

DE BEATITUDINE NON EST DISPUTANDUM. LAS PARADOJAS DE LA FELICIDAD

—●—
César Tejedor de la Iglesia

*«Sólo debemos juzgar nuestra felicidad tras la muerte»
Montaigne, Ensayos*

Posiblemente el asunto que más ríos de tinta ha hecho fluir a lo largo de toda la historia del pensamiento es el más complicado de todos: La felicidad. Y no es mera casualidad, sino más bien una necesidad: el gran problema del ser humano, en el cual convergen todos los demás, es cómo alcanzar la felicidad. Aristóteles ya definió la felicidad como el «bien más perfecto», pues de todos los tipos de bienes que existen, el más perfecto es el que se elige siempre en virtud de sí mismo, y no por causa de otra cosa¹. No hay nada más allá de la felicidad. Si somos

¹ En su *Ética a Nicómaco* (Barcelona, Gredos: 2000), Aristóteles no puede decirlo más claramente: «Al [bien] que se busca por sí mismo lo llamamos más perfecto que al que se busca por otra cosa, y al que nunca se elige por causa de otra cosa, lo consideramos más perfecto que a los que se eligen, ya por sí mismos, ya por otra cosa. Sencillamente, llamamos perfecto lo que siempre se elige por sí mismo y nunca por otra cosa» (EN, I, 1097a, 30).

felices, todo lo demás queda automáticamente justificado, parece decir Aristóteles, pues entonces habremos hecho lo que se debe hacer. Con lo cual sólo queda marcar bien el camino que nos lleva a tan excelente fin. Para ello ha habido filósofos que han propuesto incluso una «fórmula de la felicidad», emulando, al menos formalmente, aquella otra fórmula con la que Newton sintetizó la ley de Gravitación universal.

Es evidente, por tanto, que todos los seres humanos buscan la felicidad. Sería algo más que una insensatez decir lo contrario, pues iría en contra de la naturaleza humana e incluso de algo que a menudo se olvida entre los círculos más excelsos de la filosofía académica, que es el sentido común. Decir que la felicidad es el objetivo final de todo lo que hacemos, y por tanto, lo que da sentido a nuestro estar y actuar en el mundo, viene a ser una especie de tautología que no aporta nada nuevo a la reflexión. El problema aparece en el momento en que intentamos dar respuesta a la pregunta clave: ¿En qué consiste la felicidad? En este preciso momento aparece la gran paradoja que constituye el punto de partida de la tesis que pretendo defender en este artículo.

La felicidad se ha entendido de mil y una maneras a lo largo de toda la historia de la filosofía. Entre las caracterizaciones más recurrentes están las que la definen como «ataraxía», «vida contemplativa», «vida honorable», «comuni3n con Dios», «bienestar». La paradoja aparece cuando nos damos cuenta de que al pretender *explicar* en qué consiste exactamente la felicidad estamos cayendo en un reductivismo que en cierto modo traiciona de principio aquel «sentido común» que nos presentaba como evidente la búsqueda de la felicidad. Dicho más claramente, buscamos la felicidad, pero es imposible saber

exactamente qué es lo que buscamos. E incluso cuando parece que tenemos claro que lo que buscamos -y posiblemente lleguemos a conseguir- nos hará felices, el estado de felicidad no nos está ni mucho menos definitivamente asegurado. La reflexión se sitúa inmediatamente en el terreno de lo trágico, pues pretende aprehender algo de naturaleza resbaladiza, que parece siempre escurrirse al erudito, como si fuera la gran roca de Sísifo. La vacuidad del *concepto* de felicidad se nos revela en el mismo momento en que intentamos definirlo. La filosofía y los filósofos se precipitan en el vacío cuando intentan definir y explicar aquello en lo que consiste la felicidad. En este artículo intentaré poner de manifiesto este vacío, que tiene diferente repercusión en distintas áreas de la filosofía, sin pretender por ello desacreditar la misión de la filosofía como búsqueda constante de la felicidad.

1. Conocimiento y felicidad

Las IV jornadas filosóficas «Paradoxa», organizadas por la AFEX (Asociación de filosofía de Extremadura) durante los pasados meses de febrero-mayo de 2010, llevaban el título de *Conocimiento y hedonismo. La felicidad contada*. Como amigo y acólito de la AFEX, me siento -como no- muy orgulloso del trabajo realizado por los compañeros que se encargaron de la organización de estas provechosas jornadas, pues en cierto modo a ellas debo la inspiración que me ha llevado a escribir estas líneas. Sin embargo, no dejo de leer con ciertas reservas la primera parte del título de las jornadas, así como alguno de los títulos de las ponencias que se presentaron, como «El hedonismo como forma de conocimiento», «La felicidad desde

la Filosofía de la Ciencia», o quizás el más sorprendente, «El cálculo de la felicidad». En esta última ponencia fue en la que mi colega y amigo Juan Verde Asorey nos dio la tan esperada «fórmula de la felicidad» a la que hacía mención al principio de este artículo.

Juan Verde recupera y explica de forma inmejorable la fórmula con la que el escritor J. Green mostraba que alcanzar la felicidad no depende completamente del azar, sino que los seres humanos, a través de sus decisiones y sus actuaciones libres, tienen el poder de procurársela o alejarse de ella. Aunque no me voy a centrar concretamente en los pormenores de la esperada fórmula, transcribo aquí para los curiosos las palabras con las que Green la cita, y remito al lector a las elocuentes líneas que Juan Verde le dedica. La fórmula dice así: «El camino hacia la felicidad es directamente proporcional al número de senderos que llevan al disfrute de cada valor humano, e inversamente proporcional a los obstáculos e ignorancia que lo impiden». En cierto modo, dice Juan Verde, la importancia de esta fórmula no es menor que la de la fórmula con la que Newton consagró la ley de la Gravitación universal. Es cierto que la fórmula de Green puede ayudarnos a construir el camino que nos lleve a la felicidad, pero ese camino no será más que eso, camino, mientras no sepamos dónde está el puerto al que pretendemos arribar.

*Caminante, son tus huellas
El camino y nada más;
Caminante, no hay camino,
Se hace camino al andar...*

Los versos de Antonio Machado ilustran muy bien el problema, y al mismo tiempo la solución: precisamente la condición de posibilidad para disfrutar del camino que nos puede hacer felices pasa por la renuncia a cualquier intento de definición y conceptualización. Otra vez la paradoja. En definitiva, la fórmula no tiene refutación posible mientras no sepamos en qué consiste la felicidad, y parece que la respuesta a esta pregunta es esquivada por naturaleza. Popper había dicho que una fórmula, hipótesis o ley es científica si puede ser falsada. Por supuesto, ahora nos encontramos ante una fórmula de índole muy diferente, y que difiere en muchas cosas de la fórmula de Newton. Principalmente en una: incluso en el supuesto caso de que se cumplan satisfactoriamente todos los requisitos que exige la fórmula, que todos estemos de acuerdo en la misma jerarquía de valores humanos que merece la pena disfrutar, y que las circunstancias socio-históricas sean favorables, *ni siquiera en tal caso la felicidad me está asegurada*.

Una ley científica como la de Newton tiene pretensión de universalidad y de necesidad, mientras que cualquier ley o fórmula que pretenda desvelar los secretos de la felicidad humana carecerá de tales pretensiones. No puede ser universal, porque su realización nunca está del todo asegurada. Tampoco puede ser necesaria, y mucho menos suficiente, pues podríamos encontrar fácilmente contraejemplos que mostrarían cómo, por ejemplo, perfectos ignorantes viven completamente felices. Recuerdo un caso que suscitó en mí sorpresa y mucho tiempo de autocritica que aún no ha terminado: veía en el vídeo un reportaje que había grabado un amigo, en uno de sus viajes solidarios a un país pobre de África. En aquel vídeo aparecían personas que vivían en condiciones miserables de pobreza

extrema, bajo las lonas de plástico que hacían las veces de techo de las viviendas mejor acondicionadas. Lo que me sorprendió fue comprobar cómo ninguna de aquellas personas dejaba de sonreír, incluso los niños jugaban con las piedras como si fueran lo único que necesitaran en aquel momento para ser felices. Desde aquel momento, cada vez que viajo en el metro de alguna gran ciudad, no dejo de pensar y comparar las caras tristonas y serias de las personas que se acomodan en los asientos próximos con las de aquellos niños del vídeo de mi amigo. No quiero decir con esto que aquellos niños fueran realmente felices, ni que mis conciudadanos del primer mundo no lo sean. Pero sí parece haber indicios que invalidan cualquier intento de formular una posible ley de la felicidad humana.

El problema de la felicidad no es un problema epistemológico, y por tanto, cualquier intento de *explicar* en qué consiste la felicidad está condenado al fracaso. Nietzsche había dicho que constituye un contrasentido petrificar a través de conceptos lo que es esencialmente dinámico, lo que pertenece al ámbito de la vida. Los conceptos propios de «lo apolíneo» petrifican «lo dionisiaco» y lo traicionan. De nuevo acudamos aquí al testimonio del sentido común: no parece casualidad que cuando tenemos un momento de éxtasis de ese maravilloso sentimiento de felicidad, por la razón que sea, *¡no tenemos palabras para expresarlo...!*

Quizás ha sido Wittgenstein el que mejor se ha dado cuenta de que no se puede abordar el asunto de la felicidad desde los parámetros propios del lenguaje epistemológico, que trata de explicar *cómo* es el mundo. El lenguaje que pretende decir algo del mundo, explicar cómo es el mundo, se desmarca radicalmente de las cuestiones vitales últimas, que pertenecen al ámbito de «lo místico», es decir, a las cuestiones del *sentido*

del mundo y de la vida. Estas últimas no se pueden *conocer*, en el sentido estricto de la palabra. Así lo expresa en el *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921): «No *cómo* sea el mundo es lo místico, sino *que* sea» (6.44). Para Wittgenstein, solo cabe tratar de explicar y conocer aquello que pertenece al mundo, y eso únicamente es lo que puede ser expresado a través del lenguaje. Las cuestiones relativas al sentido del mundo y de la vida, como puede ser la pregunta por la dicha humana, no pertenecen al mundo, y por tanto, tampoco a lo que puede *decirse*. Sólo puede ser *mostrado* o contado, como reza la segunda parte del título de las jornadas. Wittgenstein no es un ingenuo, y sabe perfectamente que la felicidad existe, incluso es posible que a pesar de su excéntrica y relativamente atormentada vida pudiera llegar a sentirse feliz en más de una ocasión. Sin embargo no es algo que pueda expresarse a través de conceptos pétreos y estáticos, aunque alguien feliz sí puede mostrar su felicidad ante los demás. «Lo inexpresable, ciertamente, existe. Se *muestra*, es lo místico» (6.522). Sólo en una frase del *Tractatus* utiliza Wittgenstein la palabra felicidad (*glück*): «El mundo del feliz es otro que el del infeliz» (6.43). Sólo las cuestiones relativas al mundo pueden expresarse con el lenguaje. Las cuestiones relativas a la voluntad no pertenecen a lo que puede ser expresado a través del lenguaje, pues la voluntad no puede cambiar el mundo, que es el conjunto de los hechos².

²Recordemos que para Wittgenstein, el «mundo» es el conjunto de los hechos existentes, y en este sentido, el concepto de «mundo» que utiliza en el *Tractatus* coincide con la concepción común del mundo. Sin embargo, un «hecho», que para nosotros tiene el sentido de un acontecimiento histórico, que sucede en el tiempo, tiene otro significado en el *Tractatus*. Al igual que Russell, Wittgenstein habla de «hecho» para referirse a la posesión de una proposición por un particular. Finalmente, el «hecho» se descompone en estados de cosas que tienen lugar efectivamente. He manejado la edición bilingüe del *Tractatus Lógico-Philosophicus* de Wittgenstein, publicada en Alianza en 1987.

Si pudiera cambiar algo de lo que puede ser expresado con el lenguaje, tendría que cambiar los *límites* del mundo, pero no el mundo. Tendría que cambiar el mundo en su totalidad. Pero tal cosa es imposible. De ahí que las cuestiones éticas, así como las cuestiones relativas a los sentimientos de tristeza, felicidad, etc. no pueden ser expresadas. La frase constituye la contradicción final de un argumento *ad absurdum*, que tomaba como premisa el posible supuesto de que la voluntad pudiera cambiar el mundo. El mundo es como es, y no cambia nada el hecho de que estemos felices o infelices. Conocimiento/ciencia y felicidad son cuestiones totalmente extrañas entre sí. Así queda consagrado en una de las últimas sentencias del *Tractatus*: «Sentimos que aun cuando todas las posibles cuestiones científicas hayan recibido respuesta, nuestros problemas vitales todavía no se han rozado en lo más mínimo. Por supuesto que entonces ya no queda pregunta alguna; y esto es precisamente la respuesta». En definitiva, la misma pregunta que pretende captar en qué consiste la felicidad está mal planteada desde el principio. He aquí de nuevo la paradoja: justo al plantear la pregunta se revela la imposibilidad misma de la pregunta. Al final, no cabe sino postrarse ante la sentencia lapidaria final del *Tractatus*: «De lo que no se puede hablar hay que callar».

Bien es cierto que el planteamiento más moderado y ciertamente más acorde con el sentido común que hace Wittgenstein en las *Investigaciones Filosóficas* (1953), con su tesis de la existencia de una «pluralidad de juegos del lenguaje», que sustituía la antigua consigna de silencio por la posibilidad de hablar de diferentes cosas desde parámetros y reglas de discurso diferentes, provocó una avalancha de publicaciones sobre el lenguaje que había de utilizarse para

referirse a todos aquellos temas que no tenían mucho que ver con la ciencia natural, especialmente el lenguaje de la ética³. Sin embargo, este planteamiento del segundo Wittgenstein no cambia en nada la tesis que venimos defendiendo aquí. Si el primer Wittgenstein afirmaba que de las cuestiones éticas, así como de otras cuestiones del sentido de la vida, no se puede hablar, pues «los límites del lenguaje» coinciden con «los límites del mundo», el segundo Wittgenstein, de forma más delicada, admite que se puede hablar de todos esos temas que anteriormente estaban condenados al silencio, pero sigue sin admitir que se pueda hablar de la misma forma: el lenguaje del conocimiento (que es el lenguaje de la ciencia) y el lenguaje que se utiliza para *mostrar* la felicidad pertenecen a «juegos del lenguaje» totalmente extraños entre sí.

En definitiva, se puede decir que «me siento/no me siento feliz», pero no se puede decir «sé en qué consiste la felicidad» o «sé qué es la felicidad», pues tal cuestión no puede tener nunca las mismas pretensiones de objetividad y universalidad que requiere la formulación de la pregunta «¿qué es x ?».

Alguien podría objetar que este planteamiento que disocia radicalmente conocimiento y felicidad constituye una refutación del intelectualismo moral que defendieron Sócrates y Platón, según el cuál el conocimiento del bien es la condición de posibilidad que permite a una persona obrar bien, es decir, es necesario saber en qué consiste el bien para poder obrar rectamente. En primer lugar, y siguiendo el hilo de la exposición, habría que distinguir claramente entre las cosas que se pueden

³ Algunas de estos títulos son, por ejemplo, los siguientes: C.L. Stevenson, *Ética y lenguaje* (1944); R.W. Hare, *El lenguaje de la moral* (1952); C. Wellman, *El lenguaje de la ética* (1961); J. Hierro, *Problemas del análisis del lenguaje moral* (1971).

conocer y las que no. El misterio de la felicidad humana pertenece a las cosas que no se pueden conocer, o al menos, no se pueden nunca predicar de forma objetiva del mismo modo que se predica la ley de la gravedad. En cambio las cuestiones éticas sí se pueden conocer, pues en el ámbito de la ética existen principios y valores que sí son universales, cosa que avala ya el intelectualismo moral. Otra cosa es dilucidar cuáles son esos principios y valores, o cómo pueden ser captados y difundidos. Estas difíciles cuestiones merecerían mucho más espacio del que corresponde a este artículo. Limitándonos al tema que nos ocupa, resulta además difícil decir que la cuestión de la felicidad es una cuestión ética, a pesar de que muchas de las grandes teorías éticas, desde Aristóteles hasta nuestros días, han hecho de ella la piedra de toque de toda la ética. Analicemos esto un poco más a fondo.

