enorme fortuna y un cargo demandante dentro de la política. Por haber tenido éxito y una vida acomodada, muchos lo consideran un impostor de la virtud. Sin embargo, él defendía que la verdadera virtud no se encuentra ni en la riqueza ni en la pobreza, sino en el alma: allí se encuentra el diamante o el lodo.

Por otro lado, el destino es incierto, no podemos saber lo que sucederá mañana, pero sí tenemos la capacidad de aceptar cualquier decisión que esté fuera de nuestro control. Si mañana el destino al Hombre le quita toda su fortuna, lo afrontara con valentía; si mañana esa fortuna le es devuelta, también lo aceptara con la misma serenidad. Porque no se trata de los bienes materiales, sino de cómo se reciben, con qué actitud e intención³⁸. La filosofía es una gran maestra que prepara al Hombre para estas adversidades: fortalece el alma, y es por ello por lo que... “La filosofía merece la adoración”³⁹.

El desprendimiento de las cosas es la forma en que las utiliza a favor del ser humano; por muy buenas o malas que sean, cada decisión de la naturaleza o del destino representa una oportunidad para cambiar aquello que, a veces, los seres humanos no son capaces de transformar por ellos mismos. La moral está completamente ligada a dos aspectos más: la naturaleza y la virtud. Estas dos herramientas crean un equilibrio que permite alcanzar el propósito del conocimiento de uno mismo. Para Séneca, encontrar la moral es un compromiso, ya que, si ese camino no es hallado, tampoco lo será la felicidad ni el propósito en esta vida. Dicho esto, se aclara que Séneca nunca menciona en sus escritos la palabra *moral*, pero sí hace referencia a un deber de ser ligado a la *Naturaleza* del hombre. Esto último constituye, entonces, una interpretación basada en sus textos.

1.3. La Moral como medio fundamental dentro de una realidad vital egoica.

Al revisar las obras principales de Séneca, se puede percatar que no es un autor que hable directamente sobre la ética o la moral. Sin embargo, aborda un tema muy relacionado con el

³⁷ Lucio Anneo Séneca; *Diálogos*, “introducción”, trad. Intr. y nts. Carmen Codoñer, Editorial Altaya, 1994, p. XII-XXXVI

³⁸ Séneca; *Consolaciones, Diálogos, Epístolas Morales a Lucilio*, p. XIX

³⁹ Séneca; *Epístolas Morales a Lucilio*, Tomo I. Trad. Ismael Roca Melía, Madrid, Editorial Gredos, 1986.

objetivo principal: el *buen vivir* de acuerdo con las acciones del Hombre. Según nuestra interpretación, el buen vivir es una de las reglas fundamentales para alcanzar la realización como seres humanos o para el desarrollo de la sociedad.

La forma de escribir de Séneca es cruda, poco amable, especialmente por las duras afirmaciones que se encuentran a lo largo de sus textos. Esto puede llevar a interpretaciones erróneas por parte del lector. En los escritos de Séneca se percibe dureza como una manifestación de egoísmo mal entendido. No obstante, la interpretación es más bien desde el concepto de lo *egoico*, vinculado al *yoísmo* que ha sido mal comprendido en el lenguaje.

En Séneca, lo egoico se manifiesta en aquel que solo se preocupa por sí mismo, sin escapar de su propia hipérbole, pero sin volverse completamente ajeno a lo que ocurre a su alrededor. En cambio, el egoísta es indiferente, arbitrario y se desentiende del otro. Así, el egoico no se preocupa por los males de los demás más que por los propios, no por falta de interés, sino porque, como seres humanos, no se tiene el control sobre lo que está fuera del individuo.

Como se puede observar, el autor no es un seductor con las palabras, ni pretende ser simpático al momento de consolar. Es duro y, a veces, hasta frívolo. No obstante, si se logra comprender el fondo de sus palabras, se pueden transformar sus conceptos rígidos en herramientas determinantes que ayudarán a lo largo de la vida, como se muestra en su obra *Consolación a Marcia*⁴⁰, la cual se abordará más adelante.

Se reconoce que Séneca no llevó una vida tan ejemplar como se esperaría de un filósofo de su estirpe, pero sus interpretaciones filosóficas reflejan claramente el nivel de madurez que fue adquiriendo con el tiempo. Lo ejemplar de Séneca está en la aceptación absoluta de su circunstancia la cual no depende del filósofo: la vida política, el destierro, el suicidio ordenado, la muerte, la pérdida de sus bienes entre otros. En ninguna de estas circunstancias se observa algún reclamo, por el contrario, siempre los acepta, pero será un debate que se compartirá con el lector en lo sucesivo.

⁴⁰ Séneca; *Consolaciones, Consolación a Marcia*, Madrid, Editorial Gredos, 2018.

1.3.1. El consejo del oráculo de Delfos: “Conócete a ti mismo”

La intención del título de esta sección es mostrar, a través del lema del oráculo de Delfos y de la tarea que le fue encomendada a Sócrates por los dioses, cómo este buscaba que los atenienses se conocieran a sí mismos. Fue precisamente por esta razón que terminó siendo condenado. Esta tradición del *conocerse e inquietarse por uno mismo* es recuperada más adelante por los epicúreos, los cínicos y, finalmente, por los estoicos⁴¹.

Reafirmando la idea anterior sobre Sócrates, los diálogos platónicos explican el sentido del “conócete a ti mismo”⁴² o como diría Séneca “el sabio se basta a sí mismo”⁴³ Pero cuidado con estos conceptos ya que por muy similares que suenen se manejan con significados o fines diferentes, no son extraños el uno con el otro pero se remarca la diferencia debido a que el “conócete a ti mismo” de Platón remite un autoconocimiento para quitarse todo lo falso respecto al conocimiento como símbolo de sabiduría exterior sin embargo; “el sabio se basta así mismo” reconoce la importancia del conocimiento de las virtudes las cuales su principal función es la enseñanza del Hombre por medio del alma o la existencia misma del individuo, es por esto que se guiara respectivamente del “conócete a ti mismo” de Michael Foucault para evitar cualquier confusión dada en el transcurso de esta investigación. Esta concepción se proyecta en la filosofía estoica, ya que el conocimiento de uno mismo es uno de los fundamentos esenciales para alcanzar la fuerza interior ante cualquier mal o vicio. Estar consciente de la vida es la clave para iniciar ese encuentro personal. “El conócete a ti mismo” en el estoicismo conlleva la exigencia de reconocer la condición humana de cambiar el orden del logos Hegemónico, de ahí lo que le resta es la aceptación de ese logos sin reparo alguno y manifiesta la tranquilidad del alma como un medio a la liberación.

¿Qué es lo que permite la consciencia? Dadas las circunstancias, la consciencia ofrece una visión clara de lo que es la condición real del ser humano, hacia dónde se dirige y cómo puede alcanzar

⁴¹ Esto fue rastreado a través de la lectura de los cursos del Collage de France de Foucault en los cuales investiga sobre el sujeto y la verdad y en primera instancia analiza el cuidado de sí mismo en la filosofía griega: Sócrates. Michel Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, Ciudad de México, FCE, 2002.

⁴² Platón; *Diálogos I*, Apología, 28e, Trad. Julio Calonge, Madrid, Editorial Gredos, 2008, p. 167. Cuando Sócrates es acusado por los atenienses se dispone en alegato a que los dioses le encomiendan la tarea de filosofar y cuestionar a los demás, en su visita al oráculo y aludiendo al lema, por lo cual reflexiona y acepta su tarea de filosofar y de examinarse a sí mismo y a los demás.

⁴³ Séneca; *Consolaciones, Diálogos, Epístolas Morales a Lucilio*, Libro I, p. 338.

el buen vivir. Ser consciente de su humanidad, de los errores pasados y de los que aún está por venir, se recuerda que no se está exento del fracaso o del error. Se trata, entonces, de aceptar y ser consciente de lo que depara la fortuna y como reaccionara a lo circunstancial de lo que la vida ofrece al aceptar los cambios de esta sin reparo alguno, quejumbrosidad o dolor ya que por el contrario se experimentaría el secuestro del alma desdicha de lo no estoico.

El cuidado de sí mismo no es una tarea fácil, mucho menos llevarlo del pensamiento a la práctica. Los estoicos son reconocidos no solo por su *praxis*, sino también por su constante enfrentamiento con la vida y el análisis profundo que hacen de ella.

Con todo, ¿Por cuál ha de ser la vida del sabio, si queda sin amigos, metido en prisión, o abandonado entre gente extraña, o detenido en una larga travesía, o arrojado a una playa desierta? La cual es la de Júpiter, cuando destruido el mundo, confundido los dioses en uno, quedan poco a poco inactiva la naturaleza, se recoge en sí mismo entregado a sus pensamientos. Algo similar hacía el sabio: se concentran en sí mismo, viven para sí⁴⁴.

En la cita anterior, se recurre a la historia de Júpiter⁴⁵, en la que se explica la naturaleza de los dioses, quienes pueden ser por sí mismos, ya que han alcanzado la razón que distingue al sabio, tal como lo determina Séneca, estableciendo así una equivalencia entre el sabio y la divinidad.

La conciencia otorga la libertad de elegir ser seres éticos y morales, de acuerdo con las circunstancias, así como el estado anímico y egoico. La manifestación de la libertad en la ética no se concibe como un valor universal, ni como un fin en sí mismo, sino como un medio para la realización individual del ser⁴⁶ la libertad se consigue mediante la sumisión absoluta a la fortuna, no es una elección sino una sumisión, de tal manera que en la medida en que no me opongo a lo que ocurre me libero de la pretensión de querer liberarme de aquello de lo cual no puedo liberarme.

⁴⁴Séneca; *Epístolas Morales a Lucilio*, Libro I, p. 341.

⁴⁵ Júpiter es el dios supremo de la religión romana. Todo procedía de él, tanto el bien como el mal, incluso el destino. Traía la luz, siendo el causante tanto del amanecer como del brillo lunar. Además, controlaba los cambios del tiempo atmosférico, enviando el trueno y el rayo o la lluvia vivificante. Fernández Magariño, Sara María; *La mitología romana: Una revisión bibliográfica y propuesta de intervención*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2017. p. 14.

⁴⁶ Héctor Z. Arreguín, José G. Montelongo; *Ética para adolescentes posmodernos*, México, D.F. Publicaciones Cruz O.S.A., 2006, p. 60. Este último término de libertad es sustraído de la obra “*Ética para adolescentes posmodernos*” de Héctor Zagal Arreguín y José Galindo Montelongo.

1.3.2. Las desventuras de las emociones y sentimientos como método de conocimiento

Se tiene la costumbre de confundir la introspección con una fantasía autodestructiva. La mayor parte del tiempo se vive dentro de la cabeza, construyendo castillos de arena, ilusiones que terminan por lastimar la realidad misma del individuo, al mantener pensamientos abusivos se generan conflictos irracionales dándoles una importancia inmerecida, mientras se deja de lado los problemas verdaderamente importantes.

Estos pensamientos son autodestructivos y hacen sufrir sin razón aparente, al mismo tiempo se destruye la realidad sin darse cuenta del daño que se puede causar. El desenfreno de las emociones es el desenlace de la concupiscencia en la vida. Séneca no lo llamaría concupiscencia, sino lo contrario de la virtud, es decir, vicio. Este mal hábito ha sido la causa de las peores desventuras del ser humano, e incluso la única razón de la desgracia.

El enemigo principal del ser humano es el propio ser humano. No se conoce. Es un ser extraño que camina todos los días por las mismas calles, conoce personas a diario, lo llaman por su nombre, pero es incomprendido de sí mismo. El falso autoconocimiento es una de las causas que lo llevan a perderse. Si no conoce sus pies, con los que se mueve, mucho menos conoce el camino por el cual debe guiarse.

La mente humana se ha convertido en un consejero mañoso y engañoso. A veces puede dar un buen consejo, y otras veces puede llevar a beber cicuta. Séneca, al escribir *Las cartas a Lucilio*⁴⁷, describe este vicio como una dificultad inevitable de la vida. El cerebro es tan complejo que no se sabe cómo controlarlo. La principal fuente de descontrol son los sentimientos y emociones impulsivos experimentados a lo largo de la existencia.

El control de las emociones se convirtió en uno de los requisitos del estoicismo. Pero antes de continuar, se desea aclarar esta cláusula debido a una confusión frecuente: Séneca nunca dirá que las emociones dejarán de existir o simplemente desaparecerán. Por el contrario, aumentarán constantemente. Habrá momentos en que se sentirán más intensamente y otros en que serán más minúsculos.

⁴⁷ Séneca; *Las cartas a Lucilio*, Madrid, Editorial Gredos, 2018.

El objetivo del estoico no es suprimir las emociones ni convertirse en una roca inmóvil, sino ser consciente de su humanidad y permitirse sentir lo que deba sentir. Si en algún momento se experimenta dolor, ira, tristeza o felicidad, se debe permitir sentirlo, ya que esa es una forma de conocerse y ser consciente de lo que se es. Parte de lo que se es, también es de lo que se padece. Se podría incluir respecto a esta afirmación estoica a la *ataraxia*: que es la tranquilidad impasible del sabio ante los cambios de la fortuna, pero es de reconocer que el sabio no nace sabio, por el contrario debe de construir su carácter mediante el conocimiento de sí mismo por sus sentimientos y emociones, ya que, no se puede controlar lo que se no se conoce, llegando al estado catarquico de la anhelada ataraxia.

Cuando conoces tus pensamientos, sentimientos y emociones, se vuelve más fácil identificar quién eres y, desde ahí, comenzar a trabajar en tus imperfecciones, usando tus debilidades a tu favor. Ser estoico requiere preparación, no se nace siéndolo, la formación forma parte de la naturaleza humana. Cuando el ser humano desconoce las emociones o sentimientos, se vuelve esclavo de ellos y se deja arrastrar, sin importar las consecuencias. Esto se ve especialmente en casos como el miedo o la ira, que pueden llevar al descontrol total de la mente y del cuerpo en situaciones intensas.

Por eso, cuando de joven se experimenta cualquier emoción o sentimiento, no se deben suprimir, sino sentirlos e identificarlos entendiendo cómo influyen en el comportamiento. Al comprender la forma de actuar, podrá corregirse cada vez que surjan esas emociones, siendo plenamente consciente de lo que siente. Así evitará que lo gobiernen irracionalmente sin su consentimiento.

Por supuesto, seguirá sintiéndolas —ni siquiera el sabio está exento de estas pruebas de la vida—, pero no será arrastrado por ellas. Por el contrario, podrá tomar una decisión adecuada en un momento de debilidad. Y si no es la mejor decisión, al menos no será la peor de todas.

Otras cosas hay que golpean al sabio, aunque no lo derriban, como el dolor corporal y la debilidad, o la pérdida de amigos e hijos y el quebranto de una patria que arde en llamas. No niego que el sabio sienta esto pues tampoco le atribuimos la dureza de la piedra o del hierro. La virtud no consiste en resistir lo que no sientes⁴⁸.

Las emociones pueden ser demasiado desconcertantes tanto para la serenidad propia como para la de los demás. Séneca tiene un diálogo completo donde razona *Sobre la ira*, para él, una de las

⁴⁸ Séneca; *Las cartas a Lucilio*, p. 118.

peores emociones, imposibilita para discernir lo justo y lo verdadero. La virtud se disipa y pierde la facultad de razonar. Al parecer, Aristóteles fue estudiado por Séneca, y en esta idea están de acuerdo sobre la definición de la ira: "la ira es el deseo de devolver el dolor"⁴⁹. Por otra parte, el airado tiene un momento de ofuscación, a diferencia del iracundo, que vive dentro de él una amargura constante, biliosidad, rabia, quejumbrosidad, etc. La ira está en contra de la naturaleza y es completamente inútil, solo sirve para desequilibrar la razón. El hombre bueno no causa dolor, y la ira es una de las principales fuentes de dolor debido a los castigos impuestos. Se puede decir que la ira es parte del ser humano como seres de la naturaleza, debido a que está en la especie, es una manera de defendernos de los depredadores, como lo hacen los animales que carecen de razón. Sin embargo, se tiene esa virtud de la que ellos no gozan, por lo que se debe desistir de ella, por más que sea natural. La ira solo es parte de la parte animal del ser humano, sin embargo, éste es libre de tomar la decisión de no ser conscientes de aquel sentimiento.

El hombre ha nacido para la ayuda mutua; la ira para el exterminio; él quiere agruparse, ella separar; él beneficiar, ella perjudicar; el socorrer incluso a los desconocidos, ella acometer incluso a los más queridos; él está dispuesto a desvivirse por la conveniencia de otros, ella arrojar al peligro, con tal que los arrastre consigo⁵⁰.

De acuerdo con la influencia de las emociones, la mente puede ser trastornada en ciertas ocasiones, aunque sea solo una ligera perturbación, debido a su debilidad inherente. De ahí la importancia de conocerse a sí mismo para poder identificar esos momentos en los que las acciones y pensamientos son completamente razonables.

Pues la mente solo con una vez que se vea trastornada y removida se hace esclava de lo que lo empuja [...] si se precipita a la ira, al amor y a otros sentimientos, no se le permite refrenar su impulso⁵¹...

La razón se opone a cualquier impulso que exceda sus límites y la deje fuera, la razón está destinada a cumplir un fin determinado. Sin embargo, este fin se ve arrebatado cuando se arguye en favor de decisiones perniciosas. Asimismo, se debe tener cuidado al interpretar la utilidad de los sentimientos en la naturaleza humana. Séneca no afirma en ningún momento que debamos deshacernos de ellos; por el contrario, como mencionamos anteriormente, los sentimientos y emociones son inútiles solo si no se saben controlar. De esta manera, se puede evitar que dominen. Como seres de la naturaleza, jamás se dejará de sentir, pero sí se puede conocer y controlar lo

⁴⁹ Séneca; *Sobre la ira*, Libro I, Madrid, Editorial Gredos, 2018. p. 134.

⁵⁰ Séneca; *Sobre la ira*, Libro I, p. 136.

⁵¹ Séneca; *Ibid.*, Libro I. p. 138.

único que se puede gobernar: el sí mismo. Habiendo explicado esto, se debe hacer una última aclaración con respecto a la ira. Dado que forma parte de las emociones, Séneca considera que es la única inadmisible, incluso en la naturaleza humana. La ira genera mucho dolor y sufrimiento, y conduce a la venganza, lo que resulta en un mal vivir.

... no es la ira útil ni siquiera en las batallas o las guerras; pues es proclive a la temeridad y no se guarda de los peligros, mientras intenta provocar celos a otros. El valor más seguro es aquel que ha examinado su entorno más y más tiempo y se ha dominado y avanzado con precaución y determinación [...] airarse por los suyos no es propio de un espíritu afectuoso si no de uno inestable [...] Pues ningún sentimiento es más deseoso de venganza que la ira y por eso precisamente es incapaz de vengarse⁵².

También se debe comprender que la ira es algo no susceptible de dejar de sentirse; pero hay tres maneras de calmarla: la compasión, utilizar la razón para no caer en la ira y, por último, contenerse cuando se está airado, debido a que las fechorías en estos estados pueden ser graves. Todos los demás sentimientos, si no logran dominarse, solo causarán vicios en la vida del individuo, de lo que se hablará más adelante. En conclusión, con las emociones es donde comienza el camino del estoico, en aquella fortaleza mental y, como consecuencia, en la acción. Como se menciona anteriormente, esto se construye con el autoconocimiento de las emociones y actitudes, detectando las virtudes y defectos para poder transformarlos en facultades que ayuden en el desempeño como individuos en el mundo. Las emociones forman parte del día a día, todos los días se puede estar feliz, triste, abrumado, dichoso, etc. Cuando se reconoce el estado de ánimo, se reconoce la posibilidad de hacer cosas abruptas si se deja llevar por estas mismas, quitándole a la razón la facultad de ejercer su trabajo. Para no ahondar demasiado en este tema, ya explicado de forma amplia, se agrega la facultad de la emancipación como un punto final a las emociones que pueden causar daño, dando como resultado una claridad en la que uno pueda apoderarse de ellas y guiarlas para que sirvan a nuestra causa, sucumbiendo ante la razón y evitando atrocidades en nuestra mente, tormentas mentales y, en su lugar, abogando por la tranquilidad buscada en el estoicismo. Cuando se habla de emancipación, no se habla de indiferencia, sino de conciencia. El sabio está muy al tanto de esto, teniendo así la capacidad de poseer la soledad y abandonarla cuando quiera, ya que no es difícil marcar esos dos polos porque comprende que su poder de decisión para sus bienes personales es sereno. Sin embargo, ante todo, los amigos para el sabio son ejes subordinados, tanto como lo pueden ayudar o pueden intentar destruirlo.

⁵² Séneca; *Sobre la ira*, Libro I. p. 142, 143.

1.3.3. La amistad como condición de ser hombre

La amistad forma parte de la naturaleza humana, de ahí la importancia de conocerla pues conlleva la conciencia de entenderse como seres sociales necesitados del otro. Sin embargo, también implica comprender la necesidad de apreciarse a sí mismo para velar por el propio bienestar.

Para lograr esto es importante tener en cuenta la importancia de despojarse de las personas incapaces de no aportarle nada al futuro ni a una estabilidad.

El sabio se basta así mismo, no porque desee estar sin un amigo, sino porque puede estarlo. Y decir “puede” significa que soporta haberlo perdido con ánimo sereno. Por supuesto nunca estará sin un amigo: tiene en su poder sustituirlo cuanto antes. De la misma manera que si Fidias pusiera una estatua a punto modelaría otra, así el sabio, experto en conseguir amistades encontrará otro amigo en sustitución del que perdió⁵³.

Al interpretar la palabra "bastar", no se refiere a que lo puedan hacer solos sin ayuda de los otros, sino que, por el contrario, a la capacidad de comprender la soledad propia y, así, elegir buenas amistades, despojándose de personas que lo llevan a los vicios o al fracaso en el peor de los casos. Esto es precisamente la actitud del sabio al racionalizar su entorno. Como se mencionó anteriormente, Séneca no es muy amable con sus palabras, pero al decir que se puede sustituir a un amigo, no se refiere a desechar a la gente como desperdicio, sino a alejar las malas compañías que no traen provecho al caminar propio. La amistad verdadera es:

A la amistad no la empuja provecho alguno propio, sino un impulso natural, pues como en otras cosas experimentamos un instintivo placer, así también en la amistad. Como existe la aversión a la soledad y la propensión y a la vida social, como la naturaleza une a los hombres entre sí, así también para este sentimiento existe un estímulo que nos hace deseosos de amistad⁵⁴.

El sabio no está exento de desear una amistad, a diferencia del hombre que es inconsciente de sí mismo. El sabio elige tener amistades y no tenerlas, elige estar y no estar en compañía, seleccionando a un amigo que pueda acompañarlo en momentos de felicidad o tristeza fundada por medio de la virtud, desinteresada, estable, duradera y racional, reciproca como una comunión entre dos seres que saben que a pesar de saber que no se necesitan deciden elegirse, la compatibilidad y la autosuficiencia del sabio ayudan a comprender que a pesar de que el sabio mantenga los brazos abiertos ante la fortuna y la misma fortuna quisiera quitarle los mismos brazos con los que el sabio le ha abierto su vida, sabe bien este que tampoco los necesita pero tampoco quisiera perderlos. Esto es lo mismo que pasa con la amistad, el sabio no necesita una amistad para

⁵³ Séneca; *Epístolas Morales a Lucilio*, Libro I, p. 338.

⁵⁴ Séneca; *Ibid.*, Libro I, p. 341.

autosatisfacerse lo quiere por que desea tenerlo más no lo necesita, pero cuando lo quiere no lo busca por medio de recelo o la perversidad sino para confiarse plenamente en alguien que pueda comprenderlo con la misma virtud que el sabio puede ofrecerle ya que el sabio quiere ser amado y de la misma manera tiene que saber amar ya que cultivar la amistad también forma parte de la virtud del hombre como un ser virtuoso.

Se debe de manejar con cuidado el tema de la amistad debido a la confusión que puede expresar Séneca sobre el embrollo de esta, ya que la amistad puede mostrarse como negocio interesado en razón de lo que el Hombre puede ofrecerle al otro individuo por lo que el sabio no busca una amistad contraria a la virtud, pero también se comprende que quien busca el amor de una amistad con ganancia no es amor y tampoco amistad. De esta manera, se conoce a los verdaderos amigos en situaciones críticas, como:

Se procura un amigo que le pudiese ayudar a eludir la cárcel; al primer crujido de las cadenas, desaparecerá.

Estas son las amistades que la gente llama oportunistas: quien ha sido escogido por razones de utilidad agradara no más tiempo del que fuere útil. Por este motivo, a los de próspera fortuna les acosa una multitud de amigos, a los arruinados los acompaña la soledad: los amigos escapan de la situación que le pone a prueba; por este motivo se producen todos esos funestos ejemplos de unos que abandonan por miedo, de otros que por miedo traicionan. Es necesario que principio y fin concuerden entre sí: quien comienza a ser amigo por interés, también por interés dejará de serlo⁵⁵.

La amistad es bien sabida que se confunde con traiciones, pero también se sabe que el sabio nada le afecta una traición ya que viene de fuera y no de sí mismo, sin embargo, eso no quiere decir que con toda la alegría se despedirá de su amigo que creyó que era su amigo, por el contrario, el sufrimiento que sentirá por su partida será inmenso pero de la misma manera comprende que esa amistad cultivada por una semana o por años le ayudo a elevar su virtud y espera que de la misma manera ayude su semejante, no espera ni exige nada de su prójimo por que la amistad que ofrece el sabio es desinteresada y racional solo comprende, vislumbra y agradece al sujeto que ha compartido buenos momentos y alegrías con él. La autosuficiencia del sabio no es el despojo de todo lo exterior sino es la consciencia misma de su raciocinio de saber que no lo necesita, pero sabe que lo quiere, no por capricho, ni soledad, ni egoísmo, ante los otros sino para fundar la virtud como racional junto con los demás

⁵⁵ Séneca; *Epístolas Morales a Lucilio*, Libro I, p. 339.

a) El sacrificio de no congeniar con cretinos

Saber tomar decisiones en la vida es un factor necesario para asumir la praxis de todo lo aprendido en la teoría, al tomar conciencia de uno mismo. Y es aquí cuando la amistad implica decidir sobre tomarla o dejarla por cualquier circunstancia. Cuidar de uno mismo es también lograr alejarse de personas que no aportan nada a la vida del Hombre. Decidir es tomar consciencia de la finitud en este mundo y realizar lo que le toca a cada individuo. La responsabilidad trata de aprovechar cada minuto para encontrar la virtud, la filosofía y el conocimiento humano, y así lograr encontrar el sabio en el camino.

La pérdida del tiempo es algo muy común entre los seres humanos. Se dedica más tiempo al ocio que al esfuerzo, y se pierde el tiempo contemplando los cielos con pensamientos que no poseen buenas virtudes para la vida. Solo se desperdicia el tiempo como si se fuera infinito. Se peca de ello cuando se contempla la piel marchitarse, las rodillas aflojarse con sonidos quebrantados, y la fuerza derrumbarse como una avalancha en medio de las montañas. De esta manera, se entiende que el tiempo se ha acabado y nunca se sabrá qué se hizo de verdad. Jamás se habrá encontrado el Hombre así mismo, y no se volverá a recordar su nombre, porque conocerse a sí mismo es encontrar la propia naturaleza y, con ella, la tranquilidad de un saber ya consumado.

Aprovechar todo momento es crucial, ya que lo único que pertenece al Hombre es el tiempo, lo único que se puede poseer y, al mismo tiempo perder, es aquello que no se toca, pero sí se puede aprovechar.

Por lo tanto, querido Lucilio, haz lo que me dices que estás haciendo: acapara todas las horas. Asimismo, sucederá que estés menos pendiente del mañana, si te has aplicado hoy. Mientras aplazamos las decisiones, la vida transcurre.

Todo, Lucilio, es ajeno a nosotros, tan solo el tiempo es nuestro: la naturaleza nos ha dado la posesión de este único bien fugaz y deleznable, del cual nos despoja cualquier que lo desea⁵⁶.

De esta manera, el tiempo se convierte en aliado. Se olvida de las personas que laceran y utilizan los pensamientos para realizar buenas acciones. El tiempo es utilizado de la mejor manera para el individuo, y así ayudar al otro con el ejemplo a que aproveche el suyo. La delicadeza de poder enseñarle al otro que su tiempo es valioso y que el trabajo y el esfuerzo que conlleva es una de las mejores satisfacciones en su vejez, al contemplarse como una unidad, es fundamental. Por ello, las

⁵⁶ Séneca; *Epístolas Morales a Lucilio*, Libro I, p. 334.

energías no pueden compartirse con personas infructuosas, estériles o fútiles que no enseñan más que malos hábitos y compañías.

Séneca puede parecer clasista al mantener a los inútiles fuera de los virtuosos, pero ¿por qué mantener a personas que solo llevarán a problemas y vicios al individuo? Se debe manejar el tiempo con más conciencia y sabiduría.

1.4. La sabiduría y el conocimiento como conciencia del hombre.

El estoicismo senequista tiene como objetivo encontrarse y conocerse a sí mismo, como individuos, pasando por diversas adversidades y enfrentando al peor enemigo: el sí mismo. De esta manera el Hombre puede conocer su entorno. Después de aclarar la importancia del conocimiento de uno mismo, se puede manifestar la finalidad del estoicismo senequista, que es conseguir la firmeza del sabio en cada uno. Sin embargo, no todos podrán alcanzar esta plenitud, ya que se quedan perdidos en las diversas trampas que se autoimponen.

La vida para un senequista no es difícil solo cuando no es capaz de encontrarse consigo mismo. Se sabe que el destino está escrito para los estoicos, y no hay nada que se pueda cambiar. Simplemente se puede aceptar la naturaleza tal como deviene y será. Entonces, surge la pregunta: ¿por qué negarse a la muerte? Si es algo que de cualquier forma pasará, ¿por qué temer al abandono? Si sabemos que los deseos no dependen de los otros y viceversa.

La sabiduría como conocimiento de la naturaleza humana se diferencia de dos aristas la divina y la humana responsabilizando el amor a la filosofía debido a la racionalización que se muestra al entender que la naturaleza humana es parte esencial de la aceptación del destino al ser capaces de comprender los límites y la libertad que ofrece la naturaleza como un camino previo a la sabiduría por medio de la contemplación racional. Como bien se comprende la sabiduría se rige por medio de la ética y solo va adquiriendo un valor cuando se interioriza y se hace consciente por medio del individuo; la sabiduría se sustenta de lo que depende y no depende del sujeto mientras orienta a la razón a fortalecer el alma.

La fragilidad humana corresponde a la naturaleza humana y divina debido a que forma participe la sabiduría como medio de superación del sí mismo, cuando el ser humano contempla sus

debilidades por ende su espíritu se convierte en fortaleza ya que si conoce sus dolencias conocerá lo que puede hacer para caerse o para conocer así mismo su bastión para levantarse de la misma manera se junta con lo divino o con el cosmos, en razón de aceptar lo que el destino tiene preparado para el, no como una orden del destino o una orden verdadera sino como el orden necesario del mundo, no hay necesidad de sufrir cuando el Hombre acepta lo que viene, no hay necesidad de llorar cuando la racionalidad ha alcanzado al cosmos por medio del individuo y se acepta al mundo tal cual es como el mundo acepta al Hombre.

Cuando el individuo comprende esto, comprende de esta manera la libertad, el sabio es libre cuando no está sometido a lo venidero, a su capricho o a lo que necesita, sino que es libre por lo que la sabiduría le brinda, tener consciencia de su libertad y así mismo de lo que no puede controlar. Quien vive conforme a la razón deja de esclavizarse para liberarse. El estoicismo no se aleja de la teoría ni de la práctica por el contrario es más practica que teórica por que se vive con ella todo el tiempo, el hombre debe vivir con el estoicismo viviendo así mismo con el propio saber.

El camino de la aceptación es caminar con la razón y preguntarse qué se puede hacer diferente en el futuro, en lugar de querer cambiar cosas que no se pueden controlar. Sin embargo, existe algo que sí se puede controlar, y ese algo es el yo mismo, existirán sus excepciones como la enfermedad de la cual se retomará más adelante, pero, se pueden cambiar hábitos, arranques y desenfrenos. Mejorar todos los días, a menos que el destino exija contribuir a la muerte, una experiencia que por el momento no se conoce por alguien que esté vivo.

La educación da sabiduría, y la sabiduría da el poder de llegar a ser sabios. Esta es una tarea demasiado difícil, de la que se hablará más adelante. Para Séneca, la educación es una de las cosas más importantes del ser humano para iniciar en este camino de la vida. Con ella, se transforman a los niños desde pequeños, los que se volverán fuertes. No se les debe consentir sus fechorías ni sus caprichos, ya que, si son caprichosos con sus padres o maestros, la vida les causará frustración debido a la incapacidad que tienen de sobrellevar la naturaleza. Desconocen lo que es correcto o incorrecto, y eso traerá atrocidades.

Hay que apartar a la infancia lejos de la adulación: que oiga la verdad, y sienta temor a veces, respeto siempre, que se ponga de pie ante sus mayores. que no intente conseguir nada mediante la iracundia: lo que se le negó cuando lloraba, que se le ofrezca cuando esté calmado. y que tenga las riquezas de sus padres a la vista, no a la mano. que se les reproche lo mal hecho. será pertinente al propósito proporcionar a los niños unos preceptores y pedagogos pacientes: todo lo que es tierno

se amolda lo que tiene más cerca, y crece a su semejanza. las costumbres de los adolescentes reproducen luego la de sus nodrizas y pedagogos⁵⁷.

De acuerdo con la última frase de esta cita sobre cómo la primera educación impartida a los niños es la creación de un buen futuro estoico, y si no estoico, por lo menos en algo que no te haga sentir pena por la mala educación que le has impartido a tu hijo. Aunque, analizando la situación, recordemos que no hay garantía de esta afirmación concebida por Séneca de esta manera, recordando su triste infortunio con su alumno Nerón y la triste estancia que esto le dio en Roma.

La educación no es algo que garantice nuestro buen vivir, pero para algunos puede dar la esperanza de encontrar al sabio en medio de algunas aventuras. A partir de toda la educación, el estoico fija las aptitudes para la creación del sabio romano que persista en *la civis* de acuerdo con el orden natural. Séneca insiste en la educación de aquellos hombres con cargos o clases altas (patricios u *homo Novus*⁵⁸ llegados a los puestos de honor público en el funcionamiento de la república), como es el caso de Nerón, a quien educa para ser el futuro César, lo cual se vio reflejado en su fracaso filosófico y político al instruir a un tirano.

Claro, no fue el propósito del estoico hacer un mal cónsul. Por el contrario, todo lo realizado por Nerón fue por su propia mano. Cada uno hace su vida y crea su propio caos por sí mismo. Y aunque Séneca interviniera en los actos injustos de Nerón, sería inútil debido a que ya estaba marcado en el destino y era parte de la naturaleza. Otro punto es que Nerón, como hombre individual, no depende de las decisiones de alguien externo más que de él mismo. Se decide qué hacer con lo que se tiene y con lo que se ha de vivir. El ser guiado por un maestro no garantiza la virtud en el mundo.

1.4.1. La conducción de la vida al final de la naturaleza humana

La naturaleza es el conjunto del todo: cuerpo, alma, materia, tiempo, destino, muerte. Todo lo que se conoce lo posee ella, y es quien guía, aleja y regresa al individuo a su lugar. No se decide quien es ni como se es, más que ella; ella elige por el objeto o individuo y sabe lo que se es, por más que

⁵⁷Séneca; *Sobre la ira*, Libro II. [8-9] p. 172.

⁵⁸ Plebeyos y no Patricios que por su propia condición no pueden acceder en un principio a los puestos del *cursus honorum* de la república y que sin embargo son electos o nombrados en dichos cargos por las actitudes consideradas virtuosas por la población o gobernantes romanos, muchos de ellos llegando a ejercer los puestos más altos en la república y el imperio, como Marco Antonio, Cicerón, ...

se esconda. Siempre está acechando si se huye de ella y, viceversa, se vuelve aliada del individuo si se le comprende y acepta junto con toda su circunstancia.

La naturaleza no dará algo que no se pueda soportar; siempre sabrá lo que se necesita en cualquier lugar. Sin importar dónde se esté, no se puede escapar de ella más que contemplarla en su máximo esplendor. El conjunto total de la naturaleza puede comprenderse, pero es difícil explicarlo porque no se puede vivir sin lo uno y sin lo otro, ya que son diferentes conceptos, pero es el mismo ser en sí⁵⁹.

Por ello, esto es concebido como una divinidad: el cosmos, la unión, la creación perfecta, como lo es todo lo que podemos conocer y percibir, y hasta lo que no, como lo es el destino. Así mismo, los animales forman parte de su divinidad, los árboles, las montañas, los cielos, las estrellas, las plantas, todo lo que los cinco sentidos guían el alma.

Esta naturaleza es la creación misma de ella, como la madre, la creadora, Dios, todo lo que conlleva la vida: el crecer, el morir, el soñar, el despertar, el rezar. La dispersión de la vida es llevada por la misma naturaleza, cargando muchos nombres: Dios, destino, suerte, etc. Es la misma que llama con júbilo a vivir en el mundo que quiere que se viva.

La fortaleza del alma es puesta a prueba todos los días para conocer el mundo, conocer las adversidades, las calumnias de los otros, las desgracias que acecharán mientras se estén vivos, lidiar con los defectos humanos, conocer el dolor y la tristeza. Pero no tan rápido, que esto también son momentos de felicidad y de dicha, gloria y elocuencia, utilizando lo más sagrado que pudo haber obsequiado la naturaleza: la razón, como una de las mayores virtudes como seres humanos.

La dicha de pensar, de razonar y la más importante de aprender y así educar al prójimo para convertirlo en un hombre de buen vivir, como Séneca esperaba que Lucilio se convirtiera. Enfrentarse así mismo, ya que las mayores virtudes son ejecutadas por la educación. Educando la mente, así mismo se educa el cuerpo y el alma, y la educación es llevada a la filosofía como una de las guías más puras para el fin último.

<<Si cultivas la filosofía me alegro>>. Porque esto es, en definitiva, tener buena salud, sin esto el alma está enferma; hasta el cuerpo, por grandes energías que posea, no está vigoroso si no es a la manera de los furiosos y frenéticos. [...] Cultiva primero la salud y en segundo lugar la del cuerpo,

⁵⁹ Séneca; *Epístolas morales a Lucilio*, Libro V, Epístola 49, p. 291.

[...] No es que te ordene estar siempre al pendiente del libro o de las tablillas; algún descanso hay que conceder al alma, pero de modo que no se disipe, si no que se relaje⁶⁰.

Así mismo, la filosofía se encarga de conducir a la naturaleza, ya que es servidora de ella. El hombre puede perderse, más no puede escapar de ella. La naturaleza es la base de la filosofía, por lo cual el destino llevará a navegar al individuo hasta la muerte, esto se retomara más adelante.

Es por ello por lo que trabajar para sí mismo se vuelve exclusivamente una prioridad para el entendimiento de éste. La belleza misma del conocimiento de sí mismo, como se menciona en las páginas anteriores, crea las mejoras de las virtudes, ya que la naturaleza les da derecho de nacimiento y es cosa de mantenerlas florecientes a lo largo de la vida. Así, se procura el autocontrol del sí mismo y se enfrentan las desgracias que son muy comunes en las vidas mundanas. Probando así la valentía, firmeza y serenidad del individuo, fruto de lo aprendido en el camino. “sí eliminará todos los defectos tendría a la naturaleza bajo su imperio”⁶¹.

De tal manera que se comienza a contemplar la educación por medio de la razón de sí mismo y de la misma forma la naturaleza. Para los senequistas, la naturaleza es muy importante en la vida del hombre, y su interpretación es similar a la de Dios, no de una manera doctrinal como lo serían las religiones tradicionales, sino tener conciencia de lo que gira alrededor y que forma parte de ella.

Al parecer, se tiene cuatro naturalezas: la primera es la del árbol; la segunda es la del animal; la tercera es la del hombre; y la cuarta es la de Dios⁶². Teniendo estas mismas, se tiene cuatro interpretaciones del mundo, de las cuales se rigen ante ellas contemplando el destino. Ya que, por más esfuerzo que se haga en ser pájaros, no saldrán alas para volar; por más que se quiera ser camaleón, no se puede cambiar de color. Por lo que la naturaleza gobierna entre la perfección e imperfección, debido a que fuimos creados por el ser más perfecto, que es Dios, y el hombre está al lado de él.

son diferentes en que una es inmortal y la otra, mortal. Así pues, el saber de uno a saber el de Dios, lo hace perfecto su naturaleza; el del otro, o sea, el del hombre, su esfuerzo. Los demás seres son perfectos según su naturaleza, pero no verdaderamente perfectos; en ellos falta la razón⁶³.

La naturaleza priva del control de lo externo, pero el individuo se priva de su tiempo. La naturaleza será la guía de toda la vida; recurrir a ella cuando no se sabe dónde andar es fundamental. El mayor

⁶⁰ Séneca; *Epístolas morales a Lucilio*, Libro II, Epístola 15, p. 155, 157.

⁶¹ Séneca; *Epístolas morales a Lucilio*, Libro I, Epístola 11, p. 134.

⁶² Seneca; *Cartas a Lucilio*, Epístola 92.

⁶³ Séneca; *Ibid.*, p. 399.

logro es vivir conforme a la naturaleza. Pero ¿qué es vivir conforme a ella? Todo lo que sea virtuoso y mantenga más cerca al individuo de la virtud, por el contrario de ella sería estar airado o servirse alimentos viles que lastimen la corporeidad, eso es estar en contra de ella. Es mejor encontrar los votos con la misma y con el sí mismo, dejarse guiar por lo que el destino dicta y sacar provecho de ella de la mejor manera.

La naturaleza tendrá razones al quitar algo, al igual que al dar nuevos obsequios. El punto está en que se deje mostrar el camino sin miedo, sin tener la angustia de conocer algo que aún no se conoce.

Votos, fórmula otros nuevos: pídeles rectitud de la mente, buena salud del alma y luego también del cuerpo. ¿Por qué no formulamos de nuevo estos votos? Ruega a Dios sin temor: no le vas a pedir nada que no esté a su alcance⁶⁴.

a) Destino

La debilidad del alma se convirtió en resistencia al destino, por muy duro que este sea. Séneca está completamente seguro de que no todos son capaces de soportar lo que el destino les depara. Se sabe bien que todo ya está escrito, según Séneca, y que, de esta manera, no se puede prever lo que aguarda el destino —o el futuro, en este caso—, porque sería una terrible tortura para el propio individuo. Se deja de lado el presente buscando una respuesta angustiosa en el futuro y se arrepiente del pasado. La coherencia de vivir de esta manera se vuelve cada vez más irracional y dolorosa. Sin embargo, hay que cuidarse de esta trampa que se autoimpone, porque se es participe de los males propios.

En lugar de acomodarnos a la situación presente proyectamos nuestros pensamientos en la lejanía. la previsión, el bien máximo de la condición humana, se convierte en un mal. [...] nos atormentamos por el porvenir y el pasado. Muchos de nuestros bienes nos perjudican, pues el recuerdo hace revivir la angustia del temor, la previsión la anticipa. Nadie está apenado tan solo por el mal presente⁶⁵.

El destino no es algo que deba preocupar, sino algo que se debe aprovechar de acuerdo con las propias circunstancias. No se puede evitar una tragedia, como tampoco se puede saber qué día sucederá, pero se sabe que estará ahí, porque es el destino el que está esperando. Una vez que se

⁶⁴ Séneca; *Epístolas morales a Lucilio*, Libro I, Epístola 10, p. 131.

