

# CONOCIMIENTO Y HEDONISMO. EL RELATO DE LA FELICIDAD.

---

*Isidoro Reguera*

«Conocimiento y hedonismo: la felicidad contada», el título de este ciclo, está muy bien pensado y ya lo dice todo en sus dos partes; primero, porque entre el placer intelectual y el estético se juega y ha jugado siempre la cuestión de la felicidad; y segundo, porque, efectivamente, la felicidad es un cuento, no puede ser por sí misma, por inalcanzable, más que un cuento, un mito, una narración: en este caso la mía. Pero quede claro: en cuanto se pueda hay que alejarse de la teoría en el relato, sobre todo cuando se trata de esta palabra «felicidad», que junto con la de «libertad» es la humanamente más sagrada; y si uno no puede alejarse del todo, hay que estar al menos alerta frente a sus capacidades contagiosas de miedo a la vida, pérdida de vida, resentimiento nietzscheano, de refugio en abstracciones o paraísos especulativos (que nunca perdimos porque nunca existieron); precisamente en esta cuestión, insisto, donde humanamente

se juega todo, como en la de la libertad. (No hay otras palabras a su altura, y entre felicidad y libertad no se sabría cuál colocar primero.)

¿Palabras? Claro, nada más que palabras. ¿O es que puedes mostrar algún objeto así? Y el significado de las palabras es su uso; dicho de otro modo: el objeto (real) al que se refieren las palabras no es más que algo generado por su uso en los innumerables juegos de lenguaje en que han aparecido (históricamente) y aparecen hoy (en la vida diaria) con sentido; es decir, bien jugadas, o sea, siguiendo las reglas del juego, las del lenguaje; y nada más. Más realidad no tienen las cosas (que la de las palabras, que la del juego humano, limitado a sí mismo: a jugar). Por eso: ¿la cuestión de la felicidad? Fácil: cómo se ha usado históricamente esa palabra y cómo se usa hoy, qué juegos de lenguaje han dado significado a esa palabra antes y ahora. Eso es plantear claramente las cosas desde el comienzo, filosóficamente hablando. (Porque quita fantasmas, porque deja las cosas -es decir, las palabras- claras, el análisis filosófico es más educador y terapeuta de la mente que cualquier oportuna simpleza pedagógica o confusa terapia psicossacerdotal.) Así que veamos, a pinceladas: el gran relato histórico y mi pequeño relato de hoy.

### **I. El gran relato histórico de la felicidad.**

Que comienza en Grecia parece que, al menos desde nuestro punto de vista histórico, centrado entre los polos de conocimiento y hedonismo. Pero no son dos polos, aunque sean útiles para centrar el relato, sino dos aspectos de lo mismo, cada uno de los cuales atrae más o menos a unas personas que

a otras: hay hedonismo tanto en el hedonismo como en el conocimiento, hay conocimiento tanto en el conocimiento como en el hedonismo. Es decir, quizá el placer no sea siempre felicidad, pero la felicidad es siempre placer y cuando la felicidad se tiñe esencialmente de placer o tiñe esencialmente el placer, el placer se hace tan serio como alegre, ni una cosa ni otra sola: serio en su alegría en el hedonismo sensible, alegre en su seriedad del conocimiento teórico. Pero el sentimiento de felicidad que produce el placer en ambos casos, como tal sentimiento, es el mismo, nace del mismo juego: el conocimiento es prudencia, medida, paz de espíritu, y la sensibilidad es espontaneidad, libertad, liberación de la carne; desde un lado u otro acaba en lo mismo, en la felicidad: hay placer sensible en la contemplación de las ideas (el que da la calma de la vida teórica), hay placer intelectual en el rayo de sol que acaricia tu piel (el de una vida de perro autosuficiente y elegida). La vida de perro también es una vida teórica. Y la vida teórica también es una vida de sensaciones: de paz, serenidad, embebecimiento. La felicidad es el precipitado de todo ello. Quizá así se entienda mejor el uso de esa palabra en Grecia.

¿Conocimiento o no-conocimiento? Siempre conocimiento, aunque no sea más que en forma de medida, mesura, silogismo moral, cálculo racional de las pasiones (¿desde dónde se van a medir las cosas si no desde la distancia del conocimiento?). Siempre vida teórica (también la del Jardín de Epicuro lo era). Incluso la duda y la suspensión de juicio escéptica es una forma de conocimiento, como el no-saber irónico de Sócrates

¿Placer o no-placer? Siempre placer y siempre el mismo placer: control, serenidad, señorío de pasiones. Eso queda claro en el conocimiento. Pero también en el placer físico: se goza de

él justamente en el momento de gozar de él, es decir, por distancia a él en la total entrega a él; o sea: consciencia ingenua de animalidad y consciente entrega total a ella; sabes que estás gozando como un animal, digamos. (Un animal no lo sabe.) He ahí la felicidad humana.

Pero aunque no nada más sea hilvanemos el gran relato.

### **(1) conocimiento**

El placer clásico de la «vida teórica» (en la polis griega): autorrealización como sublimación, satisfacción de criterios ideales objetivos.

Sócrates: obediencia al logos, al daimon, superación de las cosas por ironía frente a ellas, descanso bienaventurado en entidades geométricas como las de los pitagóricos, felicidad efectiva porque le supuso una buena muerte, serena. (Pero no olvidar que Sócrates fue maestro de Aristipo y Antístenes, en cuya línea se movieron epicúreos y cínicos, respectivamente. Algo aprenderían de él.)

Platón: modo de vida obligado al bien y a la belleza en imitación de las ideas, salida de la caverna sensible a la luz pura, rememoración del paraíso perdido. Esta salida de la caverna es la gran imagen arquetípica de la ascensión a la felicidad teórica: ejercicios espirituales lógico-matemáticos de la Academia (¡en qué se ha convertido hoy la academia!) de elevación sublimadora, de mudanza a otro mundo, al ser, al cosmos, perdido el refugio de la polis, ya desarbolada entonces tras la guerra del Peloponeso; ejercicios que se hicieron típicos después para nuestra cultura (freudiana) de sublimación y transferencia neuróticas. La filosofía nace ya en épocas malas,

como consuelo; antes de mitad del siglo V parece que no se necesitaban consuelos, los dioses estaban muy cerca aún de los sabios, no se habían ido todavía.

