



● P A R A D O X A ●

**PARADOXA**

[FILOSOFÍA EN LA FRONTERA]

CONSEJO DE REDACCIÓN

*Alfonso Domínguez Vinagre*  
*José María Egidio Fondón*  
*Jesús González Javier*  
*María Granado Belvís*  
*Manuel Lázaro Pulido*  
*Florentino Muñoz García*  
*Joaquín Paredes Solís*  
*Juan Bautista Verde Asorey*

SECRETARIA

*Raquel Rodríguez Niño*

CORRESPONDENCIA Y COLABORACIONES

*Apartado 979, 10080 Cáceres*

OBRA GRÁFICA ORIGINAL

*Joaquín Paredes Piris*

DISEÑO

*Luis Costillo*

DEPÓSITO LEGAL

CC-028-1997

ISSN

84-95239-88-4

COLABORA

DIPUTACIÓN DE CÁCERES

---

**POR QUÉ  
PARADOXA**

[FILOSOFÍA EN LA FRONTERA]

**S**in duda no tuvimos la suerte de sentirnos llevados de la mano por la Diosa de Parménides hacia la ‘episteme’ (ciencia), y nos tuvimos que conformar con devanarnos los sesos en el campo de la ‘*doxa*’ (opinión).

Claro que muchas opiniones han sido bien fijadas a lo largo de la historia; y en relación con ellas nacieron la ortodoxia, la heterodoxia, la pandoxia, la protodoxia, la escatodoxia, la miadoxia, la antidoxia y la ‘*paradoxa*’.

Nosotros estamos seguros de que nuestra opinión no es la más importante. No esperamos que merezca ser *fijada* nunca. Por eso los discrepantes jamás serán anatemas.

Sólo pretendemos facilitar la ocasión de expresar libremente el pensamiento, un pensamiento riguroso, sereno, consciente, divertido y *móvil*. Nos situamos deliberadamente un poco al *margen* (‘para’); circulamos por los límites; no nos instalamos en ninguna parte. Nos asomamos amistosamente a la **frontera**, con la intención de poder cruzarla sin visado para estrechar la mano del otro y contarle nuestros cuentos.

---

S U M A R I O

\_\_\_\_\_ ; ` O : " \_\_\_\_\_

**CONOCIMIENTO Y HEDONISMO. EL RELATO DE LA FELICIDAD**

*Isidoro Reguera*

Página 11

**EL CÁLCULO DE LA FELICIDAD**

*Juan Verde Asorey*

Página 43

**DOS VISIONES PESIMISTAS DE LA FELICIDAD:  
BALTASAR GRACIÁN Y ARTHUR SCHOPENHAUER**

*Luis Fernando Moreno Claros*

Página 75

\_\_\_\_\_ ) ` > " \_\_\_\_\_

**DE BEATITUDINE NON EST DISPUTANDUM.**

**LAS PARADOJAS DE LA FELICIDAD**

*César Tejedor de la Iglesia*

Página 113

**FELICIDAD Y CURA DE ADELGAZAMIENTO**

*Antonio Durán*

Página 187

**LA EXTRAÑA FORTUNA DE SER FELIZ**

*Miguel A. Rodríguez López*

Página 211

— 9 g ã ( : " —

**RESUMENES IV JORNADA**

*Lourdes Cardenal*

Página 241

**LAS SIETE VIDAS DEL GATO**

*Faustino Lobato Delgado*

Página 257

● ; ' O : " ●

---

## CONOCIMIENTO Y HEDONISMO. EL RELATO DE LA FELICIDAD.

---

*Isidoro Reguera*

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

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

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

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

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



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

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

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

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

Pero aunque no nada más sea hilvanemos el gran relato.

### **(1) conocimiento**

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

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

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

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

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

## **(2) sensibilidad**

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

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

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

### (3) tensión

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

### **(5) ironía y tragedia**

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## II. Mi relato de la felicidad.