⁶⁵ Séneca; *Ibid.*, Libro I, Epístola 5, p. 110.

haya llegado hasta aquí, se puede entender que el cuidado propio es también una forma de conexión con el destino, ya que no se debe resistir a él, sino aceptarlo con fortaleza y dignidad.

La naturaleza no se equivoca al tomar decisiones en relación así mismo, porque a todos mantiene unidos, como las raíces de los árboles en un bosque. El destino puede representar un reto para los mortales, ya que no siempre ocurre lo que se espera, sino, a veces, lo que se necesita.

Se debe estar preparado para cualquier tipo de circunstancia, mantener la mente en calma y conservar la tranquilidad. Serenarse ante la adversidad de las peores crueldades, y, del mismo modo, asumir la felicidad cuando llegue el momento de descansar, para que no se olvide de nutrirse nuevamente con fuerza.

El lugar que ocupa Dios en este mundo, lo ocupa el alma en el hombre; lo que ahí es la materia, aquí, en nosotros, es el cuerpo. Sirva, pues lo inferior a lo más noble; seamos fuertes frente a los dardos del destino; no temblemos ante las injurias, ante las heridas, ante las cadenas, ante la pobreza. ¿La muerte qué significa? O un final, o un tránsito. Ni me asusta terminar por qué es lo mismo que no haber comenzado ni pasar a la otra orilla ya que en ninguna parte viviré con tanta estrechez como aquí⁶⁶.

¿Qué sabe el mortal del destino, más allá de lo que mira, siente y percibe en este instante? No se conozca más que lo que está frente a sus ojos, y aun así, es algo que sigue sin comprender. El destino es infinito, como la naturaleza, como Dios. ¿Se sabe acaso, más que de la muerte, de los momentos de felicidad o de sufrimiento? ¿Qué es la felicidad? Nadie lo sabe. ¿Y el sufrimiento? Al parecer, también es un misterio.

El destino se proyecta hacia el futuro, algo que se sabe que existe, pero que no se puede alcanzar; porque, al alcanzarlo, ya se ha perdido. El futuro sigue ahí, siempre a lo lejos. Bien o mal, eso lo marca la naturaleza. El destino no es un verdugo, sino un fiel sirviente, pues está gobernado por ella: es una derivación misma de la Naturaleza. El individuo lo necesita porque es finito, porque es incierto, imperfecto, creado por un ser perfecto. Incluso en la perfección, existe la imperfección.

El destino abarca tanto como la imaginación puede concebir, y mucho más. Se es muy pequeño ante él, pero aun así se puede perder, encontrar la rectitud y, de pronto, toparse con el azar. Al final, lo que marca la diferencia son las propias decisiones. Cada decisión es un camino diferente que se debe recorrer o elegir. Si no se está dispuesto a hacerlo, el tiempo lo elegirá por el individuo.

⁶⁶ Séneca; *Epístolas morales a Lucilio*, Libro VII, Epístola 65, p. 365, 366.

Para tomar decisiones más prudentes - no necesariamente las mejores, pero al menos no las peores - debe educarse, como bien se ha dicho. La filosofía marca esa diferencia: la virtud del conocimiento da mayor confianza.

Al tomar consciencia del punto de partida, el individuo se enfrenta a las variantes del destino, que pueden dividirse en dos: primero, lo que se puede controlar – como a sí mismo, el presente, las decisiones propias y como se asume el tiempo y el ahora. Y segundo, lo que se puede controlar — el futuro, la muerte, el pasado—, cosas que habitan en sí mismo, pero que nunca están en el ahora. El destino es complejo, sí, pero eso mismo da la oportunidad de educar el alma, contemplar con serenidad aquello que aguarda y asumirlo de la mejor manera, por doloroso que sea. La naturaleza no se equivoca: solo pone en orden lo que está desordenado. Y al Hombre, le encanta desordenar el mundo.

b) Muerte

La infinitud está reservada únicamente para un solo ser, y ese ser no es el hombre. Este no es más que una creación y, por lo tanto, es finito. Conocerá a la muerte, pues se ausentará de la vida. Desde el momento del nacimiento, se entrega la existencia primero a la vida, y posteriormente, inevitablemente, a la muerte. Se camina hacia ella y se debe a ella para poder contemplar la vida desde otra perspectiva.

Si no existiera la muerte, la vida carecería de sentido; es precisamente el final lo que impulsa a buscar un significado a lo que se es. No obstante, el hombre es terco, necio y desafiante frente a las leyes de la naturaleza. Su destino es morir, y, sin embargo, persiste en el intento de alejarse de esa realidad por considerarla temible. Lucha contra ella cada día, aun sabiendo que es inútil e incapaz de alterar la verdad.

Al parecer, el hombre no se esfuerza en comprender que está muriendo en cada instante de su vida, que la muerte está presente en todos los momentos que la conforman. El pasado es muerte; el tiempo perdido, un regalo de vida a ella. “Consideramos lejana la muerte, siendo así que gran parte de ella ya ha pasado. Todo cuanto de nuestra vida queda atrás, la muerte lo posee”⁶⁷.

⁶⁷ Séneca; *Epístolas morales a Lucilio*, Libro I, Epístola 2, p. 96.

La muerte termina por poseerlo todo, como bien señala Séneca en su primera carta. La relación que el ser humano establece con la muerte es profunda y, a la vez, profundamente rechazada por los vivos. No acepta su destino, ni lo desconocido. ¿Qué hay después de la muerte? Nadie lo sabe, al menos no por ahora. El miedo es la tormenta que afecta todas sus decisiones; huye para no ser alcanzado, sin saber desprenderse de lo que posee. Lo más importante de la vida es que la gente quiere vivir, pero no sabe cómo hacerlo.

Por lo tanto, la gente muere, pero no sabe cómo morir. Es una terrible paradoja que une la vida y la muerte: la terquedad por aferrarse a algo que, desde el principio, se sabe que no le pertenece. Sin embargo, aclaremos: se ha dicho que el tiempo es lo único que realmente se posee. No obstante, el tiempo se convierte en pasado, y el pasado pertenece únicamente a la muerte. Algún día, le pertenecerá el alma, el cuerpo, hasta llegar a los recuerdos, todo lo que una vez se conoció. Ser parte de la naturaleza es ser parte del destino, y al mismo tiempo, es pertenecer a lo desconocido: la muerte.

Al dejar atrás el pasado, se deja también atrás etapas de la vida. Nuestro crecimiento se acompaña de la infancia, la adolescencia, la adultez, hasta llegar al envejecimiento. Cada una de estas etapas será engullida por el tiempo. Sólo los recuerdos perdurarán, acompañados por los amigos con los que se compartieron esas experiencias. Sin embargo, esto no es motivo para proclamar tristeza. Al contrario, es importante enseñar a los jóvenes a contemplar las etapas de la vida como un beneficio, como una virtud.

Que la juventud se vea de la misma forma que la vejez, pues el hecho de estar viejo no significa estar moribundo. Por el contrario, la muerte llamará cuando sea su momento. Si la llamada se produce en la juventud, el joven será llamado; si es en la vejez, también estará allí, esperando. La muerte no deja escapar a nadie, por lo menos no a lo que es finito.

Que mi vejez se me haga patente a dondequiera que me dirijo démosle un abrazo y acariciémosla; está llena de encantos, con tal de que sepamos servirnos de ella. la fruta es muy sabrosa cuando está terminando la cosecha. El final de la infancia ofrece el máximo atractivo. A los aficionados al vino les deleita la última copa, aquella que se les pone en situación, que da el toque final de la embriaguez⁶⁸.

⁶⁸ Séneca; *Epístolas morales a Lucilio*, Libro I, Epístola 12, p. 138.

Cuando se habla de la muerte, la persona más afectada suele ser aquella más cercana al propio individuo. Tal es el caso de Marcia, a quien Séneca se dirige con palabras de aliento para que asuma sus pérdidas de manera serena y austera, soportando la muerte de su padre y sus hijos. Marcia, siendo una mujer que ha perdido a la mayor parte de su familia, según los relatos de Séneca en los Diálogos, ha mostrado una fortaleza que no todas las mujeres pueden alcanzar, pues, como bien se dice, las mujeres tienden a ser más sentimentales y, en consecuencia, pueden sumirse más rápidamente en el dolor infinito al llorar lo que es inevitable.

Resulta curioso cómo Séneca se dirige a una madre que ha sufrido la pérdida de su hijo. Le pide a Marcia no dejarse arrastrar por los pensamientos negativos que su sufrimiento le presenta, pues la muerte es algo inevitable; a unos les llega más temprano que a otros. Ella sabía que, al darle la vida a su hijo, también le estaba otorgando la muerte, ya que todos caminan, día tras día, hacia su destino.

Una de las consolaciones que Séneca ofrece a Marcia es la posibilidad de contemplar el recuerdo de los buenos momentos vividos. No debe pensar en él con tristeza, sino que la memoria del ser perdido debe centrarse en cómo vivió, y no en cómo murió.

Cuando nos apartamos de ti y nos reunimos, comentamos sus actos y sus palabras con admiración a que se hizo acreedor; en tu presencia guardamos sobre el profundo silencio. Así te privas de tu mayor satisfacción, las alabanzas a tu hijo, que estoy seguro prolongarías hasta el fin de los tiempos, si vieras posibilidad aun a costa de tu vida. Por tanto, tolera o, mejor dicho, provoca conversaciones que traten de él y presta atento oído al nombre o al recuerdo de tu hijo⁶⁹.

Es cierto que el ser humano tiende a vivir de manera trágica. No se niega la existencia del dolor que provoca la pérdida de un ser querido, pero parece que, a veces, se desea vivir con ese dolor durante toda la vida, lo cual puede conducir a uno de los peores vicios del alma. No es natural consumirse trágicamente en los lamentos, al contrario, se debe enterrar el dolor en el mismo momento en que se entierra al ser perdido.

Sin embargo, cuando se aferra al dolor, se llega a ser egoístas. Se puede llegar a odiar la vida y sentir envidia de aquellos que aún disfrutan del vivir, mientras que el ser querido ya no lo hace. Se piensa en la injusticia: ¿por qué él?, ¿por qué ahora? La justicia pertenece a la naturaleza, y es ella

⁶⁹ Séneca; *Consolaciones a Marcia*. p. 8.

quien decidió llevárselo. Envidiar la vida ajena es, en esencia, sepultar lapropia tumba del Hombre que envidia en un mundo de vivos.

Séneca, al consolar el dolor de Marcia, le menciona que nadie está exento de tales tragedias; por el contrario, todos se encuentran en el umbral de la vida y la muerte. Invita a evitar la envidia hacia los demás, ya que, a veces, aquellos que parecen no sufrir son más ciegos que los que enfrentan la pérdida de un ser querido. Ellos no conciben la idea de que la muerte también puede visitarlos, algo que ya es, para muchos, una realidad habitual. “<<No creí que llegara a suceder>> ¿crees tú que no va a suceder algo que sabes que puede pasar, que ves que les ha ocurrido a muchos?⁷⁰”.

Séneca intenta explicarle a Marcia que, aunque las lágrimas que derrama por su hijo son justificables, de nada sirve llorar por algo que ya forma parte de lo mejor de la naturaleza. ¿Por qué llorar por un hombre que ha muerto con dicha? El ser humano, por su propia naturaleza, es débil: su cuerpo enferma, envejece, se arruga, pierde la capacidad de moverse, teme al calor, al frío y a la lluvia. La muerte no es tan mala como la sociedad tiende a hacerla ver, al contrario, permite conocer lo que la naturaleza no revela en esta vida.

El destino que acecha a todos los vivos debe ser el consuelo para la nostalgia del sufrido. Que se alegre por los muertos, que ahora conocen lo que los ojos no pueden ver. Se debe agradecer por aquellos que contemplan la naturaleza de manera virtuosa, sin dolor ni sufrimiento, mientras que el hombre es abatido por las enfermedades.

Al final, la muerte encontrará a todos, pues incluso en la misma naturaleza, su destino es el cambio, y el cambio es muerte, ya que el mundo debe renovarse. No se debe sufrir por aquellos que se alcanzara pronto, por aquellos que ahora gozan de la dicha de estar muertos.

...También nosotros, espíritus dichosos y agraciados con la eternidad, cuando le parezca bien a la divinidad reconstruir todo esto, durante el derrumbamiento universal, como una porción minúscula añadida a la desmesurada catástrofe, nos convertiremos en los elementos primeros.

¡Dichoso tu hijo, Marcia, que ya sabe esto⁷¹!

⁷⁰ Séneca; *Ibid.*, p. 11.

⁷¹ Séneca; *Consolaciones a Marcia*, p. 35.

1.4.2. El hombre emparejado con Dios: el sabio

Séneca ha sido criticado y señalado por su hipocresía en sus palabras, especialmente en sus cartas, que muchos consideran una demostración de su falsa fortaleza humana. Sin embargo, parece que Séneca es tan consciente de esto como lo son aquellos que lo critican, reconociendo que su vida no fue ni la más recta ni la más rígida, según lo que expresan sus escritos. Ser estoico no implica ser perfecto; por el contrario, es la contemplación de la naturaleza, y la naturaleza está llena de errores, dificultades y malas decisiones. Séneca no es una excepción a lo que puede llegar a ser un ser humano.

El conocimiento no es una fruta que se pueda cortar de un árbol para obtener todo el saber del mundo; por el contrario, es algo que se va construyendo a lo largo de los años, incluso durante toda la vida, y, aun así, nunca se estará ni cerca de comprender todo lo que el mundo tiene para ofrecer. Por lo tanto, ser sabio no es una tarea fácil. “El recto camino que descubrí tardíamente, cansado de mi extravío, lo demuestro a vosotros⁷²”.

La fragilidad con la que se contempla el conocimiento está, en gran medida, compuesta de errores, dolor, felicidad, incertidumbre y la conciencia de lo que se es en este mundo. Uno de los primeros pasos para el progreso del sabio es preguntarse por sí mismo, ser consciente de lo que es: sus virtudes, sus defectos, sus deseos, sus pecados, todo lo que pueda surgir del personaje que desea preparar tanto su alma como su cuerpo. Ser consciente de sí mismo se considera, en principio, como una demostración de lo que se es, sin tapujos ni reproches, pero va más allá: se debe sentir lo que se tenga que sentir para poder controlar lo que mejor conoce: a sí mismo. Si no se conoce el hombre, entonces será imposible controlarse, sin importar los medios.

Esto ya ha sido mencionado anteriormente, pero quiero que comprendan que el sabio forma parte de todo lo que ya se ha expuesto. Llegar a ser sabio no es algo trivial, más bien, forma parte de un sacrificio que dura toda la vida.

Para Séneca, el sabio es más que un ser que solo conoce, más bien, experimenta, siente, se contempla y es consciente de que ha cometido muchos errores. En el diálogo de Séneca *Sobre la firmeza del sabio*, se expresa que la imagen del sabio es inquebrantable, pero debo advertir al lector

⁷² Séneca; *Epístolas morales a Lucilio*, Libro I, Epístolas 8, p. 119.

que, al encontrarse con esta temática específica, debemos contemplar que el sabio es una figura demasiado perfecta para ser alcanzada, En el estudio introductorio hecho por Juan Manuel Díaz Torres⁷³, se aclara perfectamente que la conexión entre Dios y el sabio es igual, con la diferencia de que el hombre es mortal y Dios no lo es.

Séneca piensa que la divinidad no es altanera ni envidiosa, sino que, de forma hospitalaria, alarga la mano a quienes se empeñan en ascender; aunque también sostienen que ningún alma es virtuosa sin Dios, [...] para dar alcance a la virtud perfecta se requiere esfuerzo constante, sabiduría equilibrio, y una vida conforme consigo misma. Tal es el bien supremo que permite al Hombre dejar de ser suplicante para llegar a ser compañero de los dioses⁷⁴.

Esta afirmación por parte de Juan Manuel Díaz Torres a la idea de Séneca me parece muy pretenciosa, dado que se sabe que los seres humanos son finitos, cometen errores, caen en calumnias y están expuestos a cualquier adversidad, lo que los lleva a tropezar en diversas ocasiones. Por más que el hombre se conozca o siga las enseñanzas de Séneca, en algún momento tambaleará y caerá una y otra vez. El tema de Dios no será abordado en esta tesis, pero es fundamental para la existencia que impulsa al ser humano.

El conocimiento es el mejor aliado del sabio, bien se sabe que la diligencia al conocerse debe llegar al punto de entender cada gesto o movimiento propio, así como el exceso, la necesidad, la amistad, el amor, el alma, el buen uso de las cosas, sean estas buenas o malas, porque incluso de lo malo se pueden extraer buenas lecciones. El sabio aprende a través de los errores y del conocimiento que estos le otorgan, con el fin de poder transmitirlo a sus discípulos. Como tarea del sabio el conocimiento debe ser compartido, nunca guardado; debe ser liberado para las futuras generaciones, convirtiéndose en una guía para aquellos que lo necesiten y deseen escucharlo. Para Séneca, guardar el conocimiento es una aberración de la cual no se debe dejar llevar. El conocimiento es uno de los regalos más valiosos que se puede ofrecer a los demás, compartirlo con otros siendo, en ocasiones, una de las tareas más complejas del sabio. “si la sabiduría se me otorgase bajo esta condición, de mantenerla oculta y no divulgar la rechazaría: sin compañía no es grata la posesión de bien alguno⁷⁵”.

⁷³ Séneca; *Consolaciones*, Diálogos, Epístolas Morales a Lucilio, “Introducción”, Intr. Juan Manuel Díaz Torres, Trad. y Nts. Juan Mariné Isidro, Ismael Roca Meliá, Madrid, Editorial Gredos, 2013.

⁷⁴ Séneca; *Ibid.*, *Diálogos*, *Epístolas Morales a Lucilio*, “Introducción”, Intr. Juan Manuel Díaz Torres, Trad. y Nts. Juan Mariné Isidro, Ismael Roca Meliá, Madrid, Editorial Gredos, 2013, p. XLVI.

⁷⁵ Séneca; *Epístolas morales a Lucilio*, Libro I, Epístola 6, p. 6.

Cuando el sabio conoce todas sus virtudes y defectos, se vuelve invulnerable. Entonces, es difícil que algo logre penetrar su coraza con dureza, ya que, si esto ocurre, él mismo es capaz de repararla en tan solo segundos. La individualidad del sabio es tan impenetrable que llega a confundirse su verdadero significado.

<<El sabio se contenta consigo mismo>> Esta proporción querido Lucilio, muchos la interpretan erróneamente: excluyendo al sabio de todas partes y le fuerzan a encerrarse en su caparazón, pero hay que precisar qué sentido encierra esta frase y hasta qué punto es válida; el sabio se contenta consigo mismo para vivir felizmente, no para vivir porque para vivir precisa de muchos recursos, para vivir felizmente solo de un alma sana, noble y que desdeñe la fortuna⁷⁶.

Como se ha mencionado anteriormente sobre el supuesto egoísmo de Séneca, este estado egoísta no es más que una manifestación del ego, lo que implica que cada uno debe proveer por sí mismo para poder ofrecer a los demás las mejores partes de sí que ha trabajado. El sabio, al concebirse como tal, entiende que sigue siendo un ser humano hecho de carne y hueso. Ahora que gobierna su propia existencia en este mundo, sabe que deja de necesitar al tomar la decisión de querer algo. “El sabio precisa de las manos, de los ojos y de muchos bienes indispensables para el uso cotidiano, pero no carece de nada porque carecer supone necesidad, y para el sabio nada hay necesario”⁷⁷.

La finalidad del sabio es estar en armonía con la Naturaleza, no le declara la guerra a aquello que no puede controlar, sino que prefiere hacerla su aliada. No se resiste a nada de lo que la naturaleza le pueda ofrecer, es fiel a ella y a sus deseos. No pone resistencia, y cuando el destino le alcanza, prefiere tomar lo mejor de él. Además, ser sabio implica ser un hombre cívico, es decir, un ciudadano romano que participa activamente en la política y en la vida republicana, eligiendo siempre el buen camino de soberanía y serenidad consigo mismo. Esta interpretación también puede extenderse a la finalidad del sabio en hacer su papel de ciudadano en el país que habita.

1.5. La visceralidad de los vicios

Todo ser humano que tenga consciencia, razón, respire y sea considerado un ser humano está acechado por los vicios, debido a que su propia naturaleza radica en su debilidad. Por ello, ni siquiera un estoico puede afirmar que está fuera del alcance de los vicios, al contrario, debe

⁷⁶ Séneca; *Ibid.*, Libro I, Epístola 9, p 126.

⁷⁷ Séneca; *Epístolas morales a Lucilio*, Libro I, Epístola 9, p. 126, 127.

entregarse a ellos para poder luego controlarlos. Sin embargo, según Séneca, el sabio es el único que puede salvarse de la visceralidad de los vicios, ya que ha pasado por ellos y sabe lo que estos pueden prometer y lo que realmente ofrecen: destrucción.

El sabio conoce bien su estado anímico, comprende que es un ser de carne y hueso que enferma, necesita comer y beber, por lo que no está ajeno a las perversiones de la vida. Aun así, se disciplina, se emancipa y se vuelve impenetrable. Uno de los caminos para alcanzar la virtud es atravesando los mismos vicios, donde solo se presentan dos opciones: la perdición o la emancipación de estos para la contemplación de la virtud.

Existen muchos vicios, de los cuales no se mencionarán todos, pero sí los más importantes para Séneca: la ira, como una perversión de la persona; el temor, como el fracaso del presente y futuro; y, finalmente, la mente, como el principal origen de las desgracias. En especial, la mente es la más peligrosa. Acecha como los sueños más oscuros, una pesadilla constante que ronda en la cabeza, presente todos los días al despertar, al soñar, al meditar. Ella siempre estará allí, vigilando, y depende de cómo se decida dirigirla o si se prefiere que sea ella quien te dirija a ti.

Los vicios son engañosos, ya que nunca están al servicio del ser humano ni de la naturaleza. Juegan con las emociones y precipitan cualquier desgracia, como en el caso de la ira, que constantemente impide discernir lo que es verdadero y justo. La mente, dominada por la ira, la manipula a su antojo, sin importar las consecuencias. Así, Séneca afirma que la ira no tiene utilidad alguna, más que para perder los estribos y equivocarse. Estar constantemente airado trae intranquilidad, ya que el iracundo está expuesto a emociones inestables, afectando al alma con rencores y venganzas. Aquí, Séneca se pregunta: ¿qué tan útil puede ser la ira?

No es la ira útil ni siquiera en las batallas o las guerras; pues es proclive a la temeridad y no se guarda de los peligros, mientras intenta provocárselos a otros. El valor más seguro es aquel que ha examinado su entorno más y más tiempo y se ha dominado y ha avanzado con precaución y determinación⁷⁸.

La razón debe ser siempre la que guíe las decisiones, no las emociones descontroladas que pueden arruinar las mejores oportunidades, ya que esto es similar al vicio de la embriaguez. El miedo paraliza frente a las decisiones que deben tomarse con la cabeza fría y serena. Así, la ira es como

⁷⁸ Séneca; *Sobre la ira*, Libro I, p. 142.

todos los vicios ya mencionados: alejada de la razón y guiada por la desesperación animal que se posee como seres naturales.

Aquí se reflexiona sobre la mente, que es la guía de las peores o mejores decisiones. Puede estar dominada por las emociones o por la razón, siendo voluble según cómo haya sido educada. El sabio no nace sabio, y el vicioso no nace vicioso. Hay que tener cuidado con la dirección que se le da a la mente, previniendo que puede traer muchos problemas. Uno de los peores vicios es pensar en cosas infructuosas, las cuales, en lugar de traer paz, causarán dolor y sufrimiento. Creando escenarios que nunca sucederán por el afán de aferrarse al futuro. La mente debe educarse para vivir en el presente, para ser espectadora de la Naturaleza y ser dirigida por ella. La mente, al divagar en exceso, puede traer problemas, ya que no distingue entre lo que es real y lo que no lo es. La mente puede aconsejar malas emociones, como el odio, el miedo, la ira y el menosprecio. Sin embargo, se debe recordar que la sabiduría es la única que puede guiar hacia mejores pensamientos. “Hay que tener en cuenta tres defectos para evitarlos: el odio, la envidia, el menosprecio, la manera de hacerlo solo la sabiduría nos la mostrará⁷⁹”.

La visceralidad de los vicios se encuentra en todas las situaciones posibles, como si estuvieran más presentes que las virtudes. Sin embargo, las virtudes requieren trabajo, constancia y esfuerzo, mientras que los vicios son los placeres más inmediatos y destructivos del ser humano. Pensemos en el estado de la embriaguez: el hombre se siente dichoso al embriagarse, pero al terminar la embriaguez se percata de que la resaca es más cruel, al azotarlo con terribles dolores de cabeza o náuseas. Es entonces cuando los vicios siempre traerán consecuencias terribles que el hombre insensato está dispuesto a soportar. El exceso siempre viene acompañado de consecuencias, y los vicios son las restricciones que se deben trabajar a lo largo de la vida, según el consejo del estoico. Séneca sabe que los vicios son necesarios, al igual que el trabajo constante de cada día para ser virtuoso, ya que se observan los vicios para luego convertirse en virtuoso. Es cierto que está rotundamente en contra de ceder a tales acciones viciosas una vez que se ha alcanzado la virtud. Esto le resulta intolerable porque conoce, porque sabe, porque la razón y la experiencia le preceden y le guían.

⁷⁹ Séneca; *Epístolas a Lucilio*, Libro II, Epístola 14, p. 151.

CAPITULO II

2. Agustín de Hipona

2.1. Los primeros cristianos como precedente histórico al acercamiento agustiniano

La Edad Media no forma parte de la vida de Agustín de Hipona, pero sí es un ancla en las primeras etapas de ese gran periodo que marcaría la historia medieval, ya que se fue construyendo a partir de la influencia romana. En primer lugar, surgen los filósofos que intentaban demostrar la existencia de Dios desde un enfoque filosófico, pues en aquella época, sin una argumentación filosófica, cualquier explicación resultaba ineficaz.

La filosofía cristiana se fusionó con cautela e ingenio con el pensamiento filosófico griego para poder justificar la creencia religiosa por medio de la racionalidad, apoyándose en lo único que se conocía y que podía responder a sus necesidades. El cristianismo por sí mismo no poseía las herramientas para la defensa de su creencia. Un ejemplo de esto son algunos planteamientos de Platón, los cuales fueron incorporados en la defensa de las primeras ideas cristianas. En este contexto, se puede considerar la obra *Historia de la Filosofía Vol. 2: De San Agustín a Escoto* de Frederick Copleston, como un factor clave a esta investigación.

Para comprender la filosofía Agustiniana, el historiador Frederick Copleston, en su obra previamente mencionada; señala que a los primeros cristianos no les interesaba el tema de la verdad en términos filosóficos. Por el contrario, su prioridad era mantener viva la fe frente al paganismo. Para ello, tomaron elementos de la filosofía platónica y otras corrientes, lo que posteriormente influiría en el pensamiento de Agustín.

Los primeros cristianos fueron perseguidos por grupos políticos, romanos, judíos y paganos, así como por intelectuales y escritores paganos que los despreciaban. Esto se debía, en parte, a la adopción de bases filosóficas platónicas, neoplatónicas y con influencia estoica por parte del cristianismo, lo que generó rechazo en ciertos sectores. Copleston aclara que, en esa época, los primeros cristianos aún no distinguían claramente entre filosofía y teología; sin embargo, la esencia filosófica no se perdió. La teología siguió presente, y llegó a absorber por completo la filosofía de Agustín.

La filosofía formaba parte de la estrategia cristiana, aunque también generó fuertes enfrentamientos con otros filósofos. En este contexto, se produjo un choque de ideas: mientras que Tertuliano sostenía que la filosofía pagana debía ser desplazada, Clemente de Alejandría la consideraba con una perspectiva más integradora. “Como un don de Dios un medio de educar al mundo pagano para Cristo”⁸⁰.

Los primeros cristianos fueron apologistas que utilizaron su conocimiento con un propósito defensivo: proteger la fe cristiana de los constantes ataques de los paganos y obtener el derecho a que el cristianismo fuera respetado como una creencia legítima.

Entre los primeros pensadores se encuentra Marciano Arístides⁸¹, un filósofo de Atenas, quien presentó sus principales razonamientos en defensa del cristianismo. Argumentaba la necesidad de suprimir y expulsar las creencias paganas de Grecia y Egipto, explicando por qué debían ser erradicadas. A través de sus escritos, buscaba establecer un orden en el mundo.

Maravillado por el orden del mundo [...] y todo en cuanto en él hay se mueve por impulso de otros [...] lo que mueve es más poderoso que lo que es movido [...] el motor del mundo es Dios de todo que todo hizo por el hombre⁸².

Justino⁸³ fue un pionero del cristianismo, educado de manera estricta en la filosofía y nacido en un entorno pagano. A lo largo de su vida, buscó arduamente a Dios a través del estoicismo, luego del conocimiento peripatético y, posteriormente, del pensamiento platónico. Fue en este último donde, por un momento, encontró sus primeras ideas cristianas, particularmente en el concepto del mundo de las ideas de Platón.

En la teoría platónica de las ideas, Justino halló una conexión entre la filosofía y Dios, llegando a la conclusión de que incluso la filosofía platónica tenía sus límites. Sin embargo, no abandonó sus conocimientos filosóficos previos y, a partir de ellos, afirmó la teoría de que: Cristo es el *Logos*⁸⁴. Finalmente, sufrió el momento más doloroso de su vida al ser torturado en Roma.

⁸⁰ Copleston, Frederick; *Historia de la filosofía* 2, p. 24.

⁸¹ Copleston; *Ibid.*, p. 25.

⁸² *Ibid.*, p. 25.

⁸³ Copleston; *Ibid.*, p. 26.

⁸⁴ Copleston; *Ibid.*, p. 27. Copleston no dio mucha información acerca de estos autores, pero funcionó de manera práctica para una introducción al cristianismo.

Por otro lado, encontramos a Taciano⁸⁵, discípulo de Justino. Nació alrededor del año 140 d.C. en Siria y recibió una extraordinaria educación filosófica griega y literaria. Con el tiempo, encontró su camino en el cristianismo. Un aspecto interesante de Taciano es su rechazo inicial a la ideología griega, negando incluso las principales ideas de su maestro Justino. No obstante, con el tiempo y sin darse cuenta, terminó regresando a ellas, como ocurría con muchos pensadores divergentes de la época.

Su pensamiento se centró en la distinción entre el alma y el espíritu, la afirmación de la libertad de la voluntad y la creencia optimista en la capacidad de la mente humana para probar la existencia de Dios. En esta época, surgió una oleada de eruditos, entre ellos los gnósticos⁸⁶, cuya relación con los cristianos fue controvertida. *Frederick Copleston* señala que Ireneo fue uno de los principales opositores a los gnósticos, insistiendo en la existencia de un único Dios. “Dios creó el mundo libremente y no por necesidad”⁸⁷.

En ese momento la presencia gnóstica hizo un interesante retorno a las cuestiones filosóficas cristianas. Evidentemente, aún no había un despliegue completo del pensamiento platónico, sin embargo, solo dos cristianos rechazaron totalmente a los gnósticos: Ireneo e Hipólito. Pero ¿qué se puede comprender del primer significado *gnóstico de la época*, dado el cambio ideológico a lo largo de los años? Según la guía de Copleston, se indica que:

El *Gnosticismo* en general fue una monstruosa fusión de elementos escriturísticos y cristianos, griegos y orientales, que pretende sustituir la fe por el conocimiento (*gnosis*) ofrecía una doctrina de Dios, la creación del origen del mal y la salvación a los que gustaban de verse como personas superiores en comparación con el tipo vulgar de cristiano⁸⁸.

El *gnosticismo* no estaba en contra de Dios, sino que tenía otros intereses. Los gnósticos se definían como dualistas entre Dios y la materia. Es aquí donde la *gnosis* se deriva de diversas

⁸⁵ Copleston; *Ibid.*, p. 28.

⁸⁶ Definición del gnóstico y el gnosticismo: los pensadores gnósticos, que provenían de una mezcla de la filosofía helenística y doctrinas asiáticas [...] El gnosticismo no tenía carácter popular, sino aristocrático; los pensadores que lo elaboraron deseaban incorporar al cristianismo muchas ideas filosóficas y religiosas que vagaban por el ambiente, sobre todo para explicar el mal y el dolor. Los gnósticos concebían a Dios como bueno, pero alejado del universo, por lo que no podía ser causa del mal. Entre Dios y el universo había una muy complicada escala de seres intermedios, al modo de los platónicos y neoplatónicos. Uno de esos seres, último en la escala y además pecador, fue el que creó el mundo sensible, razón por la cual la materia es mala. Igualmente, el hombre tiene una parte mala, el cuerpo, y otra buena, el alma, que proviene de arriba y está prisionera en la materia. Según los gnósticos, había que liberar al alma y devolverla a su origen, para lo cual realizaban ciertas prácticas ascéticas. Mauricio Beuchot; *Historia de la filosofía medieval*, Filosofía cristiana patrística, D. F., FCE, 2013, p. 15, 16.

⁸⁷ Copleston; *Ibid.*, p. 33.

⁸⁸ Copleston; *Ibid.*, p. 31.

transformaciones de creencias, como lo ejemplifica el gnosticismo de Cerinto, Marción, Ofitas, Basílides y Valentín. A partir de ellos, la estructura gnóstica fue modificándose, transformándose y evolucionando, aunque la mezcla principal nunca desapareció al influir con las ideas neoplatónicas y neopitagóricas.

Hipólito formó a un alumno altamente capacitado para las generaciones futuras de pensadores cristianos: Ireneo, quien, al volverse consciente del desprecio hacia los griegos paganos, reconoció que muchas ideas provenían de ellos. A pesar de ser desacreditadas, muchas de estas ideas eran demasiado valiosas para defender al verdadero Dios, como lo llamarían.

Su principal acusación contra los griegos consiste en que aquellos glorificaron las partes de la creación con delicadas frases, pero ignoraron al creador de todas las cosas que los hizo libremente a partir de la nada según su sabiduría y presencia⁸⁹.

Si bien hemos observado, no se han mencionado a los cristianos latinos. Estos comienzan a aparecer con Tertuliano, o quizás con Minucio Félix; al parecer, son contemporáneos y se desconoce quién de los dos fue el primero en destacarse como apologista. Se comenzará con Minucio Félix, quien muestra un apego peculiar hacia la filosofía griega, constituyendo una unidad en medio de los pensamientos. Utiliza un ejemplo *aristotélico* al encontrar una sola divinidad, establece un vínculo con el *estoicismo* a través de su contribución divina y, por último, se relaciona con Platón en su obra *Timeo*, en la que presenta la referencia a una única divinidad del universo.

Tertuliano nació en el 160 d.C., en una familia pagana, y fue educado como jurista. La vida de creencias de Tertuliano fue curiosa y audaz; renunció a las creencias en las que fue educado y no pudo evitar volverse hacia el cristianismo, para luego convertirse en un creyente fanático y riguroso. A pesar de esto, no dejó de ser uno de los más destacados cristianos. Tras su experiencia, Tertuliano expresa con firmeza su desprecio hacia los paganos, en particular hacia los griegos, y más concretamente hacia Sócrates. “Nadie puede conocer realmente a Dios sin Cristo ni a Cristo sin el Espíritu Santo⁹⁰”.

Los primeros cristianos, en su búsqueda de respuestas, mostraron un interés indiscriminado hacia los griegos, a quienes consideraban hombres sabios que habían comprendido a Dios de manera pagana. Sin embargo, esta comprensión no se ajustaba a las expectativas, ya que estaba

⁸⁹ Copleston; *Ibid.*, p. 34.

⁹⁰ Copleston; *Ibid.*, p. 35.

obstaculizada por su visión. Fue entonces cuando se produjo un acercamiento más profundo a la verdad. En este contexto, Tertuliano manifestó una negación categórica de la filosofía griega, afirmando que los griegos no habían hecho más que plagiar el Antiguo Testamento. Sin embargo, paradójicamente, Tertuliano no pudo evitar utilizar los conocimientos griegos para defender la fe, y al encontrar una respuesta estoica, descubrió su materialismo.

La evolución histórica de la cristiandad se vio inevitablemente marcada por discusiones con otras creencias cercanas, como el *gnosticismo*. No se puede ignorar el impacto que este último tuvo en la formación de la cristiandad. Aunque el gnosticismo se aferró a sus ideales, la cristiandad terminó asimilando algunos de estos conceptos, adaptándolos a sus propias creencias. De este modo, las religiones similares se influyeron mutuamente, aunque ninguna permitió que su esencia fuera alterada por influencias externas.

La escuela catequística de Alejandría destacó por sus dos principales pensadores: Orígenes y Clemente. Este último nació en el año 150 d.C. y murió aproximadamente en 219 d.C. Clemente fue un hombre llamado por la cristiandad a adorar a la gnosis verdadera y no pagana. Su descubrimiento cristiano se produjo en un momento en que también se cruzó con la filosofía griega a través de Justino. El concepto de *Logos* estaba presente en múltiples tradiciones: los judíos lo poseían, al igual que los griegos, y Clemente era consciente de esta convergencia. Al igual que Justino, Clemente afirmaba que los griegos habían plagiado el Antiguo Testamento, pero a pesar de esta conciencia, reconoció la grandeza de la filosofía griega sin despotricar contra ella. El *Logos* comenzó a emerger, planteando interrogantes sobre lo que el cristianismo necesitaba.

La luz del logos hizo posible a los filósofos griegos alcanzar muchas verdades y que la filosofía es en realidad simplemente un cuerpo de verdades que no son exclusivas de ninguna escuela griega, sino que se encuentran en diversos grados y medidas en escuelas distintas⁹¹.

Clemente, como uno de los primeros cristianos, impulsó el concepto de *Logos*, que representaba un camino filosófico más sólido. Con este enfoque, Clemente logró mantener la cordura de lo humano en relación con Dios. Para él, el uso de la razón humana era fundamental, no para razonar sobre la existencia de Dios, sino para comprenderlo. No se trataba de creer ciegamente, sino de entender aquello que Dios no es. En este sentido, Clemente comprendió que Dios no podía ser conocido de manera científica, lo que no implicaba negar su existencia. Sin embargo, reconocía

⁹¹ Copleston; *Ibid.*, p. 40.

los límites del hombre y, por ende, los límites para llegar a Dios. Por lo tanto, solo se podía conocer lo que se sabe, manteniendo el uso de la razón especulativa para entender que no sabemos el nombre de Dios, y que no es un género ni una especie. “La persona que se limita a creer y no hace esfuerzo alguno por entender es como un niño a comparación a un hombre⁹²”.

Orígenes, otro pensador eminente, nació aproximadamente en el año 185 d.C. y falleció en el 254 d.C. Fue reconocido por su ortodoxia, aunque también incorporó elementos platónicos y neoplatónicos en sus investigaciones. En ningún momento Orígenes negó la influencia de los griegos en el conocimiento cristiano. Por el contrario, buscó reconstruir la filosofía platónica y neoplatónica en el contexto del cristianismo, lo que constituyó su mayor contribución. Las ideas de Orígenes fueron consideradas como una de las primeras formas de pensamiento sistemático en la historia de la filosofía, gracias a su capacidad para integrar el cristianismo con el mundo griego. De esta manera, logró su objetivo con éxito.

Es evidente que Orígenes, junto con otros autores mencionados y no mencionados, formó parte de una construcción filosófica dentro del ámbito cristiano que ayudó a Agustín de Hipona a encontrar su camino filosófico dentro del cristianismo⁹³. La influencia del platonismo y el neoplatonismo es clara, y resulta difícil desembarazarse de ella. De esta forma, no solo conocemos a Hipona, sino que también estaba implícitamente ligado al platonismo, reconstruyendo la moral dentro del pensamiento agustiniano.

2.2. Agustín de Hipona y la encrucijada de la fortuna

La influencia del platonismo en la filosofía agustiniana requiere un análisis cuidadoso, ya que Agustín de Hipona incorporó muchas ideas platónicas y, al mismo tiempo, adaptó y renombró conceptos preexistentes, como el *Logos*, que se convirtió en el *Verbo*, o la *fortuna*, que se transformó en la *Divina providencia*. Esta adaptación se realizó para que se ajustaran a su propia filosofía. Agustín se encuentra en una encrucijada entre estos términos, que serán de suma importancia en esta investigación, debido a la relación que establece entre lo humano y lo divino.

⁹² Copleston; *Ibid.*, p. 40.

⁹³ Copleston; *Ibid.*, p. 41.

Aunque la relación entre Agustín y Dios es muy estrecha, el objetivo no es encontrar un significado a esta relación, sino utilizarla como un medio para alcanzarlo. Es importante destacar que la filosofía agustiniana no puede entenderse completamente sin considerar esta encrucijada. Para lograr una comprensión profunda de la ética y moral en la filosofía agustiniana, es necesario ahondar en la relación entre la divina providencia y el ser humano.

Según Agustín, la Divina Providencia niega la existencia de la *fortuna* (*Tyche*) como un medio impredecible de las cosas. Esta idea se encuentra en la obra de Plotino, la *Enéada*⁹⁴, donde se expone que la *fortuna* no es más que una relación con la *divina providencia*. La negación de la *fortuna* lleva a la conclusión de que somos eventos mismos de la *divina providencia*, pero sin perder el libre arbitrio, que coexiste en el mundo con cada individuo.

Según el autor, todo lo que sucede en el mundo es parte de un plan divino, por lo que no depende de la *fortuna*. Las circunstancias o lo que sucede en el mundo dependen de la sabiduría y la *voluntad de Dios*. Por lo tanto, se afirma que la suerte no existe, y que todo tiene una causa y una relación venidera.

La causa de la grandeza del Imperio Romano no es fortuita ni fatal. Con toda certeza es la divina providencia quien establece los reinos humanos. Si alguien se los atribuye al destino por la única razón de que a la voluntad o al poder divino les llama destino, que se quede con su opinión, aunque debe cambiar su lenguaje. Pero ¿por qué no decir seguida lo que ha de decir después cuando alguien le pregunte qué entiende por destino? Porque la gente al oír esta palabra, lo que entiende por el modo corriente de hablar es únicamente la influencia de la posición de los astros al nacer o al ser uno concebido⁹⁵.

Agustín menciona el afán del ser humano por conocer e intervenir en los planes divinos a través de adivinaciones basadas en los astros⁹⁶, la necromancia⁹⁷, la hidromancia⁹⁸, entre otras prácticas. Se opone completamente a estos actos paganos, que carecen de fundamento y razón, pues denigran la divinidad y socavan la voluntad de quienes aún no han descubierto su falsedad. Estos engaños representan un peligro para la población, ya que su fe se ve distorsionada por mentiras y patrañas. Por ello, el ser humano debe cuidarse de las falsas profecías que pretenden influir en su creencia.

⁹⁴ Plotino; *Enéada* III, Sobre la providencia, libro II, Intr. Trad. y Ns. Jesus Igal, Madrid, Gredos, 1985, p. 83.

⁹⁵ San Agustín; *La Ciudad de Dios*, Tomo XVI, Libro V, capítulo 1, Ed. del Fr. Jose Moran, O. S. A., Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 1958, p. 332.

⁹⁶ San Agustín; *La Ciudad de Dios*, Tomo XVI, Libro V, capítulo 1, p. 333.

⁹⁷ San Agustín; *Ibid.*, p. 333.