Aristóteles, el realista, escalona ese ascenso: la felicidad es una mezcla, un agregado, hay un tipo de felicidad para cada actividad (virtuosa), o viceversa; y a diferentes grados: sensibilidad, honor, razón; o vida, ética, filosofía. Siempre se trata de alcanzar objetivos prácticos determinados, pero el último y autosuficiente, por encima de la razón incluso, es la eudaimonía, felicidad suprema y total, cuya actividad felicitante, placentera, que satisface por sí misma, virtuosa al extremo, es la sabiduría. Escalones: a. satisfechas condiciones externas de vida, salud, alimento (justa medida); b. honor, deber cumplido, virtudes como la justicia y la valentía; la felicidad política es servir al pueblo, la felicidad guerrera, morir por la patria; c. ocio para el espíritu: teoría, filosofía, y si es posible aún: sabiduría.

## **(2) sensibilidad**

El período helenístico o alejandrino discurre entre el año 323, muerte de Alejandro, y el 30, suicidio de Cleopatra, la última alejandrina (ptolemaica). Grecia definitivamente ya no es Grecia, es parte de uno u otro imperio extraños, macedonio o romano. Ya no hay sostenes clásicos. La felicidad no puede plantearse más que en una moral de supervivencia.

La felicidad adquiere rasgos ascéticos (no sublimadores): limitar al mínimo las necesidades, y estéticos (sensibilidad): la felicidad como vivencia sensible. Un rayo de sol basta, como a Diógenes de Sínope. Hasta un rayo de sol puede ser el criterio

moral puntualmente. La felicidad, a pesar de todo, está en este mundo adverso. Cínicamente, basta la virtud para ser feliz, no hace falta bien material ni filosofía algunos. Escépticamente, el abandono de toda ilusión de certidumbre en el conocimiento y la abstención de todo juicio, duda universal; porque todo es subjetivo (que todo sea subjetivo no es una afirmación absoluta porque no es una afirmación teórica, sino una forma de vida real en los escépticos). Epicúreamente bastan las sensaciones, el máximo de placer sensible es el máximo de felicidad; pero también es necesario evitar el displacer, por si acaso, liberarse tanto de necesidades superfluas materiales como de miedos metafísicos; charlar y discutir con amigos, gentes que piensen y sientan lo mismo, abandonar la ciudad y la cultura; una vida sensible más que teórica, estética más que académica, jardinera, ociosa. Mientras el jardín epicúreo tiene árboles, es natural, ingenuo, informe, amigo, el pórtico estoico, la stoa, tiene columnas, es duro, artificial, racional, humano. Los estoicos no tienen amigos, tienen congéneres racionales, son cosmopolitas, se sienten responsables de la comunidad universal de los seres racionales, como ellos; usando la razón en armonía con el cosmos, sumisos a la fatalidad del destino, controlando afectos, resistiendo al exterior las calamidades, en tensión permanente intentan como pueden dar un sentido a la libertad y a la felicidad, una felicidad un tanto forzada parece (sensible en tanto insensible). Pero aún no hipotecan este mundo más que en un infierno en vida, no en un cielo en muerte, por así decirlo. Siguen en la tensión neurótica, digamos, del todo no se han alienado aún esquizoidemente. El destino y el cosmos siguen en razón todavía.

### (3) tensión

Por ahí irán los tiros. El estoicismo indica camino. Él y el neoplatonismo (retorno a Platón, no se olvide) señalan la salida de la antigua idea filosófica de felicidad, ellos señalan el camino al Cristianismo que dominará la Edad Media. También en el neoplatonismo hay tensión, Platón se suaviza un poco, retorna un tanto a la materia, última excrecencia del Uno, pero ahí está, el Uno no es uno sin ella; no se trata de abandonar la caverna, no se puede, hay un ascenso y descenso, como un **feedback entre lo corporal sensible y lo espiritual anímico; es verdad que la felicidad suprema está en el vuelo de encuentro de uno con el Uno, en hacerse uno con él, pero en el comportamiento ascético para conseguirlo ya hay algo de felicidad, aunque nada más sea la esperanza de conseguirla; porque modo no hay otro, la materia pertenece a la emanación del Uno, de la felicidad, digamos.**

San Agustín, que antes fue un vividor, ya olvida de cristiano la vida, ha perdido la tensión, ya es un esquizo-paranoide, escindido en dos mundos y fijado en uno, no busca más que a Dios y nada más que en el interior de sí, la felicidad es una aventura íntima, la realidad no importa, importan los relatos de otro mundo, el temor del infierno y la esperanza del cielo, el temblor por ser o no un elegido; importa la ciudad de Dios, la espera de la parusía final, no hay nada ya que hacer aquí, todo se ha parado tras la redención, ya estamos redimidos (ya estamos en la sociedad del bienestar óptimo, poscapitalista, ha acabado la historia: ¡éste sí que es un cuento, el de Fukuyama!).

La vuelta definitiva a Dios es algo más que la armonía con el cosmos escéptica, algo más que la ida y vuelta y vuelta e ida al

Uno, es platonismo descarado: descansar en lo indesarraigable de otro mundo, lo inalterable, inmutable, constante, tener a Dios. El gozar de Dios, que ya era un motivo neoplatónico, significa el resumen desmesurado de toda la ética idealista de la felicidad griega: paraíso contemplativo y apathéico, sereno, atarácico, imperturbable, paz interior inmensa. La felicidad es el parón, suspensión, paralización de toda acción y deseo. Pero *hic et nunc* se ha olvidado el mundo y la vida. Así seguirá en el Cristianismo. Y al final de esa historia Hölderlin tendría que decir: los dioses se han ido; y parece que su ausencia, como le sucedió a él, no deja otra felicidad que alguna forma de locura, eso sí, pacífica. Siempre mejor que la enajenación de los resentidos frente a la vida, teñida con sangre de teólogo, como diría Nietzsche de la platónico-cristiana.

#### **(4) modernidad**

El dualismo, soterrado en la Antigüedad, evidente en el monismo uranio del Medioevo, de la tensión entre conocimiento y hedonismo, no desaparece nunca, y reaparece explícito fundando la Modernidad. En el siglo XVIII, por obra de Bentham y Kant, en anglosajonia y centroeuropa, en forma de pragmatismo e idealismo, vuelven a aparecer crudamente el Jardín y el Pórtico, refinados con amalgamas clasicistas.