2. Ética y felicidad

El problema de la felicidad ha sido considerado siempre uno de los grandes problemas de la ética, especialmente de las éticas llamadas teleológicas. En el mundo griego la pregunta que vertebraba toda la reflexión ética era la siguiente: *¿cómo vivir para llegar a ser feliz?* Platón, sobre la base del pensamiento socrático, y Aristóteles fueron los primeros que identificaron la felicidad con el fin último del ser humano, al cual solo se puede llegar desarrollando determinadas virtudes. Por primera vez, virtud y felicidad aparecen intrínsecamente implicadas para dar sentido a todo el paradigma de la ética griega. Esta simbiosis entre ética y felicidad aparece igualmente desarrollado en el helenismo, especialmente en el epicureísmo

y el estoicismo, aunque con diversas variantes. La ética cristiana en la Edad Media no fue diferente en este sentido, salvo por el hecho de que la felicidad pasó de ser algo inmanente al mundo y a lo humano, a ser algo trascendente. Solo en la modernidad, con la ética kantiana, surge un planteamiento totalmente distinto, que hace radicar el fundamento de la ética en la libertad y en el deber moral, y no en la felicidad. Surge por primera vez un cierto atisbo de sentido común, al separar radicalmente la filosofía moral del problema de la felicidad. Sin embargo, el propio Kant volvió a introducir por la ventana lo que había expulsado por la puerta, volviendo a considerar la felicidad como corolario de la ética. En el siglo XIX, la ética utilitarista radicalizó la concepción teleológica de la ética, haciendo del bienestar el único fin de la vida moral. Tampoco los diferentes intentos de recuperar una ética de la virtud en la filosofía contemporánea, con autores como MacIntyre o Martha Nussbaum, se han liberado de esta concepción teleológica de la vida moral, que de una forma más explícita o más soterrada pone en relación el problema de la vida buena con la felicidad, sin percatarse de que existe un abismo insalvable entre ambas cosas. La ética no tiene que ver nada con la felicidad, en primer lugar porque no es posible conocer en qué consiste la felicidad, y en segundo lugar porque no es fácil admitir que a toda persona que obre éticamente bien le esté asegurada la supuesta felicidad. A mi juicio, solo la ética existencialista, en la primera mitad del siglo XX, ha sabido desligar el ámbito de la ética de cualquier tipo de referencia teleológica, desvelando el auténtico fundamento de la vida moral, la libertad radical del ser humano. Intentaremos a continuación arrojar luz sobre la visión teleológica de la ética y su consiguiente, aunque en ocasiones disfrazada, referencia a la felicidad, en los autores más representativos de estas etapas.

Aristóteles es el filósofo que definió con más profundidad las bases de la ética *eudemonista*. A continuación analizaremos brevemente algunos aspectos relevantes de la ética aristotélica que nos ayudarán a entender cómo la felicidad se convirtió en el eje vertebrador de la reflexión ética.

En el primer libro de la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles ya expone la concepción teleológica de la naturaleza, y por correspondencia, de todas las acciones de los hombres. Todas las cosas tienen un fin natural. En el caso del hombre, y de sus acciones (de lo que se hace cargo la ética), el fin supremo es aquel que no se busca en función de otro superior, sino que se busca por sí mismo. Este bien supremo no es otro que la felicidad, y es por tanto el fin que guía la acción. En la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles se afana en adelante en desarrollar la idea clave de todo el tratado: «vivir bien y obrar bien es lo mismo que ser feliz»⁴.

Aristóteles analiza los distintos modos de vida con los que la gente habitualmente identifica la felicidad. No puede consistir en el disfrute de los placeres (*bios apolaustikos*), pues estos son siempre perecederos y dependen en gran medida de las circunstancias externas, además de asimilar el fin de la vida humana con el de una vida de bestias. «El vulgo y los más groseros los identifican (el bien y la felicidad) con el placer. [...] La generalidad de los hombres se muestran del todo

⁴ Aristóteles, *Ética a Nicómaco* (a partir de ahora *E.N.*), Madrid, Gredos: 2000 (1095a). Es curioso notar cómo es esta idea la que abre y cierra el tratado. En el libro X, tras refutar la opinión común según la cuál el placer es el contenido principal de la felicidad, vuelve a identificar la felicidad con la vida virtuosa, consistente en el desarrollo de la actividad más propia del hombre: «La actividad más preferible para cada hombre será, entonces, la que está de acuerdo con su propio modo de ser, y para el hombre bueno será la actividad de acuerdo con la virtud» (1176b).

*serviles al preferir una vida de bestias»*⁵. Tampoco puede consistir en las riquezas (*bios chrémastikos*), pues además de ser un bien volátil, de corto plazo, nunca puede ser considerado un fin que se busca en sí mismo, sino que siempre se busca para algo superior, y por tanto se trata de un bien servil, que depende en última instancia de otro superior. Tampoco se puede identificar la vida feliz con una vida colmada de honores (*bios politikos*), pues la búsqueda del honor parece radicar más en quienes conceden los honores que en el que los recibe, y por tanto, se trata de un bien superficial en tanto que depende de las circunstancias externas. Además, los honores no garantizan que el que llegue a disfrutarlos esté activo el resto de su vida. Puede ser que aquel al que la vida le ha regalado honores permanezca dormido e inactivo el resto de su vida, pudiendo padecer muchos males que de tal inactividad pueden derivarse. Así pues, para Aristóteles la felicidad ha de consistir en *una vida plena, realizada, que constituya un bien por sí mismo, que trasciende la casualidad, y sobre todo, requiere una vida activa y constante*, pues «una golondrina no hace verano, ni un solo día, y así tampoco ni un instante bastan para hacer virtuoso y feliz a una persona»⁶. Concluye Aristóteles que la felicidad, que es lo mismo que la vida buena, consiste en la realización de la actividad más propia del hombre, la vida contemplativa. Tal es la virtud (*areté*) del ser humano, del mismo modo que la *areté* de un cuchillo es cortar bien. En definitiva, la felicidad consiste en ir ejercitándose con seguridad y constancia en el «oficio de ser hombre». Ese es el «quehacer» -utilizando conceptos orteguianos- del ser humano. El fin (*telos*) del hombre

⁵ Aristóteles, *E. N.* (1095b).

⁶ Aristóteles, *E. N.* (1098a).

no es el mismo que el de las plantas o de los animales, pues consiste esencialmente en cultivar la parte racional del alma, que es la que nos diferencia del resto de los seres de la naturaleza.

La filosofía moral aristotélica es teleológica, puesto que considera ese *telos* como el fundamento de la moralidad. He aquí un primer aspecto que me parece importante resaltar del planteamiento aristotélico, que tiene que ver precisamente con el concepto de *telos*. Es preciso distinguir dos acepciones del término *telos*: (a) por una parte, hace referencia al objetivo final al que tendemos, la finalidad última o «bien supremo» (*summum bonum*) al que tienden nuestras acciones; (b) por otra parte, sustituye en cierto modo al concepto «esencia», es decir, a la función más característica del hombre, lo que hace que un ser humano sea un ser humano y no otra cosa. En el primer caso hablamos de *telos* como el fin último o bien supremo, y en el segundo caso hablamos de *telos* como función esencial del hombre. No resulta fácil distinguir ambas acepciones a lo largo del tratado de Aristóteles, pues incluso el mismo Aristóteles las identifica.

Acaso se conseguiría esto [definir en qué consiste la felicidad] si se lograra captar la función del hombre. En efecto, como en el caso del flautista, de un escultor y de un artesano, y en general de los que realizan alguna función o actividad, parece que *lo bueno y el bien están en la función*, así también ocurre sin duda en el caso del hombre, si hay alguna función que le es propia⁷.

Sin embargo, no es muy arriesgado afirmar que Aristóteles le otorga un peso especial a la concepción del *telos* como

⁷ Aristóteles, *E. N.* (1097b). La cursiva es mía.

función (b) sobre la del *telos* como bien supremo o finalidad última a la que tendemos todos los seres humanos (a). El disfrute de una vida dichosa *depende* completamente del desarrollo de la personalidad moral del hombre (*éthos*), que consiste precisamente en la adquisición de un hábito en el desarrollo de aquella actividad que es más propia del hombre, la actividad racional, y apoyarse en ella para aprender a dominar las pasiones. En la adquisición de ese hábito sitúa Aristóteles la vida virtuosa. La virtud es el medio a través de cuya adquisición en un esfuerzo continuado puede el ser humano alcanzar la felicidad. Se trata de un esfuerzo por eludir los dos extremos viciosos a los que naturalmente nos arrastran las pasiones, para alcanzar el justo medio.

Así pues, para circunscribirnos al tema que nos ocupa, que no es otro que la relación entre la virtud y la felicidad, es importante apuntar que para Aristóteles la adquisición de las virtudes éticas sólo pueden desarrollarse en el marco de la interacción con las pasiones y las inclinaciones naturales, pues solo en este ámbito es posible la felicidad del individuo. La ética se desarrolla *en el seno* de la naturaleza y no *al margen* de ella, como dirá Kant. De hecho, en *La metafísica de las costumbres*, Kant critica a Aristóteles porque hace radicar la virtud en el mismo nivel que los vicios de los que constituye el justo medio, que es el nivel de las inclinaciones y de las pasiones, de donde únicamente puede surgir una justificación *heterónoma* de las normas morales.

Kant no atina del todo con la crítica, pues no se da cuenta de que para Aristóteles no existe simplemente una diferencia de grado, sino que la virtud es algo cualitativamente diferente del vicio, en tanto que interviene la prudencia (*phronésis*),

que ha de entenderse como una disposición y un arte adquirido en continua interacción con las circunstancias externas que inciden en nuestra vida, y que tenemos que saber gestionar para poder ser feliz⁸. Sin embargo, sí que acierta cuando pone de manifiesto el gran error de la ética aristotélica, que consiste efectivamente en afirmar que la virtud genera *simultáneamente* la felicidad, es decir, hace creer que la vida virtuosa es la condición necesaria y suficiente para vivir feliz, obviando el abismo que existe entre el mundo de la moralidad, en el que ha de desarrollarse la virtud, y el ámbito de la naturaleza, donde la felicidad se presenta como un estado de ánimo que no depende del respeto de ciertos preceptos morales.

En el mismo error cae la ética cristiana, que viene a ser una reelaboración, en términos transcendentales, del planteamiento teleológico de los griegos. Quizás sea Agustín de Hipona quien más se ha ocupado de la felicidad en su pensamiento filosófico-teológico, otorgando a esta una categoría supramundana en virtud de la cual el hombre tiene que ordenar su vida, pero que en última instancia depende de un don divino. Poco después de su conversión al cristianismo, san Agustín escribe un pequeño diálogo titulado *De la vida feliz*, donde aborda este tema, así como en el Libro X de sus *Confesiones*. La pregunta ética a la que pretende responder Agustín ya no consiste en dilucidar cuál es el modo de vida que permita alcanzar la felicidad, sino otra de mucha más profundidad: ¿en qué consiste la *verdadera* felicidad? Esta pregunta supone incluso un nivel de pretensión mucho mayor, en tanto que relaciona la felicidad con la verdad,

⁸ Jesús M. Díaz Álvarez lo ha sabido ver muy bien en su artículo «La virtud», perteneciente a la obra colectiva de C. Gómez y J. Muguerza (Eds.), *La aventura de la moralidad. (Paradigmas, fronteras y problemas de la ética)*, Madrid, Alianza: 2007, p. 415.

convirtiendo así el problema de cómo alcanzar la felicidad en un problema epistemológico. En primer lugar, supone que el hombre es capaz de aprehender la verdad, la única verdad. De ahí el menosprecio hacia el escepticismo (representado por los que denomina «los académicos»), pues estos «buscan sin pretender encontrar la verdad», y por tanto carecen de la *esperanza* de alcanzar la verdad. Y nadie puede ser feliz sin la esperanza de alcanzar la verdad.

Si es evidente que no es dichoso el que no posee cuanto quiere [...], también lo es que nadie busca lo que no quiere encontrar. Pero ellos buscan constantemente la verdad. Luego quieren encontrarla; quieren conseguir el tesoro de la verdad. Es así que no la encuentran; luego se deduce que no poseen lo que apetecen. De donde se concluye asimismo que no son dichosos. Pero nadie es sabio si no es dichoso; luego el académico no es sabio⁹.

Para san Agustín, solo es verdaderamente feliz quien definitivamente llega a la verdad. Pero la verdad no puede radicar en lo que tiene que ver con lo terrenal o corporal (apetitos, inclinaciones, etc.), pues tales cosas están sujetas a las vicisitudes de la fortuna, sino en lo inmutable y eterno, algo que permanece siempre. En este punto, san Agustín introduce una diferencia esencial, que veremos de nuevo en la filosofía kantiana, entre *voluntad* (la facultad ética del querer) e *inclinaciones* (la facultad instintiva del apetecer). La voluntad es lo que liga la parte más excelente del hombre, el alma, a la Verdad eterna, Dios. Las inclinaciones son las que arrastran al hombre hacia los placeres perecederos del cuerpo. De tal forma

⁹San Agustín, *De la vida feliz*, Madrid, Santillana: 1996, p. 24.

que solo puede ser feliz el que, por medio de su voluntad, sabe alejarse del canto de sirenas de las inclinaciones y alcanza definitivamente a Dios. Así de elocuente lo expresa en una frase que puede parecer muy actual: «Ni puede ser dichoso quien no tiene lo que *quiere*, ni tampoco el que tiene cuanto *apetece*»¹⁰. Así pues, san Agustín, asumiendo el neoplatonismo de Plotino, se separa del estagirita al considerar que la virtud que nos llevará a la vida feliz exige ante todo desvincularse del mundo de los apetitos en el cual se desarrolla nuestra vida mundana: «La felicidad no la conocemos ni experimentamos mediante los sentidos corporales»¹¹.

¿Quién puede ser verdaderamente feliz? Aquel que es capaz de «procurarse los bienes que permanecen siempre y no pueden ser arrebatados por ninguna fortuna adversa», es decir, Dios. Solo quien posee a Dios, única verdad, es feliz¹². Así lo reitera de múltiples formas en las *Confesiones*:

La felicidad consiste en el gozo que viene de ti, que va a ti y que se motiva en ti. Esta es la felicidad, ni más ni menos. Y todos los que piensan que la felicidad es otro, es claro que el tipo de gozo que andan buscando es otro, no el gozo *auténtico* [...] La felicidad es el gozo de la verdad, es decir, el gozo de ti, que eres la Verdad, oh Dios, mi luz y la salvación de mi rostro, Dios mío. Esta felicidad todos la desean, todos desean esta vida que es la única feliz, todos desean este gozo de la Verdad¹³.

En definitiva, el planteamiento teológico de la ética cristiana perpetúa esa referencia al *telos* del ser humano como

¹⁰ *Ibid.*, p. 22.

¹¹ San Agustín, *Confesiones*, Madrid, BAC: 1997, Libro X, p. 338.

¹² San Agustín, *De la vida feliz*, p. 23.