⁹⁸ *Ibid.*

El mismo Numa, al que Dios no enviaba profeta alguno ni ningún santo ángel, se vio obligado a ejercer la hidromancia para ver en el agua las imágenes de los dioses, o por mejor decir, las ilusiones de los demonios, de quienes oía qué debía constituir y observar en los misterios sagrados. Este género de adivinación, son apreciaciones de Varrón, es de origen persa, y usó de él Numa y más tarde el filósofo Pitágoras. Añade que, cuando se emplea la sangre y se interroga a los infiernos, se llama en griego νεκρομαντεία. Bien se llame hidromancia, bien necromancia, es lo mismo, porque en una y otra aparece la adivinación por los muertos⁹⁹.

Agustín, en *Las Confesiones*, recuerda que la voluntad de Dios se manifiesta en todas partes. Él ejemplifica esto a través de su propia infancia, señalando cómo tenía la capacidad de comprender el mundo no gracias a sus maestros, sino por la voluntad divina que actuaba en él. Los maestros, en este caso, no eran más que instrumentos enviados por Dios como guías, del mismo modo que lo son para cualquier persona.

En realidad, quienes me enseñaban no eran las personas adultas, ofreciéndome palabras en alguna consecuencia pedagógica, como después las letras, sino que fui yo mismo, con la mente que me has dado, Dios mío, al querer expresar todos los sentimientos de mi corazón¹⁰⁰.

Se puede creer que la *voluntad de Dios* ha trazado un futuro ya establecido, un destino escrito de antemano, donde cada decisión que se tome esté predeterminada. Sin embargo, esto no parece ser así.

Es bien sabido que Dios conoce lo que sucederá, pero, aun así, las decisiones siguen estando en las manos del sujeto. Desde la llegada del ser humano al mundo, el *libre albedrío* ha estado presente. El ser supremo, al parecer, solo observa y guía a través de los medios que ha dispuesto para brindar sabiduría.

Independientemente de la decisión tomada, es cierto que Dios estará presente, pero cada acción conlleva sus propias consecuencias. No puede haber una decisión sin una consecuencia, ya sea positiva o negativa. Esto refuta por completo la idea de un destino predeterminado, pues no existen caminos fijos de antemano, sino decisiones que, a su vez, generan consecuencias observables. Esto implica que es difícil conocer con certeza lo que sucederá.

Si fuera cierto lo que *Cicerón* propone al afirmar que el destino ya está¹⁰¹ ello despojaría al ser humano de su *libre albedrío* y restaría sentido a la *voluntad de Dios*. Además, si todo estuviera

⁹⁹ San Agustín; *La ciudad de Dios*, Libro VII, Capítulo XXXV La hidromancia era el embeleso de Numa, porque veía algunas imágenes de demonios, (VII, 35), p. 506.

¹⁰⁰ San Agustín de Hipona; *Confesiones*, Madrid, Gredos, p. 130. (niñez y aprendizaje del habla)

¹⁰¹ Cicerón; *Sobre la adivinación*, Intr. Trad. y Ns. Ángel Escobar, Madrid, Gredos, 1999, p. 148.

completamente determinado, ¿para qué existirían las leyes? ¿Para qué establecer metas? No tendría sentido reflexionar sobre el futuro si todo estuviera ya resuelto, tanto las alegrías como las adversidades.

En este escenario, Dios perdería su capacidad de prevalecer como un ser existente y activo en el mundo. Por esta razón, la idea de un destino inmutable se quiebra y no puede considerarse una posibilidad real.

Afirmamos que Dios conoce todas las cosas antes de que sucedan y que nosotros hacemos voluntariamente aquello que tenemos consciencia y conocimiento de obrar movidos por nuestra voluntad. No decimos que todo suceda por el destino; es más, afirmamos que nada incurre bajo su influencia¹⁰².

Pero, ante todo, ¿qué es la fortuna? ¿Qué es la divina providencia? ¿Cómo se relaciona con lo divino y de qué manera se diferencia de la fortuna?

Según las aclaraciones previamente mencionadas, la fortuna no es más que la creencia de estar sujeto a un destino predeterminado, postura que *Cicerón* defendía, mientras que Agustín, a través del concepto de *libre albedrío*, se oponía a ella. El pensador comprendía que la relación entre el mundo y el destino era errónea, aunque para muchos parecía evidente. Consideraba incorrecto pensar que la *fortuna* estaba ya escrita y que nuestra existencia dependía únicamente de la *divina providencia*. Desde esta perspectiva, la fortuna no es más que una interpretación errónea de la *divina providencia*, vista desde la postura agustiniana, que, en lugar de someter al ser humano a un destino inmutable, le otorga la *virtud* del *libre albedrío*.

Agustín sostenía que la *fortuna* no era más que una mala interpretación de la *divina providencia*. Argumentaba que nada ocurría por mero azar y que la suerte no era más que un engaño producto de la ignorancia. Por ello, consideraba que la fortuna era irracional e incontrolable, y debía descartarse como sinónimo de *destino*.

Por el contrario, la *divina providencia* nos otorga el *libre albedrío* sin interferencia directa de la *divinidad*. No obstante, es fundamental evitar interpretaciones erróneas de este concepto, pues, aunque Dios tiene la última palabra, no intervendrá en las decisiones del individuo. Por lo tanto, se seguirá siendo plenamente responsable de sus acciones.

¹⁰² San Agustín; *La Ciudad de Dios*, Tomo XVI, Libro V, Capítulo IX, p. 351.

2.2.1. La libertad como medio de origen selectivo del bien y del mal

El ser humano no está hecho para permanecer en silencio ni para aceptar la ignorancia como un estado permanente. Aunque todos sean ignorantes en alguna medida, el conocimiento, por limitado que sea, impulsa a explorar más allá de lo que se sabe. La naturaleza lleva a indagar en el mundo, buscándolo como un medio para alcanzar una mayor comprensión. Este anhelo de entendimiento requiere el uso del raciocinio, una herramienta que permite ir más allá de lo inmediato y lo obvio.

La ética y la moral actúan como un pilar que mantiene cuerdo al individuo, evitando que caiga en comportamientos salvajes guiados únicamente por el instinto de supervivencia a cualquier costo. No obstante, antes de alcanzar este nivel de desarrollo ético y moral, se forma parte de un estado de amoralidad, similar al de los animales. Este viaje desde lo instintivo hacia lo racional moral y ético es lo que define la evolución de la especie humana, marcando la transición de seres gobernados por el instinto a individuos capaces de reflexionar, empatizar y construir sociedades.

El comportamiento humano se articula en torno a los principios y valores que cada individuo ha internalizado a lo largo de su vida. Sin embargo, antes de que tales principios sean plenamente comprendidos, los individuos se ven repetidamente expuestos a la búsqueda de definiciones de conceptos fundamentales como la libertad, el bien y el mal. Estos conceptos no solo son recurrentemente discutidos en el discurso social y filosófico, sino que también conforman el marco mediante el cual cada ser humano interpreta su existencia y sus acciones. Pero, a pesar de su omnipresencia en la reflexión cotidiana, se enfrentan a una pregunta esencial: ¿qué significan realmente estos términos?

Más allá de las definiciones académicas o legales, estos conceptos adquieren una carga existencial profunda, ya que constituyen los pilares sobre los cuales se construye las nociones de identidad y moralidad. ¿Que se es realmente, en la esencia más pura del ser humano, para que tales nociones resultan tan cruciales en la configuración de la visión del mundo? ¿Qué se es como ser humano y cómo se relaciona con estos principios para dar sentido a la existencia? Y, finalmente, ¿quién se llegará a ser en el futuro bajo la influencia de estas ideas, de modo que las cuestiones relativas a la libertad y la moralidad sigan siendo fundamentales en la evolución como seres pensantes y sociales?

La complejidad de estas preguntas no solo revela la incertidumbre inherente a la condición humana, sino también la necesidad urgente de un entendimiento más profundo de los elementos que dan forma a la moralidad y, por ende, a la interacción con el mundo.

La comprensión de conceptos fundamentales como la *libertad*, el *bien* y el *mal* es esencial para un entendimiento profundo de la ética y la moral. Sin una respuesta clara sobre lo que estos términos representan, resulta sumamente difícil establecer una base sólida sobre como edificar las nociones mencionadas. La moral, en su sentido más profundo, no solo define lo que es justo e injusto, sino que también actúa como un principio que orienta, defiende y promueve el bienestar de los individuos dentro de una sociedad. No obstante, si no se distingue de manera precisa el significado de estos conceptos, la moralidad se convierte en una noción vacía, desprovista de sustancia y propósito. Sin claridad sobre lo que implica la *libertad*, el *bien* y el *mal*, la moralidad carece de un fundamento sólido, no tiene un objeto a proteger ni una estructura hacia la cual guiarse.

a) El libre arbitrio y la voluntad como capacidad humana

El concepto de *libertad* desarrollado por Agustín se considera un aspecto esencial en toda su doctrina, ya que constituye un don otorgado por Dios a través de su *voluntad*. La *libertad* es, además, un componente fundamental de la dignidad humana, pues refleja la creación del Hombre a imagen y semejanza de Dios. Sin embargo, dicha *libertad* no está exenta de la posibilidad del mal.

Si bien, como criaturas de un ser divino, se espera que se refleje todo lo bueno que hay dentro del ser humano, la *libertad* que concede Dios permite elegir el propio camino en el mundo. Tal como se mencionó anteriormente, esta facultad brinda la posibilidad de optar entre el bien y el mal, conforme a lo que se desea o se considera necesario.

Agustín sostiene que el *libre arbitrio* es un don otorgado por Dios al ser humano en virtud de haber sido creado a su imagen y semejanza. Este rasgo lo distingue de los demás seres que habitan la Tierra, como los animales, cuya conducta está determinada por su naturaleza. Para Agustín, sólo una elección libre posee verdadero valor moral.

Vemos que la faz de la tierra se embellece con los animales terrestres, y que el humano a *imagen y semejanza tuya*, está puesta al mando de los animales irracionales por esas *imagen y semejanza*

tuya, esto es, en virtud de la razón y la inteligencia; y que de igual modo que en su alma hay una cosa que domina al decidir y otra que es sometida para que acate¹⁰³.

Antes del pecado original, la *libertad* de la humanidad existía en su forma ideal y perfecta. Los primeros seres humanos, conocidos como Adán y Eva, tenían la *libertad* de elegir su permanencia en el Jardín del Edén, recorrer los lugares más hermosos, comer los frutos más frescos y descansar, con una única petición: no comer el fruto prohibido. Se destaca el término "petición" porque no se trataba de una orden imperativa, sino de una norma que podía ser transgredida si alguno de ellos decidía hacerlo. Como bien sabemos, esta norma fue quebrantada.

La *divinidad* no intervino en la decisión de los primeros seres humanos, aun cuando Eva tenía plena capacidad de elegir el bien, pues su voluntad no estaba inclinada hacia el pecado. Sin embargo, al tomar su decisión, ambos asumieron la responsabilidad de ser castigados, sufriendo como consecuencia la expulsión del Jardín del Edén.

Este ejemplo evidencia que Dios nos propone normas y leyes, otorgándoles al mismo tiempo el valioso regalo de la libertad de elección. Así, el ser humano ejerce su poder de decisión, pero también el riesgo de caer en el libertinaje, lo que permite diferenciarlo del verdadero *libre arbitrio*.

Pero la serpiente era astuta, más que todos los animales del campo que Jehová Dios había hecho; la cual dijo la mujer: ¿Conque Dios os ha dicho: No comáis de todo árbol del huerto? Y la mujer respondió a la serpiente: del fruto de los árboles del huerto no podemos comer; pero del fruto del árbol que está en medio del huerto dijo Dios: No comeréis de él, ni le tocaréis para que no muráis. Entonces la serpiente le dijo a la mujer: no moriréis; sino que sabe Dios que el día que comáis de él, serán abiertos vuestros ojos, y seréis como Dios, sabiendo el bien y el mal. Y vio la mujer que el árbol era bueno para comer y que era agradable a los ojos, y árbol codiciable para alcanzar la sabiduría; y tomó de su fruto, y comió-, y dio también a su marido, el cual comió, así como ella. Entonces fueron abiertos los ojos de ambos, y conocieron que estaban desnudos; entonces cosieron hojas de higuera, y se hicieron delantales¹⁰⁴.

Esta *libertad* confiere al ser humano la responsabilidad de sus actos. Agustín afirma que Dios no forma parte del pecado, sino que este es una responsabilidad otorgada por la divinidad como un costo de la *libertad*. El *mal* y la desobediencia forman parte del equilibrio entre lo *bueno* y lo *malo*, y son elementos necesarios para la subsistencia del ser humano a través de su moralidad. Por tanto,

¹⁰³ San Agustín; *Confesiones*, Libro XIII, Capítulo XXXII, Ed. crt. del Padre Ángel Custodio Vega, O. S. A., Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 1974, p. 598. Recapitulación de la exégesis de Génesis 1: sentido literal (32, 47)

¹⁰⁴ Génesis; 3:1, 2, 3, 4, 5, 6, 7.

para que exista la *virtud*, es necesario que haya malas decisiones que permitan que dicho concepto florezca en su máximo esplendor¹⁰⁵.

Allí oigo tu voz, señor, que me dice que nos habla aquel que nos enseña; que, en cambio, quien no nos enseña, incluso si habla, no nos habla. ¿quién nos habla entonces, sino la verdad estable? Porque también cuando somos advertidos por mediación de una criatura mudable somos guiados hacia la verdad estable, donde verdaderamente aprendemos cuando nos erguimos, y lo oímos, y *gozamos de gozo con la voz del prometido*, devolviéndonos al lugar de donde somos.

Y es principio precisamente porque, si no permaneciera, no habría lugar al que regresar cuando nos extraviáramos. En cambio, cuando regresamos del extravío, volvemos de alguna manera conociendo. A su vez, nos enseña para que conozcamos, por qué *es el principio y nos habla*¹⁰⁶.

Al referirnos a esta libertad, no se quiere afirmar que sea un fin en sí misma, sino un medio a través del cual el ser humano pueda alcanzar su verdadera *libertad*, adhiriéndose a la *divinidad*. Como ya se ha mencionado, esta *libertad* quedó fracturada por el pecado original, el cual todos cargan al nacer. Por ello, se está en necesidad de la *gracia divina* para poder alcanzar la verdadera *libertad* que Dios ofrece después de vagar en el mundo.

La *voluntad (voluntas)*¹⁰⁷, como se ha reiterado, está completamente impregnada del *libre arbitrio*. Pero ante esto surge la pregunta: ¿qué es la voluntad? Agustín la define como una facultad interna que impulsa al ser humano a llevar a cabo sus acciones, permitiéndole ser un ser voluble según sus buenos o malos deseos. En otras palabras, la *voluntad* implica la integración misma del ser humano

¹⁰⁵ Se debe de tener cuidado en esta afirmación ya que Agustín de Hipona no ve el mal como virtud, pero se puede interpretar como una vía para acercarse a Dios.

¹⁰⁶ San Agustín; *Confesiones*, Libro XI, Capítulo IX (XI, 8, 10), p. 472.

¹⁰⁷ Según el *Diccionario* de Ferrater Mora, existen tres tipos de voluntades. La primera se caracteriza psicológicamente como una facultad; la segunda, como una actitud o disposición moral de querer algo; y la tercera, metafísicamente, como una entidad a la que se atribuye subsistencia. Esto implica que la voluntad está sujeta a tres investigaciones: la psicológica, la metafísica y la ética. Ferrater Mora nos recomienda tener cuidado con este significado cuando tratamos con autores antiguos, ya que era fácil confundirlo con sentimientos caracterizados como activos, siendo todo lo contrario a los sentimientos pasivos. Sin embargo, con el paso del tiempo, la noción de "voluntad" evoluciona.

En un primer momento, Platón y Aristóteles afirmaban que la voluntad mantenía una relación estrecha con el deseo, ya que "mientras el deseo pertenece al orden de lo sensible, la voluntad pertenece, en cambio, al orden del intelecto". De esta manera, la voluntad cargaba con el peso de la racionalidad.

Para San Agustín, la voluntad intervenía en todas las acciones psíquicas, lo que permitió que "la voluntad pudiera convertirse en una especie de motor o movimiento de potencias y, por lo tanto, en un principio que podía aplicarse a todas las especies de apetitos, tanto naturales como racionales". Santo Tomás, sosteniendo la filosofía agustiniana, afirmaba que la voluntad no está sometida a la necesidad, ya que la voluntad no siempre obtiene lo que quiere. Sin embargo, "la inteligencia mueve a la voluntad por medio de los objetos, y la voluntad se mueve a sí misma en razón del fin propuesto".

Para Duns Scoto, "la voluntad es un verdadero motor que impulsa el movimiento en todo el reino de las facultades". Y cuando esta voluntad es divina, puede considerarse como la primera causa del ser. Uno de los principales conflictos con la definición de la voluntad se encuentra en la oposición entre el intelectualismo de Duns Scoto y el voluntarismo de Santo Tomás. Este conflicto se manifiesta en la concepción de Dios, como se presenta en esta tesis. José Ferrater Mora; *Diccionario de filosofía*, Buenos aires, Editorial sudamericana, sa, p. 919, 920.

con Dios y la búsqueda del bien supremo, que es Dios. Por el contrario, el alejamiento impulsivo de Dios es el resultado de la búsqueda de deseos egoístas e inferiores, los cuales corrompen la voluntad divina del ser humano y la sustituyen por una falsa.

Cuando decía esto y se alternaban estos vientos y empujaban mi corazón en una dirección y en otra, el tiempo pasaba y yo trataba tiempo en volverme al señor, y *postergaba de día en día*, vivir en ti y no postergaba morir en mis todos los días: amando la vida feliz, temía hallarla en su lugar, y huyendo de ella la buscaba. De hecho, yo pensaba que sería desdichado en demasía si se me privaba de los brazos de una mujer. Y en la medida de tu misericordia para *sanar* esa misma *enfermedad*..., no, no, pensaba, por qué no la había experimentado, y creía que la continencia podía conseguirse con las fuerzas propias, de las que no me sabía consciente por ser tan tonto que desconocía - tal como está escrito - que nadie es *capaz de ser continente a no ser que Tú se lo hayas concedido*. De todos modos, lo habrías concedido si mi *gemido* interior hubiera tocado las puertas de tus oídos y con sólida fe *hubiese arrojado a ti mi preocupación*¹⁰⁸.

De esta manera, la voluntad es el ancla que orienta y dirige al ser humano hacia sus deseos. A través de ella, se toman decisiones y se ejecutan acciones, sin importar el camino elegido. Por ello, la voluntad debe prevalecer con firmeza ante cualquier circunstancia.

Sin embargo, es necesario advertir sobre este impulso: no se trata del impulso irracional que surge del pecado o la falta de razón, sino de una inclinación consciente del alma. Se refiere a la acción de algo bueno o deseable, guiado por la Voluntad Divina. Por esta razón, la voluntad no debe considerarse irracional, sino como una expresión de decisión personal que permite la libertad de elegir sin temor al juicio, asumiendo, eso sí, las consecuencias que puedan derivarse de dichas elecciones.

La voluntad, en ciertos casos, puede llegar a ser traicionera. Por ello, cuanto más fuerte sea, menos podrá ser perturbada por el intelecto, las emociones o los deseos mal dirigidos.

Ev. - Explicame ya, si es posible, por qué ha dado Dios al hombre el libre albedrío de la voluntad puesto que, de no habérselo dado, ciertamente no hubiera podido pecar. [...]

Ag. - Si el hombre en sí es un bien y no puede obrar rectamente sino cuando quiere, siguese que por necesidad ha de gozar del libre albedrío, sin el cual no se concibe que puede obrar rectamente. Y no porque el libre albedrío sea el origen del pecado, por eso se ha de creer que nos lo ha dado Dios para pecar. Hay, pues, una razón suficiente de habernos dado, y es que sin él no podía el hombre vivir rectamente.

Y, habiéndonos sido dado para este fin, de aquí puede entenderse por qué es justamente castigado por Dios el que usa de él para pecar. ¿Cómo podría, en efecto, ser castigado el que usara de su libre voluntad para aquello para lo cual le fue dada? Así, pues, cuando Dios castiga al pecador, ¿qué te parece que le dice, sino estas palabras: te castigo por que no has usado de tu libre voluntad para

¹⁰⁸ San Agustín; *Confesiones*, Libro VI, Capítulo XI, (VI, 12, 21), p. 252, 253. Agustín se resiste a la continencia sexual. Debate sobre el celibato.

aquello para lo cual te la di, esto es, para obrar según razón. Por otra parte, si el Hombre careciese del libre albedrío de la voluntad, ¿cómo podría darse aquel bien que sublima a la misma justicia, y que consiste en condenar los pecados y en premiar las buenas acciones? Porque no sería ni pecado ni obra buena lo que hiciera sin voluntad libre. Y por lo mismo, si el hombre no estuviera dotado de voluntad libre, sería injusto el castigo e injusto sería también el premio. Más por necesidad ha debido haber justicia, así en castigar como en premiar, por que este es uno de los bienes que proceden de Dios. Necesariamente debió, pues, dotar Dios al Hombre de libre albedrío¹⁰⁹.

Después de comprender cómo Agustín manifiesta en sus escritos el problema del pecado original, y considerando que la libertad humana quedó expuesta tras este evento, se observa que el ser humano no la perdió por completo. Sin embargo, al sufrir el destierro, su voluntad quedó aún más puesta a prueba. Esta voluntad se debilitó y se inclinó hacia el mal como consecuencia de la corrupción provocada por el mismo Hombre. Así, su capacidad de elección se ve influenciada por los placeres mundanos más escabrosos, las riquezas más burdas y el poder más funesto.

Agustín lo menciona en su obra *Las Confesiones*, donde señala cómo la corrupción de la voluntad lleva al individuo a sucumbir ante sus deseos. Un ejemplo de ello es el episodio en el que se roba unas manzanas, no por necesidad ni para compartirlas con los más necesitados, sino simplemente por el placer del acto mismo, mientras observa cómo aquellas frutas se echaban a perder.

Cierto es que tu ley castiga el robo, señor, y la ley escrita en los corazones de los seres humanos, la que ni siquiera la desmesura borra. ¿Qué ladrón soporta con serenidad a otro ladrón? Tampoco el que abunda soporta al que la escasez acucia. Y yo quise cometer un robo, y lo hice sin ser apremiado por carencia alguna, sino por flaqueza y desagrado de justicia y por gordura de maldad, pues robé lo que me sobraba en abundancia y calidad, y no quería disfrutar del objeto que buscaba en el robo, sino del robo mismo y del pecado.

Había un peral en las inmediaciones de nuestra viña cargado de peras, que ni por el aspecto ni por el sabor tenían nada de tentadoras. Ahora intempestiva de la noche – pues hasta entonces habíamos estado jugando en las eras, según nuestra mala costumbre – nos encaminamos a él, con el ánimo de sacudirle y vendimiarle unos cuantos jóvenes pésimos y llevamos de las grandes cargas, no para reglarnos, sino más bien para echárselos a los puercos, un que algunos comimos siendo nuestro deleite hacer aquello que nos placía por el hecho mismo de que nos estaba¹¹⁰.

Con respecto a lo señalado sobre el infortunio de la *virtud*, sin la *gracia divina*, la *voluntad* humana no puede liberarse por sí misma de su inclinación al pecado. En este sentido, Agustín manifiesta una forma de esclavitud espiritual. El ser humano posee la libertad de inclinarse hacia los vicios, dejándose arrastrar por ellos debido al placebo enfermizo que proporciona. Estos vicios se vuelven

¹⁰⁹ San Agustín; *Del libre albedrío*, Tomo III, Libro II, Capítulo I Porque nos ha dado Dios libertad causa del pecado, Madrid, Intr. y ns. del P. Evaristo Seijas, O. S. A., Biblioteca de autores religiosos, 1947, p. 247, 248, 249.

¹¹⁰ San Agustín; *Confesiones*, Libro II, Capítulo VI, (II, 4, 9), p. 118. Robo gratuito de unas peras.

cada vez más frecuentes e intensos cuando no se es consciente de la fragilidad y debilidad de la *voluntad*.

Por ello, cuando se toma conciencia de los errores y de la propia debilidad, intenta liberarse, pero descubre que resulta imposible. Es en ese momento cuando se anhela la manifestación divina para poder escapar de cualquier situación, pues sólo la *divinidad* tiene el poder de liberar al individuo de la cárcel que el mismo ha creado para su alma.

Por otra parte, importa de qué índole es la voluntad humana, porque, si es perversa, estos movimientos serán en ella perversos. Si, en cambio, es recta, no solo serán intachables, sino también dignos de alabanza. En todos ellos sin duda está presente la voluntad; aún mejor, todos ellos no son otra cosa sino voluntades. Pues, ¿qué son el deseo y la alegría más que la voluntad en armonía con lo que queremos? ¿y que son el miedo y la tristeza sino la voluntad en desacuerdo con lo que no queremos? Y cuando este acuerdo consiste en tratar de conseguir lo que queremos, se llama deseo; en cambio, cuando se trata de disfrutar de lo que queremos, se llama alegría. Igualmente, cuando sentimos rechazo por lo que no queremos que suceda, tal voluntad es el miedo, y cuando lo hacemos por lo que sucede a nuestro pesar, tal voluntad es la tristeza. Y ciertamente, en la medida en que la voluntad humana se siente atraída o repelida en virtud de la variedad de los objetos que se aspira a conseguir y que se evitan, en dicha medida es transformada o dirigida hacia una clase u otra de emociones¹¹¹.

Agustín luchó contra la inclinación de la balanza de su *voluntad*, ya establecida en su *alma*. El recorrido que emprendió antes de llegar a la razón requirió el sacrificio del error. Declara que su voluntad era débil e ignorante, y no es sencillo aferrarse a la firmeza y tomar una sabia decisión. Por ende, Agustín se presenta como ejemplo en sus últimas luchas internas antes de convertirse al cristianismo.

El carácter de la *voluntad* que se forja no es solo obra de la gracia divina, sino también de quien posee el poder de decidir. No se debe olvidar que la *voluntad* está sujeta a la *libertad*, y la *libertad* es, en esencia, todo lo que se es en un sentido tanto estrecho como amplio. Así, se convertirá en una decisión propia.

De este modo enfermaba, y me atormentaba, acusándome a mí mismo con más saña que de costumbre, demasiado..., y revolviéndome y agitándome en mi cadena hasta que esta fuese arrancada por entero, la cual me tenía preso, siendo aún más delgado. Pero aún con todo me tenía preso. Y tú me animabas en lo recóndito de mi sed, señor, con tu severa misericordia, redoblando los azotes del temor y la vergüenza de que yo cediese de nuevo (...) a pesar de todo no recaía en las cosas de antes, sino que me mantenía erguido cerca y tomaba aire. Y de nuevo lo intentaba. Y

¹¹¹ San Agustín; *La ciudad de Dios*, Tomo XVII, Libro XIV, Capítulo II, (XIV, 6), Ed. del P. Fr. José Moran, O. S. A., Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 1958, p. 932. (número 6 sobre la cualidad de la voluntad humana a cuyo juicio las emociones del alma son consideradas buenas o malas)

estaba un poco menos allí. Y otro poco menos... ya iba tocándolo. ¡Y abrazándolo! Y no estaba allí, ni lo tocaba, ni lo abrazaba, dudando entre morir a la muerte y vivir a la vida¹¹².

La realización del Hombre se alcanza plenamente por la *voluntad de Dios*; no hay decisión sin su intervención. Cuando esta es encontrada, no se necesita más que mantenerse firme en la elección de la paz y, con ella, la felicidad por encima de todas las cosas.

En la filosofía agustiniana, la *voluntad* es el ancla de todas las decisiones, pero actúa como una cuerda difícil de mantener inmóvil, pues, sin importar la elección, puede tambalearse entre el bien y el mal, incluso antes del primer pecado del hombre. No obstante, la voluntad, cuando es guiada por la *gracia divina*, puede glorificarse en el último propósito: el amor.

b) El bien y el mal: entre los pliegues de la voluntad humana.

La Edad Media, con su vasta riqueza intelectual y teológica, fue un período en el que las reflexiones sobre el bien y el mal adquirieron una complejidad y profundidad que influyeron de manera determinante en el pensamiento occidental posterior. En dicho período, el bien y el mal no se entendían únicamente como categorías morales o éticas, sino como realidades metafísicas y cósmicas intrínsecamente relacionadas con el orden divino, la naturaleza humana y el destino eterno del alma. Estos conceptos no solo fueron centrales en la teología cristiana, sino que también se entrelazaron con cuestiones filosóficas fundamentales, como la libertad.

En la tradición cristiana medieval, la concepción del bien estuvo profundamente ligada a la noción de Dios como el Bien Supremo y la fuente última de toda existencia y perfección. A lo largo de este período, teólogos y filósofos como *Agustín*, *Boecio* y *Tomás de Aquino* desarrollaron elaboradas teorías sobre cómo el *bien*, siendo una manifestación del orden divino, representa no solo la esencia de la divinidad, sino también el *telos* hacia el cual debe orientarse toda la vida humana. La *voluntad divina* era percibida como la guía normativa del *bien*, cualquier desviación de ella se consideraba moralmente errónea.

El *mal*, en este contexto, no existía por sí mismo como una entidad autónoma, sino que era concebido como una *privatio boni*¹¹³. Este entendimiento del mal como carencia de bien implicaba

¹¹² San Agustín; *Confesiones*, Libro VIII, Capítulo XI, (VIII, 11, 26), p. 336.

¹¹³ Se debe recordar lo que se ha estado afirmando sobre el mal: El mal es la ausencia del bien.

una visión filosófica compleja del cosmos y de la naturaleza humana. En La ciudad de Dios, Agustín reflexionó sobre la *libertad* y el *mal*, y esta temática fue posteriormente desarrollada en profundidad por Tomás de Aquino en la *Summa Theologica*.

El mal a través de los tiempos se ha caracterizado por la deliberación de distintas maneras interpretativas de cada ilustre, dedicado a la búsqueda de su significado abordado específicamente desde el sufrimiento, decadencia, infamia y la intranquilidad del alma, y como es que el mal se caracteriza o se intuye por esas tenebrosas palabras que atañen a cada ser humano tocado por el mal, filósofos como Boecio en su obra *la consolación de la filosofía* se entromete en la problemática planteada. Incrementando un pensamiento más fuerte respecto a la escolástica y los debates filosóficos entre ilustres como Duns Escoto y Guillermo de Ockham afirmando nuevos materiales sobre la comprensión del bien y el mal. Ockham argumento dentro de su filosofía que el bien y el mal no podían ser comprendidos por medio de la razón humana finita por el contrario es lo que se puede comprender por medio del voluntarismo que da como resultado la voluntad divina.

El análisis medieval del *bien* y el *mal*, por lo tanto, no sólo proporcionó una comprensión teológica y filosófica compleja de estos conceptos, sino que también dejó una profunda huella en las estructuras morales y sociales de la época. La moral cristiana medieval, centrada en la lucha entre el bien y el mal, orientaba la vida cotidiana hacia la obediencia a la ley divina, la purificación del alma y la búsqueda de la salvación. Las representaciones culturales del mal, a través de relatos sobre la lucha contra los demonios o las narrativas de los santos, transmitían estas concepciones a la población, reforzando una visión dualista del mundo. Al examinar los textos clave, las interpretaciones teológicas y las representaciones culturales, se busca ofrecer una comprensión integral del bien y el mal dentro de la filosofía agustiniana.

La línea divisoria entre lo *bueno* y lo *malo* no se establecerá en esta tesis, pero sí será posible definirla a través del entendimiento del autor. Como ya se ha mencionado, aunque Agustín no forma parte de la Edad Media dentro de la historia, sí es el ancla que guio a los pensadores medievales.

Para Agustín, su principal búsqueda ha sido el *Bien*, ya que éste proviene únicamente de la *divinidad*. Dios, como único creador de lo bueno, es tan perfecto que no puede irradiar pecado ni malicia. El *bien* se identifica con la plenitud del ser y la existencia de Dios, y cuanto más se acerca

una cosa a Él, más bondadosa es. Todo lo que Dios crea es intrínsecamente bueno, pues su naturaleza es bondad y bienaventuranza. De este modo, el bien es la participación más noble y elevada en el ser mismo de Dios. Cuanto más se acerca el individuo a Dios, tanto en el ser como en el acto, más bueno es aquello que se pretende hacer. En consecuencia, todo lo creado por Dios es bueno por naturaleza, incluidos los seres humanos.

Dios es el supremo e infinito bien, sobre el cual no hay otro: es el bien inmutable y, por tanto, esencialmente eterno e inmortal. Todos los demás bienes naturales tienen en él su origen, pero no son de su misma naturaleza. [...] Y puesto que sólo él es inmutable, todo lo que hizo de la nada está sometida a la mutabilidad y al cambio. Es tan omnipotente, que de la nada, es decir, de lo que no tiene ser, puede crear bienes grandes y pequeños, celestiales y terrestres, espirituales y corporales.

Es también sumamente justo. Por eso, lo que sacó de la nada no lo igualó a lo que engendró de su propia naturaleza. De ahí que todos los bienes concretos particulares, lo mismo los grandes que los pequeños, cualquiera que sea su grado en la escala de los seres, tienen en Dios su principio o causa eficiente.

Por otra parte, toda la naturaleza, en sí misma considerada, es siempre un bien: no puede provenir más que del supremo y verdadero Dios, porque todos los bienes, los que por su simplicidad se alejan de él, todos tienen su principio en el bien supremo.

En consecuencia, todo espíritu está sujeto al cambio, y todo cuerpo proviene de Dios, y a espíritu y materia se reduce toda la materia creada. De ahí se sigue necesariamente que toda la naturaleza es espíritu cuerpo. El espíritu inmutable es Dios. El espíritu sujeto a mutación es una naturaleza creada, aun cuando es superior al cuerpo. A su vez el cuerpo no es espíritu, si bien en sentido figurado se da al viento el nombre de espíritu, porque no obstante que nos es invisible, sentimos claramente sus efectos¹¹⁴.

Como puede entenderse, el dualismo de Agustín se presenta con dos tipos de bienes, organizados en una jerarquía: los *bienes inferiores* y los *bienes superiores*. Los *bienes superiores*, de naturaleza divina, están relacionados con la vida espiritual y la contemplación de Dios, y deben ser priorizados por encima de todo, incluidos los *bienes inferiores* donde se encuentra la más gloriosa virtud como la sabiduría, el amor, la paz. Por otro lado, los *bienes inferiores* están relacionados con la vida mundana, con el cuerpo y el mundo material todo esto se vuelve temporal, cambiante, desechable que solo ofrecen una satisfacción inmediata de placeres, la salud corpórea, la fama, el reconocimiento, el éxito, el poder, el control de los cuales se debe ser cuidadoso para no caer en el extravío pecaminoso que estos pueden provocar.

¹¹⁴ San Agustín; *De la Naturaleza del bien Contra los maniqueos*, Tomo III, Capítulo I Dios, bien supremo e inmutable del cual proceden todos los demás bienes espirituales y corporales, Intr y Ns. del P. Mateo Lanceros, O.S. A., Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 1947, p. 773, 774.

El autor parece no aprobar los bienes inferiores por ningún medio; sin embargo, reconoce que son necesarios como un medio para alcanzar un *bien superior*. Los *bienes inferiores* pueden ser muy útiles si se desarrollan a través del *amor* y la búsqueda de los *bienes espirituales*. Por el contrario, el abuso de los *bienes inferiores* ocurre cuando se manifiesta una posesión egoísta buscando solo lo benéfico para sí mismo.

Efectivamente, el fin de nuestro bien es aquello a causa de lo cual deben desearse los demás bienes y este mismo por sí mismo; y el fin del mal aquello en virtud de lo cual deben evitarse los restantes males y él mismo por sí mismo. Por consiguiente, llamamos ahora fin del bien no al punto de destino donde concluya para dejar de existir, sino donde se perfeccione para alcanzar su plenitud; y el fin del mal no donde deje de existir sino hasta donde conduce causando daño. Así pues, estos fines son el bien supremo y el mal supremo. En el descubrimiento de estos y en la adquisición del bien supremo en esta vida y la evitación del mal supremo, mucho se esforzaron, como dije, quienes profesaron el estudio de la sabiduría en la vanidad de este siglo¹¹⁵.

Esto lleva a entender el mal como una privación del bien, donde Agustín adapta la teoría platónica¹¹⁶ a su pensamiento, llevando al autor a confirmar que el mal no es una creación de Dios, sino una corrupción de lo bueno, como se muestra en la historia de la manzana en el Jardín del Edén. Esto sugiere que el mal surge por la mala utilización del libre albedrío por parte de los hombres. Como bien se entiende, el libre albedrío es un don otorgado por Dios, pero es también un don que permite al hombre elegir entre el *bien* y el *mal* mediante la *libertad*.

¿De dónde surge el *mal* si Dios no es su creador? La respuesta que Agustín da a esta pregunta dentro de su pensamiento filosófico se basa en la responsabilidad del mal uso del *libre albedrío*, un don que sí ha sido otorgado por Dios. De este modo, la naturaleza misma de la libertad implica una gran responsabilidad y un compromiso tanto con el sí mismo como con el mundo. Asimismo, se reafirma lo mencionado anteriormente sobre la libre elección de Adán y Eva al cometer la desobediencia, pues tuvieron la libertad de elegir entre acercarse o alejarse de Dios.

Lo cierto es que la luz verdadera, que ilumina a todo hombre que viene a este mundo, ilumina también a todo ángel puro, para que sea luz no en sí mismo, sino en Dios. Si el ángel se aparta de él, se hace inmundo, como son todos los que se llaman espíritus inmundos, no ya luz en el señor,

¹¹⁵ San Agustín; *La Ciudad de Dios*, Libro XIX, Capítulo I Varón menciona doscientas ochenta escuelas y ocho sistemas sobre el problema del fin, (XIX, 1, 2), p. 1362.

¹¹⁶ Platón; *Republica*, Libro VII, Madrid, Gredos, 1988. A lo largo del libro se debate y explica el bien y la idea del bien en el estado ideal dado por el diálogo de Sócrates y Glaucos, también en el relato alegórico de la caverna se asimila el sol con la idea del bien.

sino tinieblas en sí mismos, privados de la participación de la luz eterna. No existe, pues, la naturaleza del mal, sino que a la pérdida del bien se le dio el nombre de mal¹¹⁷.

Con lo ya aclarado, ahora se menciona un pasaje muy importante en el que se relacionan los ángeles con el hombre, ya que ambos poseen el mismo don otorgado por el Ser Supremo. De este modo, se recuerda que, en un momento dado, incluso el ángel más hermoso de los cielos utilizó su libertad para desobedecer, lo que provocó un destino terrible. Esto reafirma que la maldad sólo es descubierta por quienes desean conocerla. Dios respeta su creación y sus decisiones, por lo que no es responsable del mal.

Ha de creerse que los ángeles santos jamás han existido sin buena voluntad, es decir, sin el amor de Dios. Pero éstos que aun habiendo sido creados buenos son malvados sin embargo (y lo son por su propia mala voluntad, que no produjo su naturaleza buena, sino cuando voluntariamente se apartó del bien, de modo que la causa del mal no es el bien, sino la ausencia del bien), o bien recibieron la gracia del amor divino en menor grado que aquellos que permanecieron en ella, o bien, si unos y otros fueron creados igualmente buenos, mientras unos cayeron por su mala voluntad, otros, al haber recibido mayor ayuda, alcanzaron esta felicidad plena que les dio la seguridad de que no habían de caer jamás. [...] Por ellos es preciso reconocer como justa alabanza al creador que no solo atañe a los Hombres santos, sino que también puede aplicarse a los ángeles santos cuando se dice que la caridad de Dios ha sido infundida en ellos por el espíritu santo, que les ha sido dado, y no solo es un bien humano, sino originaria y principalmente de los ángeles, lo que dicen las escrituras: *Para mí es un bien unirme a Dios*. [...] Una parte de ella está constituida por Hombres mortales y destinada a reunirse con los ángeles inmortales y ahora en su mutabilidad peregrina en la tierra o descansa en los receptáculos secretos y las residencias de las almas de quienes encontraron la muerte¹¹⁸.

A pesar del reproche por la existencia del mal, este puede ser utilizado para un bien mayor, como se observa a gran escala en toda la vida de Agustín. Siendo el hombre pecador y conocedor del mal, está llamado a distinguir entre lo bueno y lo malo, y, sobre todo, a dilucidar dónde se encuentra lo realmente bueno, ya que la maldad puede ser engañosa y traicionera.

¿Es posible que así te hayas convencido de que deba declararse impune un crimen tan grande antes de ver despacio si aquel siervo no deseaba verse libre del miedo a su señor, con el fin de saciar sus desordenados apetitos? Porque el desear vivir sin miedo no sólo es propio de los buenos, sino también de los malos, pero con esta diferencia: que los buenos lo desean renunciando al amor de aquellas cosas que no se pueden poseer sin peligro de perderlas, mientras que los malos, a fin de gozar plena y seguramente de ellas, se esfuerzan en remover los obstáculos que se lo impiden, y por eso llevan una vida malvada y criminal, que, más bien que vida, debería llamarse muerte¹¹⁹.

¹¹⁷ San Agustín; *La Ciudad de Dios*, Tomo II, Libro XI, Capítulo 9 Qué debe pensarse sobre la creación de los ángeles según los testimonios divinos, (XI, 10, 1), p. 731.

¹¹⁸ San Agustín; *Ibid.*, Libro XII, Capítulo 9, ¿Es uno mismo el creador de la naturaleza y el autor de la buena voluntad de los ángeles?, (XII, 9, 1) (XII, 9, 2) p. 806, 807.

¹¹⁹ San Agustín; *Del libre albedrío*, Cap. IV Objeción respecto al homicidio cometido por miedo, (I, 4, 10) (I, 5, 11), p. 210, 211.

La maldad puede ayudar al hombre a usar su raciocinio y conocimiento de la vida, permitiéndose comprender el bien moral y ético al tomar decisiones, por pequeñas que sean. Esto se observa, por ejemplo, en los niños, como ocurrió con Agustín en su momento, cuando hacía berrinches a corta edad para satisfacer su placer. Aunque hoy se sabe que los niños son amorales, Agustín no lo percibía de esta manera, pues creía que su mal comportamiento infantil era consecuencia del mal en sí mismo, derivado de las decisiones de un niño pequeño.

Pero he aquí que poco a poco percibía donde estaba y quería poner de manifiesto mis voluntades a quienes las debían cumplir; y no podía, por que aquellas estaban en mi interior y éstos, por contra, fuera y no conseguían entrar en mi alma con ninguno de sus sentidos. Así pues, lanzaba mis extremidades y mis gritos, signos semejantes a mis deseos, los pocos que podía y como podía: después de todo, no eran los esperados. Y cuando no se me atendía, ya porque no se me entendía, ya para no perjudicarme, me enfadaba con mis mayores, no sometidos a mí, y con personas libres que no se plegaba a mí, y me vengaba de todos ellos llorando¹²⁰.

Pero no sólo el niño se aferra a la desobediencia, sino también el adulto, con un mayor grado de ensimismamiento. Como ha mencionado Hannah Arendt en su obra *El concepto de amor en San Agustín*¹²¹, el niño puede ser desobediente y necio, pero puede ser corregido de manera inmediata. En cambio, el hombre al ser plenamente consciente de su libertad y madurez puede llegar a desarrollar un amor desordenado.

El mal moral surge cuando los seres humanos desordenan su amor, ya que, en lugar de seguir y amar a Dios por encima de todas las cosas, deciden alejarse de Él y se apegan a bienes inferiores. El desvío de la voluntad se manifiesta cuando el ser humano se aparta de este orden, dando lugar al pecado, es decir, al mal moral.