Jeremy Bentham, en la vieja corriente de Antístenes y Epicuro, es el padre del utilitarismo como cálculo hedonista para la optimización de los placeres en el liberalismo igualitarista y progresista: lo que se llama social-liberalismo. La felicidad es un derecho individual originario, un derecho emanado de la libertad (Bentham coincide con la Constitución americana de



1788 y con Revolución francesa de 1876, que incluso le honró con el título de ciudadano *honoris causa*). Todo ha de ser juzgado según la utilidad que tiene, es decir, según el placer o el sufrimiento que produce en las personas. Hay que medir la utilidad de cada acción y decisión, el placer que genere. Los placeres son medibles de acuerdo a siete criterios: intensidad, duración, certeza, proximidad, fecundidad (situación agradable que pueda generar más placer), pureza (ausencia de dolor), extensión (los intereses ajenos pueden redundar en beneficio propio). Y sobre ese cálculo hedonístico de la felicidad hay que montar todo: sociedad, política, economía. Una nueva ética basada en el goce de la vida y no en el sacrificio ni el sufrimiento. Una ética política extendida a todos, liberal, que busque lo útil, el placer, para la sociedad; en definitiva: «la mayor felicidad para el mayor número de ciudadanos», que ya para Aristóteles había de ser, en absoluto, sin proporciones, no sólo la preocupación máxima, sino la obligación del dirigente y del legislador.

El utilitarismo no puede germinar sino dentro del liberalismo, es lógico y normal. (Aunque hoy, perdida esa perspectiva equitativa de la felicidad, todo ello haya degenerado en el neoliberalismo -nada revolucionario, ni siquiera honorariamente-, en el que todo esto no es ya más que una mueca sardónica, una ficción mendaz, incluso vergonzosa: los neoliberales de hoy no son en realidad ni progresistas sociales ni demócratas individuales; la democracia coarta su precioso yo y ante la socialización, no tanto estatal como altruista, sienten un cierto fastidio: dejan ámbito a la libertad habiendo copado su campo de antemano; una libertad para nada y para nadie excepto para los intereses de privilegiados como ellos; emparentados

-hablando sin muchos matices- con inofensivos yuppies libertarios de Starbucks, e incluso con agresivos neocons reaccionarios estilo Bush, todo dentro de un buen orden de diseño; el mayor número de ciudadanos felices posible es el de ellos mismos: los demás no gozan ni de igualdad real de oportunidades ni siquiera de igualdad práctica ante la ley, las dos bases fundamentales del liberalismo clásico.)

Como es lógico y normal que Kant sólo tenga sentido dentro del rigorismo pietista (subjetividad radical de la experiencia religiosa frente a ortodoxia e iglesia, austeridad moral, severidad de sentimientos, rigidez de conciencia, el deber es el deber, Dios no es trascendente, es el dios de mi experiencia, de un yo trascendental como soy). El rigorista Kant sigue a su modo la línea cosmopolita y objetiva de la Stoa, y antes, de Sócrates: obediencia a lo objetivo, el destino o el logos, la razón universal; no se pueden fundar las normas en el subjetivismo de las sensaciones humanas de felicidad, el imperativo categórico (el criterio director de la acción para la configuración de la vida social) requiere normas no individuales, sino objetivas, universales, cosmopolitas; es un principio racional-ilustrado de consideración y respeto a conciudadanos y comunidad; y sin espera inmediata de felicidad: efectivamente, la moral es la doctrina no de cómo hacernos felices sino de cómo hacernos dignos de la felicidad.

¿Con merecerla se tiene? El individuo kantiano, y por tanto su felicidad, es un fantasma: es un individuo universal aborregado por el peso del deber puro, un número que ha de cumplir exactamente lo mismo que cualquier otro para devenir sí mismo. El imperativo categórico kantiano, su máxima universal, con su halo de mayoría de edad autorresponsable, pueden traducirse

a lo duro, desde la perspectiva de hoy, no desde la revolucionaria de entonces: «actúa como un borrego más». El individuo kantiano es un *tipo* de ser humano, no un individuo real. (Es, por ejemplo, el mísero sujeto de la revolución, que en manada, uno más, en falanges enajenadas, va incluso a dar la vida por ella, por cambiar las cosas. ¿Cómo? ¿Para qué? ¿Por cambiar las cosas para que todo siga igual? ¿Cómo plantear la revolución desde súbditos de la razón universal? La razón universal es cualquiera que tenga fuerza para imponerse. Por ejemplo, el Napoleón hegeliano de Jena. Nietzsche ya sabía que cualquier revolución es una rebelión de esclavos, que seguirán siendo esclavos de los nuevos dueños que los azuzan.) Esas ilusiones individualistas burguesas, de liberación de un individuo fantasma, son magra felicidad, pero quizá al rigorista Kant le bastaba ese esqueleto de felicidad.

### **(5) ironía y tragedia**

Cómo hacemos dignos de la felicidad remite a la autorrealización por superación individual en un tipo ideal, es puro platonismo de ideas, rigorismo luterano, el hedonismo ahí dentro es algo absurdo, el goce algo impensable. Cómo la felicidad nos haga dignos remite a un ser autosuficiente y libre como individuo: por el hecho de ser feliz, de haberlo merecido con mi trabajo de duelo (digamos) por los ideales abandonados, de haberlo merecido por mi esfuerzo en vivir sin ellos, sin cobijos metafísicos, a la intemperie de la sensibilidad, en este mundo. Soy una persona digna y libre. ¿Por qué? Porque soy feliz en lo que puedo: porque en lo que puedo gozo de la vida y, sobre todo, porque soy siquiera capaz de gozar de ella.

Pero en un caso y en otro, en la forma que sea, como deber o como placer, esqueleto o carne, digamos, parece que la felicidad es siempre lo mismo, ya nicomaqueado por Aristóteles. En cualquier caso es el bien supremo, el único que se desea y puede desear por sí mismo, nunca es medio para otro bien. (¿Y la libertad? La libertad sería al menos la condición de condiciones de la felicidad, muy cerca de ella.) Es el objetivo final del obrar humano y por tanto el criterio último de la ética (o ella o hacerse digno de ella, pero siempre ella de un modo u otro): las acciones diarias se valoran éticamente cuando tienen como fin la eudaimonía, sea subjetiva sea objetivamente, sea directa sea mediatamente. Siempre la virtud es igual a felicidad, y viceversa, en el sentido que sea de felicidad y de virtud, incluso en el un tanto perversamente masoquista del rigorismo: la virtud es aquello que nos hace felices en cada caso y la felicidad lo que hace virtuosas nuestras acciones. Hay que pensar en serio que, sea como sea, la felicidad es el último bien y el último criterio del bien para el ser humano y con ello su objetivo último, único, podíamos decir.