¹³ San Agustín, *Confesiones*, p. 340.

fundamento y origen de los preceptos morales, con una notable diferencia con respecto a Aristóteles. Si la ética aristotélica privilegiaba la acepción del *telos* como función (b), la ética cristiana privilegia el *telos* como fin último o *summum bonum* (a). La felicidad solo es accesible al que busca y encuentra la Verdad que está en Dios, a cuya autoridad hay que someterse en todo momento. Solo en Dios podemos realizarnos como hombres. Para ello no basta con desarrollar las virtudes terrenales a las que se había referido el mundo griego, las que relacionan a los hombres entre sí. Es necesario además y principalmente cultivar las virtudes espirituales que relacionan al hombre con Dios -fe, caridad, esperanza- para poder aspirar a recibir el don divino que es la felicidad.

No considero necesario profundizar más en los entresijos de la ética cristiana, teniendo en cuenta nuestro propósito, que es mostrar que toda ética teleológica que pretende hacer de la felicidad el fin y el fundamento de las normas morales está condenada al fracaso. En primer lugar, siguiendo el sentido común, hemos de desconfiar de todo aquel que pretenda arrogarse el conocimiento de qué sea la felicidad, pues como hemos argumentado más arriba, se trata de algo que no se puede conocer. Tanto más cuando un determinado planteamiento pretende definir en qué consiste la *verdadera* felicidad. Resulta paradójico que cuanto más verdadera pretende ser la felicidad de la que habla la ética cristiana, o cualquier otra ética religiosa, más *particular* se vuelve, en tanto que solo es asumida y vivida como tal por algunos, y no por todos los seres humanos. Y entonces se corre el riesgo de caer en el totalitarismo: si se considera la felicidad como el fin último de nuestras acciones, al definir la felicidad de modo particular (pues es radicalmente

imposible hablar de ella en términos universalistas), se corre el peligro de poder justificar cualquier cosa, bajo la promesa de una futura felicidad. Así fue como san Agustín, que en sus orígenes no era cristiano, llegó a justificar la persecución de todo aquel que no era cristiano... por amor, es decir, para permitirles ser felices:

Hay una persecución injusta, la que los impíos hacen a la Iglesia de Cristo; y hay una persecución justa, la que las iglesias de Cristo hacen a los impíos. [...] La Iglesia persigue por amor, los impíos por crueldad¹⁴.

El fundamento de las normas y los principios morales no puede radicar en una promesa futura, y menos aún puede provenir de una instancia exterior al propio ser humano, a quien únicamente interesan y van destinadas tales normas. No hay ética religiosa que no recurra al presupuesto de la inmortalidad del alma para garantizar el disfrute venidero de tan enigmática felicidad, que radica en la no menos enigmática Verdad supraterrrenal. Recurren a diversas formas de heteronomía que intentan ocultar el abismo insalvable entre ética y felicidad tendiendo puentes imaginarios. En definitiva, toda ética religiosa, y por extensión toda ética teleológica, pretende llenar ese abismo con presupuestos e ilusiones incognoscibles, o al menos, indemostrables. De nuevo Wittgenstein es quien mejor ha puesto de manifiesto la inanidad de tales presupuestos: «La inmortalidad temporal del alma del hombre, esto es, su eterno sobrevivir

¹⁴ San Agustín, *Cartas* (185). Para un análisis comentado de estas líneas de san Agustín, véase nuestro libro C. Tejedor de la Iglesia y H. Peña-Ruiz, *Antología laica. 66 textos comentados para comprender el laicismo*, Salamanca: Universidad de Salamanca, 2009 [texto XII].

tras la muerte, no sólo no está garantizada en modo alguno, sino que ante todo, tal supuesto no procura en absoluto lo que siempre se quiso alcanzar con él» (*Tractatus*, 6.4312). Se trata por tanto de mostrar que toda ética teleológica, al poner el fin (la felicidad) en el origen y fundamento de la reflexión moral, da un salto ilegítimo entre el mundo natural y el mundo moral.

Sólo a partir de la modernidad, especialmente con la ética kantiana, se pondrán las bases para separar la reflexión especulativa de la reflexión moral, y desechar la concepción teleológica -que en todo caso corresponde solo al mundo natural- del ámbito de la ética, al menos en principio, pues ni siquiera el propio Kant, considerado por todos como el referente del planteamiento deontológico de la ética, supo desmarcarse del todo de aquella vieja referencia al *telos* en la reflexión ética. Veámoslo con un poco más de detenimiento.

Hasta Kant, la felicidad había estado presente, de una forma o de otra, en el origen y fundamento de toda la reflexión moral. Con el filósofo de Königsberg, la ética se hace autónoma, y por tanto, se desprende de cualquier tipo de reduccionismo cientificista, concepción empírica del ser humano o creencia religiosa. La felicidad es un concepto empírico, que tiene que ver más con la causalidad del mundo natural que con la libertad que corresponde al mundo moral del ser humano, pues en todo caso depende de circunstancias exteriores y de fortuna. De ahí que buena parte de su filosofía moral consista en desligar moralidad y felicidad. Pero para comprender el papel que asigna Kant al concepto de felicidad es preciso enmarcarlo dentro de un problema más amplio, que es el intento de articular una visión del ser humano como un ser libre y autónomo, sustraído a las leyes de la causalidad del mundo físico. Se trata de cómo salvar

la libertad del ser humano en un mundo natural completamente determinado por las leyes de la necesidad causal, tal y como venía de ser definido por la física newtoniana, al hilo de otros cambios radicales de la ciencia moderna. Así, en la ética kantiana será el concepto de libertad el que ocupe el lugar que durante toda la filosofía moral anterior había ocupado la felicidad. En la *Crítica de la razón pura*, precisamente la obra donde Kant presenta su teoría del conocimiento, deja sentada la diferencia que existe entre el conocimiento *teórica* y el conocimiento *práctica*. Abordar el conocimiento de algo desde el punto de vista de la necesidad causal solo es válido en el conocimiento teórico (*qué podemos conocer*), pero no en el conocimiento práctico (*qué debemos hacer*). La dimensión práctica del ser humano no está por tanto sometida al encadenamiento causal por el que se rige el mundo físico. Sin embargo, tampoco podemos caer en el error de considerar que el hombre es pura libertad. El hombre es un híbrido entre naturaleza y libertad, y por tanto, cuando actúa moralmente - libremente- tiene que hacer frente a las continuas resistencias que lo ligan al mundo de la necesidad natural. Tales resistencias son las inclinaciones naturales, a cuya satisfacción va ligado el concepto de felicidad. Así pues, la reflexión moral consiste esencialmente en saber cómo ha de actuar una voluntad sana *al margen* de los elementos que ligan al hombre a aquella necesidad causal, sus inclinaciones naturales. Los hombres que se dejan llevar por sus inclinaciones naturales actúan de forma heterónoma, sometiendo la libertad a la necesidad natural. Esto es, una persona será tanto más libre cuanto más sepa arrinconar sus instintos naturales a la hora de decidir qué debe y qué no debe hacer.

Aquí vemos ya una primera diferencia con respecto al planteamiento teleológico aristotélico. Para Aristóteles la virtud moral consiste en un hábito que el hombre cultiva a lo largo de su vida en constante interacción con la realidad externa y las inclinaciones naturales, guiado siempre por el principio de la felicidad. Para Kant, en cambio, la vida virtuosa consiste en aprender a obrar dignamente, según una voluntad que sea buena en sí misma, de acuerdo con una sanción interna libremente asumida y de carácter universal, que generalmente requiere hacer frente a nuestras inclinaciones naturales. Por ello, la ética kantiana se rige por el principio del deber -bajo la forma del imperativo categórico- y no por el principio de la felicidad.

Sólo la libertad está en el origen de una ética autónoma, que no depende ni de presupuestos religiosos, ni de una consideración empírica del ser humano. De ahí que la pregunta que articula la reflexión ética de Kant no es la pregunta por qué sea la felicidad, pues la vida moral del hombre no consiste en la búsqueda de la felicidad, sino en cómo hacemos *dignos* de la felicidad: «No es propiamente la moral la doctrina de cómo nos *hacemos* felices, sino de cómo debemos llegar a ser *dignos* de la felicidad»¹⁵.

A partir de lo dicho, vemos cómo el concepto de «inclinación» es esencial en Kant, pues constituye el gran escollo al que ha de hacer frente el hombre si quiere actuar moralmente. Pues bien, Kant identifica la felicidad con la satisfacción egoísta de las propias inclinaciones, deseos e intereses. Un hombre cuya vida moral se rija por el principio de la felicidad es un hombre sometido a los vaivenes de la fortuna, que actúa de forma totalmente heterónoma, y por tanto, no es completamente

¹⁵ I. Kant, *Crítica de la razón práctica*, Madrid, Espasa-Calpe: 1975, p. 182.

libre. Así queda ya expuesto en la parte final de la *Crítica de la razón pura*:

La felicidad es la satisfacción de todas nuestras inclinaciones (tanto *extensive*, atendiendo a su variedad, como *intensive*, respecto de su grado, como también *protensive*, en relación con su duración). La ley práctica derivada del motivo de la felicidad la llamo pragmática (regla de prudencia). En cambio, la ley, si es que existe, que no posee otro motivo que la *dignidad de ser feliz* la llamo ley moral (ley ética)¹⁶.

Actuar según la ley moral no es fácil. Supone reprimir en muchas ocasiones los propios instintos. Kant no es ingenuo, y se da cuenta perfectamente de que la persona más feliz no es siempre la que ha obrado más rectamente desde un punto de vista moral. Muchas veces los que se esfuerzan por obrar bien no se ven recompensados con el disfrute de la felicidad.

¿A qué se debe tan abrumadora injusticia? Volvemos a la concepción del hombre como compuesto de naturaleza y libertad. La libertad -que radica en la razón y la voluntad del hombre- no puede tener como fin la felicidad, pues para ello no hubiera sido necesario dotar al hombre de razón, con la mera posesión de los instintos hubiera sido suficiente. Otro gran defensor de la libertad (especialmente la libertad de conciencia), el filósofo judío Spinoza, ya había expuesto esta misma idea en su *Tratado teológico político* (1670), al distinguir «derecho natural» y «derecho moral». El primero es aquel que tiene todo ser vivo en orden a garantizarse su autoconservación, es decir, la felicidad en su sentido primario como satisfacción de las

¹⁶ I. Kant, *Crítica de la razón pura*, Madrid, Alfaguara: 1978 [A 806].

inclinaciones naturales. Según el derecho natural, nada de lo que *se puede* hacer, según las disposiciones de la naturaleza, es malo, pues tal derecho «no se determina por la sana razón, sino por el deseo y el poder»¹⁷. Sin embargo, el hombre ha sido dotado de una facultad superior, que es la facultad práctica, que nos permite dotarnos de un sentido de la moralidad que nos desliga del mundo natural, y que abre al hombre la posibilidad de definir principios morales universales. Así, paradójicamente, los hombres que han cultivado la razón generalmente se alejan de la felicidad -al menos en su sentido primario- de la que gozan los que no oponen ningún tipo de resistencia a la satisfacción de sus instintos. Sin embargo, tal sacrificio merece la pena, pues solo así puede la razón producir una *voluntad incondicionalmente buena*, para lo que nada sirven los instintos y las inclinaciones. Tal voluntad buena *en sí misma* no es el único bien que existe, pero sí el bien supremo, y como tal la condición necesaria para poder disfrutar de todos los demás bienes, incluido el deseo de felicidad. Tal es el sentido de la consigna de aprender a hacerse «digno de la felicidad».

[Los hombres que han cultivado la razón] encuentran que se han echado encima más penas y dolores que felicidad hayan podido ganar, y más bien envidian que desprecian al hombre vulgar, que está más propicio a la dirección del mero instinto natural y no consiente a su razón que ejerza gran influencia en su hacer y omitir. Y hasta aquí hay que confesar que el juicio de los que rebajan mucho y hasta declaran inferiores a cero los rimbombantes encomios de los grandes provechos que la razón nos ha de proporcionar para el negocio de la felicidad y satisfacción en la vida, no es un juicio de

¹⁷ Spinoza, *Tratado teológico-político*, Madrid, Alianza: 2003 (cap. XVI).

hombres entristecidos o desagradecidos a las bondades del gobierno del universo; que en esos tales juicios está implícita la idea de otro y mucho más digno propósito y fin de la existencia, para el cual, no para la felicidad, está destinada propiamente la razón; y ante ese fin, como suprema condición, deben inclinarse casi todos los peculiares fines del hombre¹⁸.

Esta subordinación del principio de la felicidad al principio de la moralidad sería muy criticada posteriormente por Schiller y Hegel, quienes entendieron tal subordinación como una contraposición directa entre ambas cosas¹⁹. Sin embargo, Kant no dice que el hombre no deba buscar su propia felicidad, o que deba siempre reprimir sus instintos. Lo que dice es que cada cual ha de procurarse su felicidad en la medida en que actúa por deber, y no por inclinaciones. Las inclinaciones no pueden constituir el primer principio de moral, ni ser el último criterio ético. En ese sentido, la buena voluntad es aquella que actúa únicamente por deber, siguiendo la ley moral, y sabe excluir por completo el *influjo* de las inclinaciones que pudiera

¹⁸I. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid, Espasa-Calpe: 1973, p. 31.

¹⁹Hegel cita unos versos muy irónicos de Schiller al respecto de esta separación kantiana entre virtud y felicidad:

Escrúpulo de conciencia:

Gustoso sirvo al amigo, pero desgraciadamente lo hago con inclinación, y así me aflige a menudo el que no soy virtuoso.

Decisión:

No hay más remedio, tienes que procurar despreciarlos Y actuar entonces con aversión como te ordena el deber.

Jacinto Rivera de Rosales se hace cargo de la confrontación del planteamiento ético kantiano y hegeliano en este punto, en su artículo «La moralidad. Hegel versus Kant (I)», en Mariano Álvarez y M^a Carmen Paredes (Eds.), *La controversia de Hegel con Kant*, Actas del II Congreso Internacional de la Sociedad Española de Estudios sobre Hegel, Universidad de Salamanca: 2004, pp. 161-178.

determinarla de forma heterónoma. La voluntad no puede depender de ningún criterio *empírico* que nos ate a la causalidad natural, como son los deseos, instintos e inclinaciones naturales. Los imperativos que determinan empíricamente la voluntad los llama Kant *imperativos de la sagacidad*, que ponen en juego la habilidad para elegir los medios conducentes al disfrute de la propia felicidad. Estos imperativos no mandan una acción de modo absoluto, sino como un simple medio para otro propósito. Y por eso los mandatos morales han de ser, para Kant, *categoricos*, es decir, que manden incondicionalmente y de forma universal. En lo referente a la adquisición de la felicidad, en tanto que principio totalmente indeterminado y empírico, solo caben los *consejos*, nunca mandatos que obliguen incondicionalmente:

Nadie es capaz de determinar, por un principio, con plena certeza, qué sea lo que le haría verdaderamente feliz, porque para tal determinación fuera indispensable tener omnisciencia. [...] De donde resulta que los imperativos de la sagacidad hablando exactamente, no pueden mandar, esto es, exponer objetivamente ciertas acciones como necesarias prácticamente; hay que considerarlos más bien consejos (*consilia*) que como mandatos (*praecepta*) de la razón. Así, el problema «determinar con seguridad y universalidad qué acción fomente la felicidad de un ser racional» es totalmente insoluble. Por eso no es posible con respecto a ella un imperativo que mande en sentido estricto realizar lo que nos haga felices, porque la felicidad no es un ideal de la razón, sino de la imaginación, que descansa en meros fundamentos empíricos²⁰.