Ahora bien, si le preguntáramos a Agustín cómo funciona el mal en los desórdenes naturales de la vida - la enfermedad, la pobreza, la hambruna, el sufrimiento - ¿qué respondería? Agustín manifiesta que en este punto se diferencian entre dos tipos de morales, el *mal moral* (cuyo desorden es causado por decisiones siendo de este modo consciente y responsable) y el *mal natural* (cuyo caos es enfrentarse a la enfermedad, la muerte, etc.)

Por lo demás, respecto a los vicios de las bestias, de los árboles, y del resto de los seres mutables y mortales carentes totalmente de intelecto, sentido o vida, que hacen que su naturaleza precedera se deteriore, resulta ridículo contradecirlos condenables ya que estas criaturas recibieron por mandato del creador una forma de existencia tal que, sucediéndose una a otras, culminen a belleza

¹²⁰San Agustín; *Confesiones*, Libro I, Capítulo VII, (I, 7, 11), p. 82.

¹²¹ Hannah Arendt; *El concepto de amor en san Agustín*, Trad. Agustín S. de Harro, Madrid, Ediciones Encuentro, 2001.

temporal en su grado ínfimo, consecuente en su género con las partes de este mundo. En efecto, los seres terrestres no tenían por qué ser iguales a los celestes, pero el universo no debió carecer de los primeros porque los segundos son superiores. Por consiguiente, cuando en estos lugares que les corresponde ocupar a tales seres nacen unos al morir otros, y los más débiles sucumben ante los más fuertes y los vencidos se transforman en cualidades de los vencedores, se cumple el orden de los seres transitorios. La belleza de este no nos agrada porque, al insertarnos como parte del universo por nuestra condición mortal, no podemos percibirlo en su conjunto, donde las pequeñas partes que nos disgustan se acoplen de forma suficientemente adecuada y conveniente. [...] Sin embargo, también los vicios de los seres terrenales no voluntarios ni punibles, si se considera de forma apropiada, hacen valer las naturalezas mismas, entre las cuales no existe ninguna en absoluto de las que Dios no sea autor ni creador, por esta misma razón, porque nos desagrada que se elimine en ellos por su vicio lo que nos agrada de su naturaleza, a no ser porque muchas veces esas mismas naturalezas desagradan a los seres humanos, cuando les infligen algún daño, al no considerarlas en sí mismas, sino por su utilidad, así, así como aquellas alimañas cuya abundancia fue azote de la *soberbia de los egipcios*¹²².

El *mal natural* no es interpretado como un mal en sí mismo por el contrario se relaciona como una consecuencia del pecado original haciéndose parte del plan divino; antes de que Eva tomará la decisión de comerse la manzana los dos eran libres de todo mal, el dolor, el hambre, la angustia, eran eternos. Cuando fue ejecutada la acción la ira y la consecuencia de la desobediencia cayó sobre ellos, dejándolos desamparados de la divinidad conociendo en sí mismo lo que ahora se conoce como males naturales, a Eva la condenó al dolor de parto, Adán fue condenado a sufrir de sus manos. Aquel pecado trajo consigo el desorden.

A la mujer dijo: multiplicaré en gran manera los dolores en tus preñeces; con dolor darás a luz los hijos; y tu deseo será para tu marido, y él se enseñoreará a ti.

Y al hombre dijo: Por cuanto obedeciste a la voz de tu mujer, y comiste del árbol que te mandé diciendo: no comerás de él; maldita será la tierra por tu causa; con dolor comerás de ella todos los días de tu vida.

Espinos y cardos te producirá y comerás plantas del campo

Con el sudor de tu rostro comerás el pan hasta que vuelvas a la tierra, porque de ella fuiste tomado; pues polvo eres y al polvo volverás¹²³.

Aun asumiendo este castigo como arbitrario, no lo es. Cristianamente, existen dos respuestas: se consumó una ruptura directa con Dios y, al mismo tiempo, se manifestó la consecuencia de la libertad humana, ya que toda acción tiene una consecuencia, tanto buena como mala.

¹²² San Agustín; *La Ciudad de Dios*, Libro XII, capítulo IV Las naturalezas privadas de razón y de vida, consideradas en su género y orden, no desdican de la belleza del universo, p. 797, 798.

¹²³ Génesis; 3: 16, 17, 18, 19.

Los males naturales son perfectos dentro de la concepción divina, pero imperfectos para los seres humanos, quienes son conocedores del dolor y, sobre todo, del miedo. Esto lleva a entender que dichos males son necesarios para la vida diaria; dentro de los desórdenes se crea el orden, elevándose así a un bien mayor.

Se debe recordar el relato de Agustín sobre la pérdida de su mejor amigo a causa de una terrible enfermedad. Este acontecimiento hundió a Agustín en una profunda tristeza y desesperación, sintiendo que la vida perdía sentido. En un momento de contrarrestar su vida con placeres mundanos y olvidarse de su amigo, solo se sumergió aún más en la tristeza causada por un mal natural.

Con el dolor se cegó de tinieblas mi corazón y todo cuanto veía era muerte. Y mi ciudad natal me resultaba un suplicio, y la casa paterna una extraña infelicidad, y todo cuanto con él había compartido, sin él se había tornado una cruel tortura¹²⁴.

Con el tiempo, tras haber consumado sus pecados, Agustín comprendió que la muerte es parte de la condición humana. Este suceso lo llevó a darse cuenta de que no encontraba consuelo en nada más que en la búsqueda de Dios. Su pérdida le demostró que las relaciones humanas son frágiles y pasajeras, mientras que el amor a Dios es infinito y supremo.

Esto no significa que no se deba amar al prójimo; por el contrario, sufrir por la pérdida es una forma de demostrar amor hacia el otro, aceptando así los designios de Dios. En este momento, se recuerda lo que se ha mencionado anteriormente.

Esto es lo que se estima de los amigos, y de tal modo se estima que la conciencia humana resulta real de sí misma si no ama a quien le da amor o si no da amor a quien le ama, sin buscar en su cuerpo otra cosa que indicios de una buena intención. De aquí proviene el llanto, si alguno muriese; y las tinieblas de los dolores; y el corazón empapado, una vez que la dulzura se ha convertido en amargura; y la muerte de los vivos, a consecuencia de la vida perdida de los muertos¹²⁵.

Cuando Agustín realiza toda esta introspección dentro de su gran obra *las Confesiones*, no solo busca una explicación al mal, sino también una solución para regocijarse en el bien o en la voluntad de Dios. Sostiene que Dios es el bien absoluto por su perfección misma y la fuente de toda bondad; nada es bueno si no está a su lado. Todo lo creado por Dios es bueno, pero estas cosas creadas

¹²⁴ San Agustín; *Confesiones*, Libro IV, Capítulo VII, (IV, 7, 12), p. 169.

¹²⁵ San Agustín; *Ibid.*, Libro IV, Capítulo IX, reflexiones de la amistad, (IV, 9, 14), p. 171, 172.

tienen distintos niveles de bien: algunas son más perfectas y otras menos, pero todas ostentan bondad en su medida. "Y vio Dios que era bueno" ¹²⁶.

Agustín se percató de que nunca llegaría a nada bueno si no era por medio de Él, pero no solo por acercarse a Dios, sino también por usar el libre albedrío para elegir y actuar conforme a la bondad divina. Afirma que la búsqueda del bien moral se alcanza cuando el ser humano ama correctamente. El amor debe estar jerárquicamente ordenado, poniendo a Dios por encima de todas las cosas. Pero ¿cómo se ama correctamente? Esa es una pregunta que se responderá más adelante. Pero después de conocer el bien y el mal por medio de las palabras y el pensamiento agustiniano, ¿cómo se relaciona el bien con el mal?

2.2.2. Relación del bien y el mal, y la función de las dos ciudades: La de Dios y la terrenal

Agustín escribió *La Ciudad de Dios* pensando en dos ciudades. La primera es *La Ciudad de Dios (Civitas Dei)*, formada por aquellos Hombres que han decidido amar a Dios por encima de todas las cosas. Estos Hombres están dispuestos a vivir con fe, humildad y caridad, protegiendo a su prójimo y sirviendo a Dios; en otras palabras, se dedican a los *bienes superiores*.

Por otro lado, se encuentra *La Ciudad Terrenal (Civitas terrena)*, caracterizada por el pecado y el alejamiento de Dios. En ella, las personas se enfocan en los placeres terrenales, llevando una vida vacía y sin sentido, en busca de satisfacciones momentáneas influenciadas por los vicios. En otras palabras, es una vida dedicada a los *bienes inferiores*.

De hecho, el primer fundador de la ciudad terrena fue un fraticida, pues, dominado por la envidia, mató a su hermano, ciudadano de la ciudad celeste que peregrina en esta tierra. [...] Por consiguiente, para disfrutar uno solo de todo el poder, se eliminó al copartícipe, y con el crimen fue a peor lo que con la inocencia hubiera sido más limitado y mejor. Pero estos hermanos, Caín y Abel, no tenían ambos en común semejante ansia de bienes terrenos, ni uno envidiaba al otro porque el poder del que mató a su hermano fuera a tornarse más limitado si gobernaban ambos (Abel ciertamente no buscaba el poder en la ciudad que estaba fundando su hermano), sino aquella envidia diabólica con la que los malvados envidian a los buenos, por el único motivo de que unos son buenos y otros malos. [...] En cambio, los que están progresando y todavía no han alcanzado la perfección pueden hacerlo de tal manera que alguien bueno luche contra otro en aquella parte en la que también lucha contra sí mismo, y lo cierto es que en una única persona la carne siente deseos contrarios al espíritu y el espíritu contrarios a la carne. Así pues, el apetito espiritual puede combatir contra el apetito carnal de otro, o bien el apetito carnal puede hacerlo contra el espiritual de otro, tal como luchan buenos y malos entre sí, o incluso los propios apetitos carnales de dos personas

¹²⁶ Genesis; 1:10.

buenas, pero que aún no han alcanzado la perfección, pueden entablar combate, del mismo modo que los malos luchan entre sí, hasta que la salud de los que se están curando alcance la victoria definitiva¹²⁷.

Estas ciudades son mencionadas metafóricamente, ya que se viven en ellas al mismo tiempo, con la diferencia de elegir en cuál se quiere estar y que se sea consciente de en qué ciudad se encuentra. Aquí se encuentra la respuesta a cómo el bien se relaciona con el mal, porque, como se menciona anteriormente, las cosas “malas” son males que se transforman en bienes mayores. Sin embargo, entre ambas ciudades, el conflicto es fundamentalmente espiritual y moral. Estos conflictos se manifiestan en todas partes: en el amor y el odio, en la paz y la guerra. Pero ¿cómo subsisten entre ellas? Se analizarán algunos ejemplos.

La Ciudad de Dios se caracteriza por el amor a Dios y al prójimo. En contraste, la Ciudad Terrenal se guía por el egoísmo, por los que se aman sólo a sí mismo, sin la presencia divina, lo que vuelve arrogante al Hombre y lo hace velar únicamente por su propio interés. El amor es uno de los dones más importantes del ser humano, ya que resguarda una moral bien estructurada.

Nuestro descanso es nuestro lugar.

Hacia allí nos eleva el amor, y tu Espíritu bueno ensalza nuestra humilde condición desde las puertas de la muerte.

En la buena voluntad está nuestra paz.

El cuerpo por su propio peso se esfuerza por alcanzar su lugar.

El peso no tiende sólo hacia las partes más bajas, sino hacia su lugar. El fuego tiende hacia arriba; hacia abajo la piedra: son empujados por sus pesos, buscan su lugar.

El aceite vertido bajo el agua se eleva sobre el agua, el agua vertida sobre el aceite se sumerge por debajo del aceite: son empujados por sus pesos, buscan su lugar.

Las cosas menos ordenadas están inquietas: son ordenadas, y descansan.

Mi peso es mi amor: me lleva a donde quiera que voy.

Por don tuyo somos encendidos y llevados hacia arriba: ardemos y caminamos. Ascendemos ascensos en el corazón y cantamos el cántico de los escalones.

Con tu fuego, con tu buen fuego ardemos y caminamos, porque vamos hacia arriba, hacia la paz, Jerusalén, porque me regocijé en aquellos que me dijeron: iremos a la casa del Señor.

Allí nos acomodará la buena voluntad, la de no desear otra cosa que permanecer allí por la eternidad¹²⁸.

La Ciudad de Dios también se distingue por su justicia, definida según la voluntad de Dios y la moral cristiana. En cambio, la Ciudad Terrenal se rige por una justicia humana basada en principios mundanos y egoístas. Aunque ambas ciudades pueden tener leyes y sistemas de justicia, los de la

¹²⁷ San Agustín; *La ciudad de Dios*, Libro XV, Capítulo V Dos emperadores: el de la ciudad terrena y el de Roma, (XV, 5), p. 1002, 1003.

¹²⁸ San Agustín; *Confesiones*, Libro XIII, Capítulo 9, p. 561.

Ciudad Terrenal están corrompidos por el pecado. Por ello, estas leyes también deben conocer las leyes divinas para generar una justicia lo más cercana posible a lo divino, ya que un gobierno sin justicia no es más que una forma de opresión organizada.

Así pues, si se elimina la justicia, ¿que son los reinos sino grandes bandas de ladrones?, porque también las bandas de ladrones, ¿qué son sino pequeños reinos? Una banda es también una cuadrilla de hombres, se rige por el mando de un jefe, se cohesiona mediante un pacto de asociación, el botín se reparte según la proporción convenida. Si esta calamidad crece por la adición de los hombres perdidos hasta el punto de poseer territorios, establecer asentamientos, ocupar ciudades someter naciones, se apropia más abiertamente del nombre del reino que ya de forma manifiesta le confiere no la eliminación de la ambición, sino la legitimidad de la impunidad. Realmente ingeniosa y veraz fue la respuesta que le dio Alejandro Magno a una pirata que había sido apresado. Pues, al preguntarle dicho rey al personaje que le parecía tener el mar infestado, aquel le respondió con libre insolencia: lo mismo que a ti tener infestado el orbe de la tierra; pero como yo actúo con un pequeño navío, me llaman ladrón; y como tú lo haces con una gran flota, te llaman emperador¹²⁹.

Otro ejemplo relevante es la relación entre el amor al prójimo y la paz. La Ciudad de Dios promueve la paz, la armonía y, sobre todo el amor, ya que este es el eslabón que sustenta la paz entre los individuos. La guerra, en cambio, es producto de los deseos egoístas y enfermizos de la Ciudad Terrenal.

Llamamos ciudad de Dios a aquella de la cual da testimonio la escritura que sometió todas las categorías de la inteligencia humana no por los movimientos fortuitos del pensamiento, sino por la disposición de la suprema providencia, aventajando por su autoridad divina a todos los escritos de todas las naciones. Allí, en efecto, está escrito: Gloriosas palabras se han dicho de ti, Ciudad de Dios, y en otro salmo se lee: Grande es el Señor y muy digno de alabanza en la ciudad de nuestro Dios, en su monte santo, extendiendo la alegría de toda la tierra, y un poco más adelante, en el mismo salmo: Así como escuchamos así también vimos, en la ciudad del señor de las virtudes, en la ciudad de nuestro Dios; Dios la fundó para la eternidad. Asimismo, en otro: la corriente del río llena de alegría la ciudad de Dios, el Altísimo ha santificado su tabernáculo; Dios, en medio de ella, no será desplazado. A través de estos testimonios y otros similares que resultaría excesivamente prolijo recordar en su totalidad, hemos aprendido que existe una ciudad de Dios, de la cual deseamos ser ciudadanos a causa de aquel amor que su fundador nos ha inspirado¹³⁰.

Esta coexistencia no exime al cristiano de la influencia que puede ejercer sobre él la Ciudad Terrenal; por el contrario, lo hace proclive a ser arrastrado constantemente por ella. El cristiano no está exento de conocer las leyes mundanas, pero lo que sí se le reclama, haciendo uso de su libre arbitrio, es vivir de acuerdo con los principios espirituales que lo guiarán y serán su refugio en la vida mundana, recordando su amor al prójimo y tendiendo la mano a quien más lo necesite. Debe

¹²⁹ San Agustín; *La ciudad de Dios*, Libro IV, Capítulo 4 Semejante entre reinos de justicia y piratería, p. 274, 275.

¹³⁰ San Agustín; *La ciudad de Dios*, Libro IX, Capítulo, p. 714, 715.

ser piadoso, así como desearía ser perdonado ante cualquier pecado cometido en una de sus caídas mundanas.

A pesar de la existencia de ambas ciudades y sus constantes conflictos, Dios manifiesta un plan divino para la historia y para cada uno de sus hijos. Los habitantes de la Ciudad de Dios pueden sufrir a manos de la Ciudad Terrenal, como ocurrió en la caída de Roma; pero, como ya se ha mencionado, todo forma parte de un plan divino en el que la Ciudad de Dios triunfará con la llegada del Juicio Final.

Así pues, los pecadores, ángeles y seres humanos, no hacen nada que pueda obstaculizar las grandes obras de Dios, escudriñadas en todas sus voluntades, puesto que quien reparte a cada cual lo suyo con su providencia y omnipotencia sabe servirse bien no sólo de los buenos, sino también de los malos. Y, por ello, condenado y endurecido el ángel malo en pago de su primera mala voluntad hasta el punto de que ya no tendría en adelante buena voluntad, ¿por qué Dios, sirviéndose de ello para un buen fin, no iba a permitir que el primer hombre, que había sido creado recto, es decir, de buena voluntad, fuera tentado por él? Porque el hombre había sido creado de tal modo que sí, perseverando en su bondad, confiaba en la ayuda de Dios vencería al ángel malo, pero si por complacerse a sí mismo, abandonaba en su soberbia a Dios, su creador y apoyo, sería vencido, siendo merecedor de una buena recompensa si se mantenía en una voluntad recta con la ayuda de la voluntad divina, pero de una mala retribución si incurría en una voluntad perversa que abandona a Dios. Porque el mismo hecho de confiar en la ayuda de Dios no sería posible ciertamente sin la ayuda de Dios, y, sin embargo, no por ello dejaría de tener la potestad de alejarse de estos beneficios de la gracia divina por complacerse a sí mismo. Pues, así como no está en su poder vivir en esta carne sin el aporte de los alimentos, y, en cambio, sí lo está el no vivir en ella, como hacen los suicidas, del mismo modo no tenía la posibilidad de vivir bien sin la ayuda de Dios, ni siquiera en el paraíso, pero sí la de vivir mal, ahora bien, con la pérdida de la felicidad y la aplicación subsiguiente de un justísimo castigo. Por consiguiente, si Dios no ignoraba esta caída futura del ser humano ¿por qué no iba a permitir que fuera tentado por la malignidad del ángel envidioso? En modo alguno porque no tuviera la certeza de que sería vencido, pero no menos sabiendo de antemano que el mismo diablo había de ser vencido por su semilla con la ayuda de su gracia para mayor gloria de los santos. Así sucedió, de manera que ni a Dios se le oculta nada que vaya a suceder, ni porque lo sepa de antemano obliga a nadie a pecar, y por medio de la experiencia subsiguiente muestra a la criatura racional, angélica y humana cuál es la diferencia entre la presunción particular de cada uno y la protección de Dios. ¿Quién se atrevería, pues, a creer o a afirmar que no había estado bajo la potestad de Dios evitar la caída del ángel y del ser humano? Pero prefirió no arrebatarse esta opción a su potestad y así mostrar de cuánto mal es capaz su soberbia y de cuánto bien su gracia¹³¹.

Pero ante todo este enfrentamiento, ¿qué sucede con la voluntad humana? ¿Cómo resiste la voluntad ante esta guerra constante que se vive todos los días?

¹³¹ San Agustín; *La ciudad de Dios*, Libro XIV, Capítulo 27 La perversidad de los pecadores, sean ángeles u hombres, no hace mella en la providencia divina, p. 984, 985.

a) El valor de la voluntad humana.

Al leer *Las Confesiones*, se comprende que, aunque Agustín se arrepiente de los pecados cometidos en su juventud, su verdadero mensaje no es que el individuo se convierta en santo ante tales situaciones en las que el mundo pone a prueba la voluntad del hombre. Por el contrario, muestra que la voluntad se transforma como parte del camino de la existencia humana. No es inquebrantable; al contrario, es tan frágil que un viento fuerte puede romperla con facilidad, especialmente cuando se tiene la juventud en las manos. Muy pocos logran descubrir que la voluntad se fortalece con el paso del tiempo y con el crecimiento personal: unos permanecen en esa fragilidad, mientras que otros trabajan para fortalecerse, siendo humildes y conscientes de que, en cualquier momento, pueden tropezar y caer. Lo que Dios al hombre ofrece es su mano siempre que la necesite, pues no es Él quien se aleja, sino que es el Hombre quien toma la decisión de distanciarse o de acercarse cuando así lo desea.

La humildad demuestra que la fragilidad de la voluntad humana los llevará de salto en salto; los alejará y los acercará según el momento en que el hombre se percate de su distancia y cuando decida regresar. Sin embargo, cuando se construye la voluntad como un tronco de quebracho¹³², será difícil volverse a alejar. El fortalecimiento de la voluntad es un trabajo diario, una retrospección constante en la vida, ya que, como seres humanos, se tiende a equivocarse frecuentemente.

La voluntad de quebracho no se adquiere al nacer; se trabaja con los años, con los errores y los pecados. Esto es lo que hace humano al individuo. Agustín fue un hombre que se equivocó a lo largo de su vida, como bien lo deja claro en *Las Confesiones*. A través de esa retrospección, confirma que la voluntad divina siempre está presente y que sólo se toma cuando se decide hacerlo, cuando la razón predomine sobre los instintos animales.

¿Quién soy yo y qué clase de persona? ¿Qué no hubo de maldad... o en mis hechos o, si no en mis hechos, en mis dichos o, si no en mis dichos, en mi voluntad? Tú, en cambio, Señor, has sido bueno y misericorde, que con tu diestra volvías la mirada a la profundidad de mi mente y evacuabas del fondo de mi corazón un abismo de corrupción. Y esto consistía en que no quisiera yo todo lo que quería y quisiera lo que Tú querías. Pero ¿dónde estaba a lo largo de tantos años...? ¡Y de qué bajo y profundo escondrijo en un instante se hizo salir mi libre decisión, la de entregarte mi cerviz a tu grato yugo y mis hombros a tu ligera carga, Cristo Jesús, ¡protector mío y redentor mío! ¡Cuán deleitoso me resultó de pronto carecer de los deleites de tantas bobadas, esas que había temido

¹³² El quebracho es la madera más dura del mundo; nativo de Sudamérica especialmente de Argentina y Paraguay.

desaprovechar y era ya un gozo despachar. La verdad era que de mí las expulsabas Tú, verdadero y sumo deleite, y entrabas en su lugar, más dulce que todo placer —pero no para la carne y la sangre —, más brillante que toda luz —pero más íntimo que todo secreto—, más sobresaliente que todo honor —pero no para los que sobresalen en sus personas—. Ya estaba mi espíritu libre de las devoradoras preocupaciones de ambicionar, y de adquirir, y de revolcarme, y de raspar la sarna de las pasiones. Y charlaba contigo, luminosidad mía, y riqueza mía, y salvación mía, Señor Dios mío¹³³.

2.2.3. La moralidad agustiniana hacia el enfrentamiento de la ciudad terrenal

Al comprender el significado que Agustín otorga a la coexistencia de estas dos ciudades, no se deja de lado uno de los aspectos más importantes de esta investigación: los fundamentos morales presentes en sus escritos. Agustín de Hipona establece que la moralidad depende estrictamente de la relación humana con Dios, basada en el deseo genuino de seguir el amor, la paz y, sobre todo, una inquebrantable voluntad que ayude a recorrer un camino correcto, lleno de virtudes. Para él, la verdadera moralidad no es simplemente una serie de normas impuestas por la sociedad, sino una guía espiritual que permite al ser humano acercarse a Dios y alcanzar la felicidad eterna.

La moral ha sido abordada desde distintos ángulos a lo largo del segundo capítulo, pero surge una cuestión fundamental: ¿qué es la moralidad para Agustín? Es importante recordar que Agustín aún no pertenece a la Edad Media; por lo tanto, su pensamiento marca uno de los inicios de una concepción moral que, si bien no difiere por completo de las anteriores, posee características particulares. Su visión de la moral está profundamente influenciada por el cristianismo, en contraste con las filosofías éticas de la antigüedad clásica, que en su mayoría se centraban en la razón humana y la búsqueda de la virtud como fin en sí mismo.

Para Agustín, la moralidad no puede desligarse de la fe, pues el bien supremo sólo puede alcanzarse mediante la gracia divina. En este sentido, el ser humano, debido a su naturaleza caída, necesita de Dios para actuar moralmente. Esta idea representa un cambio significativo respecto a las visiones filosóficas anteriores, que confiaban en la razón humana como la clave para una vida ética. En la obra agustiniana, el amor es el principio rector de la moral: el amor a Dios conduce al

¹³³ San Agustín; *Confesiones*, Libro IX, Capítulo 1, p. 348.

bien, mientras que el amor desordenado hacia lo terrenal conduce al pecado y al alejamiento de la verdadera felicidad.

El justo vive por la fe. Puesto que todavía no vemos nuestro bien, por lo que conviene que lo busquemos creyendo, ni tampoco está en nuestras manos el mismo vivir rectamente, a no ser que creyendo y suplicando nos ayude quien también nos dio la fe por la que creamos que debemos de ser ayudados por él. Por su parte, aquellos que pensaron que el fin del bien y del mal se halla en esta vida, situado el sumo bien, ya que el cuerpo, ya en el espíritu, ya en uno y otro, y, para expresarlo con mayor precisión, ya en el placer, ya en la virtud, ya en ambos, ya en la tranquilidad, pretendieron con asombrosa vanidad ser felices aquí y alcanzar la felicidad por sí mismos. La verdad se burló de ellos¹³⁴.

Así, la moral en Agustín no es simplemente un código de conducta, sino una vía para la salvación del alma, una respuesta al llamado divino y una forma de vida que orienta al ser humano hacia su destino último: la unión con Dios.

Por lo cual, dado que el sumo bien de la ciudad de Dios es la paz eterna y perfecta, no aquella por la que puedan pasar los mortales naciendo y muriendo, sino en la que permanezcan inmortales sin soportar ninguna adversidad en absoluto ¿quién es capaz de negar que, o bien aquella vida es felicísima, o bien no juzgaría desgraciadísima en comparación con ella la que aquí transcurre, por muy llena que esté de cuantos bienes se quiera del espíritu o del cuerpo o de las circunstancias externas? Sin embargo, cualquiera que la posee de tal manera que encamina su uso al fin de aquella que ansía muy arduamente y espera muy fielmente, no sin razón puede ser llamado incluso ahora bienaventurado, más por aquella esperanza que por esta realidad. Pero la realidad presente sin la esperanza es una felicidad falsa y una inmensa desgracia. En efecto, no se sirve de los verdaderos bienes del espíritu, porque es una verdadera sabiduría que dirige su atención con fortaleza a aquello que discierne con prudencia, lleva a cabo con fortaleza, refrena con templanza y reparte con justicia, no hacía aquel fin donde Dios lo será todo en todo, en una paz segura y perfecta¹³⁵.

Desde esta perspectiva, la moralidad en Agustín está estrechamente vinculada con su visión de la historia y la coexistencia de dos ciudades: la Ciudad de Dios y la Ciudad Terrenal. La primera representa a aquellos que viven según la voluntad divina, guiados por el amor a Dios, mientras que la segunda simboliza a quienes están dominados por el amor propio y los deseos mundanos. Esta dicotomía no solo es una distinción teórica, sino que influye en la manera en que Agustín concibe la moral: vivir moralmente significa pertenecer, en espíritu, a la Ciudad de Dios, aunque aún se habite en la Tierra.

¹³⁴ San Agustín, *La ciudad de Dios*, Libro XIX, Capítulo 4 Sentir de los cristianos sobre este punto del supremo bien, (XIX,4, 1), p. 1373.

¹³⁵ San Agustín; *La ciudad de Dios*, Libro XIX, Capítulo 20, (XIX, 20), p. 1412.

Esta concepción tiene implicaciones profundas en la ética cristiana medieval, ya que establece que la moralidad no depende únicamente de la razón o de la ley humana, sino de la relación del individuo con Dios. Para Agustín, la ley divina es superior a cualquier norma terrenal, y el hombre solo puede alcanzar la verdadera justicia al someterse a la voluntad de Dios. Esta idea influenció a pensadores posteriores como Tomás de Aquino, quien integró el pensamiento agustiniano con la filosofía aristotélica para desarrollar la noción de ley natural.

¿Qué daré en retorno al señor por poder recordar en mi memoria todas estas cosas sin que tiemble ya mi alma por ellas? Te amaré, Señor, y te daré gracias y confesaré tu nombre por haberme perdonado tantas y tan nefastas acciones mías. A tu gracia y misericordia debo que hayas deshecho mis pecados como hielo y no haya caído en otros muchos. ¿Qué pecados realmente no pude yo cometer, yo, que amé gratuitamente el crimen? Confieso que todos me han sido ya perdonados, así los cometidos voluntariamente como los que dejé de hacer por tu favor. ¿Quién hay de los hombres que, conociendo su flaqueza, atribuya a sus fuerzas su castidad y su inocencia, para por ello amarte menos, cual sí hubiera necesitado menos de tu misericordia, por la que perdonas los pecados a los que se convierten a ti? Que aquel, pues, que, llamado por ti, siguió tu voz y evitó todas estas cosas que lee de mí, y yo recuerdo y confieso, no se ría de mí por haber sido curado estando enfermo por el mismo médico que le preservó a él de caer enfermo; o más bien, de que no enfermara tanto. Antes, sí, debe amarte tanto y aún más que yo; porque el mismo que me sanó a mí de tantas y tan graves enfermedades, ése le libró a él de caer en¹³⁶.

Asimismo, el impacto de Agustín en la moral cristiana se extiende más allá de la Edad Media. Su énfasis en la importancia del amor y la gracia divina como elementos esenciales de la moralidad sigue presente en las tradiciones filosóficas y teológicas contemporáneas. La distinción entre la Ciudad de Dios y la Ciudad Terrenal también ha sido interpretada en clave política, influyendo en el desarrollo de teorías sobre la separación entre la Iglesia y el Estado.

La moral en Agustín no es solo una cuestión de normas o comportamiento, sino un camino espiritual que define la relación del hombre con Dios y su destino final. Su pensamiento no solo marcó la teología cristiana medieval, sino que dejó una huella profunda en la historia de la ética y la filosofía occidental. La moralidad, para Agustín, no es simplemente un conjunto de normas externas o costumbres sociales, sino una orientación profunda del alma hacia Dios. Según él, la verdadera moralidad surge del amor ordenado, donde el amor a Dios ocupa el lugar supremo, seguido del amor al prójimo y, finalmente, del amor a uno mismo. Esta jerarquía del amor refleja el orden divino y es el fundamento de todas las virtudes.

¹³⁶ San Agustín; *Confesiones*, Libro II, Capítulo VII, (II 7, 15), p. 124.

Pero enviaste tu mano de lo alto y sacaste mi alma de este abismo de tinieblas. Entre tanto, mi madre, fiel sierva tuya, llorábame ante ti mucho más que las demás madres suelen llorar la muerte corporal de sus hijos, porque veía ella mi muerte con la fe y espíritu que había recibido de ti. Y tú la escuchaste, Señor; tú la escuchaste y no despreciaste sus lágrimas, que, corriendo abundantes, regaban el suelo debajo de sus ojos allí donde hacía oración; sí, tú la escuchaste, Señor. Porque ¿de dónde si no aquel sueño con que la consolaste, viniendo por ello a admitirme en su compañía y mesa, que había comenzado a negarme por su adversión y detestación a las blasfemias de mi error¹³⁷?

2.3. El amor divino y el amor humano: Un vínculo entre Dios y el prójimo.

En el núcleo de la moralidad agustiniana se encuentra el concepto de *cáritas* (amor divino) frente a *cupiditas* (amor desordenado o codicia). Las *caritas* representan el amor puro y desinteresado que busca la unión con Dios y el bien del prójimo, mientras que las *cupiditas* es el amor egoísta que se centra en los bienes materiales y el placer temporal. La moralidad, entonces, es la disciplina interior que permite transformar la *cupiditas* en *caritas*, orientando todas las acciones humanas hacia el amor verdadero.

Dos amores fundaron, pues, dos ciudades, a saber: el amor propio hasta el desprecio de Dios, la terrena, y el amor a Dios hasta el desprecio de sí mismo, la celeste. La primera se gloria en sí misma, y la segunda en Dios. Pues aquélla exige de los humanos la gloria, pero para ésta la máxima gloria consiste en tener a Dios por testigo de su conciencia. Aquélla levanta la cabeza en su vanagloria, ésta dice a su Dios: Gloria mía, tú levantas mi cabeza. A aquélla la domina el ansia de dominio en sus príncipes o en las naciones que somete, en ésta se sirven mutuamente en la caridad los dirigentes gobernando y los súbditos obedeciendo. Aquélla ama su fortaleza en sus poderosos, ésta dice a su Dios: Te amo, señor, mi fortaleza. Por ello, en aquélla sus sabios, que viven conforme al hombre, han perseguido los bienes de su cuerpo o su alma, o de ambos, o quienes pudieron conocer a Dios, ni le glorificaron como Dios ni le profesaron agradecimiento, sino que se extraviaron en sus pensamientos y su corazón ignorante se oscureció; al afirmar que eran sabios (es decir, exaltándose en su sabiduría bajo el dominio de su soberbia) se hicieron necios y cambiaron la gloria del Dios incorruptible por imágenes corruptibles semejantes al hombre, a las aves, a los cuadrúpedos y a los reptiles (pues fueron conductores o seguidores de los pueblos en la adoración de imágenes semejantes), y rindieron culto y sirvieron a la criatura antes que al Creador, que es bendito por todos los siglos, pero en ésta no existe ninguna sabiduría humana salvo la piedad, por la que rinde el culto apropiado al Dios verdadero, esperando en la sociedad de los santos, tanto de los seres humanos como de los ángeles, el premio siguiente: que Dios lo sea todo en todas las cosas¹³⁸.

Para Agustín, el corazón humano es un campo de batalla entre estos dos amores. El pecado original ha dejado al hombre en un estado de concupiscencia, una inclinación natural hacia el mal y el

¹³⁷ San Agustín; *Confesiones*, Libro III, Capítulo XI, (III, 11, 19), p. 150.

¹³⁸ San Agustín; *La Ciudad de Dios*, Libro XIV, Capítulo XXVIII, (XIV, 28), p. 985, 986.

placer desordenado. Sin embargo, a través de la gracia divina, el ser humano puede ser redimido y restaurado a una relación correcta con Dios. La moralidad, en este sentido, es un proceso continuo de conversión, donde el individuo debe renunciar a sus deseos egoístas y abrazar la voluntad divina.

Entre estos tales estudiaba yo entonces, los libros de la elocuencia, en la que deseaba sobresalir con el fin condenable y vano de satisfacer la vanidad humana. Mas, siguiendo el orden usado en la enseñanza de tales estudios, llegué a un libro de un cierto Cicerón, cuyo lenguaje casi todos admiran, aunque no así su fondo. [...] Más entonces—tú lo sabes bien, luz de mi corazón—, como aún no conocía yo el consejo de tu Apóstol, sólo me deleitaba en aquella exhortación que me excitaba, encendía e inflamaba con su palabra a amar, buscar, lograr, retener y abrazar fuertemente no esta o aquella secta, sino la Sabiduría misma, estuviese dondequiera. Sólo una cosa me resfriaba tan gran incendio, y era el no ver allí escrito el nombre de Cristo. Porque este nombre, Señor, este nombre de mi Salvador, tu Hijo, lo había yo por tu misericordia bebido piadosamente con la leche de mi madre y lo conservaba en lo más profundo del corazón; y así, cuanto estaba escrito sin este nombre, por muy verídico, elegante y erudito que fuese, no me arrebatava del todo¹³⁹.

Una característica distintiva de la moral agustiniana es su énfasis en la intención más que en el acto externo. Para San Agustín, una acción sólo es verdaderamente moral si está motivada por el amor a Dios. Incluso las acciones aparentemente buenas pueden carecer de valor moral si no proceden de una intención pura. Esta perspectiva resalta la importancia de la vida interior, donde el ser humano debe constantemente examinar sus motivos y deseos, buscando siempre conformarse a la voluntad de Dios.

Conózcate a ti, Conocedor mío, conózcate a ti como soy conocido. Virtud de mi alma, entra en ella y ajústala a ti, para que la tengas y poseas sin mancha ni ruga. Esta es mi esperanza, por eso hablo; y en esta esperanza me gozo cuando rectamente me gozo. Las demás cosas de esta vida, tanto menos se han de llorar cuanto más se las llora, y tanto más se han de llorar cuanto menos se las llora. He aquí que amaste la verdad, porque el que la obra viene a la luz. Quiérola yo obrar en mi corazón, delante de ti por esta mi confesión y delante de muchos testigos por este mi¹⁴⁰.

Además, en Agustín interviene con una *moralidad participativa*, donde el ser humano no actúa por su propia virtud, sino como un receptor de la gracia divina. La virtud, entonces, no es una cualidad autónoma del individuo, sino una manifestación del obrar de Dios en el alma. La humildad se convierte en la virtud central, pues reconoce la total dependencia del hombre respecto a Dios.

¹³⁹ San Agustín; *Confesiones*, Libro III, Capítulo IV, (III, 4, 7), (III, 5, 9), p. 136, 138.

¹⁴⁰ San Agustín; *Confesiones*, Libro X, Capítulo 1, p. 390.

La virtud, para Agustín, no es simplemente un hábito adquirido por la repetición de actos buenos, como sostenían los filósofos clásicos, sino el fruto de la acción de Dios en el alma. La fe, la esperanza y la caridad se erigen como las virtudes teologales, superiores a las virtudes cardinales (prudencia, justicia, fortaleza y templanza) porque están directamente relacionadas con Dios y orientan al hombre hacia la vida eterna.

Hay, pues, bienes muy grandes, más conviene recordar que no sólo los grandes bienes, sino que ni los pequeños pueden venir sino de aquel de quien procede todo bien, que es Dios. [...] por consiguiente, las virtudes, por las cuales se viven rectamente, pertenecen a la categoría de los grandes bienes; las diversas especies de cuerpos, sin los cuales se puede vivir rectamente, cuentan entre los bienes mínimos y las potencias del alma, sin las cuales no se puede vivir rectamente, son los bienes intermedios. De las virtudes nadie usa mal; de los demás bienes, es decir, de los intermedios y de los inferiores, cualquiera puede no solo usar bien, sino también abusar. Y de las virtudes nadie abusa, porque la función propia de la virtud es precisamente el hacer buen uso de aquellas cosas de las cuales podemos abusar; pero nadie que usa bien abusa. Pues bien, la libertad e infinita bondad de Dios es la que nos ha dado no sólo los bienes grandes, sino también los medianos y los pequeños, y a esa bondad debemos alabar más por los bienes grandes que por los medianos y más por los medianos que por los pequeños; pero por todos juntos más que ni nos los hubiese dado a todos¹⁴¹.

La lucha ética se despliega en el contexto de la Ciudad Terrenal, un ámbito donde el pecado, la injusticia y el egoísmo predominan. Para vivir moralmente en esta ciudad, Agustín propone una actitud de peregrinación; el cristiano es un extranjero en un mundo que no es su hogar definitivo. Esta peregrinación implica una constante vigilancia y un desapego de los bienes mundanos, reconociendo que la verdadera ciudadanía se encuentra en la Ciudad de Dios.

En la práctica, la moralidad agustiniana invita al cristiano a ejercer el discernimiento, evaluando cada situación a la luz de la voluntad divina. La oración y los sacramentos se convierten en medios esenciales para fortalecer la voluntad y recibir la gracia necesaria para perseverar en el bien. En tanto la comunidad divina como la comunidad terrenal difiere una existencia paralela pero distinta enfrentándose en un juego de roles, ofreciendo un papel clave de la corrección fraterna sombrea el camino ético de una consciencia más señalada sobre estas dos comunidades.

Toda mi esperanza no estriba sino en tu muy grande misericordia. Da lo que mandas y manda lo que quieras. Nos mandas que seamos continentes. Y como yo supiese—dice uno— que ninguno puede ser continente si Dios no se lo da, entendí que también esto mismo era parte de la sabiduría, conocer de quién es este don. Por la continencia, en efecto, somos juntados y reducidos a la unidad,

¹⁴¹ San Agustín; *Del libre arbitrio*, Libro II, Capítulo 19 Tres clases de bienes: Grandes, pequeños y medianos. La libertad es uno de estos últimos, (II, 19, 50), (II, 19, 52), p. 313, 314.

de la que nos habíamos apartado, derramándonos en muchas cosas. Porque menos te ama quien ama algo contigo y no lo ama por ti¹⁴².

Finalmente, Agustín presenta la moralidad como una respuesta al amor de Dios. No se trata de cumplir reglas por temor al castigo o deseo de recompensa, sino de vivir en gratitud y amor hacia Aquel que nos amó primero. Este amor transforma la moralidad en una obra de alegría y libertad, donde el alma encuentra su verdadera paz en la unión con Dios.

En resumen, la moralidad en Agustín es una invitación a vivir según el orden divino, resistiendo las tentaciones de la Ciudad Terrenal y aspirando siempre a la comunión con Dios. Es un llamado a la transformación interior, donde el amor divino reordena y santifica toda la vida humana. Este enfoque ha dejado una huella indeleble en la ética cristiana, recordando siempre que la verdadera virtud proviene de la gracia y no del esfuerzo humano aislado.

2.3.1. El amor como pilar de la moralidad

La moralidad suele percibirse como un conjunto de reglas rígidas que deben ser seguidas estrictamente, casi como un manual de instrucciones para el comportamiento humano. Sin embargo, esta visión es incompleta, pues la moral no es un sistema mecánico de normas, sino que está intrínsecamente vinculada a una de las fuerzas más poderosas que el ser humano conoce desde temprana edad: el amor.

Desde tiempos antiguos, filósofos y teólogos han debatido sobre la naturaleza de la moral y su fundamento último. Agustín, por ejemplo, sostenía que el amor es el eje central de la vida moral, distinguiendo entre el amor a Dios y al prójimo, que conducen a la virtud, y el amor desordenado a uno mismo, que desemboca en el egoísmo y la decadencia moral. En este sentido, la moralidad no se limita a la observancia de normas externas, sino que emana del interior de la persona, de sus motivaciones más profundas y de la intención con la que actúa.

El amor, entendido en su sentido más amplio, no solo se manifiesta en el afecto personal, sino en la disposición a actuar con justicia, compasión y responsabilidad hacia los otros. Es el motor que

¹⁴² San Agustín; *Confesiones*, Libro X, Capítulo 29, (X, 30, 41), p. 426.

impulsa a una persona a sacrificarse por aquellos a quienes valora, a luchar por el bienestar de su comunidad y a construir una sociedad más ética y solidaria. De esta manera, la moral no es un mero cumplimiento de deberes impuestos externamente, sino una orientación del ser humano hacia el bien, basada en el amor como principio fundamental.

Por otro lado, cuando el amor se desvirtúa y se convierte en amor egoísta, centrado únicamente en los propios intereses sin considerar el bienestar ajeno, se pierde el sentido de la moralidad. El narcisismo y el hedonismo excesivo pueden llevar a la degradación de los valores y a una visión utilitarista de las relaciones humanas, donde lo que importa no es el bien común, sino el beneficio individual de manera ególatra.