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

### (1) condiciones del relatar

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

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

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

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

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



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

## (2) metáforas del relato

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Sabemos que vamos a morir, pero tenemos demasiado miedo. Esto nos hace infelices. Se ve en los ojos aterrorizados de la gente que vive en un miedo constante, que sólo puede ser por eso, el miedo a la muerte arrasa cualquier esperanza, deja la cabeza vacía, uno ya no es más, justamente, que aquello que va a morir, o más que ojos espantados, fijos en el final. Mientras más vieja, es lógico, y más adelantada, no tanto, más miedo tiene la gente: eso se percibe sobre todo en los países primeros del mundo, en los que al morir se ha de abandonar más cosas, sobre todo el valioso yo, que por otra parte ya ha sido arrasado, por miedo, como digo, en vanalidades sin fin: deportismo neurótico, estilismo del cuerpo como objeto, caminatas a ninguna parte o a cualquiera, vivir nada más que para seguir viviendo... Un manierismo social de relaciones formales supereducadas («gracias», «de nada», «buen día», «buen fin de semana», «por favor», «perdón», etc.: un continuo sonsoneque a todas horas, a cada instante) superficialmente florido y exquisito, que oculta una atroz soledad y su correspondiente atroz egoísmo. La soledad de la muerte, el egoísmo animal de quien ya no tiene más en la cabeza que soledad y muerte unidas, a quien de verdad ya no importa el mundo ni importan los demás (que se reducen a ejercicio de esa dialéctica manierista), y toda la importancia la han puesto en lo peor: en el yo, aunque un yo ya tambaleante, prácticamente reducido a un físico que siempre se va acabando.

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

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

### **(conclusión)**

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



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

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

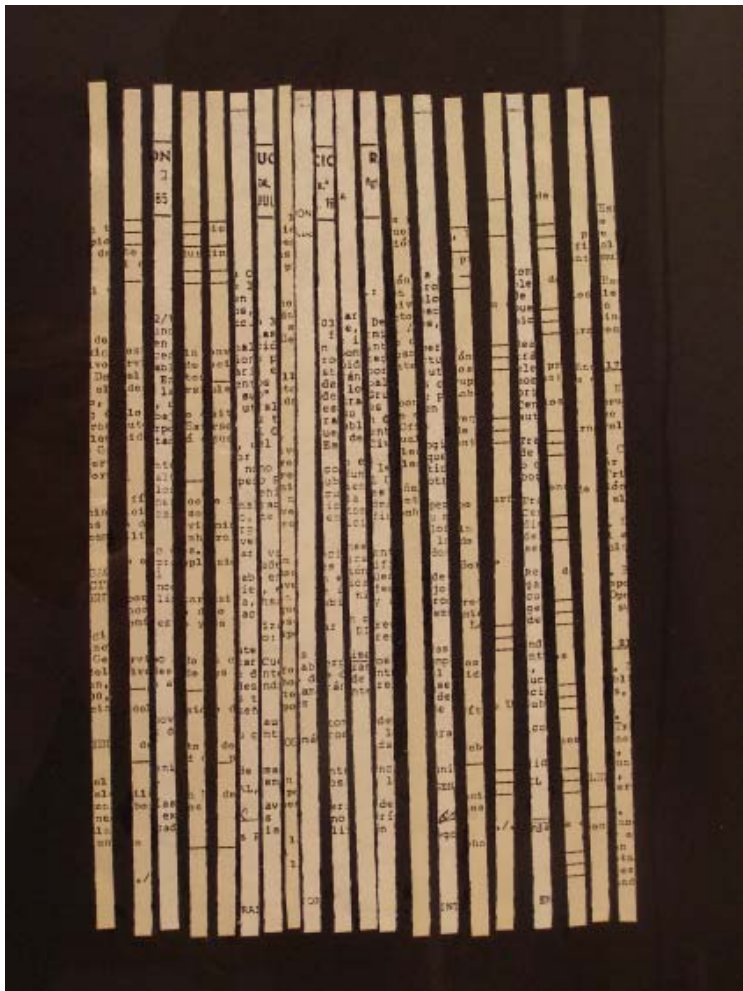
La liberación que permite esa consciencia de límites e ilusión es el único marco de uso de la palabra felicidad. Pero si la felicidad comporta consciencia en este sentido, liberación de límites e ilusiones concretos, asumiéndolos como tales, la consciencia en sí misma comporta siempre infelicidad en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

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

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

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

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



---

## EL CÁLCULO DE LA FELICIDAD

*Juan Verde Asorey*

Es propio del ser humano ser capaz de planificar objetivos y de establecer el método para alcanzarlos, así como de aprender a calcular los probables resultados de su aplicación. Ya dijo Platón que ‘*ánzropos*’ (hombre) significa adelantarse a sí mismo con la mirada y calcular las expectativas mientras avanza. La ciencia que debe encargarse de este cálculo es la Eticología, entendida como prólogo (valores), epílogo (juicio de valor) y orientación (normas) de toda acción humana.