²⁰ I. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid, Espasa-Calpe: 1973, p. 68.

Por tanto, fundar la moral en el principio de la felicidad conlleva varios errores: en primer lugar, supondría hacer descansar el fundamento de los principios morales en algo totalmente indeterminado -es imposible saber *objetivamente* en qué consiste la felicidad-, pudiendo en todo caso arribar al relativismo (algo que siempre repugnó a una mente rigurosa y clara como la de Kant); en segundo lugar, porque no es lo mismo establecer las condiciones del bien obrar, que las de la felicidad -no es lo mismo ser una buena persona que ser feliz; por último, si definimos la felicidad como la satisfacción plena y constante de todas nuestras inclinaciones, sometemos la moralidad a esa parte del ser humano que lo determina de forma heterónoma, que son nuestras pasiones, precisamente aquello que socava los cimientos racionales de la moral. Recuperando la preocupación general del planteamiento kantiano del que hablábamos antes -la diferencia entre naturaleza y moralidad-, hay que distinguir entre la doctrina de la felicidad y la doctrina de la virtud. La primera habla de consejos pragmáticos para ser feliz; la segunda abre la reflexión ética sobre la ley moral de la razón práctica. En el siguiente párrafo, Kant exhibe de nuevo su elocuencia más clara y rigurosa sobre el principio de la felicidad:

El principio de la propia felicidad es el más rechazable, no sólo porque es falso y porque la experiencia contradice el supuesto de que el bienestar se rige siempre por el bien obrar; no sólo tampoco porque en nada contribuye a fundamentar la moralidad, ya que es muy distinto hacer un hombre feliz que un hombre bueno, y uno entregado prudentemente a la busca de su provecho que uno dedicado a la práctica de la virtud, sino porque reduce la moralidad a resortes que más bien la derriban y aniquilan

su elevación, juntando en una misma clase los motores que impulsan a la virtud con los que impulsan al vicio, enseñando solamente a hacer bien los cálculos, borrando, en suma, por completo la diferencia específica entre virtud y vicio²¹.

De esta forma parece quedar establecida la separación entre felicidad y moralidad, al expulsar al principio de la felicidad del fundamento ético y desacreditarlo como criterio último de la vida moral. Quizás fue el sentido común, posteriormente desarrollado con el rigor que lo caracteriza en su obra, lo que le hizo darse cuenta a Kant, en un primer momento, que no son las mismas condiciones las que hacen feliz a un hombre y las que hacen de él un ejemplo moral por su dignidad en el obrar. No todo el que, con sus acciones, busca ser feliz, ha tenido necesariamente que obrar bien desde un punto de vista ético. Así, *parece* que da carpetazo a la teleología que había dominado erróneamente la reflexión ética desde el mundo griego.

Sin embargo, el propio Kant no es del todo consecuente con su propio planteamiento, pues después de haber establecido una clara separación entre virtud y felicidad, vuelve a reintroducir aquel viejo resorte teleológico al colocar a la felicidad, no como fundamento, sino como *corolario* de una voluntad buena. En sus escasamente conocidas *Lecciones de ética* (1784-1785), que recopilan los cursos que Kant impartió antes de escribir sus grandes obras de filosofía moral, expone con un lenguaje mucho más sencillo y didáctico de lo que nos tiene acostumbrados el vínculo que existe entre el respeto al deber moral y la felicidad, que posteriormente plasmará igualmente

²¹ *Ibid.*, p. 104.

en sus obras principales. Tal vínculo responde al optimismo típico ilustrado del que hacía gala el pensamiento kantiano y la confianza en el progreso humano sobre la base de la diosa razón, pues pensaba que si todos los seres humanos se guiaran en sus decisiones éticas por el respeto del deber moral, codificado en el imperativo categórico, espontáneamente se generaría la felicidad, no ya individual, sino universal. Es decir, existe una relación de *necesidad* entre el respeto de la ley moral y la felicidad.

La felicidad guarda una relación necesaria con la moralidad, ya que la ley moral conlleva esta promesa de un modo natural. Si he actuado de manera que me haya hecho digno de la felicidad, entonces también puedo esperar disfrutar de ella, y tal es el móvil de la moralidad. No puede prometerse a nadie el conseguir la felicidad sin moralidad. *La felicidad no es el fundamento, el principio de la moralidad, pero sí es un corolario necesario de la misma*²².

No se puede decir que todo el que se guía por la búsqueda de la felicidad sea una buena persona, pero sí se puede decir, según este planteamiento, que una buena persona gozará de la felicidad y que el que no actúe según el deber moral no puede esperar ser feliz: «es el sentido moral el que, en cuanto condición, hace posible participar de la felicidad, no la perspectiva de ésta la que hace posible el sentido moral»²³. Así, el lema aristotélico que afirmaba que «el hombre feliz vive bien y obra bien» transmuta los términos de la implicación en Kant al garantizar que «el hombre que vive bien y obra bien, también vive feliz».

²²I. Kant, *Lecciones de ética*, Madrid, Alianza: 2002, p. 119.

²³I. Kant, *Crítica de la razón pura* (A 813, B 841).

Si el único fundamento de la ética, como vimos más arriba, era la libertad que estaba en la base de la autonomía del individuo, llegamos a la tesis ilustrada de fondo que sostiene Kant: a mayor libertad (autonomía), mayor felicidad, y viceversa: «La felicidad va ligada a la moralidad y es proporcional a ésta, ya que la libertad misma, en parte impulsada por las leyes morales y en parte restringida por ellas, sería la *causa* de la felicidad general»²⁴.

Vemos como Kant incurre ciertamente en una incongruencia con respecto a la relación entre moralidad y felicidad. Cuando pretendía demostrar el error consistente en colocar la felicidad en el fundamento de la ética, recurría de forma inmejorable a la diferencia entre el mundo natural de las ciencias (basado en principios empíricos y relaciones de causalidad y necesidad) y el mundo inteligible de la moral (basado en principios racionales y en relaciones que se definen por su libertad y no por su necesidad natural). El ser humano, decía Kant, es partícipe de ambos mundos, en tanto que ser finito sujeto a las leyes físicas (y por tanto sometido a los instintos e inclinaciones, como los animales) y ser moral libre. Pero entre ambos mundos hay un abismo infranqueable. El lenguaje de la moral y el sentido moral no están sometidos a las mismas reglas que el lenguaje natural de la ciencia. De esta forma demostraba Kant que la felicidad pertenecía al mundo de las inclinaciones (mundo natural), y los principios morales se regían por otros parámetros, que eran parámetros racionales (no empíricos). Pues bien, cuando aborda el papel de la felicidad como corolario necesario de la ética -presa quizás de aquel optimismo ingenuo de la Ilustración que se vería revocado siglo y medio después- de nuevo recupera

²⁴I. Kant, *Crítica de la razón pura* (A 809, B 837).

un lenguaje que no corresponde al mundo moral, pues considera que el disfrute de la felicidad es un *efecto necesario*, cuya *causa* es el cumplimiento de la ley moral²⁵. En definitiva, Kant no revoca el planteamiento teleológico que tanto critica de la filosofía moral anterior, sino que perpetúa aquella vieja referencia al *telos*, en este caso en su acepción (a) de bien supremo (*summum bonum*):

En el supremo bien, para nosotros práctico, es decir, que nuestra voluntad ha de hacer real, son pensadas la virtud y la felicidad, como necesariamente enlazadas de tal modo que la una no puede ser admitida por una razón pura práctica, sin que la otra le pertenezca también²⁶.

Para Kant, el bien supremo ya no es únicamente la felicidad, ya sea entendida como vida contemplativa (Aristóteles) o como gozo de Dios (San Agustín), sino la conjunción de moralidad y felicidad. Sólo quien ha *merecido* ser feliz al obrar respetando

²⁵ Para contrastar esta tesis, véase también el siguiente extracto de la *Crítica de la razón práctica*, donde aparece la felicidad como un postulado necesario de la moralidad, sin el cual parece que se agotaría la posibilidad misma de la moral, en la medida en que nadie se esforzaría en obrar bien -dado lo costoso que resulta oponerse a las propias inclinaciones naturales- si no se le garantizara con ello el disfrute de la felicidad: «En la ley moral no hay el menor fundamento para una conexión necesaria entre la moralidad y la felicidad, a ella proporcionada, de un ser perteneciente, como parte, al mundo y dependiente, por tanto, de él; este ser, precisamente por eso, no puede ser por su voluntad causa de esta naturaleza, y no puede en lo que concierne a su felicidad, hacerla por sus propias fuerzas coincidir completamente con sus propios principios prácticos. Sin embargo, *en el problema práctico de la razón pura, es decir, en el trabajo necesario enderezado hacia el supremo bien, se postula esa conexión necesaria: debemos tratar de fomentar el supremo bien* (que, por tanto, tiene que ser posible). Por consiguiente, se postula también la existencia de una causa de la naturaleza toda, distinta de la naturaleza y que encierra el fundamento de tal conexión, esto es, de la exacta concordancia entre la felicidad y la moralidad» (las cursivas son mías, p.175).

²⁶ I. Kant, *Crítica de la razón práctica*, Espasa-Calpe, Madrid: 1975, p. 161.

la ley moral, puede *esperar* ser feliz. La felicidad se convierte en el resultado del cumplimiento del deber. De ahí que se haya llegado a calificar la doctrina moral kantiana como un «eudemonismo deóntico»²⁷. Así pues, Kant no solo no elimina aquella vieja referencia al fin último o bien supremo, sino que además le vuelve a otorgar un lugar privilegiado en la reflexión ética, contradiciendo, desde mi punto de vista, sus propias tesis.

Es más, para justificar la idea de que alcanzar el *summum bonum* es posible recurre a elementos clásicos de las éticas teleológicas, tal como hemos expuesto anteriormente, como son los postulados de la razón práctica: la existencia de Dios y la inmortalidad del alma. La explicación es sencilla: La necesidad de la vinculación entre virtud y felicidad sólo puede establecerse de modo analítico (enlace lógico), y no sintético (empíricamente), lo que explica por qué tal conexión necesaria no se vea realizada en la realidad. ¿Cómo solucionar esta flagrante antinomia? Sólo tenía una salida: admitir la necesidad de postular la existencia de Dios y de un mundo suprasensible donde el ser humano pueda pensarse como mero «noúmeno», desprovisto de los elementos que lo atan al mundo físico. De esta forma, la tesis de que la virtud genera felicidad sólo es falsa *condicionalmente*, pero no absolutamente: solo es falsa si consideramos que un ser racional solo puede disfrutar de una existencia terrena, sometida espacio-temporalmente. Así, la realización del *summum bonum* es posible, pero no en este mundo. Dios se postula así como el ser perfectamente racional en el que coinciden de forma definitiva moralidad y felicidad.

²⁷ E. Bonete, *Éticas en esbozo. De política, felicidad y muerte*, Bilbao, Desclée de Brouwer: 2003, p. 137 ss.

Así pues, si bien Kant rechazaba la teología en el ámbito de la razón pura especulativa, tachándola de «linternas mágicas de fantasmas quiméricos»²⁸, vuelve a legitimar su validez en el ámbito de la razón práctica. De ahí que pueda afirmarse que la ética kantiana tiene más de *teología moral* que lo que la tradición le ha atribuido. Estas líneas del Canon de la *Crítica de la razón pura* pueden corroborarlo:

La realidad de ese mundo inteligible [moral] no puede tampoco fundarse en otra cosa que en el supuesto de un bien supremo y originario en el que la razón autónoma, provista de toda la suficiencia de una causa suprema, funda, mantiene y sigue el orden de las cosas de acuerdo con la más perfecta finalidad, orden que, aunque para nosotros se halle muy oculto en el mundo de los sentidos, es universal.

Esta teología moral tiene la ventaja peculiar, frente a la teología especulativa, de conducirnos inevitablemente al concepto de un ser primario uno, perfectísimo y racional, un ser al que la teología especulativa no podía remitirnos, ni siquiera partiendo de fundamentos objetivos, no digamos ya convencernos de su existencia²⁹.

A pesar de la novedad que supuso el planteamiento ilustrado de la filosofía moral kantiana, no logra desprenderse de elementos *teleológicos* y he incluso religiosos, con los que se resiste a admitir definitivamente el abismo insalvable que se abre entre el objeto de la ética y la felicidad. No está de más recordar que Kant nunca renegó de sus creencias religiosas (era protestante pietista). La tesis kantiana de que la libertad

²⁸I. Kant, *Crítica de la razón práctica*, p. 196.

²⁹I. Kant, *Crítica de la razón pura* (A 814, B 842).

generaría espontáneamente mayor felicidad general entre los hombres no es más que un reducto anacrónico de aquella confianza ilustrada -cuyo fracaso pocos ponen en duda hoy, tras las dos guerras mundiales- en alcanzar una justificación racional y universal de la moral.

Si el intento kantiano de asentar la moral sobre bases racionales sólidas -a priori y universales- no se vio libre de elementos teleológicos, menos lo hará la ética en el siglo XIX, con el auge del utilitarismo, que postulaba el bienestar como fin último y criterio de moralidad de todas nuestras acciones. El utilitarismo representa una vuelta explícita a la teleología moral, según la cual es bueno todo aquello que es útil, es decir, lo que produce mayor felicidad para el mayor número de personas. La referencia al *telos* como fin último (a) vuelve a convertirse en la piedra de toque de la ética utilitarista, que parece ignorar la inherente indeterminación de ese *telos* que se erige como criterio de moralidad. No desarrollaré el sentido de este *telos* en la ética utilitarista, pues está más que desarrollado en muchos sitios mejor de lo que pudiera yo hacerlo aquí, pero sí nos referiremos en el próximo apartado de este trabajo a la consecuencia más relevante que ha tenido esta amalgama entre moralidad (bien/justicia) y felicidad en el ámbito de la política del último siglo, que tiene que ver con el desarrollo y el actual deterioro del Estado del bienestar.

La ética contemporánea, por su parte, puso de manifiesto un resurgir del concepto de virtud -especialmente de virtud pública- como la forja del carácter del individuo-ciudadano en un contexto que tiene que integrar necesariamente como algo bueno el creciente pluralismo en todos los niveles de la sociedad.

Tras las dos guerras mundiales, queda consagrado para muchos autores el fracaso de la razón ilustrada y del proyecto ético kantiano, que para muchos era tan ideal como irreal y utópico. Así, retorna al panorama de la ética una preocupación por refundar desde un punto de vista pluralista, integrador y democrático el viejo concepto de virtud de Aristóteles. Títulos como *Tras la virtud* (A. MacIntyre), *The Quality of Life* (M. Nussbaum), *Virtudes públicas* (V. Camps) o *Los límites de la comunidad* (C. Thiebaut) son solo algunas muestras de este nuevo giro que da la ética. Sin embargo, en ningún momento se deja de lado el viejo error consistente en ligar ética y felicidad.