En conclusión, la moralidad no es solo una cuestión de reglas, sino de principios que nacen del amor y se reflejan en las acciones cotidianas. Un amor bien dirigido fortalece la ética personal y la moralidad social, mientras que un amor desordenado, basado en el egoísmo, conduce al deterioro moral. La verdadera moralidad, por tanto, no impone obligaciones vacías, sino que guía al ser humano hacia el bien a través del amor, que es su fundamento más profundo y genuino.

Por todas estas cosas y otras semejantes se peca cuando por una inclinación inmoderada a ellas—no obstante que sean bienes ínfimos—son abandonados los mejores y sumos, como eres tú, Señor, Dios nuestro; tu Verdad y tu Ley. Ciertamente que también estos bienes ínfimos tienen sus deleites, pero no como los de Dios, hacedor de todas las cosas, porque en él se deleita el justo y hallan sus delicias los rectos de corazón. Esta es la razón por que cuando se inquiere la causa de un crimen no descansa uno hasta haber averiguado qué apetito de los bienes que hemos dicho ínfimos o qué temor de perderlos pudo moverle a cometerlo. Hermosos son, sin duda, y apetecibles, aunque comparados con los bienes superiores y beatíficos son viles y despreciables. Uno comete un homicidio; ¿por qué habrá sido? Porque amó la esposa del muerto o su finca, o porque quiso robar para tener con qué vivir, o temió sufrir de él otro tanto, o bien, herido, ardió en deseos de venganza. ¿Acaso hubiera cometido el crimen sin motivo, por sólo el gusto de matar? ¿Quién lo podrá creer¹⁴³?

Como se ha comprendido, la moral no puede entenderse sin la presencia de Dios, pues el amor verdadero solo puede encontrarse a través de una unión divina con Él. Agustín señala que el amor no siempre es positivo; por el contrario, puede llegar a ser destructivo y nocivo cuando se desvía de su propósito esencial y aleja al ser humano de la divinidad. Este es el caso del amor desordenado (Amor Sui), que se centra en el egoísmo y sumerge al individuo en el pecado. Es un amor peligroso,

¹⁴³ San Agustín; *Confesiones*, Libro III, Capítulo 5, (II, 5, 11), p. 120.

pues se rige por el orgullo, el placer desmedido, la ambición y el materialismo, valores que distorsionan la verdadera esencia del ser humano.

Agustín vincula este amor desordenado con La Ciudad Terrena, un mundo dominado por la injusticia humana y alejado de Dios. En contraste, existe el amor a Dios (Amor Dei), el único amor verdadero, capaz de otorgar al ser humano la plenitud y la felicidad auténtica. Este amor se fundamenta en la entrega desinteresada y pura, guiando todas las acciones hacia la justicia y la verdad. Es el principio rector que da forma a La Ciudad de Dios, una sociedad donde el hombre se rige por el amor divino y sus principios morales.

Sin embargo, surge una cuestión fundamental: ¿dónde se encuentra ese amor? ¿Cómo puede el ser humano acercarse a él? Para Agustín, la respuesta es clara: sólo a través del reconocimiento absoluto de Dios como el Ser supremo y la entrega fiel de la voluntad humana a Él. La verdadera moralidad y el amor genuino solo pueden florecer cuando el individuo abandona su apego al ego y somete su existencia a la guía de Dios.

Agustín plantea que la moralidad no es solo un conjunto de normas, sino una manifestación del amor dirigido correctamente. Mientras que el *Amor Sui* lleva a la corrupción y la decadencia, el *Amor Dei* eleva al ser humano hacia la justicia, la verdad y la plenitud espiritual. La clave para alcanzar este amor divino radica en el reconocimiento de Dios y en la disposición a vivir conforme a su voluntad.

Y ¿qué es lo que amo cuando yo te amo? No belleza de cuerpo ni hermosura de tiempo, no blancura de luz, tan amable a estos ojos terrenos; no dulces melodías de toda clase de cantilenas, no fragancia de flores, de ungüentos y de aromas; no manás ni mieles, no miembros gratos a los amplexos de la carne: nada de esto amo cuando amo a mi Dios. Y, sin embargo, amo cierta luz, y cierta voz, y cierta fragancia, y cierto alimento, y cierto amplexo, cuando amo a mi Dios, luz, voz, fragancia, alimento y amplexo del hombre mío interior, donde resplandece a mi alma lo que no se consume comiendo, y se adhiere lo que la saciedad no separa. Esto es lo que amo cuando amo a mi Dios¹⁴⁴.

El amor no busca lo material ni se enfoca en los resultados de las acciones; por el contrario, su verdadera esencia radica en la intención con la que el ser humano actúa. Esto se debe a que los resultados son, en gran medida, impredecibles, pues dependen de múltiples factores, incluido el tiempo. La naturaleza mortal del ser humano lo lleva a experimentar cambios constantes a lo largo

¹⁴⁴ San Agustín; *Confesiones*, Libro X, Capítulo VI, (X, 6, 9), p.396.

de su existencia; lo que antes se consideraba justo puede dejar de serlo, y lo que en otro momento fue cuestionable puede llegar a ser aceptado.

En este sentido, la moral no es estática, sino que se ajusta a las transformaciones del tiempo y las circunstancias. Agustín, en *Las Confesiones*, reflexiona sobre cómo la percepción del bien y la justicia evoluciona con el entendimiento humano y su relación con Dios. Lejos de ser un código rígido e inmutable, la moral se adapta a las realidades cambiantes de la humanidad, siempre guiada por el amor y la búsqueda de la verdad.

De esta manera, la verdadera moralidad no se mide únicamente por los resultados de las acciones, sino también por la intención que las motiva. Cuando el amor es puro y desinteresado, orientado hacia el bien, las acciones que de él Hombre emanan adquieren un valor moral genuino, incluso si sus efectos finales escapan al control humano.

Tales son los que se indignan cuando oyen decir que en otros siglos se permitieron a los justos cosas que no se permiten a los justos de ahora, y que mandó Dios a aquéllos una cosa y a éstos otra, según la diferencia de los tiempos, sirviendo unos y otros a la misma norma de santidad. Y no echan de ver éstos que, en un mismo hombre, y en un mismo día, y en la misma hora, y en la misma casa conviene una cosa a un miembro y otra a otro y que lo que poco antes fue lícito, en pasando la hora no lo es; y que lo que en una parte se concede, justamente se prohíbe y castiga en otra.

¿Diremos por esto que la justicia es variable y mudable? Lo que hay es que los tiempos que aquélla preside y rige no caminan iguales, porque son tiempos. Más los hombres, cuya vida sobre la tierra es breve, como no saben compaginar las causas de los siglos pasados y de las gentes que no han visto ni experimentado con las que ahora ven y experimentan, y, por otra parte, ven fácilmente lo que, en un mismo cuerpo, y en un mismo día, y en una misma casa conviene a cada miembro, a cada tiempo, a cada parte y a cada persona, condenan las cosas de aquellos tiempos, en tanto que aprueban las de éstos¹⁴⁵.

Cuando una persona actúa con buena intención, Dios es moralmente bueno. Sin embargo, para comprender esto, es necesario reconocer que el amor también posee jerarquías, las cuales crean un orden moral.

A pesar de que Dios creó el universo, para encontrar verdaderamente una vida moral es fundamental reconocerlo como el primer y único amor verdadero, ya que sin este amor no se puede amar plenamente. De lo contrario, el amor se estanca, como el agua que no fluye. Dios debe ser amado por sí mismo, por su mera existencia, pues él es la fuente de todo lo bueno en el mundo.

¹⁴⁵ San Agustín; *Confesiones*, Libro III, Capítulo VI, (II, 7, 14), p. 144.

Después de reconocer el amor infinito de Dios, se reconoce el amor al prójimo, ese amor que permite al ser humano convivir en paz con los demás, rigiéndose por el amor mismo. Cuando se ama, no se abandona al semejante; por el contrario, se le cuida, se le procura y se está presente cuando se le necesita, ya que todos provienen del mismo Creador. Amar al prójimo significa amar sin esperar nada a cambio, buscando siempre su bienestar.

Cuando se ama al prójimo con sinceridad, dejando de lado los sentimientos egoístas, se llega al amor propio. No debe confundirse este amor con la vanidad o el narcisismo; por el contrario, el amor propio es bueno cuando está guiado por Dios y orientado hacia la salvación. Este amor desempeña un papel fundamental en la vida moral, pues cuando una persona encuentra el amor a Dios, el amor al prójimo y el amor propio busca su salvación. Como resultado, se convierte en un hombre con una moral firme, creando día a día una voluntad inquebrantable y evitando hacer daño a los demás. Un hombre bueno, guiado por la divinidad, trae consigo paz y tranquilidad.

Si alguien diese falso testimonio contra sí mismo, no por ello se habrá de considerar libre de este pecado por que aquel que ama recibió la regla del amor al prójimo de sí mismo puesto que está escrito «Amarás a tu prójimo como a ti mismo»¹⁴⁶.

Cada una de estas formas de amor hace más consciente al hombre filosóficamente, de lo que se es y de lo que se posee. Si alguna de estas jerarquías se rompe, el amor cae en el desorden. Por ello, al final se encuentra el amor hacia las cosas materiales, pero solo en la medida en que ayudan a acercarse a Dios. Este amor puede ser confuso, por lo que es necesario comprenderlo con cautela.

Agustín, al igual que muchos otros, fue abatido por estos dos amores. Un claro ejemplo de ello es el dilema entre la búsqueda de la sabiduría a través de una filosofía pagana y la arrogancia de minimizar al semejante mediante burlas que lo menosprecian.

Tenían aquellos estudios que se llaman honestos o nobles por blanco y objetivo las contiendas del foro y hacer sobresalir en ellas tanto más laudablemente cuanto más engañosamente. ¡Tanta es la ceguera de los hombres, que hasta de su misma ceguera se glorían! Y ya había llegado a ser (el mayor) de la escuela retórica y gozábame de ello soberbiamente y me hinchaban de orgullo. Con todo, tú sabes, Señor, que era mucho más pacato que los demás y totalmente ajeno a las calaveradas de los eversores - nombre siniestro y diabólico que ha logrado convertirse en distintivo de urbanidad -, y entre los cuales vivía con imprudente pudor por no ser uno de tantos. Es verdad que andaba con ellos y me gozaba a veces con sus amistades, pero siempre aborrecí sus hechos, esto es, las calaveradas con que impudentemente sorprendían y ridiculizaban la candidez de los novatos, sin otro fin que el de tener el gusto de burlarles y apacentar a costa ajena sus malévolas alegrías. Nada

¹⁴⁶ San Agustín; *La ciudad de Dios*, Libro I, Capítulo XX, (I, 20), p.102.

hay más parecido que este hecho a los hechos de los demonios, por lo que ningún nombre les cuadra mejor que el de los aversores o perversos, por ser ellos antes trastornados y pervertidos totalmente por los espíritus malignos, que así los burlan y engañan, sin saberlo, en aquello mismo en que desean reírse y engañar a los demás¹⁴⁷.

La voluntad vuelve a aparecer en el amor, ya que, como se ha explicado anteriormente, es frágil. Por ello, no hay amor verdadero sin la ayuda de Dios como fortaleza.

La moral agustiniana está sujeta a una conversión, a una transformación del alma o del corazón. Pero ¿a qué se refiere esta conversión moral a través del amor? No se trata solo de un cambio de conducta, sino de una reorientación del alma mediante el amor. Esta transformación se lleva a cabo por medio de la fe y la oración a la divinidad, lo que permite convertir el egoísmo (amor desordenado) en un amor verdadero y sincero. En otras palabras, nos conduce hacia Dios, quien es el amor absoluto.

Esta conversión implica la entrega del cuerpo y el alma, así como el compromiso de renunciar a las cosas pasajeras y egoístas. A partir de ella, se comienza a comprender la jerarquía del amor, reconociendo que el primer y único amor, por encima de todas las cosas, es Dios. Además, esta conversión no es solo un esfuerzo personal, sino que requiere la ayuda de este.

Y me admiraba de que te amara ya a ti, no a un fantasma en tu lugar; pero no me sostenía en el goce de mi Dios, sino que, arrebatado hacia ti por tu hermosura, era luego apartado de ti por mi peso, y me desplomaba sobre estas cosas con gemido, siendo mi peso la costumbre carnal. Más conmigo era tu memoria, ni en modo alguno dudaba ya de que existía un ser a quien yo debía adherirse, pero a quien no estaba yo en condición de adherirse, porque el cuerpo que se corrompe apaga el alma y la morada terrena deprime la mente que piensa muchas cosas. Asimismo, estaba certísimo de que tus cosas invisibles se perciben, desde la constitución del mundo por la inteligencia de las cosas que has creado, incluso tu virtud sempiterna y tu divinidad¹⁴⁸.

La conversión también requiere tiempo y etapas que permitan orientar los pensamientos hacia el lugar correcto. No es un acto mágico ni una simple lista de instrucciones; por el contrario, implica la voluntad doblegada ante Dios, lo que, en primera instancia, genera inquietud en el alma.

Estas inquietudes son inherentes a nuestra humanidad, pues surgen en momentos de insatisfacción, soledad, vacío e insuficiencia. Sin importar las riquezas que poseamos, ese enorme vacío en el

¹⁴⁷ San Agustín; *Confesiones*, Libro III, Capítulo III, (III, 3, 6), (III, 4, 7), p. 135, 136.

¹⁴⁸ San Agustín; *Confesiones*, Capítulo XVII, Libro VII, (VII, 17, 23), p. 292.

corazón, cuya causa desconocemos, atormenta los pensamientos y los lleva a anhelar algo que solo puede ser encontrado en Dios.

Esto mismo le sucedió a Agustín en *Las Confesiones*: a pesar de sus éxitos y placeres, experimentaba un terrible vacío que lo consumía, hasta que finalmente se rindió ante la voluntad divina.

Pero, sobre todo, maravillaba de mí mismo, recordando con todo cuidado cuán largo espacio de tiempo había pasado desde mis diecinueve años, en que empecé a arder en deseos de la sabiduría, proponiendo, hallada ésta, abandonar todas las vanas esperanzas y engañosas locuras de las pasiones.

Ya tenía treinta años y todavía me hallaba en el mismo lodazal, ávido de gozar de dos bienes presentes, que huían y me disipaban, en tanto que decía: «Mañana lo averiguare, la verdad aparecerá clara y la abrazaré, fausto está para venir y lo explicará todo. ¡Oh grandes varones de la Academia!, ¿es cierto que podamos comprender ninguna cosa con certeza para la dirección de la vida¹⁴⁹?

Cuando la inquietud del corazón no deja conciliar el sueño, se entra en una fase de meditación profunda, como ocurrió en *Las Confesiones*. Se trata de un análisis de la vida que se ha llevado y de cómo se ha utilizado, siendo humildes al aceptar los pecados propios. A través de este proceso, se descubre que el único camino hacia la verdadera felicidad es Dios.

Agustín encontró la iluminación que muchos buscan al leer el pasaje de la Biblia (Romanos 13:13-14)¹⁵⁰. Esta fue la decisión más importante de su vida: dejar atrás su pasado y recordar todas las lágrimas que su madre había derramado por él. Agustín, al encontrarse con su amigo Alipio de Tagaste y poder conversar en aquel jardín, bajo la sombra de una higuera, experimentó un momento decisivo en su vida. Después de tanto tiempo buscando la verdad y sintiendo la desesperación por no encontrarla, sucumbió al llanto. En medio de su angustia, escuchó una voz que le decía: “Toma y lee, toma y lee”. Estas palabras lo guiaron hacia lo que tanto anhelaba, pero que hasta entonces había sido incapaz de hallar debido a las trampas del pecado y el autoengaño.

Así estaba yo entonces, y aquél se dio cuenta. En efecto, pienso que algo había dicho yo, no sé muy bien qué, en que aparecía el sonido de mi voz ya cargado de llanto, y así me había levantado. Permaneció, pues, él donde estábamos sentados, completamente perplejo. Yo me tumbé no sé cómo bajo el árbol de la higuera y di rienda suelta a las lágrimas. Y prorrumpieron ríos de mis ojos, sacrificio aceptable en tu honor y, aunque no con estas palabras, te dije muchas cosas en este sentido: —Y Tú, Señor, ¿hasta cuándo? ¿Hasta cuándo vas a estar enojado para siempre? No tengas presentes nuestras desmesuras anteriores. En verdad que sentía que estaba apresado por ellas.

¹⁴⁹ San Agustín; *Confesiones*, Libro VI, Capítulo XI, (VI, 11, 18), p. 250, 251.

¹⁵⁰ *Romanos*; 13: 13, 14.

Lanzaba voces lastimeras: —¿Por cuánto tiempo? ¿Por cuánto tiempo, ese «mañana, y mañana»? ¿Por qué no ahora? ¿Por qué no en este momento el punto final de mi corrupta moral? Decía esto y lloraba con amarguísima contrición de mi corazón. Y he aquí que oigo una voz de la casa vecina acompañada de canto, como de un niño o niña, no lo sé, que decía y sin parar repetía: —Toma, lee; toma, lee. [...] abrí y leí en silencio el párrafo sobre el que primero se lanzaron mis ojos: *Ni en fiestas y borracheras, ni en alcobas y desvergüenzas, ni en la rivalidad y la emulación, sino vestíos de nuestro señor Jesucristo y no hagáis providencia de la carne en las concupiscencias*¹⁵¹.

Este episodio no solo representó una iluminación repentina, sino que también fue el resultado de un proceso profundo de humildad y rendición ante la gracia divina. Las lágrimas de Agustín fueron un testimonio del dolor inmenso que le provocaba la vida desorientada que había llevado hasta entonces. Comprendió que el verdadero cambio no podía realizarse sólo con su propia voluntad, sino que debía abrir su corazón a Dios con humildad, permitiendo que su amor ordenara su vida.

Cuando el ser humano logra ordenar el amor en su vida, deja de amar el mundo por beneficio propio y comienza a guiar sus decisiones según el *Amor Dei* (amor de Dios). Este amor no tiene su principio ni su fin en lo terrenal, sino en Dios mismo, y es tan inmenso que puede ser compartido con los demás y con uno mismo. Es un amor que redime, que transforma y que da sentido a la existencia.

El camino de Agustín no fue fácil ni inmediato. No encontró la verdad de manera instantánea, sino que tuvo que equivocarse, defraudarse, entristecerse y frustrarse antes de poder reconocer la presencia de Dios en su vida. Su conversión es un testimonio para todos aquellos que, al igual que él, buscan incansablemente el sentido de la vida y la verdad. Su historia recuerda que, aunque el camino pueda ser difícil, la gracia de Dios siempre está dispuesta a iluminar a quien se abra con sinceridad a su amor.

No es, pues, cierto que todos quieran ser felices, porque los que no quieren gozar de ti, que eres la única vida feliz, no quieren realmente la vida feliz. [...] Porque, si yo pregunto a todos si por ventura querrían gozarse más de la verdad que de la falsedad, tan no dudaría en decir que querían más de la verdad cuanto no dudan en decir que quieren ser felices. La vida feliz es, pues, gozo de la verdad, porque éste gozo de ti, que eres la verdad, ¡oh, Dios, luz mía, salud de mi rostro. [...] ¿Dónde conocieron, pues, esta vida feliz sino allí donde conocieron la verdad? Porque también aman a ésta por no querer ser engañados, y cuando aman la vida feliz, que no es otra cosa que gozo de la verdad, ciertamente aman la verdad; mas no la amaran si no hubiera en su memoria noticia alguna de ella. ¿Por qué, pues, no se gozan de ella? ¿Por qué no son felices? Porque se ocupan más intensamente en otras cosas que les hacen más bien miserables que dices con aquello que débilmente recuerdan. [...] Pero ¿por qué «la verdad pare el odio» y se les hace enemigo tu hombre, que les predica la verdad, amando como aman la vida feliz, que no es otra cosa que gozo de la

¹⁵¹ San Agustín; *Confesiones*, Libro VIII, Capítulo XII, (VIII, 12, 28; 12, 29; 12, 30), p. 338, 339, 340.

verdad? No por otra cosa sino porque de tal modo se ama la verdad, que quienes aman otra cosa que ella quisieran que esto que aman fuese la verdad¹⁵².

Cuando Agustín se percata de lo importante que es el amor, no solo como una experiencia personal sino como una fuerza que sostiene y transforma a la sociedad, reconoce el ejemplo de su madre, Mónica. Ella pasó años orando con devoción por la conversión de su hijo, confiando en que el amor de Dios la guiaría al camino correcto. Días antes de su muerte, Mónica expresó su único deseo: ver a su hijo en la senda de la verdad antes de partir de este mundo. En este acto de fe y entrega, observamos el *Amor Dei* en su máxima expresión: un amor genuino que no solo se dirige a Dios, sino que se manifiesta en la preocupación por el prójimo, en el deseo de su salvación y bienestar. Mónica, al amar profundamente a su hijo y orar por él, no solo buscaba su bien, sino que también cumplía su propia vocación, fortaleciendo su fe y su identidad como madre y sierva de Dios.

Apenas pasados cinco días, o no muchos más, cayó en cama con fiebre. Y estando enferma tuvo un día un desmayo, quedando un poco privada de los sentidos. Acudimos corriendo, más pronto volvió en sí, y viéndonos presentes a mí y a mi hermano, díjonos, como quien pregunta algo: «¿Dónde estaba?» Después, viéndonos atónitos de tristeza, nos dijo: «Enterráis aquí a vuestra madre». Yo callaba y frenaba el llanto, más mi hermano dijo no sé qué palabras, con las que parecía desearle como cosa más feliz - morir en la patria y no en tierras tan lejanas. Al oírlo ella, respresióle con la mirada con rostro afligido por pensar tales cosas; y mirándome después a mí, dijo: «Enterrad este cuerpo en cualquier parte, ni os preocupe más su cuidado; solamente os ruego que os acordéis de mí ante el altar del Señor doquiera que os hallareis». Y habiéndonos explicado esta determinación con las palabras que pudo, calló, y agravándose la enfermedad, entró en la agonía¹⁵³.

Pero Mónica no sólo se preocupó por Agustín. Fue una mujer que comprendió que el amor debía trascender los lazos familiares para extenderse a la comunidad. Su dedicación como esposa la llevó a interceder por su esposo, influyendo en su conversión y en su vida moral. Como amiga, se mantuvo atenta al bienestar espiritual de quienes la rodeaban, guiándolas para que no se extraviaran en los caminos del mundo. En ella se ve reflejado el *ordo amoris*¹⁵⁴, el orden del amor que Agustín defendía: amar correctamente a Dios, al prójimo y a sí mismo, sin caer en el egoísmo ni en el apego desordenado a lo terrenal. Mónica vivió y murió con este principio, demostrando

¹⁵² San Agustín; *Confesiones*, Libro X, Capítulo XXIII, (X, 23, 33; 23, 34), p. 420, 421.

¹⁵³ San Agustín; *Confesiones*, Libro IX, Capítulo XI, (IX, 11, 27; 11, 28), p. 373, 374.

¹⁵⁴ San Agustín; *La ciudad de Dios*, Capítulo XV, Libro XXII, P. 1053. la virtud es el orden del amor (*Ordo amoris*)

que el amor bien dirigido construye no solo una vida virtuosa, sino también una sociedad más justa.

Finalmente, cuando muchas matronas, que tenían maridos más mansos que ella, traían los rostros afeados con las señales de los golpes y comenzaban a murmurar de la conducta de ellos en sus charlas amigables, ésta, achacándolo a su lengua, advertía les seriamente entre bromas que desde el punto que oyeron leerlas las tablas llamadas matrimoniales debían haberlas considerado como un documento que las constituía en siervas de éstos; y así recordando esta su condición, no debían ensoberbecerse contra sus señores. Y como se admira en ellas, sabiendo lo feroz que era el marido que tenía, de que jamás se hubiese oído ni traslucido por ningún indicio que Patricio maltratase a su mujer, ni siquiera fue un día hubiesen estado desavenidos con alguna discusión, y le pidiesen la razón de ello en el seno de la familiaridad, enseñábales ella su modo de conducta, que es como dije arriba. Las que la imitaban experimentaban dichos efectos y le daban las gracias; las que no la seguían, esclavizadas, eran¹⁵⁵.

2.3.2. Mónica y Agustín: Un amor que trasciende la vida terrenal

Cuando las personas aman correctamente, como enseñaba Agustín, se edifica una sociedad basada en la justicia y la verdad. Una comunidad que ama busca la claridad, la honestidad y el bien común, evitando el engaño, la corrupción y el egoísmo, que solo generan caos y desorientación. El amor, en su sentido más puro, es una fuerza que unifica, que orienta hacia la paz y la armonía. Por ello, Agustín presenta a su madre como un ejemplo de amor divino, un amor que no solo transformó la vida de su hijo, sino que también ilustra la manera en que el amor puede ser la base de una sociedad más humana y ordenada.

Así como Mónica buscó con fervor la salvación de Agustín, también Jesús entregó su vida en la cruz por la redención de la humanidad. En ambos casos, el amor verdadero es el que renuncia al egoísmo y se convierte en servicio, en sacrificio y en guía para los demás. Una sociedad cimentada en este amor no solo se mantiene unida y protegida, sino que también refleja la voluntad de Dios en la tierra.

Si, cosa mucho más creíble y probable, todos los hombres, mientras son mortales, es necesario que sean miserables, debe buscarse un medio que no solamente sea hombre, sino también Dios. El fin de esto es que la feliz mortalidad de este medio conduzca, con su intervención, a los hombres de la miseria mortal a la inmortalidad feliz. Este medio convenía que ni dejará de hacerse mortal ni permaneciera mortal. Se hizo mortal, no enflaqueciendo la divinidad del Verbo, sino asumiendo la flaqueza de la carne. Y no permaneció mortal en la carne, porque resucitó de entre los muertos. El

¹⁵⁵ San Agustín; *Confesiones*, Libro IX, Capítulo IX, (IX, 9, 20), p. 368.

fruto de su liberación es éste: que ni aquellos por cuya liberación se hizo mediador permanecieran en la muerte perpetua de la carne. Por consiguiente, convino que el Mediador entre nosotros y Dios tuviera la mortalidad transeúnte y la felicidad permanente, a fin de adaptarse por lo que pasa a los que habían de morir, y los transfiriera, de muertos, a lo que permanece¹⁵⁶.

Recordemos que, en *La Ciudad de Dios*, Agustín habla de la existencia de dos ciudades, las cuales representan dos tipos de amor. La primera y más importante es la Ciudad de Dios, de donde se deriva el nombre de su obra. En esta, el amor es parte de la naturaleza divina y rige las relaciones entre los hombres, llevándolos a vivir en armonía bajo un amor sincero y perfecto. Por el contrario, la Ciudad Terrenal manifiesta un amor enfermizo y egoísta, donde los seres humanos que la siguen están guiados por el pecado y la discordia. Esto genera caos y destrucción en sus relaciones, alejándolos del verdadero propósito del amor.

Es importante recordar que estas ciudades no deben interpretarse como espacios físicos, sino como representaciones de actitudes morales. De esta manera, la sociedad adopta una forma, un rumbo y un destino según el tipo de amor que predomine en ella. La sociedad es, en gran medida, un reflejo de ambos tipos de amor: el divino y el terrenal. El *Amor Dei* debe cultivarse en el amor propio, en la confianza en la fe y en el conocimiento de nuestro ser. Solo así podemos ofrecer ayuda genuina a nuestro prójimo, en lugar de convertirnos en una carga más para él. Cuando se vive bajo este principio, se construye una sociedad armoniosa, estable y basada en la confianza mutua.

Como se mencionó anteriormente, el orden del amor es esencial para mantener una sociedad moralmente justa. En una comunidad donde prevalece el *Amor Dei*, no se busca el mal, sino que cada día se trabaja en la búsqueda del verdadero amor. Este amor divino puede manifestarse en el mundo terrenal a través de acciones concretas hacia los demás. Si yo cuido de mi prójimo, mi prójimo cuidará de mí, y de esta manera no tendré que preocuparme por mi bienestar. Un ejemplo de ello son los gobiernos que intentan mantener el equilibrio mediante la justicia, creando leyes y normas que fomenten el respeto entre los ciudadanos. Así, las relaciones humanas -como las de padres, esposos, hijos y amigos- se fortalecen en valores como la caridad y la solidaridad, resistiendo la corrupción y el egoísmo que caracterizan a la Ciudad Terrenal.

La Ciudad Terrenal, por otro lado, se distingue con facilidad porque su presencia es más evidente en la sociedad. Aquí, el amor se pervierte en un egocentrismo desmedido, donde las personas

¹⁵⁶ San Agustín; *La ciudad de Dios*, Capítulo XV, Libro IX, (IX, 15, 1; 15, 2), p. 608, 609.

buscan satisfacer deseos efímeros y carnales mediante la corrupción. En este ámbito, el abuso de poder es común, pues aquellos que gobiernan solo buscan su beneficio personal, creando leyes injustas que oprimen a los más débiles y generan conflictos con el único propósito de obtener ganancias propias.

Agustín, al observar a los maniqueos, notó que estos eran hombres que solo velaban por sus propios intereses, formando un grupo cerrado y excluyente. Su decepción creció al darse cuenta de que el amor y la verdad que ellos predicaban eran en realidad falsos y egoístas. En su época, Fausto, líder de los maniqueos, cautivaba a sus seguidores con palabras hermosas, pero vacías de verdad. Agustín, atrapado por la belleza superficial de esas ideas, vivió en la confusión hasta que finalmente mantuvo una conversación con Fausto y descubrió su falta de profundidad. Esto aumentó su desencanto y desesperación, pues sentía que la verdad se alejaba cada vez más de él.

Fue en medio de esa incertidumbre cuando conoció a Ambrosio, un hombre guiado por la divinidad. A diferencia de Fausto, Ambrosio no embellecía sus palabras para agradar a los oídos, sino que hablaba con una aspereza que, aunque difícil de aceptar, tenía el poder de sanar el alma. Fue gracias a esta guía que Agustín finalmente logró encontrar el camino hacia la verdad y el auténtico amor divino.

Llegué a Milán y visité al obispo Ambrosio, famoso entre los mejores de la tierra, piadoso siervo tuyo, cuyos discursos suministraban celosamente a tu pueblo «la flor de tu trigo». [...] Aquel hombre de Dios me recibió paternalmente y se interesó mucho por mi viaje como obispo. Yo comencé a amarle; al principio, no ciertamente como a doctor de la verdad, la que desesperaba de hallar en tu Iglesia, sino como a un hombre afable conmigo. Oíale con todo cuidado cuando predicaba al pueblo, no con la intención que debía, sino como queriendo explorar su facundia y ver si correspondía a su fama o si era mayor o menor que la que se pregonaba, quedándome colgado, de sus palabras, pero sin cuidar de lo que decía, que más bien despreciaba. Deleitábame con la suavidad de sus sermones, los cuales, aunque más eruditos que los de Fausto, eran, sin embargo, menos festivos y dulces que los de éste en cuanto al modo de decir; porque, en cuanto al fondo de estos, no había comparación, pues mientras Fausto erraba por entre las fábulas maniqueas, éste enseñaba saludablemente la salud eterna. Porque lejos de los pecadores anda la salud, y yo lo era entonces. Sin embargo, a ella me acercaba insensiblemente y sin saberlo¹⁵⁷.

Agustín fue un hombre que respetó profundamente a Ambrosio. A pesar de que Agustín aún pertenecía a los maniqueos, Ambrosio nunca lo despreció ni lo juzgó. Por el contrario, siempre le

¹⁵⁷ San Agustín; *Confesiones*, Libro V, Capítulo XIII, (V, 13, 23; 14, 24), p. 216, 217.

brindó apoyo y sinceridad. Para Agustín, Ambrosio fue un guía y un ejemplo de fe, alguien en quien podía confiar.

Un aspecto que cautivó a Agustín fue la humildad de Ambrosio. Cuando le preguntaba algo y Ambrosio no sabía la respuesta, con sencillez y honestidad admitía su desconocimiento, lo que contrastaba con la actitud de Fausto, quien aparentaba tener todas las respuestas. Esta sinceridad marcó profundamente a Agustín y fortaleció su admiración por Ambrosio. Por ende, fue un verdadero hombre de Dios, un siervo fiel que ayudaba a quienes lo necesitaban, como lo hizo con Agustín en su momento. Su ejemplo invita a reflexionar sobre la importancia del acompañamiento espiritual y el impacto que se pueda tener en la vida de los demás. Su labor muestra la esencia del amor cristiano, que no busca imponer, sino guiar con paciencia y compasión.

En este contexto, *Las Confesiones* de Agustín no solo representan un testimonio de arrepentimiento por sus pecados, sino también una obra que invita a la conversión y al acercamiento de la fe católica. En la época en que comenzaron a escribirse estos textos, conocidos como textos bibliográficos e introspectivos, como las cartas y soliloquios, su propósito no era solo narrar la vida del autor, sino también servir como un llamado a la reflexión y al encuentro con la verdad divina.

La Iglesia, a través de estas enseñanzas, se convierte en una herramienta de transformación moral y social, mostrando el camino hacia una vida justa basada en el amor y la verdad de Dios. En *La Ciudad de Dios*, Agustín presenta esta visión: una comunidad donde el amor moral guía la rectitud y la justicia, en contraposición a la Ciudad Terrenal, marcada por el egoísmo y la corrupción. Así, la fe no sólo transforma al individuo, sino que también tiene el poder de regenerar la sociedad, ofreciendo esperanza a quienes buscan sentido y redención.

Dos amores fundaron, pues, dos ciudades, a saber: el amor propio hasta el desprecio de Dios, la terrena, y el amor de Dios hasta el desprecio de sí propio, la celestial. La primera se gloria en sí misma, y la segunda en Dios, porque aquélla busca la gloria de los hombres, y ésta tiene por máxima gloria a Dios, testigo de su conciencia. Aquélla se engríe en su gloria, y ésta dice a su Dios: Vos sois mi gloria y el que me hace ir con la cabeza en alto. En aquélla, sus príncipes y las naciones avasalladas se ven bajo el yugo de la concupiscencia de dominio, y en ésta sirven en mutua caridad, los gobernantes aconsejando y los súbditos obedeciendo. Aquélla ama su propia fuerza en sus potentados, y ésta dice a su Dios: A ti he de amarte, Señor, que eres mi fortaleza. Por eso, en aquélla, sus sabios, que viven según el hombre, no han buscado más que o los bienes del cuerpo, o los del alma, o los de ambos, y los que llegaron a conocer a Dios, no le honraron ni dieron gracias como a Dios, sino que se desvanecieron en sus pensamientos, y su necio corazón se oscureció. Creyéndose

sabios, es decir, engallados en su propia sabiduría a exigencias de su soberbia, se hicieron necios y cambiaron la gloria del Dios incorruptible en semejanza de imagen de hombre corruptible, y de aves, y de cuadrúpedos, y de serpientes. Porque o llevaron a los pueblos a adorar tales simulacros, yendo ellos al frente, o los siguieron, y rindieron culto y sirvieron a la criatura antes que, al Creador, que es bendito por siempre. En ésta, en cambio, no hay sabiduría humana, sino piedad, que funda el culto legítimo al Dios verdadero, en espera de un premio en la sociedad de los santos, de hombres y de ángeles, con el fin de que Dios sea todo en todas las cosas¹⁵⁸.

Como ya lo hemos explicado, a pesar de que existen dos leyes - la ley humana y la ley de Dios -, los hombres que pertenecen a la Ciudad de Dios no están exentos de la ley humana. Sin embargo, lo ideal es que esta última se rija por los principios de la ley divina. Agustín no rechaza la existencia del Estado como un poder mundano, pero sostiene que su justicia debe estar fundamentada en la ley de Dios para que realmente sea justa y equitativa.

Un gobierno verdaderamente justo y bueno no debe limitarse únicamente a la política o la economía, sino que también debe preocuparse por la moralidad de su pueblo y el bienestar de sus ciudadanos. El amor es una de las principales herramientas para lograr que la sociedad esté regida por la justicia. Cuando el amor guía las decisiones de un Estado, se fomenta una convivencia más armoniosa, donde las leyes no sólo se imponen, sino que también responden a un sentido de justicia más profundo.

La sociedad constituye todo lo que somos; es el reflejo de los valores humanos, creencias y principios. Por ello, juega un papel fundamental en la conversión moral de los individuos. En este sentido, el maniqueísmo tuvo un papel importante en la vida de Agustín, pues durante varios años formó parte de esta corriente filosófico-religiosa. El maniqueísmo, fundado por Maniqueo en el siglo III¹⁵⁹, proponía una visión dualista del mundo, en la que el bien y el mal eran fuerzas opuestas en constante lucha. Según esta doctrina, el mundo material era obra del principio maligno, mientras que el espíritu pertenecía al principio del bien.

Para Agustín, esta visión resultó atractiva en un principio, pues les ofrecía respuestas aparentemente lógicas a los problemas del mal y la naturaleza humana. Sin embargo, con el tiempo

¹⁵⁸ San Agustín; *La ciudad de Dios*, Libro XIV, Capítulo 28, (XIV, 28), p. 985, 986.

¹⁵⁹ En la *Historia de la filosofía medieval* se da la siguiente definición del maniqueísmo: provenían de una mezcla de la filosofía helenística y doctrinas asiáticas, como el “maniqueísmo (llamado así por su propugnador, el persa Manes, que se inspiraba en Zoroastro o Zaratustra). El maniqueísmo era dualista, y atribuía la creación a dos principios antagónicos: Dios, el bien, el espíritu o la luz, y el Diablo, el mal, la materia u oscuridad. Trató de aplicarse al cristianismo, pero, obviamente, resultaba una mezcla inaceptable por herética.” Mauricio Beuchot; *Historia de la filosofía medieval*, Filosofía cristiana patristica, p. 15.

comenzó a notar sus limitaciones, como ya se ha mencionado. Los maniqueos rechazaban la idea de un Dios omnipotente y misericordioso, pues no podían conciliar su existencia con la presencia del mal en el mundo. Además, sus líderes, como Fausto de Milevo, no podían responder a sus inquietudes filosóficas y teológicas de manera satisfactoria.

Este estancamiento intelectual y espiritual lo llevó a cuestionar el maniqueísmo y, finalmente, a abandonarlo. Fue entonces cuando encontró en el cristianismo, y especialmente en las enseñanzas de Ambrosio, una visión más profunda y coherente de la realidad. Mientras que el maniqueísmo dividía el mundo en dos esferas irreconciliables, el cristianismo le ofreció una comprensión más unificada, en la que el mal no era un principio eterno, sino una privación del bien.

Así como Agustín experimentó una transformación personal al alejarse del maniqueísmo y abrazar la fe cristiana, también la sociedad en su conjunto puede cambiar y evolucionar. Una sociedad orientada hacia la virtud facilita que sus miembros encuentren más fácilmente el camino correcto. Por esta razón, la conversión no es únicamente personal, sino también social. En este proceso, la familia juega un rol muy importante, pues es en ella donde surgen los primeros valores y donde se aprende a diferenciar entre el bien del mal. La familia no solo forma individuos, sino que moldea ciudadanos justos y buenos.

Cuando un individuo ha sido correctamente orientado en su desarrollo moral, está mejor preparado para tomar decisiones responsables, incluyendo la elección de sus gobernantes. Un pueblo que vela por la justicia y la educación de sus ciudadanos es capaz de estructurar leyes justas que respondan a las necesidades reales de cada persona. La moral debe estar presente en cada una de estas decisiones, en cada medida adoptada para garantizar la paz y, con ello, la felicidad de la sociedad.

La Ciudad de Dios no debe limitarse únicamente al alma de cada individuo; su esencia debe reflejarse en el mundo. La justicia, el amor y la verdad no son valores abstractos, sino principios que deben materializarse en la vida social y política. Solo así se logrará una transformación auténtica, donde el Estado y la sociedad caminen de la mano con los valores divinos, construyendo un mundo más justo y armonioso.

2.4. Agustín de Hipona y la polis: la felicidad como fin último entre lo terrenal y lo divino.

Según todo lo ya mencionado, ¿cómo se encuentra la felicidad en todo esto? Hemos contemplado que el mal es una elección, no un ente que persigue al individuo más allá de donde se valla. Pero ¿y la felicidad? La verdadera felicidad no puede hallarse en los bienes inferiores, aquellos que son transitorios y no complacen al alma humana. La auténtica dicha se encuentra en los bienes superiores, en la gracia divina, cuando la vida está orientada por Dios y se logra encontrar paz, conociendo así el verdadero amor, y de acuerdo con esta vía se reconoce de la misma manera que el libre albedrío se inmiscuya en el encuentro de la paz con el libre albedrío del Hombre, como diferencia de la gracia de Dios, pero a la vez una simultaneidad entre estas.

Los seres humanos, miembros de una comunidad, también comparten la responsabilidad de transmitir felicidad a través de las acciones. La belleza de las buenas obras en el mundo es un reflejo de la bondad; nada malo puede ser verdaderamente bello, y si algo es bello, tiende a ser bueno. Lo que es malo, por el contrario, ensucia y corrompe la belleza con la maldad de sus intenciones. Dios, siendo bello, es también el bien supremo. Por eso, Agustín define la felicidad como el fin último del ser humano. ¿Quién no desearía ser feliz? ¿Quién no anhela conocer la felicidad? Pero ¿dónde se encuentra esa felicidad que constituye la finalidad como especie? Solo en Dios, quien es el único capaz de otorgar la felicidad auténtica y eterna.

Y a ti, Señor, ¿de qué modo te puedo buscar? Porque cuando te busco a ti, Dios mío, la vida bienaventurada busco. Búsqüete yo para que viva mi alma, porque si mi cuerpo vive de mi alma, mi alma vive de ti. ¿Cómo, pues, busco la vida bienaventurada -porque no la poseeré hasta que diga «Basta» allí donde conviene que lo diga-, cómo la busco, ¿pues? ¿Acaso por medio de la reminiscencia, como si la hubiera olvidado, pero conservado el recuerdo del olvido? ¿O tal vez por el deseo de saber una cosa ignorada, sea por no haberla conocido, sea por haberla olvidado hasta el punto de olvidarme de haberme olvidado?

¿Pero acaso río es la vida bienaventurada la que todos apetecen, sin que haya ninguno que no la desee? Pues ¿dónde la conocieron para así quererla? ¿Dónde la vieron para amarla? Ciertamente que tenemos su imagen no sé de qué modo. Más es diverso el modo de serlo el que es feliz por poseer realmente aquélla y los que son felices en esperanza. Sin duda que éstos la poseen de modo inferior a aquellos que son felices en realidad; con todo, son mejores que aquellos otros que ni en realidad ni en esperanza son felices; los cuales, sin embargo, no desearan tanto ser felices si no la poseyeran de algún modo; y que lo desean es certísimo¹⁶⁰.

¹⁶⁰ San Agustín; *Confesiones*, Libro X, Capítulo XX, (X, 20, 29), p. 416, 417.

¿Y por qué no puede encontrarse la felicidad sin Dios? Porque la felicidad verdadera es eterna, y solo el Eterno puede brindarla. La vida, limitada y finita, no puede sostener por sí sola una felicidad duradera. Así como la tristeza llega y se va, también los momentos de alegría pueden desaparecer. La felicidad terrenal se agota, se disuelve con el paso del tiempo, pero Dios permanece. Él no cambia, no se desgasta, no muere. Por eso, la búsqueda de la felicidad pasa necesariamente por el camino de la virtud, guiado por una moral firme y difícil de quebrantar.