¿Único? Único para cada uno, digamos, porque ni el bien ni el criterio del bien ni el objetivo de la vida es el mismo en nadie. Sobre todo si se mide por los raseros del conocimiento y la sensibilidad, del deber o del placer, que han escindido a los seres humanos desde antiguo en idealistas y pragmatistas. Es difícil salir de esa dualidad, contradicción, tensión, como se quiera, porque ya es un *a priori* del análisis, del relato, de nuestra historiografía. Sólo puede salirse, quizá, con ayuda del viejo Pirrón, tomando a la tremenda el fracaso del pensar objetivo; o con ayuda del más viejo Sócrates, tomando irónicamente el juego humano a pensar objetivamente. Pirrón y Sócrates son

lo más grande que dio Grecia, lo más adelantado: el Pirrón de Enesidemo y el Sócrates sofista, todavía en este mundo, no el de Platón. Por ironía respecto a la condición humana y escepticismo sobre sus afanes puede superar uno eso que desde el punto de vista irónico-escéptico ya no es dualismo, contradicción, ni siquiera tensión; sino mero absurdo, mal planteamiento de las cosas, veleidades de opinión, cortedad de miras, como las que achacaban Sócrates y Pirrón a los seres humanos discurrentes.

Fuera de estas dos corrientes primordiales de pensar, la felicidad, el uso de esa palabra, se disuelve. Pero es difícil olvidar un lenguaje, el de este gran relato, que parece que está hasta en nuestros cromosomas. Corrientes (idealismo y realismo, conocimiento y sensibilidad, alma y cuerpo, placer de una y de otro... en el fondo siempre Platón y Aristóteles, dos personas) que como polos de sentido condicionan el ámbito de alcance de un lenguaje y cualquier uso de palabras dentro de él, y que, efectivamente, parecen de naturaleza humana. Como si Platón y Aristóteles, o en general los griegos, hubieran creado la condición humana, escindida en el pensar. O como si, al menos, en la Grecia clásica, claro del ser, hubiera acontecido la epifanía noética de la razón universal (como en Jerusalén la teofanía pneumática del Dios único, por cierto). ¿Es que Platón fue tan listo que llegó más cerca de lo real de lo que nadie después ha hecho, ni parece que pueda hacer -se plantea Wittgenstein en el sentido que hablamos-, o es que nosotros somos tan necios que aún seguimos su juego de lenguaje, que siempre vuelve a seducirnos a plantear una vez y otra vez las mismas cuestiones? ¿No será, más bien, efectivamente, que por una pedagogía multirrepetida durante más de dos milenios hemos llegado a

pensar como los griegos, utilizamos aún su lenguaje y conceptología, y no somos capaces, por tanto, de plantearnos de otro modo las cosas? Hay que tener en cuenta que toda cuestión se plantea desde un lenguaje que le da fundamento y sentido; lenguaje al que funda y da sentido, a su vez, una forma de vida. Pero la forma de vida de los griegos, desde luego, no es la nuestra, hay casi diferencia de galaxias entre ellas.

Fuera del juego de lenguaje del gran relato de la felicidad que hemos pergeñado, sin la contención de esa polaridad dúplice tan antigua como moderna, fuera de ese contexto histórico que no es tal sino en la academia, sin estos corsés inveterados... el uso de aquella palabra se desbarata hasta la irrelevancia definitorio-conceptual unitaria. Hay tantos que teóricamente da igual cualquiera. Aunque hay dos salidas geniales que señalan ruta en el camino a mi idea de felicidad, al uso que de esa palabra considero con sentido hoy día. La más que irónica de Schopenhauer: «El deseo de felicidad es el error congénito del ser humano»; es el ansia de felicidad lo que nos hace infelices, pues. Más que irónica porque es muy real, supuesta una consciencia inteligente y fría. O la más que trágica de Nietzsche: «¿Me esfuerzo por conseguir la felicidad? ¡No, yo por lo que me esfuerzo es por mi obra!» Trágica porque supone un panorama desencantado: el de una felicidad evaporada (o el de un mar que se vacía, un horizonte que se borra, un sol que gira locamente en torno a sí, el de un Dios muerto, como él lo pintó). Más que trágica porque hay en ella una voluntad de vida, de trabajo, ante la cual la felicidad tanto teórica como sensible quedan como cuestiones débiles del último hombre, degenerado y a extinguir.

Dos salidas esclarecedoras en tanto señalan dos bajos de fondo, bajos continuos del acorde de la felicidad, más o menos reprimidos siempre en la historia, paradigmáticamente (neciamente) entendida por nosotros exclusivamente entre los dos polos del conocimiento y la sensibilidad. Esos dos bajos de fondo de la sinfonía- relato de la felicidad son: a. ironía e inteligencia: burla fina y disimulada que pone al descubierto la sinrazón de muchos enfoques dolorosos del problema; b. pasión, drama y tragedia: que colocan la cuestión de la felicidad en el plano de sucesos de la vida real, capaces de interesar y conmover vivamente, en los que prevalecen acciones y situaciones tensas y pasiones conflictivas; conflictos que purifican esas pasiones llevando sus objetivos más allá de ellas mismas, acercando al enigma del destino humano, a la pugna irreconciliable entre libertad y necesidad.

O la cuestión de la felicidad se olvida, y con ella los sinsabores existenciales que acarrea, limitándose a una vida de hecho, o éstos se aceptan de plano, a un nivel superior de consciencia, y se la plantea desde algo realmente conmovedor, nada sereno, imperturbable o apático, desde aspectos humanos que «mueven a compasión y espanto», como dice el DRAE de lo trágico. Porque, sin aspavientos pero más allá de los hechos, el lugar natural de la felicidad en el ser humano, si no se la olvida como digo, es la propia condición humana, el escenario dramático y pasional de la tragedia: el de lo necesario e imposible a la vez, o viceversa. Un juego íntimo y permanente entre lucha de contrarios, con consciencia de los límites de uno mismo en él y del límite de él mismo en sí mismo: un juego encerrado en sí -los contrarios no existen uno sin otro-, que va horadando, al vacío, en lo profundo como una vorágine. Lucha y alternancia

de contrarios perpetua, de placer y dolor, de lo que se llama felicidad y se llama lo contrario, que ya poco significan en ese juego en el que un contrario necesita al otro para definirse y existir, con lo que al final no significan nada más que su propia contradicción encerrada: la imposible necesidad o necesaria imposibilidad del ser humano y de su vida consciente. Consciencia de límites, de la necesidad humana a jugar sin salir nunca del juego mientras exista, o mientras se exista. Y hermenéutica de uno mismo, consciencia sobre sí mismo y sus capacidades y límites, sobre su condición de hecho en este juego de mundo. Ambas consciencias trágicas, que son la misma, conllevan la pérdida de sentido de la «felicidad». Como el olvido irónico. Entre ironía y tragedia se mueve mi relato. Con un bajo continuo de melancolía, que sostiene en el fondo tanto a una como a otra.