Especialmente interesantes son, desde mi punto de vista, las propuestas de A. MacIntyre y M. Nussbaum. Ambos pretenden reinterpretar la ética de la virtud aristotélica redefiniendo el significado del *telos*, el primero en sentido comunitarista y la segunda en sentido más liberal. MacIntyre considera que el modelo de vida feliz, es decir, aquella vida en la que se ha realizado el ideal del «hombre-tal-como-debería-ser» no viene definido biológicamente, como parecen sostener algunas interpretaciones de la ética aristotélica, sino *narratológicamente*. La vida humana nos la construimos nosotros, al margen de cómo sea nuestra biología, pero la construimos tomando como referencia siempre unos patrones construidos socialmente que constituyen el horizonte de sentido de nuestro proyecto vital. Nuestra vida es siempre un proyecto orientado en todo momento por un fin, pero ese fin no depende exclusivamente de nosotros, sino de un modelo de vida buena que se ha ido sedimentando socialmente a través de las diversas tradiciones y que nos determina completamente a la hora de elegir cómo desarrollar nuestra vida. En definitiva, el ciudadano

virtuoso es aquel que mejor se amolda a los cánones establecidos por la comunidad con la que se identifica. Yo no soy completamente autor de mi vida, desde el momento en que el individuo abstracto, aquel que propugnaba la ética deontológica kantiana, no existe al margen de las tradiciones concretas de la comunidad en la que nace. «Sólo en la fantasía vivimos la historia que nos apetece»³⁰. MacIntyre define nuevamente aquella vieja concepción teleológica de la ética sobre las bases del comunitarismo. Para él el individuo solo puede llegar a ser feliz en el seno de la comunidad, y solo gracias a ella adquiere sentido su proyecto vital. El problema de fondo de esta propuesta es que se pierde el carácter universal de la ética: si el *telos* de nuestra vida viene definido socialmente en base a modelos tradicionalmente cristalizados en la comunidad, nada impide que existan modelos de vida feliz plurales e incluso contradictorios. Es una de las consecuencias de no desligar el problema de la ética del asunto de la consecución de la felicidad. El mismo problema de fondo subyace a las críticas que se le han hecho de sustentar un relativismo comunitarista que no hace sino dar razón del evidente desacuerdo normativo que existe en nuestra sociedad plural actual.

Por su parte, Martha Nussbaum pretende combatir el peligro de la posición relativista rescatando la acepción funcional del *telos* (b) en un sentido transcultural. Considera que los seres humanos poseen por naturaleza una serie de *capacidades o funciones* que no dependen de la cultura o la comunidad en la que viva cada cual, sino que son comunes a todo el género humano. Son esas capacidades las que definen nuestra común humanidad, nuestra *esencia* como seres humanos.

³⁰ A. MacIntyre, *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica: 1987, p. 263.

Es precisamente este marco común de capacidades, que Nussbaum ha definido en diversos escritos con más o menos precariedad, la que permite definir una serie de virtudes transculturales desde las que poder evaluar la praxis humana dentro de cada tradición o comunidad concreta. Ella misma ha denominado su propuesta como un «esencialismo interno, histórica y empíricamente fundado». Pretende con ello superar el «esencialismo metafísico externo» del que hacían gala todos aquellos que -como Kant- pensaban que era posible un punto de vista totalmente imparcial y externo, atalaya utópica desde la que mirar el mundo real y juzgar las acciones humanas. El descubrimiento y realización plena de esas capacidades o funciones humanas llevaría a una ética universal de la virtud, en la que todos los seres humanos pueden contribuir conjuntamente a la felicidad común ³¹. Dos problemas parecen aflorar inmediatamente de este planteamiento. El primero tiene que ver con la dificultad que supone concretar unos rasgos *esenciales* del ser humano como tal, y hacerlo empíricamente, como pretende Nussbaum. Es difícil hacer depender la moral de la realización de un *telos* ciertamente *presupuesto*. Nussbaum pone en evidencia la dificultad de definir tal lista de capacidades, sometidas a innumerables cambios en todos sus escritos. El segundo problema tiene que ver con una de las capacidades que la autora considera centrales, en la que supuestamente descansa la universalidad de su propuesta. Tal capacidad es la *razón práctica*, que tiene en Nussbaum reminiscencias de la *phronésis* aristotélica. En este punto, la autora está más cerca

³¹ Remito al lector al clarificador análisis de las éticas contemporáneas de la virtud de J. M. Díaz Álvarez, «La virtud», en la obra colectiva de C. Gómez y J. Muguerza (Eds.), *La aventura de la moralidad (Paradigmas, fronteras y problemas de la ética)*, Madrid, Alianza: 2007 (Cap. 11).

de lo que quisiera de la perspectiva formal y abstracta propia de la tradición kantiana, desde el momento en que la experiencia parece ofrecer más muestras de una irracionalidad que tiende a veces a la banalidad del mal (Arendt), incompatible con una razón práctica comunicativa, integradora y humanizadora, cuya universalidad parece imposible fundar empírica e históricamente.

En ambos casos, tanto MacIntyre como Nussbaum son presa en su planteamiento de aquella vieja *teleología* que relaciona la moralidad con la consecución del bien supremo sedimentado socialmente en tradiciones históricamente constituidas en el caso de MacIntyre, o con la realización plena de unas capacidades esenciales portadoras de una universal humanidad en el caso de Nussbaum. De nuevo, ambos planteamientos remiten el asunto de la moralidad a un *telos*, en sus dos acepciones arriba mencionadas, tan esquivo como indeterminado. Ambos caen en el mismo error que venimos rastreando desde la filosofía moral griega, consistente en identificar la ética con la disciplina que tiene como fin la felicidad del ser humano. La reflexión ética no puede tener su fundamento en una supuesta esencia humana, muy difícil de determinar (Aristóteles, Nussbaum), ni considerar que la ética no tendría sentido si no lleva a la felicidad (Agustín, Kant, MacIntyre). Los criterios que nos permitan decidir obrar bien en vez de obrar mal no pueden depender en ningún caso de una supuesta felicidad prometida. En definitiva, la ética no puede estar sometida a una teoría sentimental de premio/castigo.

Solo el existencialismo de mediados del siglo XX asumió con todas las consecuencias esta evidencia. Curiosamente, se trata de la corriente filosófica cuyas consecuencias éticas han experimentado menos repercusión y desarrollo posterior.

Ha sido una de las grandes olvidadas entre los intelectuales de finales del siglo XX y principios del XXI. La inexistencia de un tratado que expusiera de forma sistemática los fundamentos de la ética existencialista puede ser una de las causas de este olvido. Quizás el texto sobre el que se han basado las diversas reconstrucciones de la ética existencialista sea el ensayo de Sartre *El existencialismo es un humanismo* (1946), en el que el filósofo francés se defiende de todo un alubión de críticas, muchas de ellas desenfocadas, dirigidas contra el existencialismo. Pero en general es preciso rastrear en la obra literaria de Sartre, Camus o Simone de Beauvoir las grandes implicaciones éticas de esta filosofía de posguerra que rechaza cualquier apelación a una esencia predefinida y estática. Teniendo en cuenta los lugares comunes de la filosofía tradicional desde el mundo griego en adelante, el existencialismo dice cosas tan novedosas como impopulares e impactantes, o al menos difíciles de asimilar por una mente occidental. La negación de una esencia predeterminada del ser humano, la imposibilidad de superar la subjetividad humana para justificar la moral, o la desvinculación de la ética de cualquier ingenua teleología son algunas de las tesis sartreanas que sólo se pueden entender en el contexto de un fracaso del proyecto de la razón ilustrada, que había quedado certificado con las dos guerras mundiales.

Sartre parte de la vivencia subjetiva de la libertad más radical, que se experimenta en la acción humana. «La condición indispensable y fundamental de toda acción es la libertad del ser actuante»³². Cuando actuamos, estamos continuamente eligiendo, y es en esa elección donde se revela nuestra ineludible libertad. Incluso cuando elegimos no actuar en una determinada

³² J.P. Sartre, *El ser y la nada*, Barcelona, Losada: 2004, p. 462.

situación, estamos eligiendo, y por tanto estamos ejerciendo la libertad, que es lo único que conforma nuestro ser, en el mismo *actuar*. De ahí la máxima sartreana «ser se reduce a hacer»: «La realidad-humana no *es* primero para *actuar* después, sino que para ella ser es actuar, y cesar de actuar es cesar de ser»³³. La libertad más primitiva es la que define al hombre, pues es con ella con la que vamos realizando el proyecto de hombre(s) que queremos ser. Pero hay una diferencia significativa con aquella libertad que Kant consideraba igualmente como el punto de partida de la ética. Para Sartre, la libertad no es una cualidad natural común a todos los seres humanos, que se define como autonomía de juicio, al estilo kantiano. En efecto, no existe ninguna esencia predefinida del ser humano, sino que «la libertad es el fundamento de todas las esencias»³⁴. En nuestras elecciones vamos dando forma al proyecto que somos. Sartre otorga un sentido ético al concepto de «proyecto» que recoge de Heidegger: *pro-yecto*, arrojado hacia delante, siempre en una situación determinada. El hombre es un proyecto que se vive subjetivamente a partir de su propia libertad, no es una piedra o un árbol. He ahí la diferencia ontológica entre el «para-sí» y el «en-sí». El hombre no tiene una esencia prefijada, como decía Aristóteles (animal racional) o como decía san Agustín (hijo de Dios, hecho a su imagen y semejanza). Es una pura existencia que precede a toda esencia, que en cualquier caso siempre es individual. A partir de nuestras elecciones libres vamos definiéndonos, pero ese ser que nos vamos haciendo ha empezado por no ser nada. El problema está en que mis elecciones no me incumben únicamente a mí, sino que implican

³³*Ibid.*, p. 502.

³⁴*Ibid.*, p. 464.

a todos los hombres: «no hay ninguno de nuestros actos que al crear al hombre que queremos ser, no cree al mismo tiempo una imagen del hombre tal como consideramos que *debe ser*...Elegiéndome, elijo al hombre»³⁵. He aquí la relevancia ético-política de la filosofía existencialista. De forma magistral, y sirviéndose de las herramientas de la fenomenología, Sartre muestra el carácter moral de la acción humana y de la libertad tal cual es, al desnudo. En definitiva, la ética existencialista devuelve al hombre el mando de su propio destino, y lo hace despojando a la ética de cualquier tipo de referencia teleológica. En el existencialismo, quedan definitivamente fuera del juego de la ética las dos acepciones del término griego *telos* que de una forma u otra habían dominado todo el pensamiento occidental, desde Platón hasta nuestros días. Por una parte, no existe una función esencial *dada* del ser humano (b), como si en el seno del *para-sí* hubiera ya desde el comienzo algo *en-sí*, hecho, completo, inmutable. La existencia precede a la esencia, que solo queda completamente definida en el momento de la muerte. Por otra parte, no existe un bien supremo que sea el único objeto de la ética (a), y por supuesto, no se puede decir que la única razón de ser de la ética sea alcanzar la felicidad. «El hombre es ante todo proyecto; nada existe previamente a este proyecto; nada hay en el cielo inteligible, y *el hombre será ante todo lo que habrá proyectado ser, no lo que querrá ser*»³⁶. Y cuando nos enteramos de que ese proyecto que somos implica a la humanidad entera, entonces nos sobreviene la «angustia», que consiste nada menos que en ese darnos cuenta

³⁵ J.P. Sartre, *El existencialismo es un humanismo*, Buenos Aires, Ediciones del 80: 1980, pp. 17-18.

³⁶ J. P. Sartre, *El existencialismo es un humanismo*, Buenos Aires, Ediciones del 80: 1980, p. 16.

de nuestra *responsabilidad* ante el mundo. El hombre no es el que se somete a normas impuestas por una supuesta naturaleza humana, o por un dios (en definitiva por un cierto *telos*), sino que es él mismo legislador, y en cuanto tal, no puede escapar al sentimiento de total y profunda responsabilidad. Por eso la filosofía existencialista es necesariamente *a-tea*. No existe un dios que *preceda* a nuestra radical libertad. La religión no deja de ser, en este sentido, una salida *irresponsable* que confía el destino de la humanidad a algo que no es la propia humanidad («Dios dirá», repiten constantemente los más irresponsables, muchas veces imbuidos de una buena dosis de cinismo). Si no asumimos nuestra responsabilidad insoslayable, *mi* responsabilidad (incluso por las cosas que no hemos provocado nosotros), la humanidad corre el peligro de caer en el indiferentismo moral -lo que algunos han llamado el «síndrome de Pilato»³⁷-, cómplice corriente de la barbarie. Muy mal han leído a Sartre quienes interpretan que la ética existencialista es pesimista: el concepto de «angustia» no es contrario al de «felicidad», sino al de «mala fe», que es una forma de poner excusas (como por ejemplo a través del determinismo teológico) para no asumir con entereza esa responsabilidad.

Esta ruptura entre ética (que pertenece al ámbito de la libertad donde nos realizamos como «proyectos» que comprometen a la humanidad entera) y felicidad (que pertenece al ámbito de los sentimientos individuales) no es una carta de defunción de la reflexión ética, como pretenden algunos, sino el punto de partida para asumir con lucidez el peso de nuestra responsabilidad. Cualquier supuesto *telos* de la acción humana

³⁷ J. A. Pérez Tapias, *Del bienestar a la justicia. Aportaciones para una ciudadanía intercultural*, Madrid, Trotta: 2007, pp. 52 ss.

es una quimera, un motivo para caer en la «mala fe», que desvirtúa cualquier intento de fundamentar normas éticas. La ética es responsabilidad vigilante ante nuestro destino, que es el destino de toda la humanidad.

Los tiempos en que vivimos, caracterizados por un individualismo exacerbado y una globalización capitalista tremendamente injusta, que fagocita la solidaridad entre los pueblos, parecen dar paso a una «ética indolora» que consagra el eclipse del deber bajo las incontinencias de la felicidad individual³⁸. En nuestras sociedades capitalistas, parece cada vez más patente que muchas veces las exigencias éticas son contradictorias con la búsqueda de una mayor felicidad. La herencia del pensamiento de la Escuela de Frankfurt ha puesto de manifiesto que en las modernas democracias neoliberales deja de ser sostenible la tesis de corte kantiana de que la libertad genera mayor felicidad, pues ni siquiera la libertad que predicaban los filósofos ilustrados se parece a la pseudolibertad de la que supuestamente gozan los individuos en las modernas sociedades de masas que se mueven al ritmo de las modas impuestas. Por eso, seguir haciendo depender la ética de una infundada garantía de felicidad (*telos*) puede convertirse en un motivo de sospecha más, pues corremos peligro de banalizar el discurso ético, o incluso de convertirlo en el disfraz más adecuado para tranquilizar nuestras conciencias en un mundo cada vez más narcisista y bárbaro. Un ejemplo concreto puede aclarar lo que vengo diciendo: no es legítimo seguir permitiendo la explotación capitalista y la miseria del llamado Tercer Mundo

³⁸ Un análisis ciertamente abrumador del delicado momento que corre la ética en nuestros tiempos, a pie de calle, lo ofrece el libro de G. Lipovetsky, *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*, Barcelona, Anagrama: 2005.

(nótese que el desfase entre los países desarrollados y los subdesarrollados es tan grande que ni siquiera se puede hablar de un Segundo Mundo), mientras los gobiernos de los países ricos apelan a valores como la solidaridad, la libertad o la igualdad para salvar sus propias economías inyectando cantidades ingentes de dinero en entidades financieras. También resulta cuestionable la legitimidad con la que los gobiernos financian campañas de concienciación contra el cambio climático, que no deja de ser una amenaza *futura* -con la consiguiente prima que reciben los gurús del cambio climático-, mientras siguen silenciadas las muertes diarias *actuales* de miles de niños por sida y hambre en los países pobres, por condiciones en las que tenemos mucho que ver los países ricos. Parece como si los problemas solo adquirieran la categoría de «globales» -con el incremento consiguiente de la atención dedicada- cuando nos afectan o nos pueden llegar a afectar a nosotros, ciudadanos tanto más privilegiados cuanto menos cosmopolitas. Por eso, es preciso desvincular definitivamente la teoría ética de la preocupación por la felicidad, romper los viejos lazos que vinculan los valores morales con un supuesto *telos* del ser humano, y refundar la ética desde sí misma, de igual manera que la ciencia adquirió su autonomía en el siglo XVI y XVII construyendo un método propio.