La vida feliz es, pues, gozo de la verdad, porque gozo de ti, que eres la verdad, ¡oh, Dios, luz mía, salud de mi rostro. ¡Dios mío! Todos desean esta vida feliz; todos quieren esta vida, la sola feliz; todos quieren el gozo de la verdad. Muchos he tratado a quienes gusta engañar; pero que quieran ser engañados, a ninguno. ¿Dónde conocieron, pues, esta vida feliz sino allí donde conocieron la verdad? Porque también aman a ésta por no querer ser engañados, y cuando aman la vida feliz, que no es otra cosa que gozo de la verdad, ciertamente aman la verdad; mas no la amaran si no hubiera en su memoria noticia alguna de ella. ¿Por qué, pues, no se gozan de ella? ¿Por qué no son felices? Porque se ocupan más intensamente en otras cosas que les hacen más bien miserables que dices con aquello que débilmente recuerda¹⁶¹.

La virtud, entonces, se convierte en medio y camino hacia la felicidad. Quien vive virtuosamente, cosecha como recompensa la paz del alma, la plenitud que solo el bien puede otorgar. Agustín comprende que todo ser humano emprende la búsqueda de la felicidad, aunque muchas veces desconozca su verdadero destino y lo confunda con pequeñas satisfacciones pasajeras. Influenciado por Platón y Cicerón, afirma que la felicidad no se sostiene en los bienes materiales ni en los logros temporales propios de la Ciudad Terrenal. Agustín no solo adopta esta idea, sino que la profundiza con su visión cristiana.

Pero la felicidad no camina sola: está ligada inseparablemente a la verdad y a la divinidad. Esta unión no es un capricho del destino, sino una convergencia natural hacia lo que es verdaderamente bueno y verdadero. La búsqueda de la felicidad implica también el deseo de encontrar la verdad y el bien. No puede haber felicidad sin ellos, porque en su encuentro reside la auténtica satisfacción que el ser humano anhela.

Los santos y los fieles adoradores del único Dios verdadero y sumo no están aún a salvo de sus engaños y de sus multiformes tentaciones. En este valle de debilidad y de miseria, esa prueba no carece de sentido, pues que excita y enardece el deseo de esa seguridad en que habrá una paz perfecta y enteramente cierta. Allí se darán cita todos los dones de la naturaleza, es decir, las perfecciones dadas por el Creador a nuestra naturaleza, bienes eternos no sólo para el alma, curada por la sabiduría, sino también para el cuerpo, renovado por la resurrección. Allí las virtudes no lucharán contra los vicios o contra los males, sino que poseerán, como premio de su victoria, una

¹⁶¹ San Agustín; *Confesiones*, Libro X, Capítulo XXIII, (X, 23, 34), p.421.

paz eterna, que no será turbada por ningún enemigo. Y ésta será la beatitud final, el fin de la perfección, que no tendrá fin. El mundo nos llama felices de verdad cuando gozamos de paz, tal cual puede gozarse en esta vida; pero esta felicidad, comparada con la final de que hablamos, es una verdadera miseria.

Cuando nosotros, mortales, entre lo efímero de las cosas, poseemos esta paz que puede existir en el mundo, si vivimos rectamente, la virtud usa con rectitud de sus bienes; más, cuando no la poseemos, la virtud usa bien aun de los males de nuestra condición humana. La verdadera virtud consiste, por lo tanto, en hacer buen uso de los bienes y de los males y en referirlo todo al fin último, que nos pondrá en posesión de una paz perfecta e incomparable¹⁶².

El hombre, por naturaleza, se inclina hacia el bien, aunque su libertad le permite desviarse hacia otros caminos contrarios a la virtud. Agustín dedicó gran parte de su vida a la búsqueda de la verdad. En *Las Confesiones* relata cómo durante años caminó en la oscuridad de la ignorancia, siguiendo falsas verdades que no lograban llenar el vacío de su alma. Solo cuando encontró a Dios, halló también la paz y la verdadera felicidad.

Para él, la verdad no es solo un ejercicio filosófico o racional, sino también una experiencia espiritual. Conocer la verdad es conocer a Dios, quien es la Verdad misma. Este conocimiento no es meramente intelectual, sino espiritual, revelado por la divinidad como guía hacia nuestro fin último.

La felicidad es, entonces, una participación en el bien. Cuando se alcanza la paz en la divinidad, desaparece la necesidad de hacer el mal para que el hombre se sienta pleno. Ya no hay lugar para la envidia, el odio o el rencor. El alma se apacigua, su maldad se desvanece, porque nunca fue necesario. El individuo se aleja del mal por decisión, por libertad, porque ya no se necesita.

En este recorrido, el amor también juega un papel fundamental. La felicidad no puede comprenderse en su totalidad sin el amor, así como el amor verdadero contempla en sí mismo la felicidad. El amor une a la verdad, al bien y a la felicidad. No existe amor malo; el amor es bueno por naturaleza, y todo lo amado debe ser tratado con bondad cuando se orienta hacia el bien supremo.

El que ama el vivir rectamente, y en ello se complace tanto, que constituya para él no sólo el bien verdadero, sino también el verdadero placer y la verdadera alegría, ama y aprecia sobre todas las

¹⁶² San Agustín; *La ciudad de Dios*, Libro XIX, Capítulo X, (XIX, 10; 11), p. 1390, 1391.

cosas esta ley, en virtud de la cual ve que la vida bienaventurada se da como premio a la buena voluntad y la miserable a la mala¹⁶³.

El error del ser humano radica en amar de forma desordenada: amar lo que es inferior como si fuera supremo. Este *amor sui*, o amor desordenado por lo temporal y material, aleja al ser humano de su fin verdadero. Agustín advierte que cuando se ama lo que no es eterno, se corre el riesgo de confundir la felicidad con placeres fugaces. A pesar de que parezca una búsqueda personal, la felicidad también pertenece a la comunidad. Para Agustín, la comunidad no es algo separado del individuo, sino una unidad a la que pertenece. En la búsqueda de la felicidad, se contribuye también a fortalecer la Ciudad de Dios.

El hombre que es consciente de sí mismo, conoce el bien, la virtud, el amor, y abraza la verdad que es el camino hacia la verdadera felicidad. ¿Y cómo se beneficia el pueblo de esto? Quien vive guiado por la Ciudad de Dios deja atrás las preocupaciones egoístas y cuida del otro, sabiendo que también él es cuidado.

Agustín lleva a comprender la *civitates* como, ese espacio donde se florece y se dirige la voluntad, donde se confrontan el bien y el mal, y donde se aprende a usar los bienes inferiores como medios para alcanzar los superiores. Las relaciones que se cultivan en esta ciudad no son solo parte de la rutina diaria, sino oportunidades para elegir una vida virtuosa y compartir el amor, la justicia y la protección al necesitado.

La Ciudad de Dios nace de esta búsqueda, recordando que, aunque se convive con la Ciudad Terrenal, el *Amor Dei* siempre florecerá para quien desee verlo y libremente lo elija.

Este pensamiento no debe entenderse únicamente como una norma religiosa, sino como una propuesta de vida moral. Una vida cuyo fin es el bienestar del individuo, de la familia, de la comunidad y el encuentro con lo espiritual. La tarea de Agustín no fue solo atraer almas a su fe, sino ayudarlas a comprender el mundo, a reflexionar hacia dónde se dirige el hombre cuando gobierna la maldad, y qué ocurre cuando reina la bondad. Su pensamiento, influenciado por el platonismo, ayudó a sentar las bases de una justicia que nace del amor, que protege a los débiles en lugar de condenarlos, y que nos conduce, finalmente, a la felicidad verdadera.

¹⁶³ San Agustín; *Del libre arbitrio*, Libro I, Capítulo XV, (I, 15, 31), p. 239, 240.

La ciudad celestial, durante su peregrinación, va llamando ciudadanos por todas las naciones y formando de todas las lenguas una sociedad viajera. No se preocupa de la diversidad de leyes, de costumbres ni de institutos, que resquebrajan o mantienen la paz terrena. Ella no suprime ni destruye nada, antes bien lo conserva y acepta, y ese conjunto, aunque diverso en las diferentes naciones, se flecha, con todo, a un único y mismo fin, la paz terrena, si no impide la religión que enseña que debe ser adorado el Dios único, sumo y verdadero. La ciudad celestial usa también en su viaje la paz terrena y de las cosas necesariamente relacionadas con la condición actual de los hombres. Protege y desea el acuerdo de querer entre los hombres cuanto es posible, dejando a salvo la piedad y la paz verdadera, la única digna de ser y de decirse paz de la criatura racional, a saber, la unión ordenadísima y concordísima para gozar de Dios y a la vez en Dios. En llegando a esta meta, la vida ya no será mortal, sino plenamente vital. Y el cuerpo ya no será animal, que, mientras se corrompe, apega al alma, sino espiritual, sin ninguna necesidad, sometido de lleno a la voluntad. Posee esta paz aquí por la fe y de esta fe vive justamente cuando refiere a la consecución de la paz verdadera todas las buenas obras que hace para con Dios y con el prójimo, porque la vida de la ciudad es una vida social¹⁶⁴.

Y es que Agustín no solo ofrece un camino teológico, sino también antropológico. Invita a mirar dentro de nosotros mismos, a descubrir esa inquietud constante del corazón humano que no descansa hasta descansar en Dios. Esa inquietud es el motor de la historia humana: se busca sin cesar el bien, la belleza, la verdad y, en última instancia, se busca a Dios, aunque a veces no se sepa que lo están buscando.

a) La verdadera felicidad del alma en Agustín de Hipona: de la búsqueda humana a la gracia divina.

La felicidad, entonces, no es una conquista inmediata ni un estado permanente alcanzado por medios humanos. Es una peregrinación del alma, un retorno al origen, al Creador, a aquel que ha hecho a su imagen y semejanza. Solo en Él se encuentra la plenitud que se anhela. En ese sentido, la felicidad no es una meta externa, sino una transformación interior: el alma que se purifica por la gracia, que renuncia a la vanidad de este mundo y encuentra en la humildad el camino hacia la eternidad.

La felicidad también implica memoria, como diría Agustín. Una memoria del bien, una memoria del amor que ha sido dado, del amor que se ha perdido y del amor que aún se puede alcanzar. No se trata simplemente de recordar, sino de hacer presentar en el alma el deseo de lo eterno. Solo quien recuerda el Bien puede desearlo con fuerza verdadera. Por eso, la educación moral y

¹⁶⁴ San Agustín; *La ciudad de Dios*, Libro XIX, Capítulo XVII, (XIX, 17; 18), p. 1408, 1409.

espiritual del alma es esencial: formar la voluntad, orientar el amor hacia su objeto correcto, y no dejarse arrastrar por los ídolos del tiempo y del deseo mal orientado.

Yo no sé cómo lo han conocido y, consiguientemente, ignoro en qué noción la poseen, sobre la cual deseo ardientemente saber si reside en la memoria; porque si está en ésta, ya fuimos en algún tiempo felices: ahora, si todos individualmente o en aquel hombre que primero pecó, y en el cual todos morimos y de quien todos hemos nacido con miseria, no me preocupa por el momento, sino lo que me interesa saber es si la vida bienaventurada está en la memoria; porque ciertamente que no la amaríamos si no la conociéramos. Oímos este nombre y todos confesamos que apetecemos la cosa misma. [...] Y si pudiesen ser interrogados «si querían ser felices», todos a una responderían sin vacilaciones que querían serlo. Lo cual no podría ser si la cosa misma, cuyo nombre es éste, no estuviese en su memoria¹⁶⁵.

En este contexto, el amor bien ordenado no solo eleva al hombre hacia Dios, sino que transforma la *civitates*, la comunidad, la ciudad. Una comunidad que vive en el amor y en la verdad no necesita leyes tiránicas ni castigos crueles. Basta con que ame el bien y lo práctico. Por eso, Agustín imagina una Ciudad de Dios donde reina la caridad, la justicia, la compasión y el respeto mutuo, una ciudad no utópica sino escatológica, que comienza a construirse aquí, pero cuya plenitud solo será alcanzada en la eternidad.

Así, en la visión agustiniana, la política no es ajena a la espiritualidad, ni la ética está separada de la fe. El alma virtuosa transforma el mundo, y un pueblo virtuoso se convierte en anticipo del Reino de Dios. La felicidad no es simplemente el bienestar individual, sino la armonía del todo, el canto de muchas almas que, unidas por el amor, elevan su existencia hacia lo eterno.

Finalmente, se puede decir que la verdadera felicidad, según Agustín, no es una posesión, sino una participación: participación en el ser divino, en la luz de la verdad, en la belleza del bien. Y esta participación no es elitista ni limitada, sino abierta a todos aquellos que libremente orientan su vida hacia la virtud, hacia el amor auténtico, y hacia la búsqueda constante de Dios.

La felicidad no es, entonces, un premio reservado a unos pocos, sino una promesa para todo aquel que, en medio de su fragilidad, decide amar con verdad. Porque solo ama quien ha conocido la verdad, y solo es feliz quien ha amado con pureza. Al final del camino, todo regresa a Dios: el alma, la verdad, el amor, el bien... y la felicidad.

¹⁶⁵ San Agustín; *Confesiones*, Libro X, Capítulo XX, (X, 20, 29), p. 417.

Capítulo III

3. Diálogo filosófico entre Séneca y Agustín de Hipona: del autoconocimiento individual a la vida colectiva

3.1 La huella estoica en la filosofía agustiniana: un análisis de la relación entre Séneca y Agustín de Hipona

Este capítulo tiene como propósito integrar y confrontar las concepciones filosóficas de Séneca y San Agustín sobre el autoconocimiento, ya analizadas previamente en sus respectivos contextos. A partir de los fundamentos de cada autor, se busca establecer un diálogo crítico que permita comprender cómo estas filosofías, aunque distintas en sus puntos de partida —una desde la razón estoica, la otra desde la fe cristiana—, ofrecen caminos convergentes para pensar una ética y moral capaz de responder tanto a la interioridad del individuo como a las exigencias de la vida colectiva.

El eje de este capítulo será la transición del “conócete a ti mismo”, entendido como proceso introspectivo, hacia una ética del nosotros, que considere al sujeto como miembro de una comunidad moral. Se pondrá especial atención en cómo el ejercicio del autoconocimiento no concluye en la perfección personal, sino que se proyecta en la forma en que se habita el mundo, se construyen vínculos y se asume la responsabilidad de convivir.

La propuesta metodológica adoptada —el enfoque dialéctico— permitirá iluminar las tensiones, contradicciones y posibilidades que emergen de esta comparación. Lejos de buscar una síntesis forzada, se trata de mostrar cómo el contraste entre estas filosofías produce una apertura crítica y fecunda para pensar la condición humana desde su complejidad.

A partir del análisis desarrollado en los dos primeros capítulos de esta tesis, y del conocimiento previo de los autores —Agustín de Hipona y Séneca—, es comprensible que, en una primera instancia, sus pensamientos parezcan antagónicos. Esta diferencia podría suscitar dudas respecto a la posibilidad de establecer un diálogo coherente entre ambos. Sin embargo, el propósito de este capítulo no es fusionar sus posturas hasta volverlas indistinguibles, sino más bien propiciar una confrontación respetuosa y fecunda, donde las tensiones sirvan para iluminar y no para excluir.

No se trata de afirmar que ambos autores piensan lo mismo, sino de mostrar cómo sus ideas, desde sus diferencias, pueden articular un marco filosófico enriquecedor para abordar los problemas del autoconocimiento y de la vida colectiva. Se propone así un ejercicio dialógico que reconoce la singularidad de cada autor y, al mismo tiempo, la posibilidad de entrelazar sus visiones para responder a las preguntas filosóficas que guían este último capítulo.

Como es sabido, la historia de la filosofía ha sido una larga conversación entre pensamientos que se heredan, se transforman y, en ocasiones, se contradicen. Un pensamiento no nace de la nada: dialoga con lo anterior, incluso si lo niega. La negación misma implica una afirmación previa; el rechazo de una idea presupone su presencia, su fuerza y su vigencia. Así, la filosofía es siempre memoria activa, recreación constante de lo ya pensado.

En ese devenir continuo del pensamiento hay un núcleo que atraviesa a todos los grandes filósofos: el conocimiento de sí mismo. Sin esta base, no habría posibilidad de filosofar, pues toda reflexión sobre el mundo parte, en última instancia, de la reflexión sobre el sujeto que lo piensa. El “conócete a ti mismo” no es solo una máxima antigua, sino el punto de partida de toda búsqueda filosófica. Esta interioridad ha sido el terreno donde han germinado las ideas más profundas, las inquietudes más radicales y las aspiraciones más humanas. Sin ese ejercicio de retorno a sí, las ideas no serían más que abstracciones sin arraigo.

Un ejemplo notable de esta continuidad se encuentra en la famosa máxima “pienso, luego existo”¹⁶⁶ de René Descartes, ya vislumbrada en las obras de Agustín¹⁶⁷, aunque sin el desarrollo

¹⁶⁶ “Yo soy, yo existo” René Descartes; *Meditaciones metafísicas*, Intr. Y Trad. Guillermo G. Ferrer, Madrid, Alianza, 2005, p. 67.

¹⁶⁷ Agustín de Hipona comenzó a tener la primera noción del posterior pensamiento del francés Descartes con su idea por medio de la duda, a pesar de que no la desarrollo como Descartes la desarrollaría en sus meditaciones este fue el primer acercamiento dentro de la historia de la filosofía. “Mas como de la naturaleza de la mente se trata apartemos de nuestra consideración todos aquellos conocimientos que nos vienen del exterior por el conducto de los sentidos del cuerpo, y estudiemos con mayor diligencia el problema planteado, a saber: que todas las mentes se conocen a sí mismas con certidumbre absoluta. Han los hombres dudando si la facultad de vivir, recordar, entender, querer, pensar, saber y juzgar provenía del aire, del fuego, del cerebro, de la sangre, de los átomos; o si, al margen de estos cuatro elementos, provenía de un quinto cuerpo de naturaleza ignorada, o era trabazón temperamental de nuestra carne; y hubo quienes defendieron esta o aquella opinión. Sin embargo, ¿quién duda que vive, recuerda, entiende, quiere, piensa, conoce y juzga?; puesto que, sin duda, vive; si duda, recuerda su duda; si duda, entiende que duda; si duda, quiere estar cierto; si duda, piensa; si duda, sabe que no sabe; si duda, juzga que no conviene asentir temerariamente. Y aunque dude de todas las demás cosas, de éstas jamás debe dudar; porque, si no existiesen, sería imposible la duda” San Agustín; *Tratado de la Santísima Trinidad*, Capítulo X, Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 1956, p. 601. (14)

sistemático que le dio el filósofo francés. Esto no le resta originalidad a Descartes, sino que muestra cómo la historia de la filosofía se construye como un tejido de ecos, resonancias y transformaciones.

Todo comienza con la inquietud de sí mismo (*epimeleia heautou*)¹⁶⁸, que precede al conocimiento de sí mismo (*gnōthi seauton*)¹⁶⁹. Aunque puedan parecer lo mismo, son momentos distintos y necesarios del proceso. Según Michel Foucault, en su curso de 1981–1982 recopilado en *La hermenéutica del sujeto*¹⁷⁰, no es posible conocerse sin antes haberse inquietado por uno mismo. La inquietud despierta la pregunta, genera el deseo de indagar y prepara el terreno para el conocimiento. Solo cuando el alma se interroga puede comenzar a reconocerse. Como diría Michel Foucault:

La actividad consistente en incitar a los demás a ocuparse de sí mismos, Sócrates dice que, con respecto a sus conciudadanos, desempeña el papel de quien despierta. La inquietud de sí, por lo tanto, va a considerarse como el momento del primer despertar. Se sitúa en el primer momento en que se abren los ojos salimos del sueño y tenemos acceso a la primera luz¹⁷¹.

Partiendo de este núcleo común, Séneca y Agustín desarrollan, cada uno a su modo, una concepción del autoconocimiento que no se agota en lo individual, sino que se abre hacia lo universal, hacia el otro, hacia el prójimo. El desarrollo de estas distintas tradiciones —una filosófica, otra teológica— permite articular una visión ética del sujeto en relación con su comunidad, sin reducir lo uno a lo otro, pero sin separarlos completamente.

¹⁶⁸ “*Epimeleia heautou*” tiene un significado muy importante para Michel Foucault y para la filosofía griega, ya que representa la parte fundamental y el principio del conocimiento de sí mismo. Antes del conocimiento de sí, se encuentra la inquietud por uno mismo: ocuparse y preocuparse por sí mismo. Sin la “*epimeleia heautou*” no existiría un progreso real en el conocimiento de sí mismo. Michael Foucault; *La hermenéutica del sujeto*, Ciudad de México, FCE, 2002, p. 17.

¹⁶⁹ “la cuestión del sujeto se plateo originalmente en una fórmula y un precepto muy distintos la famosa descripción delfica *gnōthi seauton* concómete a ti mismo, siendo así que en la historia de la filosofía todo nos indica que el *gnōthi seauton* es sin duda la formula fundadora de la cuestión de las relaciones entre sujeto y verdad” siendo de esta manera un principio fundamental para esta tesis. *Ibid.*, p. 17.

¹⁷⁰ Michel Foucault; *La Hermeneútica del sujeto*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 2002.

¹⁷¹ Michael Foucault; Primera hora de la del 6 de enero de 1982 en *La hermenéutica del sujeto*, Ciudad de México, FCE, 2002, p. 23.

3.1.1. El autoconocimiento en Séneca: la búsqueda de la sabiduría y virtud

A pesar de su participación en la política —especialmente como tutor y consejero del emperador Nerón, a quien intentó guiar con principios éticos y morales bien fundamentados—, el pensamiento de Séneca se inclinó con mayor profundidad hacia la reflexión filosófica sobre el conocimiento de sí mismo y el cuidado del alma. El pensamiento antiguo, particularmente el estoico, se caracterizó por esta preocupación del sujeto por sí mismo, como parte del cultivo interior que conduce a la virtud. Séneca convirtió esta inquietud en uno de los ejes centrales de su obra.

Para el estoicismo, el conocimiento de sí mismo no es un fin en sí mismo, sino una condición indispensable para alcanzar la armonía con la naturaleza y la razón. Séneca propone un camino ético sustentado en la práctica constante del examen interior, mediante el cual el individuo se orienta hacia la virtud y el dominio de sus pasiones. En sus *Cartas a Lucilio*¹⁷², se aprecia cómo Séneca se dirige a su discípulo no solo como maestro, sino como guía moral. A través de sus consejos constantes, lo invita a preguntarse qué tipo de hombre quiere llegar a ser y cómo debe conducir su vida para conocerse verdaderamente.

Si te encuentras bien y te consideras digno de llegar a ser algún día dueño de ti, me alegro... mi querido Lucilio, mi suplica y exhortación: que introduzcas la filosofía en el fondo de tus entrañas, y que compruebes tu progreso no por lo que dices o escribes sino por la firmeza del alma y por la disminución de los deseos. Demuestra las palabras con los hechos... De una vez por todas escoge una regla para vivir y ajusta a ella toda tu vida¹⁷³.

A pesar de la distancia física entre ambos, las cartas se convirtieron en un espacio íntimo donde Séneca podía trabajar con Lucilio el concepto de *epimeleia heautou* (la inquietud de sí), condición fundamental —como diría más tarde Michel Foucault— para alcanzar el *gnōthi seauton* (conócete a ti mismo). Sin esa inquietud inicial, ningún sujeto puede verdaderamente conocerse. Séneca busca despertar en Lucilio la necesidad de vigilar su interior, purificarse de las pasiones y orientar su alma hacia aquello que depende de sí mismo. Solo así, alejándose del ruido del mundo exterior, podrá encontrar la serenidad del sabio.

¹⁷² Séneca; *Cartas a Lucilio*, Intr. Trad. y Ns. Ismael Roca Melia, Madrid, Gredos, 1986.

¹⁷³ Seneca; *Epístolas morales a Lucilio*, Carta 20 Necesidad de la constancia y del espíritu de pobreza, trad. Ismael Roca Melia, Madrid, Gredos, 1986, p. 177, 178.

El sabio, fortalecido frente a cualquier asalto y atento, ni aun cuando la pobreza, la aflicción o la afrenta o el dolor le acosen, se volverá atrás; impertérrito, marchará contra la adversidad y a través de ella¹⁷⁴.

Séneca es plenamente consciente de que dominarse a uno mismo no es una tarea sencilla. Reconoce la crudeza del mundo, la Ciudad Terrena, las caídas, el dolor, la traición y el fracaso como experiencias inevitables. Por eso, propone no una huida, sino una transformación. El alma libre no es aquella que no ha conocido el mal, (por el contrario, la conoce bien) sino la que ha aprendido de él sin dejarse corromper. Así, el filósofo estoico aprende a decidir entre lo que desea y lo que rechaza, no por capricho, sino por sabiduría y experiencia.

En los tormentos y en las otras situaciones que llamamos adversas... Nada de ello puede acontecer al sabio; se mantiene erguido bajo cualquier peso. Ningún suceso le empequeñece; ninguna de las pruebas que debe arrastrar le disgusta. No se lamenta en efecto de que le hayan sobrevenido cuantos infortunios pueden sobrevenir a un mortal. Conoce sus fuerzas; sabe que ha nacido para llevar su carga. No separo al sabio de la comunidad humana, ni le substrato al valor como si fuera una roca carente de toda sensibilidad... nuestro sabio temblará, se dolerá, palidecerá: son estas sensaciones corporales. ¿Dónde está pues la desgracia?... El sabio, por supuesto por su verdad sobrepuja la fortuna; en cambio, muchos que hacen profesión de sabiduría se amedrentan algunas veces con levísimas amenazas¹⁷⁵.

Una de las contribuciones más profundas de Séneca al tema del autoconocimiento es su reflexión sobre el tiempo interior. El pasado, el presente y el futuro son dimensiones que el alma debe aprender a ordenar con lucidez. La atención al instante presente, la conciencia del ahora y la constante meditación sobre la muerte (*memento mori*)¹⁷⁶ son ejercicios que ayudan a centrar la vida en lo esencial. Esta relación con el tiempo es también una forma de conocimiento: quien se conoce, no se dispersa ni se pierde en lo efímero.

Aunque profundamente, el pensamiento de Séneca introduce elementos que lo distinguen de otros pensadores de su escuela. En él hay una sensibilidad casi literaria, un uso de la introspección, la ironía y la confesión que acercan su discurso a una forma temprana de espiritualidad. La práctica de escribir —mediante cartas, meditaciones o monólogos interiores— no es solo un método

¹⁷⁴En esta carta en específico, Séneca hace una comparación entre la vida del sabio y la del soldado inquebrantable. Seneca; *Epístolas morales a Lucilio*, Voluntad del sabio, Libro VI, Carta 59, el gozo del sabio frente al gozo de los necios, Madrid, Gredos, 1986, p. 341.

¹⁷⁵ Séneca; *Epístolas morales a Lucilio*, Libro VIII, Epístola 71, Madrid, Gredos, 1986, p. 413, 414.

¹⁷⁶ La conciencia de la muerte no consiste solo en reconocer su existencia, sino en vivir en paz con ella, siendo conscientes del tiempo transcurrido y de lo que se vive en el presente. “Me esfuerzo en que un día sea para mí la vida entera... Antes de mi vez procure vivir rectamente; en la misma vejez morir con dignidad es morir de buen grado.” Séneca; *Cartas a Lucilio*, Libro VI, Epístola 61 Buena disposición para la muerte, Madrid, Gredos, 1986, p. 346, 347

pedagógico, sino una herramienta de autoconstrucción. El alma se pule en el lenguaje, se reconoce en la palabra, se transforma en la escritura. Así, la filosofía deja de ser una teoría abstracta para convertirse en un modo de vida¹⁷⁷.

Séneca tampoco ignora las tensiones sociales y políticas que atraviesan al sujeto. Comprende que el individuo no puede desligarse del contexto en el que vive. De ahí que su propuesta de dominio de sí mismo no sea una forma de aislamiento, sino un acto de resistencia: resistir al exceso, a la ambición, al poder corruptor. La verdadera libertad no está en cambiar el mundo, sino en no dejar que el mundo te cambie a ti.

El autoconocimiento en Séneca no es un ejercicio solitario ni egocéntrico, sino una práctica con consecuencias éticas y comunitarias. Solo quien se conoce puede vivir bien, y solo quien vive bien puede convivir. El sujeto estoico, al dominar sus pasiones, se vuelve más justo, más sabio, más libre —y, por ello mismo, más apto para contribuir al orden social. Desde esta perspectiva, el conocimiento de sí se convierte en la base de toda política verdadera: no puede haber justicia sin alma, ni virtud pública sin virtud privada¹⁷⁸.

En este sentido, el estoicismo de Séneca es también una ética del límite: saber hasta dónde llegar, qué callar, cuándo actuar y cuándo esperar. La moderación, la templanza y la fortaleza interior son cualidades que nacen del autoconocimiento. Y este, a su vez, es una forma de sabiduría que recuerda —como bien expresa Séneca— que: “No es pobre el que tiene poco, sino el que desea más”¹⁷⁹.

¹⁷⁷ Como bien se observa Seneca logra encontrar una extraordinaria conexión con su discípulo Lucilio que no solo creo el cometido de supervisarlo sino encontró una pedagogía de encontrarse a sí mismo, de meditar sobre lo que necesitaba Lucilio y lo que el mismo también meditar para sí mismo. “en todo ejercicio que practiques, vuélvete, presto del cuerpo al alma; de esta ocúpate hoy día. Un trabajo moderado. Basta para alimentarla, y este ejercicio no le impedirá ni el frío, ni el calor, ni siquiera la vejez. Cultiva aquel bien que mejora con el tiempo. No es que te ordene estar siempre pendiente del libro o de las tablillas; algún descanso hay que conceder al alma, pero de modo que no se disipe, sino que se relaje. El paseo en la literatura reanime el cuerpo y no perjudica al estudio. Puede uno leer, dictar, hablar, escuchar actividades, estas que ni siquiera el paseo a pie la impide.”

¹⁷⁸ Ser un buen conocedor de sí mismo para poder compartir con el pueblo de manera cívica, ética y moral. “Bastante odioso resulta el nombre de filosofía, aunque la practiquemos con discreción: ¿Qué nos sucedería si comenzáramos a separarnos de las costumbres humanas?... Actuemos así: sigamos una vida mejor que la del vulgo, no la contraria; de otra suerte a quienes intentamos corregir los ahuyentamos de nosotros y nos los enemistamos; y conseguimos también esto: que no quieran imitar nada de lo nuestro, por cuanto temen que hayan de mirarlo todo. Esto es lo primero que garantiza la filosofía: sentido común, trato afable y sociabilidad.” Séneca; *Cartas a Lucilio*, Libro I, Epístola 5, Madrid, Gredos, 1986, p. 108.

¹⁷⁹ Séneca; *Cartas a Lucilio*, Libro I, Epístola 2, Madrid, Gredos, 1986, p. 99.

Séneca sostiene que el ejercicio del autoconocimiento no se limita a la reflexión teórica, sino que debe manifestarse en una vida coherente con el pensamiento. Para el filósofo estoico, la acción no se opone a la contemplación, sino que es su prolongación necesaria. Uno de los ejercicios más significativos que propone es el examen de conciencia al final de cada día. Inspirado en las tradiciones pitagóricas y socráticas¹⁸⁰, este ejercicio consiste en revisar con honestidad las acciones del día: identificar lo que se ha hecho correctamente, reconocer los errores cometidos y reflexionar sobre aquello que puede mejorarse. Este hábito, aparentemente sencillo, encierra una profunda sabiduría ética: permite al individuo observarse sin máscaras, asumir la responsabilidad de sus actos y comprometerse con su mejora interior. Es una verdadera pedagogía del alma: el examen diario disciplina el carácter, previene el autoengaño y fortalece la vigilancia constante que exige la vida virtuosa.

3.1.2. El camino hacia el autoconocimiento en Agustín: Una perspectiva Agustiniana

Aunque Séneca revela que el conocimiento de sí mismo es inherente a la naturaleza humana y constituye una forma de retorno a lo que se es, Agustín no se encuentra muy alejado de esta idea central. Sin embargo, introduce una diferencia decisiva: el alma humana, al mirarse, descubre no solo su interioridad, sino la presencia de un ente superior que habita en ella, si así se lo permite. Ese ente es Dios. Para Agustín, el conocimiento de sí mismo es inseparable del conocimiento divino. No se trata meramente de una introspección psicológica, sino de un auténtico viaje espiritual. En *De la verdadera religión* relata su búsqueda interior y muestra cómo, al escarbar en el alma humana, se topa con la huella divina. La interioridad se convierte así en el camino hacia

¹⁸⁰Marco Aurelio logró realizar *Las Meditaciones* mediante una acción pedagógica, tal como lo menciona Michel Foucault en su libro *La hermenéutica del sujeto*, donde cita directamente las *Meditaciones* de Marco Aurelio haciendo referencia a la pedagogía que este utilizó para llevarlas a cabo. Foucault afirma que Marco Aurelio realiza un riguroso examen de conciencia por la mañana, siendo esta una de las principales acciones de sus *Meditaciones*, y sostiene que la tarea del filósofo no debe ser menospreciada, sino que debe ser incentivada como parte de nuestra vida diaria, como un trabajo más. “A la mañana cuando te cueste despertarte, ten presente este pensamiento: me despierto para hacer obra del hombre... Otros que aman su oficio, se consumen en los trabajos relacionados con él, sin bañarse ni comer. ¿Estimas tú menos tu naturaleza que el cincelador su arte y el bailarín su danza?” Michel Foucault; *La hermenéutica del sujeto*, Clase del 3 de febrero segunda hora, Ciudad de México, FCE, 2002, p. 199.

lo trascendente: “No quieras derramarte fuera; entra dentro de ti mismo porque en el hombre interior reside la verdad¹⁸¹.

El alma, creada a imagen y semejanza de Dios, es como un espejo en el que puede vislumbrarse la divinidad. Por ello, conocerse a sí mismo es también abrirse a la gracia, reconocer la propia dependencia de Dios y abandonar el orgullo de una autosuficiencia ilusoria.

Aunque ya se ha hablado extensamente de Agustín en el segundo capítulo, conviene retomar aquí algunas claves fundamentales para cerrar este recorrido. En el Libro X de las *Confesiones*¹⁸², Agustín dedica una profunda reflexión a la memoria. Para él, la memoria no es solo un depósito de recuerdos, sino el espacio donde el alma se encuentra consigo misma. Allí se conservan no solo experiencias pasadas, sino también deseos, temores y las verdades eternas. “Grande es la virtud de la memoria y algo que me causa horror, Dios mío: multiplicidad infinita y profunda. Y este es el alma y este soy yo mismo”¹⁸³.

La memoria permite el retorno: el recuerdo del pecado, del amor perdido, de la gracia recibida. El autoconocimiento agustiniano es un proceso de reencuentro con lo vivido, iluminado por la verdad divina. En este sentido, recordar es una forma de conversión: al traer al presente las faltas y los errores, el alma se dispone a ser sanada por Dios. Una de sus frases expresa esta inquietud fundamental:

Quienquiera, pues, que yo sea, manifiesto soy para ti, señor. También he dicho yo el fruto con que te confieso; porque no hago esto con palabras y voces de carne, sino con palabras del alma y el clamor de la mente, que son la que tus oídos ¹⁸⁴.

El autoconocimiento comienza con la inquietud: el ser humano se descubre incompleto, insatisfecho, en una búsqueda constante de sentido. Esta inquietud es signo de la grandeza del

¹⁸¹ San Agustín; De la verdadera de la religión, Capítulo 39 Por la pista de los vicios a la primera hermosura, Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 1948, p. 159. (72)

¹⁸² San Agustín; *Confesiones*, Libro X, Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 1974, p. 391.

¹⁸³ San Agustín; *Confesiones*, Libro X, Capítulo 17, p. 413. (26)

¹⁸⁴ San Agustín; *Confesiones*, Libro X, Capítulo 2, p. 391. (2) En esta parte de Las Confesiones, san Agustín intenta introducirnos en la angustia de mirar al pasado, pero también en la amabilidad que experimenta al contemplar el presente y reconocer la clarividencia de Dios. El pasado no es un símbolo de fracaso por algún pecado cometido, sino que, por el contrario, se torna claro cuando aceptamos nuestros errores y rectificamos el mal que hemos hecho. De esta manera, aclaro mi punto de vista: uno de los primeros destinos del ser humano es equivocarse, y es a partir de esas equivocaciones que puede construirse un verdadero aprendizaje.

alma, pero también de su caída: el corazón busca muchas veces en lo pasajero lo que solo puede encontrar en lo eterno. Por eso, Agustín interpreta el deseo como un dinamismo espiritual. Conocerse a uno mismo implica reconocer esta sed interior y no confundirla con apetitos pasajeros.

A diferencia del ideal estoico de un alma fuerte e imperturbable, Agustín parte de una experiencia de debilidad. El pecado no es simplemente una falta moral, sino una enfermedad del alma que impide el verdadero conocimiento de sí. Mientras Séneca afirma que el error y la experiencia conducen al autoconocimiento, Agustín sostiene que conocerse implica aceptar la propia miseria y permitir que la luz de la gracia transforme el corazón. El alma que se conoce es un alma que se sabe necesitada de Dios.

Tu eres, señor, el que me juzga; porque, aunque nadie de los hombres sube las cosas interiores del hombre, sino el espíritu del hombre que ignora aun el mismo espíritu que habita en él; pero tú, señor, sabes todas las cosas, porque las has hecho. También y, aunque en tu presencia me desprecie y tenga por tierra y ceniza, sé algo de ti que ignoro de mí. Y ciertamente ahora te vemos por espejo en enigmas, no cara a cara, y así, mientras peregrino fuera de ti, me soy más presente a mí que a ti. Con todo, sé que tú no puedes ser de ningún modo violado, en tanto que no sé a qué tentaciones puedo yo resistir y a cuáles no puedo, estando solamente mi esperanza en que eres fiel y no permitirás que seamos tentados más de lo que podamos soportar antes con la tentación das también el éxito, para que podamos resistir.

Confiese, pues, lo que sé de mí; confiese también lo que de mí ignoro; porque lo que se de mí lo sé por qué tú me iluminas, y lo que de mí ignoro no lo sabre hasta tanto que mis tinieblas se conviertan en día en tu presencia¹⁸⁵.

Uno de los conceptos centrales de su pensamiento es el de la *iluminación*: no es el ser humano quien conoce por sí solo, sino que toda verdad conocida lo es gracias a la luz que Dios enciende en el alma. Así como los ojos ven gracias a la luz del sol, el alma ve la verdad por la luz divina. El autoconocimiento, entonces, no es una simple actividad racional, sino una experiencia de iluminación interior. Requiere humildad, apertura y contemplación. El alma no produce la verdad: la recibe. Esta visión transforma la gnoseología en una forma mística: conocer es, ante todo, abrirse.

Ni estaba sobre mi mente como está el aceite sobre el agua o el cielo sobre la tierra, si no estaba sobre mí por haberme hecho y yo debajo por ser anchura suya. Quien conoce la verdad, conoce esta luz y quien la conoce la eternidad. La caridad es quien la conoce ¡oh eterna verdad y verdadera caridad y ama de eternidad! Tú eres mi Dios por ti suspiro día y noche y cuando por vez primera te

¹⁸⁵ San Agustín; *Confesiones*, Libro X, Capítulo V, p. 395. (7)

conocí, tú me tomaste para que hubiese que existía lo que había de ver y que aún no estaba en condiciones de ver¹⁸⁶.

Agustín inaugura una forma de pensar que podría denominarse una *fenomenología de la interioridad*. Su método no se basa en el análisis lógico ni en la observación externa, sino en el viaje hacia el interior. Esto lo convierte en un precursor de la conciencia moderna, aunque bajo un horizonte teológico.

Este método se guía por la fe y por la experiencia vital: no basta con saber, hay que amar la verdad. La interioridad agustiniana no es encierro, sino apertura. Cuando el alma se vuelve sobre sí misma con honestidad, se abre al Absoluto. La máxima *Veritatem in interiore homine habitat*¹⁸⁷ (la verdad habita en el interior del hombre) resume esta intuición fundamental.

Para Agustín, el ser humano no se define únicamente por su intelecto, sino también —y quizá, ante todo— por su voluntad. Conocerse es también reconocer qué se ama, qué se desea, qué se elige. La voluntad es el centro dinámico del alma, y muchas veces está dividida. El drama agustiniano es el de quien quiere el bien, pero no puede realizarlo. La lucha interna es una vía esencial del autoconocimiento.

Manda el alma al cuerpo y le obedece al punto; mandase el alma, así misma, y se resiste. Manda el alma que se mueva la mano, y tan es la prontitud, que apenas se distingue la acción del mandato; no obstante, el alma es alma y la mano cuerpo. Mande el alma que quiera el alma y no siendo cosa distinta de sí, no lo obedece, sin embargo, ¿de dónde este monstruo? ¿Y por qué así?

Manda, digo, que quiera, y no obstante, no hace lo que manda. Luego no quiere totalmente; luego tampoco manda toda ella; porque en tanto mande en cuanto quiere, y en tanto no hace lo que manda, en cuanto no quiere, porque la voluntad manda la voluntad que sea, y no otra, sino ella misma. Luego no manda todo a ella; y esta es la razón de qué no haga lo que manda. Porque si fuese plena, no mandaría que fuese, porque ya lo sería¹⁸⁸.

En la medida en que el alma se somete a la voluntad divina, encuentra su unidad. Así, conocerse es también aprender a ordenar los amores: amar más lo que merece mayor amor, y menos lo que es pasajero. En su obra *De Trinitate*¹⁸⁹, Agustín desarrolla una reflexión profunda sobre cómo el

¹⁸⁶ San Agustín; *Confesiones*, Libro VII, Capítulo 10, p. 286. (16)

¹⁸⁷ San Agustín; *De la verdadera religión*, Capítulo 39, p. 159. (72)

¹⁸⁸ San Agustín; *Confesiones*, Libro VIII, Capítulo 9, p. 331, 332. (21)

¹⁸⁹ San Agustín; *Tratado sobre la Santísima Trinidad*, Intr. y Ns. Fr. Luis Arias, Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 1956.

alma humana refleja la Trinidad divina. Memoria, entendimiento y voluntad son tres facultades que remiten, respectivamente, al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo. En este marco, conocerse es contemplar en uno mismo la imagen de Dios.

Dejadas, por un momento, aparte las demás cosas que el alma reconoce en sí, con toda certeza, estudiemos sus tres facultades: memoria, inteligencia y voluntad. En estas tres potencias se refleja y conoce la naturaleza e índole de los párvulos. Cuanto mayor tenacidad y facilidad recuerde el niño, y mayor sea su agudeza en entender, y estudie con mayor ardor, tanto será su ingenio más laudable. Cuando se trata de una disciplina cualquiera, no se pregunta con cuanta firmeza y facilidad recuerda o cual es la penetración de su ingenio, sino qué es lo que recuerda y comprende. Y siendo el alma laudable no solo por su ciencia, sino también por su bondad, se ha de tener en cuenta no lo que recuerda y comprende, sino que es lo que quiere, y no con el ardor de lo que quiere, sino que primero consideramos el objeto de su querer y luego como lo quiere. Un alma vehemente y apasionada es solo loable en la hipótesis que haya de amarse con pasión en lo que ama.

Al nombrar estas tres cosas, ingenio, doctrina y acción el primer punto a examinar en las tres facultades será que es lo que cada uno puede con su memoria, con su inteligencia y con su voluntad.

En segundo término, qué es lo que cada uno posee en su memoria y en su inteligencia, y hasta dónde llega su voluntad estudiosa. Viene, en tercer lugar, la acción de la voluntad, cuando repasa lo que hay en su memoria y en su inteligencia, bien lo refiere a un fin concreto, ya reposa con gozoso deleite en el fin. Usar es poner alguna cosa a disposición de la voluntad; gozar es el uso placentero, no de una esperanza, sino de una realidad. Por consiguiente, todo aquel que goza usa, pues pone al servicio de la voluntad una cosa teniendo por fin el deleite; más no todo el que usa disfruta: es el caso del que pone a disposición de la potencia volitiva un bien que no apetece como fin, sino como medio.