## II. Mi relato de la felicidad.

Ahí ancla mi relato, en la contradicción y consciencia, el drama y la ironía, para oscurecer los cuales, quizá, ha ido surgiendo históricamente el relato de la felicidad. La felicidad ->felicidad contada», propone inteligentemente el título de este curso, insisto- supone un relato, narración, cuento, un modo de ver las cosas, que de por sí son como son. Yo no puedo ahora armar sin más un relato *ad hoc* más de la felicidad, con otras palabras como «contradicción», «consciencia», «tragedia», «ironía» o «melancolía». A no ser, quizá, que las dé simplemente el uso que me permite mi experiencia, y hable, en lo que se pueda, en primera persona, por así decirlo, sin mayores pretensiones. Así las tomo y así hablo de ellas, y de la felicidad.



### (1) condiciones del relatar

Relatar hay que relatar, sobre todo si te encargan «contar la felicidad». Pero se puede relatar con la conciencia de cuento, digamos: todo relato es un cuento, tómese como se tome. Si el cuento es mío, es mío, y siempre será mío; al menos no quiere ser verdad ni desde luego imponerse como tal, que es la manía de los grandes relatos. Es un relato mínimo, débil... Los relatos son necesarios, lo malo de los grandes relatos autolegitimadores que ha habido es que no eran lo suficiente grandes, pretendidamente universales eran sin embargo parcialistas, unilaterales, dogmáticos, fuertes, crueles... Construidos desde una razón y una fe concretas, dogmáticamente impuestas en una cosmovisión que quería ser única y verdadera: razón universal ilustrada, Dios único cristiano. Para que no sea relato autolegitimador hay que narrar ingenua, sincera, modesta, libremente: no legitimo nada porque no soy nada sino un ser humano sin atributos como el de Musil. Contar como se piensa, como sale el pensamiento, en movimientos del pensar, espontáneos, libres; no se piensa en silogismos, ni en la lógica y el lenguaje de un ensayo académico, ni siquiera se vive como en el relato novelístico, ni las cosas son como dice el relato poético. Contar, suponiendo que en esa espontaneidad del pensar (de una persona de hoy, que conoce más o menos el mundo y el panorama del pensar de hoy, pero que al menos conscientemente se siente desembarazado de sus convenciones, como *Ulrich*, o Musil, de las de *Kakania*) aflora un contexto en que puede plantearse y hablarse ahora de la felicidad.

Insistamos, primero, en que la felicidad no existe como objeto, y que como palabra sobreusada tanto tiempo tampoco

funda un problema filosófico a solucionar; los problemas filosóficos son enfermedades de mal uso del lenguaje, hay que librarse de ellos, como Epicuro de los dioses, la enfermedad y la muerte, como Schopenhauer de la felicidad; ésta es la labor terapéutica de la filosofía, su labor única, librar del humo de los grandes relatos. Por lo tanto el primer paso a la felicidad es, efectivamente, liberarse de ella. (Ruego a Dios que me libre de Dios, decía en parecido sentido el maestro Eckhardt.) Y el análisis filosófico es el primer paso a esa consciencia clara: cómo se usa hoy con coherencia, de modo que nos diga algo coherente con nuestra situación, esa palabra.

No es un problema filosófico pero tampoco hay por qué reducirla a objeto de biologismo o psicologismo pseudocientíficos y mercantilistas, o a tema de un manual de autoayuda, a lo que se acercan libros, bien arropados además por fuertes agencias representantes, como los del afectado Punset - afectado por el enorme peso de su sabiduría, se supone-, o los de la *philosophical factory* del también sabio Marina.

Habría que plantear la felicidad desde lo que se dice de ella y desde el modo de vida que respalda en cada caso eso que se dice. Como miembro (desembarazado) de una comunidad lingüística y una forma de vida doy uso a esa palabra, ésta es mi narración de la felicidad, eso lo que puedo contar de ella, no puedo planteármela de otro modo. La felicidad como objeto (realidad) no está en ninguna parte y como concepto sólo es el uso concreto (analizable) de una palabra. No se pueden ya tomar en serio los conceptos generales, como si remitieran a entidades metafísicas. (Hace ya más de cien años que Hofmannsthal escribió la carta *Chandos*.) Todo lo más: la felicidad alude a una forma de vida, o de entender la vida, que

de por sí es como es. Puedes ponerle ironía o tragedia, si quieres. Yo utilizaré a partir de ahora esa palabra libremente, suponiendo lo dicho.

## (2) metáforas del relato

Vayamos al cuento, en dos metáforas: la de la «campana de cristal» de Wittgenstein que aparece en un borrador de carta a su hermana Hermine de 1925 (*Luz y sombra : una vivencia (-sueño) nocturna y un fragmento epistolar*, Pre-Textos, Valencia 2006). Y la del «palacio de cristal» dostoiévskiano (*Memorias del subsuelo*), retomado por Sloterdijk (*En el mundo interior del capital*, Siruela, Madrid 2007). En marcos así cabe hoy plantear la felicidad. ¿Cabe la felicidad misma? La felicidad es una palabra, decimos, y a lo que remiten sus usos en la campana o el palacio es a modos de ser y vivir, a tipologías humanas. ¿Ella misma? Si se insiste: ella misma en el palacio es una broma sin gracia, estilismo *light* de vida, una felicidad de diseño; en la campana, un imposible *in terminis*, un absurdo, un oxímoron trágico, si se quiere.