A mi modo de ver, la ética existencialista nos ofrece una oportunidad inmejorable de reconducir la tarea de pensar la ética hoy. Para ello es preciso continuar donde aquella se quedó, a saber, en el intento de fundamentación de una ética universal. El objetivo de la ética no es el esclarecimiento de qué es y cómo llegar a la felicidad, sino el alumbramiento de unas normas de comportamiento, válidas universalmente, que permitan vivir

una vida plenamente humana, en relación con los demás, pues la justicia solo se alcanza en el reconocimiento de la alteridad. Y es precisamente ahí donde la ética debe culminar en una política que se preocupe menos por la felicidad de las personas y más por la justicia entre los ciudadanos.

3. Política y felicidad

No hace falta recurrir a argumentos filosóficos como los anteriormente expuestos para darnos cuenta de las paradojas y aporías que conlleva erigir la felicidad como objetivo último del conocimiento y de la ética. En el caso de la política, tal empresa se convierte además en una utopía tan peligrosa como irrealizable. Ya nos resulta harto difícil ocuparnos de nuestra propia felicidad, tanto más de la felicidad de otra persona. Sus gustos son variables, sus intereses cambian a un ritmo vertiginoso, sus necesidades se multiplican y diversifican. Todos hemos sufrido alguna vez por la impotencia que supone no ser capaz de hacer feliz plenamente y de un modo definitivo a alguien. Traslademos el problema al nivel macroscópico de la política, donde se responsabiliza al Estado, bajo el timón de los políticos de turno, de la felicidad de todo un pueblo, sin descuidar -pues así lo requiere la lógica de la globalización- la del resto del planeta. Tal cometido exigiría conocer en todo momento las necesidades cambiantes de individuos y colectivos, proveer los medios adecuados para la satisfacción de tales necesidades, y además hacerlo de manera siempre creciente y de la forma más igualitaria y extensiva posible. Se trataría de poner en órbita lo que podríamos llamar una *política de máximos*, según la cual es el Estado el que asume la función de procurar la felicidad

a sus ciudadanos, en contraposición a una *política de mínimos*, donde serían los individuos quienes asumirían el papel de buscar particularmente su propia felicidad, respetando siempre unos mínimos de justicia cuya salvaguarda corresponde, ahora sí, al Estado. Esos problemas que inevitablemente lleva asociados cualquier política de máximos, indicados a grandes rasgos y sin la profundidad que requieren, son algunos de los que ha sufrido y sigue sufriendo esa forma maltrecha de Estado que se ha dado en llamar Estado del bienestar, de cuya crisis actual ya pocos analistas dudan.

Desde su origen hace aproximadamente cuatro siglos, el Estado-nación moderno ha revestido formas diversas, entre las que se encuentran el *Estado liberal de derecho*, el *Estado social y democrático de derecho*, el *Estado neoliberal*, o el *Estado del bienestar*. No se trata de modelos tipo, porque a veces unas formas de Estado derivan directamente de otras, y en muchas ocasiones comparten elementos definitorios, aunque hay notas características que los distinguen esencialmente. Con el advenimiento del capitalismo industrial en la segunda mitad del siglo XIX el Estado liberal de derecho dio paso a un Estado del bienestar que terminó de afianzarse con la transmutación del capitalismo industrial en capitalismo de consumo en una sociedad que está entrando en una nueva fase, la «sociedad de hiperconsumo» donde el vivir mejor se ha convertido en el único objetivo de masas³⁹. Hagamos a continuación un breve repaso del origen y posterior desarrollo del Estado del bienestar, antes de exponer las paradojas internas y los problemas endógenos

³⁹ Para un análisis sociológico a fondo de la llamada «sociedad de hiperconsumo» véase sobre todo la primera parte del libro de G. Lipovetsky, *La felicidad paradójica*, Barcelona, Anagrama: 2007.

que han dado origen a su actual crisis, para analizar después las posibles salidas que se presentan.

Si bien los inicios de esta forma de Estado que llamamos Estado del bienestar no se remonta más allá de un siglo, su crisis actual no se puede entender sin tener en cuenta la historia del Estado-nación moderno, que nació en Europa hace aproximadamente cuatro siglos, resultado de la desaparición paulatina de las reglas de sucesión feudal y la estabilización de las fronteras. La larga guerra entre Francia e Inglaterra, que duró hasta mediados del siglo XV, terminó por consolidar la idea de que ambas eran dos entidades distintas, irreductiblemente extranjeras entre sí, lo que suscitó de forma paralela un sentimiento de pertenencia a la nación cada vez más fuerte entre la población, anteriormente dispersa en reinos feudales excesivamente fragmentados. Podríamos decir que es entonces cuando surge en Europa la lealtad ciudadana a la patria («Todo por la patria»). Las naciones empiezan a concebirse como comunidades históricas distintas por su origen, su destino, su territorio bien delimitado por fronteras, y su lengua. El absolutismo, sobre la base de la filosofía política de Hobbes, caracterizará el nacimiento del Estado moderno. Hasta finales del s. XVIII, el monarca absoluto personifica la unidad del cuerpo político («la nación no constituye un cuerpo propio en Francia; ella reside por completo en la persona del rey», decía Luis XIV). Será a partir de la Revolución francesa cuando el Estado absoluto deje poco a poco su lugar al reconocimiento progresivo de un ámbito cada vez mayor donde los ciudadanos puedan ejercer sus libertades individuales. El liberalismo de Locke y la defensa de un orden democrático de Rousseau disuelven definitivamente el Antiguo Régimen, abriendo paso al Estado

liberal de derecho, en el que los ciudadanos se garantizan una cierta autonomía frente al autoritarismo sin límites de los monarcas absolutos. El reconocimiento de un ámbito privado inmune a las injerencias arbitrarias de los gobernantes pasa a ser en lo sucesivo una conquista irrenunciable de las democracias liberales. Estas ponen en manos de los ciudadanos el mecanismo del voto que da forma a la soberanía popular, sirviendo de contrapeso a los abusos de poder de los gobernantes. Es en el siglo XIX cuando el Estado liberal se asocia con el incipiente capitalismo industrial, que encuentra su base teórica en el liberalismo económico promovido por Adam Smith y David Ricardo. A mediados del siglo XIX ya se empiezan a percibir claramente las consecuencias negativas de la conflictividad social en términos de discriminación y diferencias cada vez más acusadas entre clases sociales. Las denuncias de Marx y Engels contra un capitalismo descarnado que todo lo envuelve «en las frías aguas del cálculo egoísta» (*Manifiesto del partido comunista*) dan origen a un ensayo de modelo social -el comunismo- que a la postre fracasaría, en parte porque en lo sucesivo no se cumplieron los vaticinios de Marx que preconizaban un recrudecimiento de las contradicciones de clase y un desmantelamiento interno del capitalismo, condenado irreductiblemente a la crisis. Bien al contrario, el capitalismo no entró en crisis, sino que después de 1945, la economía de mercado se desarrolló en un contexto de expansión económica muy rápida, que facilitó el progreso de la industria, ligado a un incremento del consumo. Además, se produce una mejora del nivel de vida de las clases obreras, dando lugar a una «clase media» compuesta por obreros más cualificados, cuyo modo de vida se acerca cada vez más al de las clases más favorecidas.

La contrapartida es el empobrecimiento que todo este proceso de expansión capitalista en Occidente está provocando en la otra parte del mundo, olvidada por los entusiastas del mercado y del capitalismo de consumo. Sin embargo, los errores de previsión de Marx no fueron, desde mi punto de vista, la causa del fracaso ulterior del comunismo. Más bien hay que tener en cuenta, quizás desde un nivel interpretativo un poco arriesgado, lo que supuso el modelo comunista con respecto a los avances que hasta entonces había logrado consagrar el Estado liberal de derecho: el colectivismo autoritario promovido por el marxismo-leninismo atentaba directamente contra aquel ámbito de independencia que los ciudadanos se habían reservado, desde el momento en que se ponían en peligro los derechos individuales. El comunismo suponía un retroceso demasiado grande en el tiempo en lo que toca a los derechos de los individuos, y quizás por eso hoy estamos viendo los últimos coletazos de un sistema en el que ya poca gente cree⁴⁰. Un ciudadano libre difícilmente se resigna a someterse a un sistema que devalúa esa libertad, hasta el punto de eliminarla. Con todo, las denuncias marxistas de las contradicciones que supone un

⁴⁰ En los meses previos a los Juegos Olímpicos de Pekín 2008 pasó algo que ejemplifica muy bien este descrédito que se cierne sobre el comunismo desde hace ya tiempo: uno de los actos previos a la celebración de los Juegos es el recorrido por todo el mundo de la antorcha olímpica. Poco tiempo antes de que la antorcha comenzara en Olimpia (Grecia) su recorrido, el ejército chino había reprimido mediante la fuerza la manifestación religiosa y política de los ciudadanos del Tibet, tradicionalmente regidas por un sentimiento de libertad que no era muy compatible con el control autoritario del gobierno comunista chino. Las imágenes de aquella represión violenta provocaron la reacción de los ciudadanos de todos los países democráticos por los que transcurrió el recorrido de la antorcha, que sufrió diversos intentos de asalto en señal de protesta. Podrían entenderse estos actos como una muestra más de la debilidad del régimen comunista, cuyo mayor pecado fue derivar en un sistema más cercano al absolutismo autoritario del siglo XVI y XVII que a las democracias cuyas semillas ya habían sido plantadas por el liberalismo político.

capitalismo sin alma tuvieron consecuencias muy positivas, como la toma de conciencia de la necesidad de establecer un nuevo tipo de derechos que complementarían a los derechos civiles y políticos. Tales derechos serían los derechos sociales y económicos, cuya razón de ser a la larga sería mitigar la conflictividad social y suavizar las desigualdades reales existentes, garantizando unas condiciones materiales de vida digna para todos los ciudadanos. Fue una conquista que posteriormente, con los dos conflictos bélicos mundiales de la primera mitad del siglo XX, corrió peligro de caer en el olvido. Precisamente en medio de ese ambiente bélico, y con el temor a perder el nivel de vida que se había logrado en forma de derechos como trasfondo, se dan los primeros pasos que llevarán hasta el Estado del bienestar.

Un primer paso hacia este nuevo modelo de Estado lo constituyen las teorías económicas del bienestar (Pareto, Pigou o Lange), que buscan en general descubrir los principios para maximizar el bienestar social a partir de planteamientos utilitaristas, basado en una distribución óptima de los bienes⁴¹. En los años previos a la segunda guerra mundial, el intervencionismo público empieza a aparecer como la mejor forma para garantizar los derechos sociales, además de constituir una vía intermedia entre el colectivismo autoritario del marxismo-leninismo y la anarquía económica del neoliberalismo que deja al Estado a merced del libre juego del mercado y de la «mano invisible». Esa fue la solución teorizada por el economista británico John Maynard Keynes, quien demostraría en su *Teoría*

⁴¹ Un análisis sencillo y clarificador de la economía del bienestar se puede encontrar en S. Brue y R. Grant, *Historia del pensamiento económico* (Cap. XX: Economía del bienestar), México, Cengage Learning: 2009.

general del empleo, del interés y de la moneda (1936), que el capitalismo liberal del «laissez faire, laissez passer» era una de las principales fuentes del desempleo, en tanto que limita el poder adquisitivo y favorece el ahorro improductivo. El reformismo keynesiano estaba basado en una intensificación de las políticas sociales y en la redistribución de la riqueza por parte del Estado, lo que provocaría una recuperación de la demanda efectiva necesaria en último término para lograr el pleno empleo.

En plena Segunda Guerra Mundial tiene lugar lo que puede ser el paso definitivo hacia el Estado-providencia. Se trata de la aprobación del Informe Beveridge (1942), cuyo subtítulo ya es altamente revelador: *Report on Social Insurance and Allied Services*, con el objetivo de paliar las desigualdades sociales y la pobreza a la que podía llevar la guerra. Este informe preconizaba que todo ciudadano en edad laboral debería pagar unas tasas semanales que generarían un fondo para prestaciones en caso de enfermedad, paro o jubilaciones. Además establecía la percepción de unos ingresos mínimos. Su autor, el economista y político laborista británico William H. Beveridge, estaba convencido de que de esta forma se aseguraba un nivel de vida mínimo para todo el mundo, a pesar de las contingencias negativas que pudieran sobrevenir.

El Estado del bienestar se consolida en los países industrializados de Occidente, en sintonía con la recuperación económica que sigue a la guerra, alentado por la necesidad de reforzar el capitalismo de Occidente frente al influjo comunista de la URSS. Y lo hace con el objetivo de proteger mediante la intervención del Estado a los individuos y determinados grupos de los riesgos económicos que entraña un mercado

sobrevalorado sin contrapesos, reducir la marginación social y la pobreza a través de prestaciones sociales y políticas de pleno empleo, y elevar progresivamente el nivel de vida de toda la sociedad con el aumento y mejora del número de derechos sociales. El Estado se convierte en garante del equilibrio social en tanto que redistribuidor de las riquezas a partir de políticas fiscales progresivas y en mediador de las contribuciones para el mantenimiento de las prestaciones sociales. De esta forma, el Estado del bienestar se convierte en un *megaestado* que pasa a asumir tareas que van mucho más allá de lo que anteriormente asumía el Estado liberal. El problema es que este megaestado se ha construido sobre las bases utilitaristas del capitalismo de consumo, y eso lo ha alejado del Estado social de derecho, tal como debería ser, para seguir los derroteros de legitimación del neoliberalismo más salvaje, para el que todo lo que no sean cuentas son cuentos, agravando más que disolviendo las diferencias sociales.

Hoy pocos ponen en entredicho la crisis en la que se encuentra sumido el Estado del bienestar. Las políticas intervencionistas keynesianas ya se revelaron inviables tras la crisis del petróleo de los años setenta. La globalización de la economía y la internacionalización de los sistemas de comunicación no hizo sino dejar más al descubierto los problemas internos de las políticas del bienestar nacionales, que no podían controlar las demandas que se producían en un sistema económico que había pasado a funcionar a escala planetaria como un mercado mundial. La intensificación de este fenómeno de la «mundialización» de la economía durante la última década del s. XX reduce muy considerablemente la capacidad de intervención de los gobiernos en el sector

económico, provocando que la política nacional pase a depender peligrosamente de la economía mundial. El Estado-providencia, que había asumido un rol ciertamente paternalista, no está capacitado para seguir satisfaciendo las exigencias crecientes de los ciudadanos, cuyo espejo ha pasado a ser el nivel de vida de los países más desarrollados en la carrera consumista por acumular capital, sin tener en cuenta los recursos limitados del Estado, y lo que es peor, descuidando las exigencias éticas de justicia, cuya prioridad debería ser articular condiciones de vida digna para todos los ciudadanos. Las decisiones políticas, que deberían erigirse sobre fundamentos éticos de *justicia*, pasan a depender exclusivamente de criterios de *eficiencia económica*, que muchas veces son cómplices de las mayores injusticias⁴². La brecha cada vez mayor entre los países desarrollados y los subdesarrollados (más sensato sería llamarlos «olvidados») simplemente no existiría si las decisiones políticas de nuestros países desarrollados se tomaran desde criterios éticos de justicia, y no desde criterios económicos de bienestar creciente. Otro ejemplo: en los días en los que escribo estas líneas se está empezando a oír en las noticias el comienzo de una nueva carrera de Rusia, Canadá y Dinamarca por controlar los yacimientos de petróleo y gas del Ártico, cuya explotación empieza a ser factible «gracias» al deshielo. Organizaciones ecologistas están empezando a denunciar que no solo no se

⁴² Uno de los falsos dogmas en los que creen a pies juntillas los defensores del (neo)liberalismo o liberalismo económico del «laissez faire» es que el mercado por sí solo se *autorregula*, lo que conlleva un juicio de valor implícito injustificable, a saber, que los «equilibrios» generados espontáneamente por el mercado (supuestamente neutral, pero no por imparcial, sino por ciego a cualquier tipo de exigencia ética) son *buenos* equilibrios. Andrés de Francisco ha desenmascarado este y otros postulados falaces del liberalismo económico en su obra *Ciudadanía y democracia. Un enfoque republicano*, Madrid, Catarata: 2007 (cap. 1 y 2).

está haciendo nada para impedir el deshielo, sino que incluso se está promoviendo de forma encubierta un calentamiento más acelerado que permita explotar esos yacimientos (indicios no faltan), lo cual atentaría de forma flagrante contra el *principio de responsabilidad* que considera como primer imperativo ético asegurarse que mediante nuestras acciones en el mundo no comprometemos la existencia de la propia humanidad, presente y futura⁴³.