Y estas tres facultades, memoria inteligencia y voluntad, así como son tres vidas, sino una vida, ni tres mentes, sino una sola mente, tampoco son tres substancias, sino una sola substancia. La memoria como vida, razón y substancia es en sí algo absoluto; pero en cuanto memoria tiene sentido relativo. Lo mismo es dable afirmar por lo que a la inteligencia y a la voluntad se refiere, pues se denominan inteligencia y voluntad en cuanto dicen relación a algo. En sí mismas, cada una es vida, mente y esencia. Y estas tres cosas, por el hecho de ser una vida, una mente, una substancia, son una sola realidad¹⁹⁰.

El conocimiento de sí se convierte en una experiencia casi litúrgica: el alma no se mira para encerrarse, sino para glorificar a su Creador. La antropología agustiniana es inseparable de su teología: no hay reflexión sobre el ser humano sin referencia a Dios. El “yo” no es un absoluto cerrado, sino una criatura en camino, abierta al misterio, marcada por la gracia y destinada a la comunión.

¹⁹⁰ San Agustín; *Tratado sobre la Santísima Trinidad*, Libro X, Capítulo 11, Intr. y Ns. Fr. Luis Arias, Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 1956, p. 605, 606.

3.1.3. Convergencias y divergencias entre Séneca y Agustín

A lo largo de este capítulo hemos visto que, pese a las distancias históricas y doctrinales entre Séneca y Agustín, ambos comparten una inquietud fundamental: la necesidad de volver la mirada hacia sí mismo para construir una vida ética, y moral significativa. Aunque provienen de contextos distintos —uno desde la razón estoica, el otro desde la fe cristiana—, sus reflexiones convergen en la importancia del autoconocimiento como punto de partida para una transformación interior que no se limita al individuo, sino que se proyecta en la vida colectiva.

Es cierto que sus realidades pueden parecer opuestas. La mirada de Séneca, marcada por el rigor del estoicismo romano, puede percibirse como fría, autosuficiente, centrada en el yo. En muchas de sus *Cartas a Lucilio*, su tono resulta incluso áspero: la utilidad se convierte en un criterio riguroso para evaluar no solo objetos, sino también vínculos humanos. Aquello que no es útil —incluyendo, en ocasiones, la amistad— debe ser descartado. Sin embargo, esta aparente dureza no nace de un desprecio por el otro, sino de una necesidad de proteger aquello que ha sido arduamente construido en el alma. Séneca no propone odiar al prójimo, sino evitar lo que pone en riesgo la integridad interior. “Huye de la multitud, huye de los pocos, huye hasta de uno solo¹⁹¹”.

Este gesto de retraimiento es, paradójicamente, una forma de cuidar el vínculo: proteger el alma para luego volver al mundo con mayor sabiduría. No se trata de rechazar al otro, sino de aprender a preservar el propio equilibrio. En ese sentido, Séneca reconoce que el mundo es un lugar salvaje, donde coexisten la nobleza y la inhumanidad. La respuesta no es la indiferencia, sino la fortaleza: el sabio no huye del mundo, pero tampoco se entrega ciegamente a él.

Algunos cuentan a quienes les salen, al paso lo que sólo a los amigos ha de confiarse y largan a los oídos de cualquiera cuanto les atormenta; otros, por el contrario, se resisten a la confidencia, incluso con los más queridos y, como gente que, si pudiese, ni siquiera confiaré en sí, ocultan en su interior, todo secreto. Ni lo uno ni lo otro ha de hacerse; pues ambas cosas son defectuosas: lo mismo de

¹⁹¹ Séneca; *Epístolas morales*, Libro I, Carta 10 Retiro y soledad. Buen uso de la plegaria, p. 130. En esta carta, Séneca le pide a Lucilio que se aparte de la multitud y busque su tranquilidad; que no se olvide de sí mismo por recordar a los otros, pero que tampoco se acuerde solo de sí mismo y olvide a su prójimo. Con ello, Séneca deja en claro que no se puede olvidar ni de uno mismo ni del otro. Tampoco debe dejarse perjudicar por la multitud, pero no solo ha de cuidarse de ella, sino también de sí mismo, ya que la soledad puede volverse traicionera si no sabemos conducirla correctamente. Como él mismo advierte: “Solemos tolerar al afligido y temeroso para que no haga mal uso de la soledad”.

fiarse de todos, como el no fiarse de nadie; ahora bien, lo primero lo calificaría de vicio, más honesto; lo segundo demás seguro¹⁹².

Agustín, por su parte, ofrece un camino inverso pero complementario: el cuidado del alma pasa por el prójimo, por el amor. El autoconocimiento no culmina en la autosuficiencia, sino en la entrega. Dios enseña a amar, y ese amor no es solipsista, sino comunitario. El hombre, hecho a imagen de Dios, es un ser relacional. La gracia recibida en el interior se proyecta hacia el exterior. El amor de Dios se vive amando al otro. Es necesario quitarse el pan de la boca, si es preciso, para dárselo a quien lo necesita.

¿Cómo fusionar entonces estas dos visiones? ¿Cómo conjugar el retiro estoico con la entrega cristiana? ¿Cómo cuidar de sí sin desatender al otro? ¿Y cómo amar al otro sin perderse uno mismo?

El ser humano es, por naturaleza, un ser social. El yo necesita del otro, y el otro necesita del yo. Pero también es cierto que muchas veces se da tanto al mundo que termina por perderse el individuo. Séneca advierte sobre este peligro: no se puede cuidar al otro si el individuo no ha aprendido a cuidarse a sí mismo. Agustín, en cambio, recuerda que el cuidado de sí no puede ser egoísta, sino que debe abrirse al amor y a la gracia. El desafío ético está, justamente, en ese equilibrio: no abandonarse por el otro, pero tampoco encerrarse en sí mismo.

Ambos autores parten de la premisa de que el conocimiento de sí es indispensable para la vida ética. Para Séneca, esta introspección permite identificar y dominar las pasiones que desordenan el alma. En las *Cartas a Lucilio*¹⁹³, recomienda examinar la propia conciencia diariamente, como

¹⁹² Séneca; *Epístolas morales*, Libro I, Carta 3 Elección de los amigos, p. 101. (4) Séneca no solo habla sobre la importancia de las amistades y lo valiosas que deben ser aquellas que elegimos a lo largo del camino, sino que también advierte que debemos tener cuidado con lo que confiamos y a quién se lo confiamos. No estamos exentos de la maldad del mundo ni de la del ser humano, pero aun así debemos arriesgarnos a confiar, aunque nunca a costa de nuestro conocimiento de nosotros mismos.

¹⁹³ Séneca; *Epístolas morales*, Libro II, Capítulo 16, p. 160. (2) Séneca intenta decirle a Lucilio que, a pesar de tener confianza en su conocimiento, debe dudar, ya que el saber es infinito y el sabio apenas comienza a conocer. Le escribe: “Lo que escribes, sé de dónde procede; no es ficticio ni simulado. Te manifestaré, con todo, mi sentir: tengo ya la esperanza puesta en ti, pero todavía no la plena confianza. Quiero que tú también hagas lo mismo; no hay motivo para que confíes en ti mismo tan pronto y fácilmente. Escudriña tu interior, examínate de diversas maneras y permanece en guardia; considera, ante todo, si has progresado en la filosofía o solo en tu manera de vivir”.

una forma de corregir la conducta y cultivar la virtud. Esta autoobservación tiene una finalidad práctica: moldear un carácter firme, templado, libre de la dependencia de lo externo.

Para Agustín, en cambio, el conocimiento interior es el camino hacia Dios, fuente de toda verdad y de todo bien. En las *Confesiones*, el alma se vuelve sobre sí misma no para cerrarse, sino para abrirse a su Creador. El autoconocimiento agustiniano no es una higiene moral ni una introspección psicológica: es un proceso espiritual de conversión, que parte del amor y culmina en la humildad.

Ambos conciben el conocimiento de sí mismo como un proceso formativo. En Séneca, la virtud (*areté*) se alcanza mediante el entrenamiento constante del alma: dominio de las pasiones, sobriedad, sentido del deber. El sabio estoico vive conforme a su naturaleza racional y desempeña su papel en el mundo con serenidad y firmeza.

Agustín también cree que el alma debe formarse, pero no solo por el esfuerzo humano, sino por la acción de la gracia. La conversión no es simplemente un giro moral, sino un reordenamiento existencial: abandonar el amor desordenado de sí mismo (*amor sui*) para orientarse al amor de Dios (*amor Dei*). El alma no se reforma sola; se deja transformar.

siendo Dios, el sumo bien del hombre, lo que no podéis negar, se sigue que la vida santa, que es una como dirección del afecto, al sumo bien, consistirá en amar con todo el corazón, con todo el alma, y con todo el espíritu: lo cual preserva de la corrupción y de la impureza del amor que es lo propio de la templanza; lo que le hace invencible a todas las incomodidades, que es lo propio de la fortaleza; lo que le hace renunciar a todo otro bazar, vasallaje, qué es lo propio de la justicia, y, finalmente, lo que le hace estar siempre en guardia para discernir las cosas y no dejarse infeccionar subrepticamente de la mentira y el dolo, que es lo propio de la prudencia. Esta es la única perfección humana, que consigue abusar de la pureza de la verdad, y la que ensalza ni aconsejan a una ambos testamentos¹⁹⁴.

La diferencia principal radica en el agente de la transformación. En Séneca, el sujeto se educa a sí mismo. En Agustín, el sujeto se deja educar por Dios. En el primero, la virtud es producto de la voluntad racional; en el segundo, fruto de la humildad y del don divino.

Ambos piensan, sin embargo, que el conocimiento de sí requiere ayuda, acompañamiento, mediación. Séneca escribe a Lucilio como un maestro que forma al discípulo: lo guía, lo interroga,

¹⁹⁴ San Agustín; *De las costumbres de la iglesia*, Capítulo 25 De los deberes de estas cuatro virtudes en lo que se refiere el amor de Dios, cuyo premio es la vida eterna y el conocimiento de la verdad, Madrid, Biblioteca de autores cristianos 1948, p. 319. (46)

lo corrige. Agustín también enseña y confiesa: sus *Confesiones* son tanto una plegaria como una pedagogía del alma. En ambos casos, la escritura es una herramienta para cultivar el alma y transformar el pensamiento.

La intención, no obstante, difiere: Séneca desea formar sabios; Agustín, guiar almas hacia Dios. El primero se apoya en la razón; el segundo, en la revelación. El uno escribe desde la ética; el otro, desde la teología.

Ambos comprenden que el conocimiento de sí no se limita a la vida interior, sino que tiene repercusiones sociales y políticas. El sabio, en Séneca, actúa con justicia y rectitud en el mundo; es un ciudadano del cosmos. El alma bien gobernada contribuye al orden del universo. En Agustín, el alma que se conoce reconoce también su responsabilidad hacia la *civitas Dei*, la ciudad de Dios: la comunidad espiritual que vive orientada hacia el bien. Ambos proponen una interioridad que no se encierra, sino que se proyecta: hacia la virtud en Séneca y hacia el amor en Agustín.

3.2. La búsqueda del autoconocimiento, ¿por qué es tan importante conocerse a uno mismo?

¿Por qué es tan fundamental conocerse a sí mismo? Esta pregunta, tan antigua como la filosofía misma, no se agota en la reflexión teórica: compromete directamente la forma en que se habita el mundo. Conocerse no significa simplemente identificar el “yo”, sino desplegarlo, enfrentarlo, descubrir lo desconocido que habita en él. El autoconocimiento expone a aquello que no se comprende del sí mismo, a lo que se ha reprimido o ignorado y que, sin embargo, sigue actuando desde dentro.

En el horizonte de esta tesis, el conocimiento de sí aparece como una vía privilegiada hacia la virtud. Tanto Séneca como Agustín coinciden en este punto, aunque lo recorran por caminos distintos. Para Séneca, la virtud se construye a través del dominio de las pasiones, lo cual solo es posible si uno se observa con claridad y disciplina. El conocimiento de sí permite identificar los afectos desordenados y reorientarlos mediante la razón. Así se cultivan las virtudes estoicas: templanza, justicia, fortaleza y sabiduría.

En efecto, si te prohíbo el codiciar, te permitiré el querer, para que las mismas obras, las realices, animoso, con mayor decisión, para que los mismos placeres los gustes más plenamente... no lograrás que cese si le permites comenzar. Toda pasión al principio es débil, luego ella misma se robustece y, mientras progresa, adquiere fuerza: es más fácil rechazarla que extirparla. La naturaleza nos ha confiado el cuidado de nosotros mismos, pero cuando a este lo complaces demasiado, incurres en el vicio. La naturaleza ha incorporado el placer de las funciones necesarias, no para que fuéramos en busca de él, sino para que aquellas funciones, sin las cuales no podemos vivir, las hiciera más gratas, tal complemento: más, si aquel procede a su antojo, provoca el desenfreno. Así, pues, pidamos el acceso a las pasiones, ya que más fácilmente, según hemos dicho, se las rechaza que se las ¹⁹⁵

Agustín, por su parte, sostiene que el autoconocimiento revela la propia miseria y la necesidad de Dios. Conocerse es comprender que uno no basta por sí mismo, que el alma necesita la gracia para alcanzar el bien. La virtud cristiana, si bien comparte elementos con la virtud estoica, no se fundamenta en la fuerza de la voluntad, sino en la apertura al amor divino. Agustín enseña que solo reconociendo la propia condición caída se puede entregar el individuo verdaderamente al bien.

Desde esta perspectiva, el autoconocimiento no es solo una tarea ética, sino también espiritual. Confronta con la propia fragilidad y exige una transformación interior que no se detiene en el “yo”, sino que se proyecta hacia el otro, hacia Dios, hacia el bien.

Además, conocerse a sí mismo posibilita el acceso a la verdadera libertad. Esta libertad no se confunde con el libertinaje ni con la mera capacidad de elegir. Para Séneca, solo quien se conoce y se domina puede ser libre incluso en medio de la adversidad. La libertad no depende de lo externo, sino del gobierno del alma. El sabio estoico es libre porque no se deja esclavizar ni por el deseo ni por el miedo.

cosa rastrera es la necesidad, abyecta, despreciable, servil, sometida a muchas y muy violentas pasiones. A estos tan severos déspotas, que a veces mandan por turno, a veces a la par, los aleja de ti la sabiduría que constituye la única libertad. Único es el camino que a ella nos conduce, directamente, por cierto; por él no te desviarás. Anda con paso firme. Si quieres someter a ti todas las cosas, sométete tú mismo, la razón. A muchos gobernarás, si la razón te gobernare a ti. Aprenderás de ella, qué proyectos debes a cometer, y de qué manera; no te acogerán de sorpresa los acontecimientos. Ni uno solo me podrás nombrar que sepa cómo ha comenzado a querer lo que quiere; no le ha conducido a ellos su razón, sino que lo ha lanzado su instinto. La fortuna no tropiezo con nosotros, menos frecuentemente que nosotros con ella. Lo vergonzoso, no es que uno vaya a

¹⁹⁵ Séneca; *Epístolas morales a Lucilio*, Tomo 2, Libros XIX, Carta 116 No basta moderar las pasiones es preciso erradicarlas, p. 361, 362. (2, 3)

su ritmo, sino que se vea arrastrado y que, inmerso de repente en la vorágine de los acontecimientos, pregunte con sorpresa ¹⁹⁶.

Agustín también habla de libertad, pero desde una clave teológica: la verdadera libertad consiste en querer el bien. No se es libre por hacer lo que se desea, sino por desear aquello que es justo, bello, verdadero. El alma que se conoce y reconoce su dependencia de Dios elige voluntariamente alinearse con su voluntad. Esta es la libertad del redimido: no una autonomía absoluta, sino una libertad enraizada en el amor.

toda mi esperanza no es estriba, sino en tu muy grande misericordia. Da lo que mandas, y manda lo que quieras.... Por la continencia, en efecto, somos juntados y reducidos a la unidad, de la que nos habíamos apartado, derramándonos en muchas cosas. Porque menos te ama quien ama algo contigo y no lo ama por ti. ¡Oh, Amor que siempre ardes y nunca te extingues! Caridad, Dios mío, entiéndeme. ¿Mandas la continencia? Da lo que mandas, y manda lo que quieras ¹⁹⁷.

En ambos casos, virtud y libertad se entrelazan. No hay libertad sin virtud, ni virtud sin conocimiento de sí mismo. La vida buena requiere una conciencia lúcida, una vigilancia constante, una disposición ética que solo puede surgir del trabajo interior.

Conocerse también fortalece el carácter: permite soportar el sufrimiento, enfrentar la muerte, actuar con firmeza y serenidad. Para Séneca, el sabio es aquel que ha forjado su alma a través del autoconocimiento, la vigilancia y la autoformación. Su libertad se manifiesta en la capacidad de no temer a la muerte ni doblegarse ante el dolor. Para Agustín, el autoconocimiento conduce a la humildad: el alma que se reconoce limitada, finita y herida se entrega a Dios con confianza y esperanza.

Ambos piensan que conocerse no aísla, sino que vincula. Para Séneca, la introspección vuelve más justos con los demás; para Agustín, nos orienta hacia el prójimo a través del amor cristiano. En ambos casos, el autoconocimiento transforma al sujeto en un ser más capaz de convivir, de construir comunidad, de vivir con integridad.

¹⁹⁶ Séneca; *Epístolas Morales al Lucilio*, Libro IV, Carta 38, p. 246, 247. (4)

¹⁹⁷ Séneca; *Confesiones*, Libro X, Capítulo 29, p. 426. (40) Agustín reconoce que el ser humano no puede vivir de acuerdo con el bien si Dios no le concede ese poder; por eso dice: “Da lo que mandas y manda lo que quieras”. De esta manera, se afirma que la libertad moral depende de la gracia. Esta libertad no se opone a la gracia, sino que se construye a partir de ella.

En última instancia, conocerse a uno mismo es abrirse al bien supremo. En el estoicismo, ese bien se identifica con el *Logos*, el orden racional del universo. En el cristianismo agustiniano, con Dios mismo, fuente del amor y la verdad. Pero en ambos casos, el camino hacia ese bien comienza en el alma: en el silencio, en la meditación, en la vigilancia, en la conversión. Conocerse no es un acto superficial, sino una práctica radical de verdad. Una ética del alma, una transformación íntima compartida con tu igual.

3.2.1. El autoconocimiento como transformación del Yo.

Conocerse a sí mismo no es una tarea meramente introspectiva ni un ejercicio contemplativo sin consecuencias. Es una práctica que transforma. El conocimiento de sí no se reduce a la identificación de características, ni a la enumeración de defectos y virtudes. Conocerse verdaderamente implica asumir la responsabilidad de ser quien se es, y también de llegar a ser quien aún no se es. En este sentido, el autoconocimiento no es un punto de llegada, sino un proceso constante, una apertura permanente hacia la transformación interior. El yo no es una esencia fija, sino una posibilidad en movimiento. Cada acto de conocerse puede ser, si se vive con autenticidad, un acto de transfiguración en la cual, cada individuo debe de percibirse para después contemplar su transformación a quien se quiere ser, el Hombre no nace perfecto, y la perfección no es un estado innato del ser Humano, por ende, se puede transformar en una meta por medio de la virtud siendo consciente que la perfección no se alcanza, pero se contempla para un bien para sí y su comunidad. Es cierto que la perfección es inalcanzable, pero se convierte en una vía de inspiración, enfocada correctamente sin caer en la locura del perfeccionismo.

Tanto Séneca como Agustín comprenden esta dimensión dinámica del alma. En Séneca, el trabajo sobre sí es permanente: cada día el alma debe examinarse, corregirse, fortalecerse debido a que el Ser Humano por mucho que se conozca jamás terminara de hacerlo, estando en constante transformación tanto para bien como para mal siendo la elección del individuo por lo que Séneca pide que el conocimiento de sí mismo no culmine, por el contrario, sea un hábito, hasta que la naturaleza prive al Hombre de sus facultades o de la misma vida. No hay una llegada definitiva. El sabio estoico sabe que siempre está en camino, que la virtud es una meta que se construye paso

a paso. Su ideal no es la perfección, sino la constancia. A través del ejercicio, la escritura, la meditación y la vigilancia, el sujeto se forma a sí mismo, como ya se ha mencionado.

En Agustín, esta dinámica es aún más radical: el alma no solo se transforma, sino que se convierte. Se abandona el hombre viejo para revestirse del hombre nuevo. Esta conversión no es solo una mejora moral, sino una transformación espiritual que afecta todo el ser. El alma que se conoce descubre su miseria, pero también su vocación. El conocimiento de sí mismo es, al mismo tiempo, confrontación con el pecado y apertura a la gracia.

Sin embargo, hay una conexión profunda entre estos dos pensadores —Séneca y Agustín—: los dos entienden que la vida filosófica implica un trabajo sobre sí. No se puede vivir éticamente sin enfrentarse a uno mismo. El yo no es un refugio, sino un campo de batalla. Allí se decide el tipo de existencia que se elige habitar.

Séneca propone la formación del carácter; Agustín, la conversión del alma; y así mismo la transvaloración de todos los valores. Pero en todos los casos hay una urgencia: no se puede permanecer como se está. El pensamiento verdadero es aquel que transforma, que hiere, que obliga a renacer. No hay conocimiento de sí sin crisis. Y esa crisis, bien vivida, da la oportunidad de abrirse a lo nuevo. El yo se descubre frágil, incompleto, pero también capaz de elevarse. A través del dolor, de la introspección, del amor o de la voluntad, el sujeto puede asumir su libertad y transformar su destino. El Hombre por su propia naturaleza es proclive a desquebrajarse constantemente a lo largo de su vida, para quienes comprenden este dolor; deciden usarlo a su favor y construirse transformarse. El derrumbe no es otra cosa que la superación y la presencia de lo nuevo, lo renovado, una nueva oportunidad de conocerse a sí mismo.

Desde esta perspectiva, la introspección no significa aceptarse sin más, sino confrontarse con lo que aún no se es. Implica mirar de frente lo que duele, lo que incomoda, lo que exige cambio. Implica preguntarse: ¿quién soy?, ¿quién he sido?, ¿quién puedo llegar a ser? Responder a esas preguntas no es formular una definición, sino tomar una decisión: vivir una vida que sea verdaderamente propia.

3.3. Significado de la “salvación en sí mismo” dentro de la perspectiva estoica y agustiniana.

La noción de “salvarse a uno mismo” puede parecer, a primera vista, un acto de soberbia o de auto idolatría. En el contexto cristiano, la salvación ha sido tradicionalmente entendida como un don que proviene de Dios, como una gracia que se recibe, no como una obra que se realiza por mérito propio. Desde esta perspectiva, hablar de una “salvación en sí mismo” podría parecer contradictorio con la humildad que exige el Evangelio. Sin embargo, tanto en Séneca como en Agustín se vislumbra una forma de salvación interior que, si bien adquiere distintos matices, implica una transformación profunda del alma, una restitución del ser, un restablecimiento de sí mismo. La Salvación no siempre tiene que significar estar en la perdición para solicitarla, ni a un Dios ni a un semejante ni a uno mismo, la salvación equivale a transgredir la ignorancia para que pase por sobremanera la elocuencia, la virtud mientras se es iluminado por la sabiduría y la inquietud por sí mismo, la salvación no existe para quienes no quieren ser salvados, para quienes no conocen esta palabra o por mero desconocimiento de su verdadero significado de que esto pueda ser posible, la salvación se elige y se ejecuta, la salvación no solo se encuentra en lo intangible por el contrario se genera en este mundo material para ser usado por quien desea usarlo.

En Séneca, esta salvación no tiene un contenido religioso en sentido estricto, pero sí un fuerte componente espiritual. El sabio estoico se salva cuando logra liberarse de las pasiones, del miedo de la muerte, del deseo desmedido, de la dependencia del juicio ajeno. No necesita huir del mundo, pero tampoco dejarse arrastrar por él. Su salvación consiste en habitar el mundo sin ser poseído por él, en mantenerse interiormente libre, aunque las circunstancias externas sean adversas. Esta libertad estoica es una forma de redención: el alma se salva al volverse autosuficiente, racional, dueña de sí. “para que alcances la verdadera libertad, conviene que te hagas esclavo de la filosofía¹⁹⁸”.

En Agustín, la salvación sí está estrechamente vinculada con Dios. No es el alma quien se salva por sí sola, sino que es salvada por la gracia. Sin embargo, esta gracia no opera de manera mágica ni impersonal: exige la colaboración del alma, su apertura, su disposición. El alma que se conoce a sí misma, que se arrepiente, que se deja amar y corregir, participa activamente en su propia

¹⁹⁸ Séneca; *Epístolas morales a Lucilio*, Libro I, Epístola 8, p. 120.

salvación. Dios no salva a quien se niega a ser salvado. En este sentido, hay una “salvación en sí mismo” entendida no como autonomía cerrada, sino como acogida libre de la redención.

Así, en ambas tradiciones —la estoica y la agustiniana—, la salvación implica un proceso interior. No es un evento externo, sino una transformación del alma. En Séneca, mediante la razón; en Agustín, mediante la gracia. Pero en ambos casos, salvarse es volver a sí mismo, reencontrarse con lo esencial, desprenderse de lo superfluo, vivir según la verdad.

La idea de “salvarse a uno mismo” puede leerse entonces como una metáfora del trabajo interior, del cuidado del alma, de la reconstrucción ética y espiritual del sujeto. No implica prescindir de los demás ni de Dios, sino asumir con responsabilidad el propio proceso. En un mundo que constantemente aliena, distrae y fragmenta, salvarse puede significar resistir. Resistir a la mentira, al conformismo, a la superficialidad. La resistencia es el trabajo constante de la voluntad Humana, de cómo la alineación del alma se mantiene con la ciudad de Dios por medio de la razón. El ser Humano está en constante cambio, tanto para bien como para mal y por ende su esfuerzo, su voluntad su resistencia no deben de culminar mientras permanezcan en este mundo ya que esto equivale a: la recuperar de una vida auténtica.

¿por qué quieren oír de mí, quién soy, ellos que no quieren oír de ti, quiénes son?... ¿Qué es oírte a ti hablar de ellos, si no conocerse así?... ¿Y quién hay que se conozca y diga “es falso”, si el mismo no miente¹⁹⁹?

Esta salvación no es espectacular. No se manifiesta en milagros, ni se mide en éxitos visibles fantásticos. Es silenciosa, diaria, paciente. Se construye en la vigilia, en el examen de conciencia, en el arrepentimiento, en la búsqueda del bien. No hay espectáculo en la conversión, sino intimidad. No hay triunfo ruidoso, sino fidelidad discreta. El alma se salva cuando deja de mentirse, cuando renuncia a su máscara, cuando se encuentra con su verdad.

¹⁹⁹ San Agustín; *Confesiones*, Libro X, Capítulo 3, p. 392. (3) En este pasaje, San Agustín no habla de conocerse como Dios lo conoce, sino que plantea una crítica al deseo curioso de los hombres de saber sobre otros sin buscar el conocimiento verdadero de sí mismos, sin buscar su misma o su propia salvación. Es un pasaje sobre la necesidad de abrirse y conocer el alma propia.

la vida, feliz, pues, gozo de la verdad, porque este es el gozo de ti, que eres la verdad, oh, Dios, luz mía, salud de mi rostro, ¡Dios mío!... Muchos he tratado a quien les gusta engañar; pero que quieran ser engañados, a ninguno²⁰⁰.

Salvarse a sí mismo, en este contexto, no es salvar al individuo de sí mismo, sino en sí mismo: redescubrir la propia capacidad de amar, de elegir el bien, de vivir con sentido. Es permitir que algo nuevo nazca en el lugar del yo antiguo, la salvación que se propone en esta tesis desde dos puntos de vista distintos se intenta examinar como un ápice más a las muchas teorías existentes que, el Ser Humano es precursor de una transformación ligada a los términos que ya se han trabajado respectivamente, como en la inquietud del sí mismo, el conocimiento de sí mismo, el valor de aceptarse por cómo se es, con sus virtudes y defectos, la mera voluntad de mantenerse firme ante las adversidades y por ende se conoce la salvación como subordinación a estos términos que ayudan al ser humano a jamás descuidarse, nunca abandonarse porque a pesar de habitar en la Ciudad Terrenal y tener la necesidad de la Ciudad de Dios, el cuerpo, el pensamiento, la mente, el alma siguen siendo el “yo” y el yo no solo es el alma, sino la carne, el cuerpo que tiende a marchitarse. La salvación se construye por medio de la querencia de lo bueno y de lo malo, de lo que se es y de lo que ya no será, debido a que por más que el Hombre se conozca nunca llegará a la perfección y jamás llegará a ser bueno completamente.

Se desea aclarar que lo bueno y lo malo van junto con la salvación, no se salva quien desquebraja lo más oscuro de cada ser sino quien lo acepta y lo domina, el conocimiento de saber lo que cada individuo es capaz de hacer y de dar. Es morir para renacer.

3.4. La utilidad como beneficio genuino: una perspectiva ética

El alma no es un lugar pacífico. No es un refugio armónico donde reina la unidad. Por el contrario, el alma es un campo de batalla: allí se enfrentan el deseo y la razón, la virtud y el vicio, la luz y la

²⁰⁰ San Agustín; *Confesiones*, Libro X, Capítulo 23, p. 420, 421. (33) en este capítulo se menciona sobre la vida y la felicidad, tomando como una interpretación sobre la salvación que implica gozar de la verdad, es decir, gozar de Dios gozar de la verdad misma, aunque muchas personas engañan a otros San Agustín, afirma que nadie desea ser engañados, asimismo, lo que implica que en lo más profundo del alma hay un deseo natural de la búsqueda de la verdad.

sombra, la verdad y la mentira. Ser si mismo no es un acto espontáneo, sino una conquista. Una lucha.

Esta concepción de la interioridad como espacio conflictivo aparece con fuerza tanto en Séneca como en Agustín. Ambos reconocen que el ser humano no nace dueño de sí. La libertad, la virtud, la sabiduría no son atributos naturales, sino conquistas arduas. El alma debe ser trabajada, purificada, guiada. En este sentido, vivir no es simplemente existir: es luchar por habitar el propio ser con verdad.

Todos los infortunios, ante los cuales gemimos, por los cuales nos atemorizamos, son tributos a la vida: no esperes, Lucilio, querido, ni pidas verte libre de ellos. El mal de piedra te ha causado molestias, has recibido epístolas poco gratas, prejuicios y más prejuicios y has temido por tu vida. ¿Acaso ignorabas, cuando deseabas llegar a viejo, que deseabas también estas incomodidades?
²⁰¹camino²⁰².

En Séneca, el conflicto interior se manifiesta en la lucha contra las pasiones. Estas son fuerzas que desordenan el alma, que la desvían de su naturaleza racional. La ira, la codicia, el miedo, el placer desenfrenado: todas estas pasiones esclavizan al sujeto. El sabio es aquel que, mediante el ejercicio constante, logra dominarlas. Pero este dominio no es represión ciega, sino discernimiento lúcido. Séneca no propone una insensibilidad mecánica, sino una serenidad activa. El alma se fortalece al examinarse, al corregirse, al resistir a sus propios impulsos. El sabio no es quien no siente, sino quien elige qué sentir y cómo responder. Su libertad se construye en medio del conflicto.

mientras tanto, observa y sustenta esta norma: no sucumbir en la adversidad, no fiarse de la prosperidad, tomar en consideración todas las beldades de la fortuna, en la creencia de que todo cuanto puede realizar, lo realizará. Los reveses que hemos esperado, largo tiempo, llegan con más suavidad²⁰³.

Agustín también describe un alma dividida. En sus *Confesiones*, relata cómo su voluntad estaba desgarrada: deseaba el bien, pero no podía realizarlo; conocía la verdad, pero seguía el error. El pecado no es simplemente una acción mala, sino una ruptura interior. El alma, dice Agustín, se vuelve esclava de sí misma. La lucha del individuo por ser el mismo es, en este caso, una lucha

²⁰² Séneca; *Epístolas Morales a Lucilio*, Libro XVI, Epístola 96, p. 218, 219. (2, 3)

²⁰³ Séneca; *Cartas a Lucilio*, Libro IX, Epístola 79, p. 475. (29)

contra el *ego* desordenado, contra el amor propio mal dirigido (*amor sui*) que impide el amor verdadero: el amor a Dios (*amor Dei*).

Ligado no con hierros extraños, sino por mi férrea voluntad.

Poesía mi querer el enemigo, y de él había hecho una cadena con la que me tenía aprisionado. Porque de la voluntad perversa nace el apetito, y el apetito obedecido procede la costumbre, y de la costumbre no contradecida proviene la necesidad; y con estos a modo de anillos enlazados entre sí -por lo que antes llame cadena- me tenía aherrojado en dura esclavitud. Porque la nueva voluntad que había empezado a nacer en mí de sirviente gratuitamente y gozar de ti²⁰⁴.

A diferencia de Séneca, Agustín reconoce que esta batalla no puede ganarse solo con la fuerza de la voluntad. El alma necesita ayuda. Necesita gracia. No basta con querer el bien: es necesario que el bien habite en el individuo. La conversión es una rendición amorosa. El alma se reconoce vencida y, precisamente por eso, se abre a ser transformada. En este sentido, la lucha del individuo por ser el mismo no culmina en la autosuficiencia, sino en la humildad.

¡Tarde, te amé, hermosura, tan antigua, y tan nueva, tarde te amé! Y aquí que tú estabas dentro de mí, y yo fuera, y por fuera, te buscaba; y deforme, como era, me lanzaba sobre estas cosas hermosas que tú creaste. Tú estabas conmigo, más, yo no lo estaba contigo. Llamaste y clamaste, y rompiste mi sordera; brillaste y resplandeciste, y fugaste mi ceguera; exhalaste tu perfume y respiré, y suspiro por ti; guste de ti, y siento hambre y sed; me tocaste, y abrázame en tu paz²⁰⁵.

Ambos autores coinciden, sin embargo, en que esta lucha es necesaria. No hay identidad ética sin conflicto. No hay libertad sin disciplina. No hay autenticidad sin esfuerzo. El alma no es un dato, sino una tarea. Un combate diario entre lo que se es y lo que se puede llegar a ser. Ahora se debe comprender que lo bueno y malo permanecen no se desvanece lo uno ni lo otro, convergen mutuamente, tal vez la maldad no se vislumbra con acciones, pero renacen de los pensamientos, la maldad se encuentra con el Humano en diversas posturas en diversos niveles y el individuo es responsable de lo que desea florecer. Lo bueno y lo malo ahí se encuentran, pero el conocimiento de sí mismo ayuda a discernir entre lo que vale la pena que florezca y lo que no, la razón como guía espiritual es la flama del equilibrio, de lo que permanece o de lo que se desvanece.

Se debe aclarar que no se defiende lo malo por ninguna circunstancia, pero si se mantiene en claro su visibilidad ante la humanidad y su estancia con el mismo sin el desvanecimiento permanente de

²⁰⁴ San Agustín; *Confesiones*, Libro VIII, Capítulo 5, p. 320, p. 321 (10)

²⁰⁵ San Agustín; *Confesiones*, Libro 10, Capítulo 27, p. 424. (38)

este, tanto lo bueno como lo malo habitan, en las acciones o en el pensamiento, pero habitan en una mayor o menor parte y eso depende de cada individuo y de la voluntad que posea ante la vida.

Este combate interior puede ser doloroso. Implica renunciaciones, rupturas, crisis. Pero también es fuente de crecimiento. Quien no lucha, no se transforma. Y quien no se transforma, no vive en verdad. El alma que rehúye el conflicto se entrega al autoengaño. La que lo asume, se purifica.

El alma, entonces, es el escenario de una guerra silenciosa. Una guerra en la que no se busca destruir al enemigo externo, sino liberar al sujeto interior. Esta batalla no se gana con violencia, sino con claridad, paciencia y amor. Ser el sí mismo, en el sentido más profundo, no es afirmarse ciegamente, sino iluminar la propia oscuridad. Aceptar que se está hecho de contradicciones, y aun así elegir la verdad, siendo de esta manera, una verdad que se acepta en condición de la vida con todo lo que implica, lo bueno y lo malo, para alcanzar la virtud y la libertad en el alma. Se considera la verdad como un paradigma, pero para el estoicismo esta verdad se considera como una fuente de aceptación y libertad respecto a la consciencia y racionalización del Hombre. La verdad no solo es la adecuación entre la realidad y el pensamiento, sino que implica la transformación de aceptar el cosmos la vida o la existencia por cómo se es y no por cómo se quiere que sea, esta verdad trae virtud y tranquilidad como ser mismo de lo que se busca y se necesita en la grandeza del alma del estoico como fin último a su cometido.

3.5. Del dolor a la virtud: un camino de transformación.

Morir para renacer. Esta fórmula no es solo una metáfora existencial, sino una exigencia antropológica. La transformación del ser humano, tal como lo entienden tanto Séneca como Agustín, no ocurre sin un corte, sin una ruptura, sin una muerte simbólica del yo antiguo. En otras palabras: el camino hacia la autenticidad pasa necesariamente por la renuncia al *ego* que ha sido moldeado por el error, la pasión o el orgullo. Conocerse verdaderamente —como lo han mostrado los autores analizados— es constatar que algo en nosotros debe morir para que algo más verdadero pueda nacer.

En Séneca, esta muerte consiste en el desasimiento de lo externo, de las pasiones, de los juicios sociales que esclavizan el alma. El sabio estoico renuncia a sus viejas formas de responder al mundo: deja de temer, deja de desear sin medida, deja de buscar en lo externo la causa de su bienestar. Esta muerte del yo pasional es también una forma de renacer: el sabio renace cada día en su elección racional, en su virtud, en su autodomínio. La práctica diaria del examen de conciencia es, en este sentido, un ritual de muerte y resurrección interior, donde el sujeto se purifica de sus faltas y reafirma su orientación al bien.

En Agustín, esta muerte tiene un carácter aún más radical y teológico. No se trata solo de cambiar una conducta, sino de abandonar completamente el viejo hombre —ese yo que vive en el pecado, en la soberbia, en la autosuficiencia— para dejar espacio a un nuevo ser, nacido del encuentro con Dios. La muerte interior agustiniana es una *metanoia*, una conversión total que afecta no solo la voluntad, sino la estructura misma del deseo. El alma muere cuando reconoce que no puede salvarse sola, y renace cuando acoge la gracia que la transforma. Pero esta transformación no es impuesta: exige la colaboración del alma, su deseo de cambiar, su fe y su humildad.

yo bramaba en espíritu, indignándome con una Turbulentísima indignación, porque no iba a un acuerdo y pacto contigo, ¡oh, Dios mío!, a lo que me gritaban todos mis huesos que debía ir... Porque no sólo el ir, pero el mismo llegar allí, no consistiendo otra cosa que, en querer ir, pero fuerte y plenamente, no a medias, inclinándose ya aquí, ya allí, caía²⁰⁶.

Desde ambos enfoques, morir para renacer no es un gesto romántico o meramente simbólico. Es una necesidad ética y espiritual. El yo no puede seguir creciendo si permanece intacto. No puede haber continuidad sin ruptura. La identidad no es una sustancia fija, sino una posibilidad abierta, y esa apertura solo se da cuando el sujeto acepta morir a lo que lo ha encadenado: su pasado, sus hábitos, sus máscaras.

Más aún: esta muerte no se da una sola vez. Es una práctica constante. Cada día el sujeto debe renunciar a aquello que lo aparta de su verdad. Renunciar al orgullo, al juicio sobre los otros, a la imagen falsa que proyecta al mundo. El renacimiento tampoco es inmediato: se construye en el

²⁰⁶ San Agustín; *Confesiones*, Libro VIII, Capítulo 8, p. 330. (20) Aquí la muestra cambia que existe un cambio exterior mediante la lucha consigo mismo la *Metanoia* no es todavía el final, pero el alma ya está en proceso como menciona Agustín de Hipona se enferma saludablemente, se retuerce entre lo viejo y lo nuevo. Pero aun así avanza. Se debe de comprender en Agustín de Hipona, que la *Metanoia* es la transformación, el cambio por medio del amor de la voluntad de la dirección vital. Un giro total del alma hacia lo bueno hacia la ciudad de Dios.

tiempo, en la prueba, en la repetición paciente del esfuerzo ético. Morir para renacer es una forma de *praxis*, aclarando que es uno. En Séneca, el sabio forma a otros sabios; en Agustín, el alma convertida se integra a la comunidad de los fieles. El renacer es también un regreso al otro, pero desde una verdad que no es fingida, sino conquistada. Nadie renace solo: el otro —ya sea el maestro, el amigo o Dios— actúa como espejo, testigo o mediador del cambio.

El ser Humano también debe de comprender algo en primera instancia y es: el dolor Humano. La transformación equivale a pasar por un proceso de dolor a conocerlo más íntimamente ya que el Hombre no deja de ser lo que es, y el ser humano es todo lo bueno y lo malo sin excepción. Se puede hablar de transformación, pero se olvida lo que equivale mantenerlo en constante movimiento, el Hombre es sufrimiento por naturaleza solo que a diferencia del sabio el sabe dominarlo, pero a pesar de que el sabio es dominador de aquella emoción no implica que deja de sentirlo. La transformación al igual que el cambio siguen mostrando un camino de dolor, que el Hombre siente, se entristece y se quebranta, esto no quiere decir que no se pueda retroceder, por el contrario, el retroceder después de transformarse es una de las cosas más comunes por eso la voluntad de mantenerse firme no es para todos, pero todos tienen la libertad de permanecer. El dolor es parte de transformación y es conocida como una tortura natural que debe ser aceptada, es hermoso contemplar la ciudad de Dios, es hermoso reconocer al sabio, pero se vuelve difícil hablar de los caminos que recorre cada ser para llegar a lo que tanto se habla con tanta virtuosidad.

Morir para renacer no es una consigna retórica. Es una exigencia vital. Significa dejar morir lo que ya no nutre: el miedo, la mentira, el apego, la ilusión. Y dejar nacer lo que aún es frágil: la verdad, la libertad, la entrega, la fe. En esa tensión entre muerte y vida, entre sombra y luz, se juega la posibilidad de una existencia verdaderamente humana acompañada de dolor.

3.6. Del yo pasivo a la autenticidad: Séneca y Agustín.

Uno de los grandes peligros del sujeto moderno es la pasividad. No necesariamente entendida como inacción externa, sino como evasión interior: ese modo de existir sin hacerse cargo de sí mismo, sin examinarse, sin comprometerse con lo que se piensa, se dice o se hace. Es el yo ausente, anestesiado, que se mueve por inercia, que repite gestos, que sobrevive más que vive.

Este yo pasivo teme. Teme pensar, teme elegir, teme actuar. No quiere equivocarse, pero tampoco quiere asumir el costo de su libertad. Prefiere la comodidad de lo ya establecido, incluso si ello implica renunciar a su autenticidad. Se instala en la superficie, en la obediencia, en la apariencia. Pero todo eso tiene un precio: la pérdida del sí mismo.

Séneca advierte contra este peligro cuando llama a Lucilio a examinar su vida, a decidir qué tipo de hombre quiere ser. No basta con seguir viviendo: hay que preguntarse cómo se vive, para qué se vive, y si la vida que se lleva está en concordancia con lo que se cree. La autenticidad estoica nace de la vigilancia interior. El sabio no se deja arrastrar por la multitud ni por la costumbre: examina su alma cada día, y desde ahí decide cómo actuar. La vida buena no es la que sigue el camino más fácil, sino la que responde a la razón y a la virtud.