En el palacio de cristal reinan dos sensaciones globalizadas: el aburrimiento (posthistórico: ya ha acabado todo, no hay nada que hacer) y el estrés (postmoderno, autogenerado graciosamente entre todos como para no aburrirse: competencia, ajetreo, partidos, terrorismo, hiperpolítica de reuniones y acuerdos sin fin, crisis, vida movida, movida de vida). En el clima general del postcapitalismo, es decir, del capitalismo integral de vivencias, todos tienen derecho -según su capacidad adquisitiva, desde luego- a sentir algo participando en los *events* de la feria de vanidades generalizada, donde el intelectual o el

artista ya poco más que hace que de *entertainer*, cuando no de payaso de circo o de bufón palaciego. Feria, circo, palacio vanalizados. O mercado: se vanaliza el pensar y el arte en un mercado de memes de rebajas para el consumo de gente que tiene que sentir algo para mitigar su aburrimiento, su vacío, o simplemente para estar al día, ir con la moda (museos, exposiciones, conferencias, conciertos, teatro ... bares, restaurantes, *pubs*, *shopping malls*, *resorts*... todo al mismo nivel). También, consecuentemente, la felicidad se hace leve: una felicidad *light* de diseño y consumo. La capacidad adquisitiva es lo definitorio (neoliberalísimamente, desde luego), no sólo para la felicidad sino también para la libertad.

Si quiere uno liberarse de esta tontuna del palacio no tiene más que una solución terrorista (terrorismo intelectual como ejemplaridad moral para una pedagogía revolucionaria): romper el cristal y con él toda la estructura palaciega, su aburriente estrés y su estresante aburrimiento, y enfrentarse a lo inconmensurable, al caos, a lo desconocido, a lo que siempre se han enfrentado y se enfrentan los grandes creadores (filósofos, científicos, artistas, todos), que dan forma a lo informe hasta entonces, a lo que ni siquiera existía; ni aburridos ni estresados, sino geniales. No felices palaciegos, sino individuos, quizá hasta infelices (la felicidad palaciega no puede significar nada para los más grandes: Nietzsche, Heidegger o Wittgenstein escribieron sus obras en montes y cabañas). Ya escribía J. St. Mill: «Es mejor ser un hombre insatisfecho que un cerdo satisfecho; mejor un Sócrates insatisfecho que un payaso satisfecho».

En la campana de cristal rojo las cosas son más serias (podíamos imaginar que los seres humanos vivimos encerrados

en una campana así, escribe Wittgenstein a su hermana, la luz blanca está fuera pero nosotros todo lo vemos rojizo en nuestro encierro). Esa campana (muy parecida a aquella en la que está atrapada la mosca) es la caverna wittgensteiniana. Unos no se enteran del encierro, creen que las cosas son así, rojizas, y son el mejor ejemplo de que se puede ser feliz a lo tonto. Pero parece que la felicidad es algo más que la inconsciencia del tonto necio, incluso más que la del idiota ingenuo. Si, quizá, ni siquiera merece la pena hablar de la felicidad consciente, desde luego hacerlo de la inconsciente sería absoluta pérdida de tiempo. Quienes son conscientes del encierro humano en la campana, los melancólicos, adoptan dos posturas de salida de ese entuerto, una irónica: no salir como salida, otra trágica: salir a la desesperada. (La melancolía, como consciencia, es el bajo de fondo, bajo profundo, de la ironía y la tragedia, decíamos, ambas son modos de vivir orientados a un objeto perdido e irrecuperable, o a una ilusión, conscientes de ello.)

La primera: la inteligente ironía de aceptar las cosas como son, de reirse de la situación humana y de uno mismo, aunque siempre con ese transfondo profundo de melancolía que diferencia del inconsciente: las cosas son una broma, no las tomemos encima en serio; no caigamos en la trampa infernal del deseo de felicidad: deseo, cumplimiento, aburrimento y vuelta a empezar sin fin (la infernal rueda del deseo de Schopenhauer). La segunda es la pasional tragedia: es imposible pero es necesario salir, para salir de la campana a la luz hay que romperla, no se puede pero sí de algún modo ampliando sus límites, desvelando lo desconocido, midiendo lo incommensurable decíamos, descubriendo nueva ciencia, nuevos conceptos, nuevas formas, pero siempre también con ese resabio de

absurdo de esa ingrata tarea humana de permanecer en la insatisfacción siempre, porque todo es mejorable y superable. (El estadio religioso de Kierkegaard es el mejor ejemplo al límite: ser cristiano es absurdo pero no merece la pena vivir sino siéndolo. ¿Cómo sé yo que tengo el privilegio de ser el elegido por Dios para matar a mi hijo -y, se supone, de ser feliz así-? Esta falta de seguridad de ser elegido para esa felicidad trágica angustia y desespera ella misma. El privilegio trágico de Abraham es una buena imagen de la felicidad-libertad que se vuelve absurda entre lo necesario y lo imposible: en esa disyuntiva no se puede elegir -son dos absolutos absolutamente contrapuestos- pero hay que hacerlo a ciegas. Hay que ser feliz pero es imposible. Más o menos así sucede siempre en la vida.)

### **(3) distancia al mundo, al otro y al yo**

Conclusión hasta ahora: o la felicidad, en broma, es una vivencia poscapitalista, posmoderna; o, en serio, bien un error penoso (Schopenhauer), bien un absurdo trágico (Kierkegaard). En cualquier de los tres casos, menos desde luego en el primero, la felicidad crece en la distancia al mundo, en el alejamiento y hasta huida del mundo consabido; no del encierro, que no se puede, pero sí del encierro dentro del encierro: la tontería, la inconsciencia, la maldad humana a puerta cerrada. Huida general del mundo, asumir su ilusión y vivir en ella ya que otra cosa no se puede: vivir en medio de las cosas sabiendo que en realidad no existen como creo, tampoco como no creo. La vida es ilusión por lógica: si no no habría tantas perspectivas, creencias, opiniones sobre ella. Ante ellas: la huida, abstenerse de mayores

implicaciones en un montaje insuperable; si todo el mundo opina ¿de qué vale mi opinión entre las otras? (me quedo con ella), y si todo es opinión ¿para qué introducirse siquiera en el juego teórico de la verdad? (ni me lo planteo).