Los peligros y las paradojas internas del Estado del bienestar están quedando en evidencia en los últimos años, con la consolidación definitiva del capitalismo de consumo en el cual encuentra su savia. En la sociedad del hiperconsumo en la que vivimos con la urgencia de satisfacer nuestras necesidades más perentorias para vivir lo más cómodamente posible, la felicidad se mide en términos de bienestar. Lo que ocurre es que en el contexto de una economía globalizada el bienestar no tiene límites, por lo que el Estado-providencia, que ha asumido el rol de productor y garante del bienestar social sobre criterios de utilidad de la mayoría, se encuentra con un doble problema. En primer lugar, no se puede definir lo que significa la utilidad colectiva (de la que presumiblemente ha de hacerse cargo el Estado del bienestar, en tanto que su referente es la sociedad como un todo indivisible) a partir de la suma de las diversas utilidades de los individuos. Además, la «mano invisible» del mercado se ha revelado como un mecanismo que produce utilidad individual (únicamente para los que han tenido la suerte

⁴³ Hans Jonas ha enunciado así el nuevo imperativo ético que habrían de tener en cuenta todos los gobiernos del mundo, dada la nueva situación del planeta y el abanico de posibilidades que nos ofrece hoy la tecnología: «Obra de tal modo que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida humana auténtica en la Tierra», en H. Jonas, *El principio de responsabilidad*, Barcelona, Herder: 1995, p. 40.

de subirse al carro del capitalismo), pero en ningún caso utilidad colectiva, pues ha incrementado la desigualdad real tanto en el ámbito nacional como mundial. En segundo lugar, el bienestar puede tener un límite por abajo (los derechos sociales básicos), pero no lo tiene por arriba. Se produce un acrecentamiento continuo de las exigencias que cada individuo considera mínimas en la vorágine de la carrera por el consumo. Tener un coche por familia, aunque fuera de segunda o tercera mano, se consideraba un lujo hace no mucho tiempo. Hoy, sin embargo, muchos consideran que lo mínimo para vivir en unas condiciones «dignas» de bienestar es que cada miembro adulto de la familia tenga un coche propio que nunca supere los 8 años de antigüedad. Es lo que podríamos llamar el síndrome de Tántalo, en la medida en que nunca logramos la satisfacción de los deseos, que se incrementan constantemente al tiempo que vamos satisfaciéndolos. Lipovetsky ha denominado este fenómeno como la «tragedia del sobreconsumo»:

La mecánica infernal de las necesidades condena al consumidor a vivir en un estado de carencia perpetua, a ver desaparecer la paz y el goce verdadero a cambio de una insatisfacción crónica [...] El apetito de consumir no tiene límite, ya que las necesidades aumentan conforme crecen los recursos⁴⁴.

El problema es que el Estado-providencia ha acostumbrado a los individuos a pensar que quien debe esforzarse para garantizar esas necesidades crecientes de los ciudadanos es el propio Estado, y no los individuos por su cuenta y riesgo. El bienestar, a los ojos del ciudadano cada vez más dependiente y

⁴⁴ G. Lipovetsky, *La felicidad paradójica*, Barcelona, Anagrama: 2007, p. 175 ss.

acomodado, es como el horizonte que se aleja en la medida en que nos acercamos a él, o cabría decir mejor, nos acerca el Estado hacia él. Como dice Luhmann, «el aumento del bienestar, por tanto, puede remitirse siempre a sí mismo y generar bienestar. *Welfare is of unlimited scope*, no tiene fin, se presupone a sí mismo en la producción de sus posibilidades y problemas»⁴⁵.

De lo anterior se deriva que el Estado del bienestar no es sostenible ni desde un punto de vista económico, ni desde un punto de vista ético, ni desde un punto de vista político. Veámoslo a continuación.

Desde un punto de vista económico, un Estado al que se hace responsable de la provisión del bienestar de los ciudadanos se convierte en un estado condenado al fracaso, por el mencionado «síndrome de Tántalo». El descubrimiento continuo de nuevas cotas de bienestar, cuya dinámica ya trasciende los límites de la economía nacional, sume al Estado en un permanente riesgo de crisis fiscal, que se incrementa por el envejecimiento de la población y una alta tasa de paro, con el concomitante descontento de la sociedad civil. La construcción de embarcaderos con todas las comodidades para marineros domingueros o los secadores de manos con aire caliente en los servicios públicos se convierten en necesidades que competen a las autoridades públicas, que cada vez se vuelven más incapaces de satisfacer los deseos de los ciudadanos. Por su parte, el ciudadano, incapacitado para darse cuenta de que es a él a quien corresponde esta tarea, «asume en la vida política, económica y social la actitud de dependencia pasiva propia del

⁴⁵ N. Luhmann, *Teoría política en el Estado del bienestar*, Madrid, Alianza: 1993, p. 56.

incompetente básico»⁴⁶, y no hace otra cosa que reclamar constantemente al Estado fiscal, supuestamente dueño de todos los bienes, que le proporcione lo que necesita para seguir viviendo «a la última».

Andrés de Francisco ha puesto de manifiesto un problema paralelo al de la imposibilidad para mantener el ritmo de provisión de *bienes públicos*, que él atribuye por extensión al liberalismo económico en general: el Estado del bienestar tampoco es capaz de asumir el coste, tanto económico como humano, de los *males públicos* generados colectivamente: agotamiento de los recursos, calentamiento global, contaminación, suciedad, deterioro ambiental, saturación de vías públicas, etc. Estos problemas son concebidos por los ciudadanos como males *exclusivamente* públicos que competen únicamente a las autoridades públicas:

La presencia de bienes públicos entraña un fuerte incentivo al comportamiento oportunista: si nadie me va a poder excluir del beneficio que me reporta el bien público, ¿para qué sacrificarme por él, para qué contribuir a él con mi esfuerzo o mi dinero o mi tiempo? Así piensa el llamado *gorrón* o *free-rider* y, desde cierta lógica, la del egoísta racional, su conclusión es implacable: ¡que cooperen los demás! El problema es que si esa lógica se generaliza, y se frustra la cooperación colectiva, no sólo no se producen bienes públicos, sino que no se dejan de generar males públicos⁴⁷.

⁴⁶A. Cortina, *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*, Madrid, Alianza: 2005, p. 81.

⁴⁷A. de Francisco, *Ciudadanía y democracia. Un enfoque republicano*, Madrid, Catarata: 2007, p. 62.

Todos estos problemas no tienen otra solución, desde un punto de vista económico, que el endurecimiento de la política fiscal, lo que resulta ciertamente impopular. Los ciudadanos lo ven, con razón, como una injerencia abusiva del Estado en aquel ámbito de inmunidad e independencia conquistado con la consolidación del Estado liberal.

Desde un punto de vista ético, el Estado del bienestar, que pretendía ser una extensión social del Estado liberal derecho, no es capaz de encarnar los dos valores éticos que sustentan la democracia: la *igualdad* y la *libertad*. Si nos centramos en el valor de la igualdad, solo es *justi-ficable* (en el sentido literal del término: «hacer o realizar la justicia») un bienestar que pase la prueba de la universalización, por tanto, también extensible a los grupos empobrecidos, tanto a nivel nacional como a nivel mundial. Enseguida se percibe la paradoja: si son ciertos los problemas de sostenibilidad económica que hemos indicado más arriba (que lo son), todo Estado del bienestar que quiera seguir cumpliendo las expectativas crecientes de los ciudadanos, necesariamente ha de reducir progresivamente su ámbito de aplicación a las clases más favorecidas, olvidando a los pobres, que ven revocados incluso sus derechos más básicos. El Estado del bienestar, para mantener el nivel de vida de los más ricos (en general mucho más exigentes e inconformistas que los pobres), contribuye a incrementar las desigualdades sociales. Es lo que Habermas llama el «chauvinismo del bienestar»⁴⁸, en su particular intento por rescatar una versión más solidaria del Estado, que en ningún caso es compatible con el capitalismo de consumo en el que se sustenta el Estado del bienestar,

⁴⁸ J. Habermas, «Justicia y solidaridad», en K.-O. Apel y otros, *Ética comunicativa y democracia*, Barcelona, Crítica: 1991, p. 198.

simplemente porque capitalismo y solidaridad son incompatibles y excluyentes entre sí. Al hilo de esto último se pregunta Pérez Tapias: «¿a qué precio se logra el bienestar de nuestras sociedades, desde economías ciegamente desarrollistas, ajenas hasta ahora al desequilibrio económico mundial que las acompaña y a los costes ecológicos que supone, diferidos al futuro y no computados en el presente?»⁴⁹. En definitiva, la legitimidad ética del modelo de bienestar occidental queda en suspenso precisamente porque no es universalizable, lo cual lo convierte en cómplice del incremento de las desigualdades sociales y de las trabas que impiden el establecimiento de las condiciones de justicia que hagan posible la emancipación humana a todos los niveles y en todo el mundo.

Por otra parte, tampoco es seguro que el Estado del bienestar garantice la libertad de los ciudadanos. Kant decía que la función de un Estado es asegurar un marco jurídico que garantice el ejercicio *a priori* de la libertad, sin tener en cuenta los deseos e intereses que persiguen de forma natural los hombres. Precisamente la libertad, como principio legitimador del orden jurídico, tiene una doble faz, herencia de dos tradiciones políticas distintas: por un lado, se entiende como el derecho que tiene todo ciudadano de participar en los asuntos públicos que le incumben (herencia *republicana*); por otro lado, también se entiende como independencia de cada individuo con respecto a cualquier coacción externa que le impida buscar su felicidad como mejor le parezca (herencia *liberal*). Al primer concepto de libertad se le ha denominado libertad positiva o libertad «para»; al segundo libertad negativa o libertad «de». Pues bien,

⁴⁹ J. A. Pérez Tapias, *Del bienestar a la justicia. Aportaciones para una ciudadanía intercultural*, Madrid, Trotta: 2007, p. 126.

resulta que el Estado del bienestar no garantiza ninguna de las dos facetas de la libertad: en el primer caso, porque el Estado «benefactor», con la intención de amortiguar la conflictividad social, lleva a cabo políticas intervencionistas que inciden en los modos de vida de las personas y los grupos sociales que se quieren promocionar, lo cual repercute muy negativamente en lo que debería ser la potenciación paralela de la autonomía personal, único motor de la emancipación humana; en el segundo caso, la libertad como «independencia» no resulta muy verosímil en la sociedad del hiperconsumo, gobernada por el culto al bienestar material y a los placeres superfluos e inmediatos, donde se ha producido la homogeneización de los deseos crecientes de los individuos, cada vez menos comprometidos con los asuntos públicos y más preocupados por parecerse a los que más tienen. El Estado del bienestar se nutre de esta carrera consumista de nefastas consecuencias para incentivar el consumo, que le es indispensable para seguir siendo eficaz (al fin y al cabo, asegurar el capitalismo era la intención última de las propuestas de Keynes). Comparto con A. Cortina la impresión (podría decir constatación) de que «el Estado paternalista ha generado un ciudadano dependiente, crítico -que no crítico-, pasivo, apático y mediocre»⁵⁰.

Desde un punto de vista político, el Estado del bienestar alberga en su seno tres problemas que guardan entre sí una íntima relación: el olvido de los deberes cívicos, la desafección por lo público, y la apatía política. Recordemos que al Estado liberal de derecho, que surge con el reconocimiento de los derechos civiles y políticos, que abría un amplio campo de

⁵⁰ A. Cortina, *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*, Madrid, Alianza: 2005, p. 82.

libertades individuales y limitaban el poder político (derechos de *primera generación*), le sigue la conquista por parte del pensamiento socialista de una serie de derechos sociales y económicos que complementan y hacen posible el ejercicio efectivo de los primeros, encaminados a garantizar las condiciones materiales de una vida digna para todos (derechos de *segunda generación*). Este segundo grupo de derechos entraña obligaciones para los poderes públicos, pero también para los individuos, que han de cumplir sus deberes en tanto que ciudadanos para que sigan siendo efectivos los derechos de todos. El derecho a una seguridad social efectiva y dinámica solo es posible si todos los ciudadanos pagamos nuestros impuestos sin intentar defraudar a hacienda y si no hacemos un uso indiscriminado del servicio cuando no es necesario. El problema es que el paternalismo del Estado del bienestar ha fomentado indirectamente un individualismo exacerbado en la sociedad, provocando el enclaustramiento del individuo en su ámbito privado, para quien las únicas obligaciones importantes pasan a ser únicamente las de puertas para adentro, bajo el falso pretexto que hace del Estado el único responsable de lo público. Se ha disuelto la correlación entre derecho y deberes contenida en el concepto de *ius*. Como pone de manifiesto igualmente Luhmann, «el ciudadano del bienestar solo toma en consideración sus derechos»⁵¹, delegando continuamente sus responsabilidades públicas en el Estado benefactor. El ciudadano se ha «idiotizado», en el sentido literal del término⁵²,

⁵¹ N. Luhmann, *Teoría política en el Estado del bienestar*, Madrid, Alianza: 1993, p. 111.

⁵² Recordemos que en griego el término que se utilizaba para designar «lo privado» era *idion*, y por tanto, se llamaba *idiotes* a aquellos individuos que se empeñaban en vivir su propia vida al margen de la comunidad. Un buen dato que corrobora lo que vengo anunciando es que hoy en día nadie llamaría «idiota» a quien dedica su tiempo, dinero y esfuerzos a sí mismo, descuidando completamente la comunidad. Curioso giro que ha adoptado el adjetivo desde el ideal republicano de Aristóteles y compañía hasta los derroteros que está siguiendo el Estado del bienestar actual.

pues siente una indiferencia hacia lo público cada vez más acusada. Tiende a ensanchar más allá de sus propios límites y con buenas dosis de arrogancia el ámbito de los derechos individuales, siempre que lo considere pertinente para sus propios intereses privados, y de forma paralela delega su compromiso con los deberes cívicos. Esta desafección por lo público, que va acompañada de la exaltación de lo privado, se ve reflejada en la apatía política que se viene constatando progresivamente en todos los procesos electorales en los últimos años. En definitiva, se ha perdido el elemento republicano de la ciudadanía, que considera al individuo como el principal agente crítico, comprometido socialmente con los deberes cívicos y dispuesto a la participación política en los procesos a través de los cuales se constituye la voluntad general en la democracia.