¿piensas que tienes dificultades con esas personas de qué me hablas en tu carta? El mayor problema lo tienes contigo, tú eres el que te creas las dificultades. No sabes lo que quieres, alabas la honestidad, mejor que la práctica; conoces donde se halla la felicidad, pero no sabes llegar hasta ella. Te diré, pues, cuál es el obstáculo que te lo impide, puesto que tú no lo ves con claridad: consideras lo grandes que son las cosas que has de abandonar, y cuando te has planteado aquella vida de seguridad, a la cual haz de acceder, te retiene el brillo de esta vida, a la cual debes renunciar, como si tuvieras que caer en una estancia, sórdida y tenebrosa²⁰⁷.

Agustín también enfrenta el drama del yo pasivo, aunque desde otra perspectiva. Su autobiografía espiritual muestra cómo el alma puede permanecer dormida durante años, persiguiendo placeres, honores y saberes sin comprender lo que verdaderamente busca. La pasividad, en Agustín, es olvido de sí, dispersión, fuga. Solo cuando el alma se interroga con sinceridad —cuando la memoria despierta y la gracia la toca— comienza la posibilidad de un yo auténtico. Ese yo no nace de la voluntad sola, sino del reconocimiento humilde de la propia fragilidad. La autenticidad agustiniana no es imposición del yo, sino aceptación de una llamada que viene desde lo más hondo.

Los dos pensadores coinciden en algo esencial: el yo auténtico no se hereda, se conquista. No se trata de ser fiel a una “naturaleza interior” fija, sino de responder con responsabilidad a lo que el individuo descubre en sí mismo. La autenticidad no es espontaneidad ciega, sino coherencia lúcida. Implica hacerse cargo del propio deseo, del propio límite, del propio destino. La libertad, en este

²⁰⁷ Séneca; *Epístolas morales a Lucilio*, Libro II, Carta 21 La verdadera gloria radica en la sabiduría, p. 181. Séneca, señala que el primer obstáculo para Lucilio es la confusión interna y la falta de claridad sobre sus propios principios. Por lo que también infiere que el sabio o la conversión del sabio debe de seguir caminando y luchando para mantener una vida recta mientras mantiene una vida fortuita para, sí mismo, y para el otro.

marco, no es hacer lo que se quiere, sino hacer lo que se debe hacer. Es asumir que toda acción nos constituye, que cada elección es una afirmación de lo que se es. El yo pasivo rehúye esta carga: prefiere excusarse, delegar, repetir. Pero el yo sabe que vivir es una tarea, una construcción continua, un acto de responsabilidad.

Conocerse, entonces, no es suficiente. Se debe atrever a ser. A ser con lo que se sabe, con lo que se siente, con lo que se decide. El conocimiento de sí no culmina en la contemplación, sino en la transformación. No basta con que el Hombre se mire: Él debe elegirse. Y en esa elección se juega la autenticidad.

3.7. La utopía de la consciencia: Reconocimiento de la dualidad humana.

¿Podemos verdaderamente saber lo bueno o lo malo que se es? ¿Qué significa vivir consciente de ambos extremos, no como ideas abstractas, sino como realidades encarnadas en la experiencia cotidiana? Esta es, tal vez, una de las tareas más complejas del conocimiento de sí: mirar de frente lo que se tiene de luz, pero también aquello que se arrastra de sombra. Asumir esa dualidad no como una excepción, sino como una condición esencial de lo humano.

No basta con repetir que “somos humanos” para justificar los errores. Tampoco sirve ensalzarse por actos aislados de virtud. El verdadero autoconocimiento exige una mirada honesta, sin complacencia, pero también sin autoflagelo. Quien se conoce de verdad no se justifica, pero tampoco se condena: se ve con lucidez. Y desde ahí, decide. Esa es la raíz de la ética: una decisión que nace del conocimiento, no de la negación.

Tal vez el ideal no sea alcanzar la perfección, sino reconocer las posibilidades reales. Saber cuándo se puede ser mejor y cuándo, simplemente, se debe resistir el impulso de hacer daño o dañar al otro. No se es completamente malo, pero tampoco completamente bueno. Y esa ambivalencia — lejos de ser un defecto— puede ser el punto de partida de una ética auténtica, porque solo quien reconoce su sombra puede elegir conscientemente la luz.

La verdadera utopía —no como lugar ideal irrealizable, sino como horizonte ético— consiste en pensar que la integridad no se alcanza por pureza moral, sino por sinceridad que ofrece cada individuo. Sinceridad consigo mismo: con las propias contradicciones, los deseos, las fugas y los miedos. La conciencia de lo que se es ya, en sí misma, un acto de virtud. Porque quien se conoce y no huye de sí por el contrario está en el camino a la transformación.

Esta dualidad se puede convertir en un terrible problema para esta tesis, pero para manejarla se pretende aclarar que la dualidad forma parte de cada ser Humano capaz de mantener criterio propio que lo ayude a discernir entre lo correcto y lo incorrecto. De acuerdo a esta dualidad se afirma que el ser humano como bien se ha mencionado en este capítulo es bueno y es malo en acciones y en pensamientos y no debe de omitirse este hecho ya que si se omite también se afirma que toda esta tesis ha sido un engaño, lo bueno y malo deben de mostrarse sin miedo a ser descrito como “malo” por el contrario quien tiene la capacidad de vislumbrar su maldad como una capacidad de reconocimiento de su ser es más fuerte que el hombre que desea ignorarse y tiene más voluntad que quien se afana de ser virtuoso y vuelve a caer en sus vicios, el hombre que se equivocó y reconoce su maldad es quien posee una voluntad firme.

El ser humano debe reconocerse, ya que cuando se reconoce se conoce al sabio, se conoce a Dios, se conoce la razón y se conoce la humanidad, el ser humano no deja de ser bueno ni malo por cometer una pequeña maldad ni muy bueno por hacer una buena acción en el día sino que se cultiva todos los días estando consciente que en cualquier momento el Hombre puede equivocarse, puede resbalar puede dañar a un semejante y no por aquella falta se transforma en una obra impura, la libertad también consta de la elección que se desea seguir y lo malo también es manejada como una elección. Esto nos recuerda que la firmeza del sabio es única y por ende no es para todos, pero, no por un error se sentencia, no por resbalar se señala, al igual que Agustín de Hipona lo planteo en su obra de *las confesiones* que, sin lo bueno y lo malo, el dolor y la angustia no se avanza, no se conoce, no se desea, hay que conocer la maldad para rechazarla hay que conocer la injuria para no aceptarla, hay que conocer el dolor para aprender de ella y coexistir en medio de la transformación.

El dolor ayuda al hombre a transformarse cada día, a tomar decisiones más sabias y firmes, a conocer el mundo, su entorno, el mismo como ser. El dolor transforma para bien quien decide

tomar el camino correcto, lo bueno y lo malo no dejan de coexistir, de esta manera las acciones malas embellecen aún más fuerte las buenas por lo que las cosas malas otorgan dos regalos a quien tiene la capacidad de verlas; el aprendizaje de una mala experiencia; y como lo bueno se observa con más bondad.

No se desea crear o demostrar una utopía por ende esto no se basa en la perfección, sino en la lucidez. Es el reconocimiento de la fragilidad, de la mezcla de bien y de mal, y aun así la voluntad de decidir, día tras día, en qué dirección se quiere caminar. Esa dirección puede cambiar. El individuo puede fallar. Pero la conciencia que emerge del autoconocimiento los mantiene responsables, despiertos y vivos.

Séneca exige ese examen constante del alma, no para castigarse, sino para enderezarse. Su estoicismo no es una doctrina de dureza, sino de vigilancia interior. Agustín, por su parte, confiesa sus pecados no por morbo ni culpa, sino como gesto de apertura a la gracia: sabe que por sí solo no puede transformarse, pero también sabe que nada cambia si no se dispone al cambio. Ambos comprenden que la lucidez sobre sí mismo —sin máscaras ni autoengaños— es el umbral de una vida más libre, más verdadera.

Por eso, la auténtica utopía no es cambiar el mundo desde un ideal abstracto, sino transformar la mirada con la que se lee, se juzga y se habita. Ser conscientes de lo que se es —de lo noble, de lo miserable, de lo que aún no se sabe nombrar— es ya, de alguna manera, empezar a ser otros. Es abrirse a un yo más auténtico, no porque esté libre de contradicciones, sino porque ha aprendido a habitarlas sin rendirse a ellas.

Ser consciente no es simplemente saber. Tampoco es tener pensamientos flotando en la mente. La conciencia verdadera implica presencia, atención, vigilancia. Significa habitar con lucidez, sin perderse en los ruidos exteriores ni en las ficciones interiores. No es un estado pasivo, sino un acto activo de posicionarse en el mundo desde la interioridad. La pregunta no es solo qué se es, sino cómo se llega a darse cuenta de lo que el individuo es, ¿qué tipo de ejercicio permite sostener esa lucidez?, ¿qué práctica mantiene despierta la propia mirada sin que se disuelva en la costumbre, en el automatismo, en el olvido?

Para Séneca, la conciencia se cultiva como una gimnasia del alma. El hábito del examen diario no es castigo ni moralismo, sino ejercicio de claridad. Antes de dormir —según recomienda en sus *Cartas a Lucilio*— es preciso revisar lo vivido: qué se hizo, qué se omitió, qué se pensó con rectitud y qué se desvió del camino. Esta práctica no solo afina el juicio ético, sino que fortalece la vigilancia interior. La conciencia, para Séneca, no nace espontáneamente: se forja en la disciplina, en la constancia de mirarse sin temor, de corregirse sin odio, de aprender sin humillarse.

la filosofía no es una actividad agradable al público, ni se presta a la sustentación. No se funde las palabras, sino en las obras. Ni se emplea para que transcurra el día con algún entretenimiento, para eliminar el óseo de fastidio: configura y modelo, el espíritu, ordena la vida, rige las lecciones, muestra lo que se debe hacer en lo que se debe omitir, se siente en el timón y a través de los peligros, dirige el rumbo de los que vacilan. Sin ella, nadie puede vivir sin temor nadie con seguridad; innumerables sucesos acaecen ella²⁰⁸.

Agustín lleva esta práctica a un plano más profundo: el de la interioridad iluminada por Dios. Ser consciente no es solo mirarse a sí mismo, sino dejarse mirar por una verdad superior. En sus *Confesiones*, la memoria se convierte en el espacio donde el alma reconoce su historia, no solo como una secuencia de actos, sino como una trayectoria atravesada por la gracia. En Agustín, la conciencia es también apertura a la trascendencia: la luz que revela no brota solo del intelecto, sino que viene de Dios. Y esa luz no acusa, sino que transforma.

La conciencia, entonces, no es una cosa que “se tiene”, sino un acto que “se ejerce”. Es un modo de estar en el mundo, de estar en uno mismo, de estar con los otros. Implica responsabilidad, porque quien es consciente ya no puede fingir ignorancia. La conciencia compromete. Los vuelve actores morales de sus decisiones, incluso cuando se erra. Se tiene como ejemplo a Agustín, siendo un Hombre pecaminoso en la mayor parte de su vida, pero a pesar de sus errores su transformación no fue ni tarde ni temprana, fue elegida y fue consciente en su momento.

Desde otra perspectiva u horizonte, advierte que la conciencia también puede volverse carga. El exceso de lucidez mal dirigida puede degenerar en culpa, en resentimiento, en parálisis. Por eso, la conciencia auténtica no es la que reprime, sino la que crea. No la que juzga sin salida, sino la que desafía al sujeto a superarse, a afirmarse, incluso a pesar de sí mismo. Ser consciente, en este sentido, es una forma de valentía: ver lo que hay sin huir, y aun así decidir.

²⁰⁸ Séneca; *Epístolas morales a Lucilio*, Libro II, Epístola 16, p. 160, 161. (3)

Entonces, ¿cómo se puede aprender a ser consciente? Tal vez la mejor respuesta no sea conceptual, sino práctica: siendo fieles a una pregunta que nunca se agota. Preguntarse: ¿estoy siendo quien quiero ser? ¿Estoy actuando desde mi verdad o desde la inercia? ¿Estoy despierto o simplemente repitiendo?

La conciencia nace ahí: donde hay una pregunta viva, donde hay una mirada que no se cierra, donde hay un alma que no se da por hecha. Ser consciente es un arte que se aprende en la honestidad cotidiana, en el trabajo paciente de sostenerse en la propia verdad, sin fingimientos ni evasiones. Es una forma de vida.

3.7.1. El trauma como catalizador, la forma en que el dolor puede impulsar el cambio.

Cambiar no es simplemente modificar una conducta. Cambiar, en sentido profundo, es transformarse. Y esa transformación rara vez ocurre por mera decisión racional o por planificación voluntaria. A menudo, es una sacudida. Algo irrumpe, rompe el equilibrio, desarma las certezas. Esa fractura —dolorosa, incómoda, incluso devastadora— puede abrir la posibilidad de una vida distinta.

Michel Foucault, en sus cursos sobre la *epimeleia heautou* (el cuidado de sí), advierte que el conocimiento de sí no es eficaz si no va acompañado de una experiencia que marque un antes y un después. No basta con saber algo: hay que ser tocado por ello. El alma cambia no solo cuando comprende, sino cuando algo la hiere, la expone, la desnuda. Es en ese momento de vulnerabilidad donde puede emerger la transformación. Ese impacto —a veces silencioso, a veces brutal— puede venir del exterior (una pérdida, un duelo, una humillación), o del interior (una vergüenza, una conciencia repentina, un deseo inesperado). Pero en todos los casos, hay algo que desestabiliza. Y esa desestabilización es, muchas veces, la condición misma del cambio real.

sólo puede haber conversión en la medida en que, en el interior mismo del sujeto, se produzca una ruptura. Renunciar, asimismo, morir, para, asimismo, renacer en otro yo, y con una nueva forma,

que, en cierto modo, no tiene nada que ver, ni en su ser, ni en su modo de ser, ni en sus hábitos, ni en su *ethos*²⁰⁹.

El trauma, entonces, no es solo herida: es también apertura. Aunque pueda paralizar, fragmentar o silenciar, puede también despertar. Puede hacer ver lo que antes se ignoraba, desmontar las ficciones que los sostenían y obligarlos a reconfigurar la forma de estar en el mundo. Foucault no lo entiende en términos clínicos ni patológicos, sino como un evento filosófico: una grieta por donde puede entrar la verdad. Una ruptura que permite que lo no pensado irrumpa.

Tanto Séneca como Agustín encarnaron ese tipo de transformación. Séneca, al confrontar la corrupción del poder romano y la traición del emperador que él mismo educó, comprendió que el alma debía blindarse desde dentro. Solo el trabajo interior podía sostener al sabio frente al derrumbe del mundo exterior. Su serenidad no fue natural, sino conquistada tras el sufrimiento. Agustín, por su parte, vivió su conversión no como una deducción lógica, sino como la consecuencia de una fractura interior. Fue el dolor de su propio vacío —más que una argumentación— lo que lo llevó a entregarse a Dios. Su llanto en el jardín²¹⁰, su súplica interior, su “toma y lee” fueron momentos de quiebre espiritual: experiencias de rendición ante una verdad que lo superaba.

Ambos reconocen, desde distintos horizontes, que el cambio auténtico no nace de la comodidad, sino de la crisis. Que solo cuando el alma es zarandeada —por el dolor, la lucidez, la pérdida o la culpa— se abre la posibilidad de un nuevo orden interior. El sufrimiento, entonces, no es el fin, sino la condición previa de una transformación que implica también sentido, libertad y renacimiento. Cambiar exige más que voluntad. Exige coraje. El coraje de atravesar el dolor sin anestesiarlo. El coraje de mirar la herida sin disfrazarla. El coraje de perder una imagen de sí mismo para que otra —más real, más honesta, más libre— pueda nacer.

Porque el conocimiento de sí, cuando es verdadero, nunca deja todo igual. Toca el alma, la reorganiza, la compromete. Y en ese contacto con la verdad, aunque duela, comienza a gestarse una vida más plena. Todo verdadero proceso de autoconocimiento implica, en algún momento, una forma de muerte. No una muerte física, sino simbólica. La muerte del yo que fue, del personaje

²⁰⁹ Michel Foucault; *La hermenéutica del sujeto*, Clase 10 de febrero de 1982 primera hora, p. 210.

²¹⁰ San Agustín; *Confesiones*, Libro VIII, Capítulo 12, p. 338, 339, 340. (28, 29)

que se construye para sobrevivir, del que repetía palabras que no sentía, hábitos que no elegía, afectos que no comprendía.

Ese yo que un día sirvió —para adaptarse, para protegerse, para que el individuo no se sintiera solo—, pero que con el tiempo se volvió una jaula. Morir a ese yo no es un acto de violencia contra sí mismo, sino un acto de verdad. Significa reconocer que se ha llegado a un límite existencial: que algo en sí mismo ya no puede continuar tal como está, que la máscara ya no protege, solo oprime.

En esa muerte simbólica hay dolor, sí, pero también hay posibilidad. Es un umbral. El espacio entre lo que se dejó atrás y lo que aún no se es. Es un desierto, una noche, un silencio. Pero es también el comienzo de algo nuevo. Como escribió Agustín: “Tarde te amé, hermosura tan antigua y tan nueva²¹¹”.

En esa frase resuenan dos emociones entrelazadas: el lamento por el tiempo perdido, pero también el júbilo por el renacer del alma. La conversión agustiniana no es la adquisición de una verdad, sino la apertura radical a una nueva vida. Esa apertura implica, necesariamente, una ruptura: dejar morir al yo autosuficiente para que pueda nacer el yo reconciliado.

Séneca también reconoce esta ruptura interior como parte del camino hacia la sabiduría. Para él, el sabio no nace sabio: se forma a través de la renuncia, del examen constante, del desapego. Llega un momento en que el yo debe abandonar la comodidad de la multitud, dejar de complacerse en la ignorancia, y asumir el riesgo de pensarse a sí mismo. Ese gesto de separación —de la costumbre, del ruido, del falso yo— es también una forma de morir. Pero es una muerte fértil: da lugar a la libertad interior.

En todos estos casos, morir para renacer no es una metáfora sin sentido. Es un trabajo existencial. Implica duelo, vértigo, pérdida. Pero también verdad. Porque solo cuando se deja caer lo que ya no se es, puede aparecer lo que está llamado a ser.

Conocerse, en este punto, es también atreverse a morir. A dejar de ser lo que tranquiliza a los demás. A abandonar una identidad cómoda, pero ajena. A soltar la imagen que los contenía, pero

²¹¹ San Agustín; *Confesiones*, Libro X, Capítulo 27, p. 38

que ya no los representa. Y esperar —con temblor, con valentía, con fe— que algo nuevo emerja. No como imposición externa, sino como verdad interior. Como un nacimiento desde dentro.

3.8. El poder del autoconocimiento: ¿el autoconocimiento asegura la transformación para construir un mejor mundo ético?

Una vez que el alma ha despertado, ¿qué debe hacer con lo que ha descubierto? ¿Puede el autoconocimiento quedarse en sí mismo, recluso como una riqueza secreta? ¿O está llamado a proyectarse más allá del yo, hacia el mundo que se comparte?

Conocerse a sí mismo no es el fin del camino, sino el inicio de una vida nueva. Una vida que, al estar enraizada en la verdad, ya no puede vivirse igual. El yo que se ha mirado con honestidad, que ha atravesado su sombra, que ha muerto a lo falso y renacido a lo esencial, no puede —ni debe— permanecer aislado. El conocimiento de sí no tiene sentido si no se traduce en una forma más justa, más consciente y amorosa de estar en el mundo. Séneca lo comprendió con claridad: “Se impone que emites al vulgo o que lo odies o aprendan²¹².”

Vive con rectitud, con templanza, con coraje. Su serenidad no es indiferencia, sino firmeza; su distancia no es egoísmo, sino protección del juicio lúcido. El sabio es útil no porque imponga su influencia, sino porque transforma el entorno desde su ejemplo. Gobernarse a sí mismo es su forma más alta de responsabilidad social.

Agustín, desde otro horizonte, también conduce el conocimiento de sí hacia el prójimo. La conversión del alma no se agota en la experiencia interior, sino que se expresa en el amor concreto. El alma que ha sido tocada por la gracia —que ha reconocido su miseria y su vocación— no puede dejar de amar. Amar al otro no como imposición, ni como deber moral, sino como consecuencia inevitable del encuentro con Dios en uno mismo. La interioridad verdadera se desborda en caridad. “Bienaventurado, el que te ama, a ti, señor; y el amigo, en ti, y al enemigo por ti, porque sólo no podrá perder al amigo, quien tiene a todos por amigos, en aquel que no puede perderse²¹³”.

²¹² Séneca, *Epístolas Morales a Lucilio*, Libro I, Epístola 7, p.116. (8, 9)

²¹³ San Agustín; *Confesiones*, Libro IV, Capítulo 9, p. 172. (14)

Ambos autores coinciden en un punto esencial: el autoconocimiento prepara al sujeto para la acción ética. No hay conocimiento de sí que no implique transformación, y no hay transformación verdadera que no se encarne en el mundo. La ética no es un ejercicio privado de perfección personal, sino una forma de habitar el mundo con presencia, con gesto, con responsabilidad.

El mundo necesita personas que se conozcan. No porque tengan todas las respuestas, sino porque son capaces de escuchar sin juicio, de actuar sin necesidad de aplauso, de decidir sin violencia. Solo quien se conoce puede decir “sí” con libertad y “no” con firmeza. Solo quien se conoce puede amar sin posesión, ayudar sin anularse, acompañar sin desaparecer.

Y puesto que el divino maestro enseña dos preceptos principales, a saber; el amor de Dios y el amor del prójimo, en los cuales el hombre descubre tres seres, como objeto de su amor: Dios, el mismo y el prójimo, y el que ama a Dios no peca amándose a, asimismo, es lógico, que cada cual lleve a amar a Dios al prójimo, que se le manda amar como, a sí mismo²¹⁴.

El mundo no necesita más ruido: necesita más verdad. Y la verdad comienza en el alma. No una verdad abstracta, ni doctrinal, sino esa claridad íntima que permite estar con el otro sin dominarlo, sin fundirse, sin perderse. Estar simplemente como alguien que ha aprendido a sostenerse en sí mismo. Dirigir el conocimiento de sí hacia el mundo es comprender que la tarea no termina en el yo. Que el camino del alma encuentra sentido cuando se vuelve acto, palabra, mirada, hospitalidad. No para salvar a los otros —esa es una tentación peligrosa—, sino para estar disponibles: lúcidos, presentes, atentos. Conscientes de lo que se es, y por eso mismo, responsables de cómo se está con los demás. Porque solo quien se conoce puede estar verdaderamente con el otro. No como quien quiere completarlo, sino como quien sabe respetar su proceso. No como quien necesita controlarlo, sino como quien ha aprendido, en la profundidad de su alma, a gobernarse a sí mismo.

3.8.1. Del amor propio al amor universal: un viaje de expansión.

El conocimiento de sí mismo no solo despierta lucidez: también despierta amor. Pero no un amor narcisista, centrado en la imagen, sino un amor reconciliado: la aceptación serena de lo que se es,

²¹⁴ San Agustín; *Ciudad de Dios*, Libro XIX, Capítulo 14, Gredos, 2022, p. 1402.

con las heridas, las sombras y las posibilidades. Amarse a sí mismo no es egoísmo, sino condición para poder amar a los demás con autenticidad.

Nadie puede amar de verdad si no ha aprendido, primero, a habitarse. El que no se conoce, se confunde. Y el que no se ama, exige del otro lo que no puede darse. Proyecta sus carencias, se vuelve dependiente o invasivo. Solo quien ha trabajado sobre su alma puede ofrecer al otro algo más que necesidad. Puede ofrecer presencia, libertad, ternura, amor.

estamos tanto más obligados a la filosofía que a los dioses, cuanto que la vida honesta es un beneficio superior a la vida, si no fuera verdad que los dioses nos han dispensado la propia filosofía, de la que a nadie otorgaron el conocimiento, más a toda la capacidad. Ella nos enseña a generar las cosas divinas, amar las humanas, que el dominio lo ejercen los dioses y la solidaridad los hombres. Esta última durante algún tiempo permaneció inviolable, hasta que la codicia disolvió la sociedad, y fue causa de pobreza, aún para aquellos a los que había hecho muy ricos, pues dejaron de poseerlo todo, al quererlo poseer como un bien particular... Así pues, el gobernante se elegía por su valor moral, por ello gozaba de suma felicidad los pueblos en los que no podía ser más poderoso, sino aquel que era el mejor, ya que puede conseguir seguro cuanto quiere quien no cree poder más de lo que ²¹⁵²¹⁶.

Séneca sugiere que el amor verdadero no nace de la carencia, sino de la abundancia. El sabio ama porque está en paz consigo mismo. Su alma no es un pozo que espera llenarse, sino una fuente que puede compartirse. El que ha aprendido a gobernarse, no busca dominar. El que ha conquistado la serenidad interior, no exige ser salvado. Su amor no es demanda, es el fruto del conocimiento de sí.

Agustín, desde una teología del amor, ve en el amor al otro la consecuencia inevitable del amor de Dios. Quien ha sido tocado por la gracia, quien ha reconocido su miseria y ha sido perdonado, ya no puede dejar de amar. El amor no es tarea impuesta, sino expresión natural del alma reconciliada. Amar al otro es participar del amor divino. Es proclamar en el mundo el amor recibido.

Desde el autoconocimiento, entonces, el amor se purifica. Ya no busca poseer, sino acompañar. Ya no exige, sino que ofrece. Ya no teme al rechazo, porque sabe que su valor no depende de la

²¹⁶ Séneca; *Epístolas morales al Lucilio*, Libro XIV, Carta 90 Elogio de la filosofía, medio para alcanzar la sabiduría, p.115, 116, 117. (1, 3, 4)

respuesta del otro. El alma que se ha trabajado, que ha muerto a su egoísmo, ama desde otro lugar: ama con libertad.

Ese amor no es debilidad. Al contrario: es fortaleza. Porque implica renunciar al dominio, al chantaje emocional, al miedo a la pérdida. Implica permitir que el otro sea, incluso si eso significa que se aleje. El amor que nace del conocimiento de sí no es sumisión, pero tampoco imposición. Es presencia firme y generosa. Es entrega sin sometimiento. Amar a los otros, después de haberse amado con verdad, no es repetir una fórmula. Es abrirse al riesgo de la relación desde una identidad ya enraizada. No desde la necesidad de completarse, sino desde la alegría de compartirse.

El ser humano debe comprender que su conocimiento de sí mismo no es para resguardarlo ni mantenerlo prisionero, debe entender que el conocimiento se comparte, se enseña y se disfruta, cada sabiduría guardada en el alma es una posesión valiosa que no debe de mantenerse oculta, se debe compartir ya que a pesar de querer vivir en la Ciudad de Dios se comprende que la estancia en la Ciudad Terrena es larga y por ende cada ser humano no está exento del compartimento con otros individuos, cada ser humano prevalece con el otro, como lo es la familia.

Como seres sociales se debe de discernir que se pertenece a una sociedad construida o constituida por reglas y normas y cada una de ellas ayuda a mantener una relación con un semejante ya sea amigo, familia, compañero de trabajo, conocido, etc. por lo que se busca que cada individuo asimile su existencia en la sociedad.

El primer acercamiento con el mundo es la madre, y en el peor de los casos de que la madre fenezca el padre, conociendo posteriormente al primer contacto cercano llamado: la familia. Este orden social que se conocerá en los primeros años de vida será el eslabón que eduque, ayude y ame al niño pequeño que con el tiempo se convertirá en Hombre y será llevado ante la sociedad con la cual compartirá todos sus valores con los demás, es por eso por lo que la familia es una de las bases más importantes de cada individuo así mismo conoce el amor, la importancia de cuidar al prójimo y la capacidad de mantenerse en armonía con uno mismo, la fortaleza de la familia es lo que definirá la voluntad, la firmeza, y sobre todo la inquietud por uno mismo, siendo la base más importante y fundamental de esta tesis. La ciudad de Dios debe ayudar al Hombre a comprender que mientras mejor se viva y la humanidad se rija por lo bueno el Hombre ya no tendrá que cuidarse

debido a que el cuidado se conduce por todos, la confianza por el prójimo, creando por ende una utopía, ya que a pesar de saber que esto tendría que ser lo ideal, se comprende que es difícil realizarlo en un lugar donde gobierna lo bueno y lo malo a la vez. Pero el amor, el amor debería ser el conductor que hace al Hombre mantenerse en el buen sendero, el conocerse a sí mismo da como resultado una mejor convivencia con el mundo exterior y por ende debe de cultivarse.

El amor de acuerdo con esta investigación renace del conocimiento de sí mismo, nada se desapega de esta regla y prosigue sin temeridad cuando se sabe amar. El amor se da en abundancia debido a su manera infinita de ser, por ende, el amor que Agustín demuestra es la capacidad de conocerse a sí mismo con sus virtudes y defectos para darle al mundo o al prójimo todo lo bueno que se pueda obtener de uno mismo. Así, el autoconocimiento no desemboca en la soledad, sino en la unión. Se vuelve encuentro, escucha, reciprocidad. Se vuelve amor maduro, capaz de respetar la diferencia, de sostener el conflicto, de construir sin destruir. Un amor que no busca salvar, sino acompañar; que no busca poseer, sino comprender.

3.8.2. La protección del conocimiento del Yo

Hay vínculos que los elevan y otros que los desgastan. Hay relaciones que alimentan el alma y otras que, poco a poco, la desdibujan. Aprender a discernir entre ambas es parte esencial del conocimiento de sí mismo. Porque no todo encuentro edifica, no todo amor sana, no toda presencia merece permanecer.

A veces, amarse a sí mismo implica tomar distancia. No por orgullo, ni por desprecio, sino por cuidado. El alma en proceso de transformación es frágil. Necesita silencio, límites, espacio para respirar. Hay vínculos que —aunque no sean abiertamente tóxicos— desconectan al individuo de lo que se es. Los arrastran hacia roles antiguos, máscaras vencidas, hábitos que ya no se quiere habitar.

Séneca lo intuye cuando aconseja a Lucilio ser selectivo con sus compañías. No porque el sabio desprecie a los demás, sino porque ha aprendido a proteger su equilibrio interior. La serenidad,

para él, no es aislamiento ni frialdad, sino el fruto de una elección lúcida. Y a veces, esa elección implica alejarse. No para cerrarse, sino para no perderse.

Agustín también reconoce que hay momentos en que el alma necesita recogerse. No como huida del mundo, sino como condición para escuchar la voz de Dios. El retiro, en su pensamiento, no es evasión sino preparación. La interioridad se cultiva en espacios de silencio, donde el alma pueda recuperar su centro. Solo desde ahí se puede volver a amar con claridad, sin ruido, sin confusión.

Alejarse, en este sentido, no es renunciar al amor: es protegerlo. Proteger el amor que se siente por sí mismo, por su proceso, por su integridad. Y también, proteger el amor que se podría ofrecer al otro, si las condiciones de respeto, escucha y crecimiento mutuo estuvieran presentes. El individuo que está a punto de inquietarse o conocerse a sí mismo al igual que el sabio deben detectar los malos vínculos que continúan en la vida de cada individuo, así como está la existencia de la Ciudad de Dios y al mismo tiempo la Ciudad Terrena cabe mencionar que, así como existen amistades buenas que ayudan a contemplarse y a cuidarse así mismo existen amistades que laceran el alma, la desenfocan y la terminan rompiendo. La fragilidad del alma es parte de la naturaleza del hombre, el alma debe cuidarse, el alma debe observarse con detenimiento para no ser transgredido por lo que duele como un mal amigo.

No todo vínculo puede sostenerse a cualquier costo. Hay relaciones que, por su historia, su desequilibrio o su falta de verdad, terminan erosionando la autenticidad. Insistir en ellas no es fidelidad: es auto abandono. Y el alma que se conoce ya no puede abandonarse sin saberse en falta consigo misma. Alejarse puede ser, a veces, el gesto más amoroso. Porque implica reconocer que no se puede dar lo que no se tiene. Porque implica respetar al otro sin invadirlo, y respetarse a sí mismo sin culpa. Porque implica —como decía Séneca— no vivir para complacer a todos, sino para responder a la voz interior que guía hacia la virtud.

El conocimiento de sí enseña al individuo que no todo alejamiento es pérdida. Algunos se consideran liberación. Algunos son comienzo. Y, a veces, decir adiós también es una forma de cuidar.

Conclusión.

El conocimiento de sí como tarea infinita y fundamento de la vida ética

“Conócete a ti mismo.” Esta antigua exhortación, grabada en el frontón del templo de Apolo en Delfos, no es solo el punto de partida de la filosofía, sino su respiración más íntima. Fue Sócrates quien la convirtió en principio vital: núcleo de su vida filosófica, herramienta de examen interior y punto de partida de toda moral, Conocerse a sí mismo —según él— no era una meta intelectual, sino una tarea de existencia. A través de siglos de pensamiento, esta frase ha sobrevivido a imperios, religiones, crisis y renacimientos; no porque sea una consigna simple, sino porque encierra una exigencia inagotable: la de vivir una vida examinada, consciente, libre. Esta tesis se ha situado precisamente en esa línea de fuego: pensar el conocimiento de sí mismo no como una idea abstracta, sino como una práctica transformadora del sujeto en su relación consigo, con los otros, con la verdad y con el mundo.

Se ha recorrido, en estas páginas, los caminos de Séneca y Agustín: dos pensadores separados por siglos, cosmovisiones y tradiciones, pero unidos por una inquietud esencial. Ambos comprendieron que no hay verdadera vida filosófica sin una búsqueda sincera del alma. Ambos pensaron que conocerse no es encerrarse, sino abrirse: a la razón, a Dios, a la virtud, al amor, al dolor, a la muerte. Descubrieron que el “yo” no se posee: se construye. Que no hay ética sin examen, ni libertad sin responsabilidad, ni comunidad sin interioridad.

En Séneca, el conocimiento de sí mismo aparece como una disciplina racional del alma. El sabio no nace: se forma. Se forma en la vigilancia de las pasiones, en la claridad de la conciencia, en la fidelidad a lo esencial. La libertad estoica no es una ilusión idealista: es la fuerza interior que permite no sucumbir ante la desgracia, la injusticia o la corrupción. El sabio es libre no porque controla el mundo, sino porque se gobierna a sí mismo. Esa libertad, nacida del autoconocimiento, es lo que le permite vivir conforme a la naturaleza y ser justo incluso en medio del caos.

Agustín, en cambio, se conduce por un camino más herido, más oscuro, pero igualmente fecundo. En sus *Confesiones*, el conocimiento de sí es inseparable del descubrimiento de Dios. El alma que se busca y se encuentra incompleta, finita, pecadora, se abre entonces al misterio. La interioridad agustiniana no es un cierre, sino transparencia: el alma se mira para dejarse mirar por Dios. La

memoria, la voluntad, la inteligencia: todas ellas son caminos hacia ese fondo donde habita la verdad. En Agustín, conocerse es también convertirse: abandonar el yo autosuficiente y abrirse a la gracia.

Estos dos modelos —el estoico y el cristiano— ofrecen herramientas distintas, pero no excluyentes, para pensar una vida buena. El uno se apoya en la razón; el otro, en la fe. El uno se forja en la práctica de la virtud; el otro, en la humildad ante lo divino. Pero ambos recuerdan que no hay ética sin alma, ni alma sin trabajo, ni trabajo sin verdad. Que el yo, lejos de ser una identidad fija, es una tarea. Una tarea que implica dolor, ruptura, renuncia. Una tarea que implica aprender a morir para poder vivir.

A lo largo de esta tesis se ha visto que el conocimiento de sí mismo no es neutro. Es un acto de responsabilidad. Un acto de resistencia. Un acto de amor. Resistir la comodidad del autoengaño; asumir la lucidez como un deber; amar lo que se ha descubierto en sí mismo, incluso si es frágil, contradictorio o incompleto. Conocerse es también perdonarse. Es decidir no vivir dormido. No seguir repitiendo lo que ya no somos. No rendirse ante lo que otros esperan de nosotros.

Michel Foucault recuerda que el conocimiento de sí ha sido históricamente una forma de cuidado, pero también de poder: no se trata solo de saber lo que se es, sino de asumir quién se quiere llegar a ser. El “cuidado de sí” es una práctica filosófica, pero también una forma de libertad subjetiva. En este sentido, el autoconocimiento no es introspección pasiva, sino ejercicio activo de transformación, resistencia y creación de nuevas formas de vida.

El autoconocimiento, en esta perspectiva ampliada, no es un ejercicio privado, sino profundamente ético y político. No se trata de aislarse del mundo, sino de habitarlo con mayor presencia, mayor coherencia, mayor compasión. El sujeto que se conoce se vuelve más justo, más prudente, más generoso. No porque sea mejor que los demás, sino porque ya no actúa desde la carencia, desde el ruido o desde la mentira, sino desde una verdad conquistada con esfuerzo, con lágrimas, con lucidez.

El conocimiento de sí transforma también las relaciones. Les enseña a amar sin poseer, a cuidar sin anular, a retirarse cuando es necesario, a entregar cuando se está listo. Muestra que el amor propio no es narcisismo, sino la fuente desde la cual el amor al otro puede fluir sin dependencia ni

manipulación. Que el amor verdadero nace de una interioridad y así mismo se reconcilia. Y que todo vínculo sano requiere, primero, un alma trabajada.

Por eso, conocerse no es el final del camino. Es su inicio. El yo que se descubre se vuelve posibilidad. El yo que se reconoce se vuelve proyecto. El yo que se ama se vuelve comunidad. Esta tesis también ha querido sugerir que, en un mundo como el actual —acelerado, ruidoso, saturado de estímulos—, conocerse es un gesto de resistencia y amor. En una época de inmediatez, conocerse exige lentitud. En una cultura del espectáculo, exige silencio. En un tiempo de dispersión, exige atención. En una era de desarraigo, exige profundidad.

Esta tesis también abarca lo que no es aceptable, lo que muchos deciden ignorar: la maldad, lo malo, los vicios, lo no virtuoso. Se pretende que quien lea esta tesis no tema de estas palabras, se prefiere que se adhieran a ellas y la acepten como parte fundamental de cada ser humano. La filosofía se encarga de la búsqueda de la virtud del conocimiento de sí mismo, pero olvida que el Hombre también daña, hiere, tiene vicios, le duele la vida, le duele su existencia. Las utopías han prevalecido y es bueno como una meta a seguir, pero el olvido de lo que también es cada ser debe de recordarse y nunca olvidarse.

Se recuerda lo que Michel Foucault dice al mencionar que el hombre se transforma por medio del dolor, por una crisis que transgrede al alma, por un vicio retorcido que se acuña a los años del individuo, el dolor ayuda como transformación como emancipación. No temer a lo malo del Hombre. Nadie intenta convencer ni afirmar que esta es la vía correcta, lo correcto lo posee el individuo, la libertad, la felicidad, su decisión. La maldad que prevalece en cada Hombre debe erradicarse, pero también debe usarse como un medio para llegar a la virtud, como ya se ha mencionado: lo malo como ausencia de lo bueno es para embellecerlo y resplandecerlo. Se debe estar consciente que la maldad jamás podrá erradicarse, no mientras un ser humano exista en el mundo, pero se puede usar como medio de transporte, como una guía a lo correcto. No se pretende ni afirma ni defender lo malo de cada individuo, pero si usarlo como una vía de transformación.

El sujeto se debe prevalecer por medio de una transformación, siendo educado adecuadamente por la familia, ayudándolo a inquietarse por sí mismo hasta llegar al conocimiento de sí mismo. Cuando el sujeto se busca se intenta conocer y por ende comprenderá la virtud, la felicidad, la

transformación el dolor, su ética su amor, y por último lo que le puede dar a su semejante, la moral. El acto de transformación no solo debe digerirse por un solo paso, es una constante vigilancia, una contante ruptura contigo mismo, conociendo el dolor, el fracaso, la felicidad la bondad, lo bueno y lo malo, el amor, todos los términos que se fueron desarrollando en esta tesis forman parte de esa transformación para llevar al bien comunitario, al bien común.

Conocerse a sí mismo hoy es contracultural. Pero tal vez, es más urgente que nunca. Porque sin interioridad no hay sentido. Sin autoconciencia no hay libertad. Sin examen no hay ética. Y sin amor verdadero no hay humanidad. El amor, la familia, lo bueno y lo malo, la ética, la moral, la transformación, la virtud, la ciudad de Dios, la ciudad terrena, el sabio, la conciencia, la salvación, el destino, la fortuna, entre otros, concibiéndose como términos distintos no dejan de formar parte de un todo, de una comprensión personal, Por eso concluimos esta tesis no con una respuesta, ni con una afirmación, pero se propone y se ha caído a la conclusión de que: el conocimiento de sí no es un lujo de sabios ni una rareza de filósofos; es una necesidad del alma, un derecho silencioso y una promesa que se cumple caminando, tristemente afirmo al igual que Michel Foucault que desgraciadamente el “conocimiento de sí mismo” es cortada y privada y no hecha para todo el mundo.

BIBLIOGRAFÍA

- Brun, Jean; *El Estoicismo*. Trad. José Blanco Regueira, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, 1988.
- Beuchot, Mauricio; *Historia de la filosofía medieval, Filosofía cristiana patristica*, D. F., FCE, 2013.
- Epicteto; *Disertaciones por Arriano*. Trad. Paloma Ortiz García, Madrid, Editorial Gredos, 1993.
- Ferrater Mora, José; *Diccionario de Filosofía*, Tomo I, A – k. Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1941.
- Foucault, Michel; *La hermenéutica del sujeto*, Ciudad de México, FCE, 2002.
- Gil Bera, Eduardo; *Pensamiento Estoico*. Barcelona, Edhasa, 2002.
- Marco Aurelio; *Meditaciones*. Trad. Ramón Bach Pellicer, Madrid, Editorial Gredos, 1977.
- Pierre Hadot; *ejercicios espirituales y filosofía antigua*, Intr. Arnold I. Davidson. Trad. Javier Palacio, España, Edición Siruela, S. A., 2006
- Plotino; *Enéada III, Sobre la providencia*, libro II, Intr. Trad. y Ns. Jesús Igal, Madrid, Gredos, 1985.
- San Agustín; *La Ciudad de Dios*, Tomo XVI, Edición bilingüe, Ed. del Fr. José Moran, O. S. A., Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 1958.
- San Agustín; *Confesiones*, Tomo II, Texto Bilingüe, Ed. crt. del P. Ángel Custodio Vega, O. S. A., Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 1974.
- San Agustín; *La Ciudad de Dios*, Tomo XVII, Edición bilingüe, Ed. del P. Fr. José Moran, O. S. A., Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 1958.

San Agustín; *De la Naturaleza del bien Contra los maniqueos*, Tomo III, Edición Bilingüe, Intr. y Ns. del P. Mateo Lanceros, O.S. A., Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 1947.

Séneca; *Consolaciones, Diálogos, Epístolas Morales a Lucilio*, Trad. Juan Mariné Isidro, Ismael Roca Melía, Madrid, Editorial Gredos, 2013.

Séneca; *Epístolas Morales a Lucilio*, Tomo I. Trad. Ismael Roca Melía, Madrid, Editorial Gredos, 1986.

Séneca; *Epístolas Morales a Lucilio*, Tomo II. Trad. Ismael Roca Melía, Madrid, Editorial Gredos, 1989.

Veyne, Paul; *Séneca y el Estoicismo*. Trad. Mónica Utrilla, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1995.

Zagal Arreguín, Héctor. Galindo Montelongo, José; *Ética para adolescentes posmodernos*. México, D.F. Publicaciones Cruz O.S.A., 2006.