La distancia al mundo que supone esta huida melancólica (escéptico-irónica, incluso aburrido-estresada decíamos) de la levedad del ser a un interior igualmente leve es mayor si la cerrazón del mundo se toma del todo en serio, no sólo con artificialidad vivencial o con ironía sino a lo trágico. Entonces no queda más que superar el mundo desde dentro como se pueda. Una superación genial, creadora, entusiasta, olímpica, maníaca, casi posesa, siempre con la melancolía de que el mundo no sea de otro modo y los demás no entiendan que ha de serlo. Con esa melancólica enfermedad del genio (casi siempre la melancolía se ha entendido así desde Aristóteles) que casi roza la locura: el genio o la persona de genio, por decirlo así, siempre es raro para los normales, le vuelve loco la tontuna del mundo y sus habitantes, le vuelve raro el esfuerzo de vivir en un paisaje sin horizonte, donde él es el único habitante, y de tener que abrirse camino en la nada con su creación científica, artística, filosófica, etc. Y sólo por su manía de llevar este mundo de ilusión adelante: dentro de la ilusión crear otro mundo de ilusión, pero sabiéndolo, intentar otro relato, pero confeso. Ésa es la única superación posible en el encierro: refinar la ilusión a conciencia.

Distancia al mundo, pero sobre todo distancia al otro (en tanto encerrona a dos, pareja enfermiza de contrarios que ni viven ni no viven uno sin otro, infierno sartreano). Y, sobre todo todo, distancia al yo (el yo es el núcleo, la pepita del infierno, el encogimiento límite del embudo dantesco, la encerrona a dos

en uno). No hay yo como yo lo siento, el yo es un punto más que no importa tanto ni al cosmos ni a nadie. No pasa nada, nunca pasa nada relevante en el yo, la muerte es lo más, pero es inevitable y hoy hasta hay confortables salas de espera a ella. La distancia a uno mismo es también la distancia a sus fantasmas: dioses y muerte, a uno mismo como máquina de crear dioses y fantasías de ultratumba.

Vivir y morir conscientes de nuestras encerronas: eso parece que es la única felicidad a que podemos aspirar (porque la consciencia de algún modo, el único posible, nos libera de ellas). Felicidad, libertad y conciencia: ése es el nivel.

#### **(4) felicidad y muerte**

La felicidad es un estado de ánimo, algo de cabeza, la felicidad no existe objetivamente. Aunque no un estado de ánimo o de cabeza automático, sino el que produce, a tu modo, el deber cívico cumplido, el ser ciudadano digno de la especie y empujarla hacia adelante aunque nada más sea refinando la ilusión. Más no se puede. Ese estado de ánimo será la buena conciencia (civilizada) que ayude a morir tranquilo, entregado a lo inevitable, aunque sea muy oscuro. El infeliz morirá infeliz.

Morir habemos, cuándo es relativo, el hecho absoluto es que siempre nos enfrentaremos a ese trance. Hay, pues, que acostumbrarse a él, y lo que hay que pensar es que llegará. Y que nadie muere por ti, que cada cual muere solo. La conciencia de soledad radical ayuda a encarar la muerte pero también sobre ella se puede fundar cualquier cosa en la vida, no sólo el pensar o la intimidad de cada uno, sino las (buenas) relaciones con los demás: como en definitiva estoy solo no importa demasiado lo



que se llama respeto humano, uno puede tranquilamente optar por la absoluta sinceridad, la libertad total, por aceptar totalmente como se es y como son los demás: si estamos solos, por una parte estamos de verdad solos y, por otra, querer influir en el otro, que está tan solo como tú, es un atropello absurdo. También el sentimiento de felicidad es sólo tuyo.

Sabemos que vamos a morir, pero tenemos demasiado miedo. Esto nos hace infelices. Se ve en los ojos aterrorizados de la gente que vive en un miedo constante, que sólo puede ser por eso, el miedo a la muerte arrasa cualquier esperanza, deja la cabeza vacía, uno ya no es más, justamente, que aquello que va a morir, o más que ojos espantados, fijos en el final. Mientras más vieja, es lógico, y más adelantada, no tanto, más miedo tiene la gente: eso se percibe sobre todo en los países primeros del mundo, en los que al morir se ha de abandonar más cosas, sobre todo el valioso yo, que por otra parte ya ha sido arrasado, por miedo, como digo, en vanalidades sin fin: deportismo neurótico, estilismo del cuerpo como objeto, caminatas a ninguna parte o a cualquiera, vivir nada más que para seguir viviendo...

Un manierismo social de relaciones formales superreducadas («gracias», «de nada», «buen día», «buen fin de semana», «por favor», «perdón», etc.: un continuo sonsoneque a todas horas, a cada instante) superficialmente florido y exquisito, que oculta una atroz soledad y su correspondiente atroz egoísmo. La soledad de la muerte, el egoísmo animal de quien ya no tiene más en la cabeza que soledad y muerte unidas, a quien de verdad ya no importa el mundo ni importan los demás (que se reducen a ejercicio de esa dialéctica manierista), y toda la importancia la han puesto en lo peor: en el yo, aunque un yo ya tambaleante, prácticamente reducido a un físico que siempre se va acabando.

Un yo ausente y vacío que para que tenga alguna presencia hay que revestir de gimnasio, de dietética, de carne de psicólogo y psiquiatra... y que revestido de todo ello, para su felicidad, funda la seguridad existencial de su poca espesura de ser en compañías de seguros de todo tipo, en una religión a la carta, en vivencias demasiado obvias...

Todo esto, en cualquier caso, supone haber abandonado el gran relato de la felicidad, el significado de las grandes palabras, los consuelos metafísicos, las ilusiones de nuestra historia... ¿Ha ganado la sensibilidad, el hedonismo? Puede ser, pero un hedonismo que ya no es lo que era, una sensibilidad ya no transida de conciencia y por tanto de serenidad teórica, calma reflexiva, alegría pura de vida. ¿Se ha enmendado con ello el error nietzscheano de nuestra historia entera, la hipoteca de lo real a lo ideal, de este mundo a otro? Puede ser, pero quién sabe si con otro error, basta que venga alguien en siglos y lo diga... Vida superficial, cultura superficial, puede ser, pero es lo que hay, por algo será, y pensar demasiado para nada vale de poco, sería peor. Quizá mejor huir a ninguna parte: mientras siquiera se pueda huir ninguna parte es alguna. O aceptar la vida de verdad, tal como es, y llevarla con gusto, no con miedo; con estética al menos, si no hay ética más alta que la sensibilidad de cada uno.