He intentado desarrollar lo que a mi juicio son los problemas y paradojas internas más relevantes que han postergado al Estado del bienestar a una crisis de legitimidad en las últimas cuatro décadas. Después de la crisis del petróleo de los años 70 tiene lugar un poderoso auge de la ideología «neoliberal» en los países desarrollados, que hoy pocos siguen defendiendo (M. Friedman, F. Von Hayek), pero que se llegó a imponer como alternativa viable al decadente Estado del bienestar. Hoy estamos en condiciones de afirmar que las tesis neoliberales, generalmente defendidas por partidos conservadores, constituyen una forma de sacudirse irresponsablemente los problemas económicos que tenía el Estado-providencia, amparándose en una confianza excesiva en el poder benefactor de un mercado sin cortapisas, y convirtiendo al Estado en un *Estado mínimo*⁵³, al que Lasalle llamó despectivamente

⁵³ R. Nozick, *Anarquía, Estado y utopía*, México, FCE: 1988.

«vigilante nocturno», cuyas funciones se limitan a cuidar que se cumplan los contratos privados y que se respete el derecho de propiedad (único derecho realmente importante, que eclipsa a todos los demás). Los defensores del neoliberalismo se amparan en el fracaso de las políticas keynesianas para eliminar todo rastro de intervencionismo estatal y sustituirlo por la privatización de las empresas públicas. Aseguran que la reducción del déficit público pasa simplemente por eliminar el gasto público. Sanidad, educación, transporte dejan de ser servicios públicos para entrar en el libre juego de la competencia capitalista de las empresas privadas, de tal forma que se instaura una nueva versión de la ley del más fuerte, la versión más salvaje y deshumanizada de todas, a saber, aquella que discrimina en función de las capacidades económicas de cada cual. Tanto tienes, tanto vales. La dignidad pasa a ser un mero valor económico, que se compra y se vende. El neoliberalismo es un pensamiento de miras estrechas, alérgico a valores como la solidaridad o la igualdad, cuya apelación a la libertad (únicamente en su faceta de libertad negativa) no es más que una apología velada del egoísmo narcisista de los países ricos. El Estado mínimo delega su responsabilidad ética y política a favor del libre juego de la iniciativa privada y la competitividad capitalista, al que se entrega sin reservas. Cualquier cosa queda justificada bajo la égida del *laissez faire, laissezpasser*. Adam Smith vuelve a condenar al ostracismo a Keynes y Beveridge. Así surgen nuevos modelos políticos neoliberales que triunfan en el último tercio del siglo XX, como los de Ronald Reagan en Estados Unidos o Margaret Thatcher en Gran Bretaña, que pretenden dilapidar los logros sociales que se habían consolidado tras la segunda contienda mundial. La política y la ética quedan subordinadas por completo

al gran monstruo llamado «mercado global», al que los neoliberales atribuyen con mucha hipocresía un carácter aséptico y neutral, cuando en realidad, como muy atinadamente advierte Pérez Tapias, encubre la «gran mentira» de nuestro mundo actual: «la de un mercado global que sólo cínicamente se puede llamar mundial cuando centrífuga a la marginalidad más absoluta a millones de personas de nuestra humanidad»⁵⁴.

Muchos son los autores que han sacado a relucir las múltiples vergüenzas del neoliberalismo. Sin embargo, aunque en la teoría se da por recusado, parece que se está consolidando de forma peligrosa en la práctica (baste recordar como dato significativo cómo en las últimas décadas Estado Unidos -el bastión del neoliberalismo mundial- se ha convertido en el punto de referencia económico de todos los países desarrollados). Desde mi punto de vista, dos son principalmente las razones que hacen inviable el neoliberalismo: en primer lugar, porque en los países donde ya fueron conquistados con sangre, sudor y lágrimas los derechos de «segunda generación», es decir, los derechos económico-sociales (derecho a jubilación, a pensiones no contributivas para los incapacitados, a la universalidad de la educación, a la seguridad social, entre otros), tal conquista aparece como irrenunciable para la ciudadanía. Nadie aceptaría cercenar esa dimensión del Estado del bienestar que le hace responsable de la garantía de los derechos sociales, además de los cívico-políticos. En segundo lugar, porque el ejercicio genuino de los derechos cívico-políticos por parte de toda la ciudadanía no es posible en un sistema donde no se garantizan los derechos económico-sociales, como demostró Marshall en 1949⁵⁵.

⁵⁴J. A. Pérez Tapias, *Del bienestar a la justicia. Aportaciones para una ciudadanía intercultural*, Madrid, Trotta: 2007, p. 95.

⁵⁵T. H. Marshall y T. Bottomore, *Ciudadanía y clase social*, Madrid, Alianza: 2007.

Dicho de otra forma, los derechos de segunda generación son imprescindibles para el ejercicio efectivo, autónomo y responsable de los derechos de primera generación, pues la ignorancia (efecto inmediato de la falta de un sistema educativo universal y gratuito) y la pobreza (consecuencia de la ausencia de una vida digna en el ámbito más elemental, el de la supervivencia) anulan de raíz cualquier posible beneficio que puedan reportar tales derechos, tanto de puertas para dentro como de puertas para fuera. En definitiva, nadie aceptaría cercenar la dimensión social del Estado del bienestar, como pretende el neoliberalismo. En definitiva, me sumo a la apreciación negativa que respecto al mismo tiene Pérez Tapias:

El capitalismo neoliberal es una solución regresiva - esto es, no es solución- a las crisis de la postmodernidad, y no aporta salidas positivas ni para lo urgente, que es la supervivencia amenazada, ni para lo importante, que radica en la defensa incondicional de la dignidad quebrantada⁵⁶.

El reto está, a partir de ahora, en conservar esa ineludible dimensión social (ética) del Estado, sin caer en los excesos paternalistas del Estado del bienestar, al que se ha hecho responsable de nada más y nada menos que la felicidad de los ciudadanos. A mi juicio, un Estado realmente responsable y garante de las exigencias éticas y políticas que entraña articular las condiciones de justicia que permiten una vida digna para todas las personas no es un *Estado del bienestar*, ni por supuesto tampoco un *Estado mínimo* o neoliberal, sino un *Estado social y democrático de derecho*. Aunque en la

⁵⁶ J. A. Pérez Tapias, *Op. cit.*, p. 108.

práctica se han podido dar conjuntamente el Estado del bienestar y el Estado social de derecho, conviene distinguir claramente entre ellos, pues no es lo mismo *justicia y bienestar*⁵⁷.

En la parte II de su opúsculo *En torno al tópico: tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica*,

Kant defendía la idea de que el Estado no tenía la función de procurar el bienestar -que para él es sinónimo de la «felicidad», es decir, un fin *empírico* que supone la satisfacción de todos los bienes externos a los que puede aspirar un hombre- a sus ciudadanos, sino la de establecer unas condiciones jurídicas que hagan posible *a priori* la libertad. La justicia, plasmada en el derecho, es un ideal universal de la razón pura, mientras que la felicidad es un ideal de la imaginación que en todo caso es particular:

Respecto de la felicidad no hay ningún principio universalmente válido que pueda ser considerado como ley, porque tanto las circunstancias como la ilusión en que alguien cifra su felicidad, ilusión muy opuesta según los casos y además muy variable (y nadie puede prescribirle dónde ha de cifrarla), hacen que todo principio fijo sea imposible y que sea, por sí solo, inútil como principio de legislación⁵⁸.

A la luz de la reflexión kantiana percibimos mejor la diferencia entre los dos modelos de Estado. Si el Estado del bienestar, prolongación del Estado liberal, pretendía hacerse cargo del bienestar material de sus ciudadanos sobre las bases del utilitarismo capitalista -lo que lo ha llevado a la crisis

⁵⁷A. Cortina, *Op. cit.*, p. 79 ss.

⁵⁸I. Kant, «En torno al tópico: Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica», en *Teoría y práctica*, Madrid, Tecnos: 1986, p. 38.

irremediamente-, el Estado social de derecho antepone la salvaguarda de la justicia a la del bienestar, de tal forma que considera un deber ético irrenunciable garantizar no solo las libertades individuales clásicas, sino también los derechos sociales y económicos, *al margen de las derivas del mercado*.

El acceso a determinados bienes fundamentales y la satisfacción de ciertas necesidades básicas se consideran, en el Estado social de derecho, como exigencias éticas de justicia necesarias para garantizar una vida digna para todos. El Estado social y democrático responde a una *justificación ético-política* que lo obliga a articular las condiciones para que *todos* los ciudadanos puedan vivir en condiciones *dignas* que permitan su emancipación individual según *criterios de justicia*, pero en ningún caso lo obligan a garantizar los heteróclitos intereses de los individuos según criterios de bienestar, tan particulares como indefinibles. En cambio, el Estado del bienestar responde a una *justificación económica*, que hace depender el bienestar de la ciudadanía, imposible de universalizar, de *criterios de eficiencia económica*, lo que hace depender el bienestar de la acumulación capitalista, y por tanto, del consumo. Así pues, para garantizar los derechos de segunda generación, que constituyen una exigencia ética irrenunciable, el Estado social y democrático de derecho necesariamente tiene que seguir tomando partido en la administración de los bienes y servicios públicos para garantizar esas exigencias éticas que tienen como límite la dignidad humana (en contra del Estado mínimo neoliberal), pero lo tiene que hacer siguiendo criterios de justicia que sean universalizables, no según criterios acumulativos utilitaristas (en contra del Estado del bienestar).

El Estado social de derecho recupera, además, aquel elemento republicano que hace a los ciudadanos partícipes y corresponsables de la salvaguarda de los derechos humanos, cuya piedra de toque es la dignidad inalienable de las personas, y borra el abismo existente en el imaginario del ciudadano del bienestar entre el Estado y la ciudadanía. El compromiso de todos y cada uno de los ciudadanos con los deberes cívicos y con el Estado es condición *sine qua non* para el ejercicio de los derechos. De ahí que Kant caracterizara como «patriótico» este modelo político de justicia, alejado del modelo paternalista que tiene como objetivo último el bienestar de la ciudadanía. No me resisto a reproducir, a pesar de su amplitud, un elocuente párrafo en el que Kant da cuenta de la diferencia de la que venimos hablando:

Un gobierno que se constituyera sobre el principio de benevolencia para con el pueblo, al modo de un padre con sus hijos, esto es, un gobierno paternalista, en el que los súbditos -como niños menores de edad, incapaces de distinguir lo que les es verdaderamente beneficioso o perjudicial- se ven obligados a comportarse de manera meramente pasiva, aguardando sin más del juicio del jefe de Estado cómo *deban* ser felices y esperando simplemente de su bondad que éste también quiera que lo sean, un gobierno así es el mayor *despotismo* imaginable (se trata de una constitución que suprime toda libertad a los súbditos, los cuales no tienen entonces absolutamente ningún derecho). No un gobierno *paternalista*, sino uno *patriótico* (*imperium non paternale, sedpatrioticum*), es el único que cabe pensar para hombres capaces de tener derechos, tomando en consideración, al mismo tiempo, la benevolencia del soberano. Porque el modo de pensar *patriótico* es aquel

en que cada uno de los que se hallan dentro del Estado (sin excluir al jefe) considera a la comunidad como el seno materno, o al país como el suelo paterno, del cual y sobre el cual él mismo ha surgido, y al que ha de legar también como una preciada herencia; es aquel modo de pensar en que cada uno sólo se considera autorizado para preservar sus derechos mediante leyes de la voluntad común, pero no para someter a su capricho incondicionado el uso de todo ello. Este derecho de libertad le asiste al miembro de la comunidad en cuanto hombre, es decir, en tanto que se trata de un ser que, en general, es capaz de tener derechos⁵⁹.

Es particularmente interesante percibir la importancia de una expresión que Kant repite continuamente: «*capaces* de tener derechos». Los ciudadanos no son meros *depositarios pasivos* de derechos, como quien recibe un lote completo de utensilios, sin conocer su utilidad, instrucciones de uso y posibles peligros de un uso incorrecto. Antes bien, los ciudadanos tienen que hacerse *capaces* de tener derechos, y para ello es imprescindible asumir consciente y responsablemente la tarea de salir de la «minoría de edad» y comprometerse con los deberes cívicos que lo identifican como un miembro de una misma comunidad moral y política.

La justicia es una cosa de todos en tanto que *ciudadanos* de una misma comunidad, mientras que el bienestar (o la felicidad) es una cosa de cada uno como *hombre*. Feuerbach decía que la felicidad no es un fin del ciudadano, sino del hombre. A veces se ha hecho referencia a la distinción entre «lo justo» y «lo bueno», para distinguir cuál debe ser la competencia del Estado y cuál la del individuo particular. Tal diferencia resulta

⁵⁹ I. Kant, «En torno al tópico...», en *Teoría y práctica*, Madrid, Tecnos: 1986, p. 27 s.

muy didáctica en estos casos, sin embargo puede resultar algo confusa, en el sentido de que parece que «lo justo» en cierta medida se opone a «lo bueno», y viceversa. Yo más bien me sumo a las consideraciones al respecto de Pérez Tapias, para quien «lo *justo* es esa parte de lo bueno que es universalizable»⁶⁰, y por tanto contribuye a la emancipación individual y social, que es la condición para que cada cual pueda desarrollar a nivel particular su modelo ideal de vida buena. Recuperando las expresiones que acuñamos más arriba, diríamos que el Estado del bienestar es la plasmación de una *política de máximos* que se centra en la felicidad de los individuos, mientras que el Estado social de derecho lo es de una *política de mínimos* centrada en garantizar las condiciones de justicia necesarias para que nadie *se vea obligado* a renunciar a buscar su felicidad. Precisamente por ello, un Estado social y democrático de derecho que se pretenda legítimo no puede cerrar los ojos ante la ignominia que supone la miseria que sufren millones de seres humanos en todo el mundo para que unos pocos, amparados por la dictadura mercantilista del «laissez faire», puedan seguir derrochando recursos para satisfacer sus caprichos. Al fin y al cabo, el bienestar (o la felicidad) que se consigue a costa de la dignidad de otros no es un bienestar legítimo.

4. Conclusión

El hombre siempre ha buscado ser feliz. Sin embargo, la pregunta por la felicidad no tiene respuesta, al menos si lo que se pretende encontrar es una respuesta objetiva, definitiva y

⁶⁰ J. A. Pérez Tapias, *Op. cit.*, p. 220.

universal. Esto no le resta legitimidad a la pregunta misma, pues es la propia pregunta, y no la respuesta, la que pone en juego la esencial libertad de los seres humanos para construirse a sí mismos. Por eso, aunque la pregunta por la felicidad no es, en sentido estricto, una pregunta epistemológica, ni ética, ni política, sigue siendo la pregunta esencial de toda la filosofía, y por tanto, la más importante que se puede plantear un ser humano, pues en ella se condensan las posibilidades para realizarse en los diferentes registros de la vida. En definitiva, parafraseando una vieja sentencia latina, *de beatitudine non est disputandum*, no cabe discusión sobre *qué es* la felicidad, pero no por ello hay que renunciar a *dar testimonio* de la felicidad. Así lo sugiere la segunda parte del título de estas jornadas: «la felicidad contada». Los grandes filósofos nos han legado profundas e interesantes reflexiones sobre todo un arte de vivir, que nosotros recogemos en beneficio propio⁶¹. Se trata de pensarnos a nosotros mismos, y después compartir nuestros pensamientos para vivir mejor. A veces la calidez de una buena conversación con amigos o la lectura de un buen libro de filosofía puede contribuir mejor que nada a la felicidad. Quizás la meta ya está en el camino, *es el camino*.

⁶¹ Me permito recomendar al lector el elocuente y muy sugerente libro de Henri Peña-Ruiz, *Filosofía de la felicidad* (Laberinto, Madrid: 2009), que recoge las lecciones que nos han regalado los grandes filósofos de todos los tiempos. Como dice con mucha sabiduría el autor, se trata simplemente de «pensar mejor para vivir mejor».