### **(conclusión)**

La cuestión de la felicidad, aún con todos los análisis y consciencias, no deja de estar de algún modo entre conocimiento y sensibilidad. Quizá a pesar de relatos no pueda dejar de estarlo, pero no olvidemos: hay placer en ambos casos, en el espíritu y

en la carne. Y mejor que sea en ambos a la vez. Ya que somos uno, y además solo, no hay por qué separarlos. La naturaleza no los separa: parece, por ejemplo, que la alquimia del hipotálamo, el cerebro del cerebro, trabaja por el individuo con el lema de que a más inteligencia más sexualidad. No está mal. No hay nada despreciable ni superior en el ser humano. ¿Por qué había de haber una cosa u otra si somos así? Hay que utilizar todo el así que somos, como es lógico; o todo lo que Dios nos ha dado, dicho de otro modo casi más obvio y apremiante. O sea: buscar buenamente placer donde lo haya y evitar displacer donde se pueda. Es lo de siempre, sólo que ya no valen las palabras de antes, sobre todo las relativas al conocimiento y la forma de vida reprimida y exclusiva que su uso llegó a forzar: la felicidad del alma como felicidad total. Tampoco la del cuerpo es la total. Los pensadores antiguos de la sensibilidad en este tema no se pasaron de lo razonable, tampoco los del conocimiento. Pero como triunfó el conocimiento, en su marcha triunfal fue segando poco a poco la sensibilidad. Así que ahora queda más que hacer para recuperar razonablemente este lado.

La consciencia definitiva de los límites de la felicidad -donde ciframos en último término su desencanto pero también su realismo- afecta a ambos lados. Más bien supera su dicotomía en la inevitable ilusión de siempre: alma ilusa, cuerpo iluso, ni una ni otro pueden ser felices. Feliz es el yo, si es que es y -dado el caso- como sea. Al final sólo queda la unidad de la consciencia: por encima de dualismos hay consciencia de un yo que no es más que esa consciencia, a imagen y semejanza del dios feliz aristotélico *nóesis nóeseos*. Un yo -el único que puede ser feliz, insisto- que por lo demás resulta de hecho indefinible y por tanto -no es nada extraño, pues- también indivisible.

La liberación que permite esa consciencia de límites e ilusión es el único marco de uso de la palabra felicidad. Pero si la felicidad comporta consciencia en este sentido, liberación de límites e ilusiones concretos, asumiéndolos como tales, la consciencia en sí misma comporta siempre infelicidad en sentido contrario, asumiendo que esa asunción no le libera de sus propios límites e ilusiones absolutas: siempre está partida en sí misma, siempre ha de dar un paso más, siempre tiene un límite que sabe, siempre sabe que sabe que sabe que... en un proceso eterno que la encierra y parte en sí misma sin cesar. Si ésta es la felicidad de Dios, su perpetua serenidad bienaventurada, la nuestra no, porque nuestros pensamientos o saberes no son absolutos, dependen de algo. Nuestro encierro en el diálogo o nuestro recurso al infinito (los dos tropos pirrónicos definitivos) no conllevan serenidad porque sus rodadas o andaduras no son puras, no son idénticas al pensar, siempre pensamos algo distinto, no son rodadas del propio ser (igual al pensar), siempre hay en ellas algo diferente, siempre somos algo y siempre pensamos algo. (¿Y volverán eternamente mi hermana y mi madre? creo que se preguntaba alarmado el profeta del eterno retorno.)

Mucho más sencillo: el niño juega pero no sabe que juega, cuando lo sabe comienzan los problemas; en este caso: el niño es feliz y no sabe que es feliz, cuando lo sabe comienzan los problemas. Pero no somos niños, de modo que la infelicidad radical del mayor soporte de la felicidad, la consciencia, hace que el problema de la felicidad pierda así sentido. Dejémoslo en la rotura y autocontradicción. ¿Por qué no, si así es la vida? No en la contradicción de cuerpo y alma, ya superada en la consciencia, como veíamos. Sino en la contradicción de la

conciencia misma que ha asumido en un yo indefinible groseras dicotomías, precisamente por ello ya absurdas, pero no la suya, la que la constituye. Dejémoslo en la lucha de contrarios y en su retorno incesante: placer/dolor, alegría/tristeza, sentido/sinsentido, calor/frío, lluvia/sol, noche/día, etc. El retorno de lo mismo liquida en cierto modo lo contrario: serán contrarios y contrarios y contrarios... pero siempre es la misma lucha. Uno se acostumbra a una serenidad movida, a una quietud fluyente, a una paz desasosegada. Así es el río de la vida: siempre el mismo (vacío) pero siempre distinto (lleno). Si hay ríos, quietudes fluyentes, vacíos llenos, e instantes eternos, y silencios elocuentes, hasta atronadores, etc. ¿por qué no una felicidad desdichada? El oxímoron de la felicidad. («Oxímoron» es otra palabra nada más, es verdad, pero bien empleada, evoca muchas cosas de interés, como se ve. El contexto retórico no es el menos interesante, desde luego, para el uso de «felicidad».)

He acabado mi fábula de la felicidad con una metáfora viejísima, la lucha y el río de Heráclito. Vale igual para enmarcar algo que no existe como objeto. Igual que el palacio y la campana de que hablábamos. En cualquier caso ahí está lo que sea nuestra felicidad: en el río vacío y lleno, en el palacio aburrido y estresante, en la campana del encierro consciente o no. La felicidad es tan metafórica como ellos. Además, la propia realidad ya es virtual, no tenemos acceso a ella sino en imágenes digitalizadas, la vieja sensibilidad y conocimiento humanos no llegan a las máximas y mínimas distancias donde se juega el juego de lo real; e igual que sólo mediante prótesis técnicas, que amplían nuestra sensibilidad y conocimiento hasta lo inhumano, podemos de algún modo acceder o acercarnos a ello, a galaxias y a partículas, a una realidad sólo ya protésica,

probablemente con la felicidad pase lo mismo: sólo pueda ser protésica, o sea, virtual, digitalizada, inhumana. Sería su nuevo planteamiento desde una sensibilidad y un conocimiento optimizados hasta lo inimaginable. Y quizá, más o menos, así podía explicarse hoy nuestro despiste en esta como en tantas cosas (adicción -¿adicción?- al ordenador, a internet, al audio-vídeo...): ya no somos humanos (del todo) pero aún no somos (del todo) *cyborgs*... Eso resume y cierra todo lo dicho en tanto se trata de la nueva forma de ilusión y de consciencia, por tanto del futuro marco de la felicidad. Es así y no pasa nada, puesto que es así. ¿Qué puede pasar más que que sea así? Sólo que no nos enteremos. Y busquemos de nuevo la felicidad en el limbo. Tanto podría pasar que pasa de hecho. ¡Qué extraños somos!