El ser humano tiene dos dimensiones básicas: la individual y la social. De la felicidad *general y compartida* (colaborada, social, contada) se ocupa directamente la Eticología, diseñando las condiciones comunes para el desarrollo general de una vida *acceptable*, las cuales deben servir de garantía para que cada persona pueda desplegar las diferencias compatibles con lo que se proponga alcanzar en el ámbito de lo público. De la felicidad *solitaria* se ocupa cada moral

particular. Corresponde a la Eticología determinar cuándo lo particular es compatible con lo público, es decir, cuándo ambos aspectos se desenvuelven dentro de unas relaciones armoniosas.

Realmente la Eticología es una Teoría General de la Felicidad. Se dice *general* en dos sentidos, en cuanto tiene en cuenta toda la probable vida del individuo, y en cuanto éste debe también considerar todas las vidas en las que pueda influir mediante sus decisiones. Así se va luchando por lo que Aristóteles denomina '*eudaimonía*', entendida como espíritu tranquilo, equilibrado, razonablemente satisfecho. Este bienestar depende también de cada moral particular, de cada situación económica, de la salud, de la formación intelectual, de las relaciones sociales, del carácter (humor) y de las expectativas. En cualquier caso, la felicidad general, como cualquier bien común, se construye entre todos, pero se disfruta por cada uno.

### **La lógica de la Ética**

Que la Ética es una teoría de la felicidad ya se ha dicho desde antiguo. Si aprendemos a construir juicios lógicos utilizando conceptos '*valiosos*' (*valores*), podemos introducirnos en la lógica de la Ética.

La Ética se conforma mediante la triada compuesta por *valores, principios y normas*.

El valor es un concepto determinado por su condición de placentero, agradable, gozoso, interesante, conveniente, necesario, apetecible (*bueno*).

El contravalor, en cambio, se define por su cualidad de doloroso, desagradable, perjudicial, despreciable (*malo*).

Los principios son enunciados que pretenden indicarnos de dónde procede lo bueno o cuál parece ser el camino adecuado para conseguirlo y difundirlo socialmente.

Las normas son las propuestas, mandatos u orientaciones que se formulan a partir de las conclusiones de los razonamientos éticos.

El placer resultante de una experiencia agradable puede convertirse en valor individual o personal. Si tiene éxito, de forma que llegue a ser apreciado por un determinado grupo social, puede convertirse en valor moral; y si se supone, razonablemente, que puede interesar a la mayoría de los seres humanos, entonces deviene valor ético.

Pero los placeres pueden provenir de infinitas experiencias diferentes. Supongamos, por ejemplo, que observamos ciertos comportamientos de relaciones humanas en las que se manifiestan actitudes de satisfacción y de disfrute, tales como la ayuda espontánea, el diálogo sereno, la conversación animada, el humor compartido, muestras de afecto, etc. Pues bien, a esa clase de relación la podemos llamar a amistad.

A partir de este concepto, podemos construir proposiciones tales como que ‘la amistad es divertida’, ‘la amistad es necesaria’ o ‘la amistad exige reciprocidad’.

Si uno sabe, por propia experiencia, que la amistad es divertida, y, por otra parte, alguien informa de que también es divertida la lectura de ciertas novelas, entonces existe un motivo común (diversión) para pensar que sería placentero experimentar también con esa nueva actividad e intentar buscarla. Si A implica placer para X, y B produce placer para Y, entonces X debe buscar B, y B debe intentarlo con A. Pero la cadena puede ser infinita, a medida que se vaya descubriendo



que otras muchas actividades participan también de la diversión, la cual se puede ir convirtiendo en ‘motivo’ de agradable impulso hacia aquel conjunto de modos de vivir que cada uno se va proponiendo dentro de la Teoría General de la Felicidad. No se debe olvidar, sin embargo, que para conseguir avanzar en el camino de la felicidad, no basta con saber manejar argumentos placenteros, también es necesario aprender a remover los obstáculos que se interponen en el mismo, como es expone después, de un modo más intuitivo, en *La fórmula de la felicidad*.

### **La felicidad real**

Hablar con cierto sentido de la felicidad es razonablemente fácil. Ir siendo ocasionalmente feliz, es decir, ser capaz de lograr un número aceptable (?) de momentos agradables en cada día y en la vida no es totalmente raro, a pesar del empeño contrario de un número nada despreciable de seres humanos. De hecho, los españoles actuales (2010) declaran que viven felices un promedio de 58 años de su vida. Según varios estudios, España se encuentra entre los quince primeros países más felices del mundo. Se partió de criterios personales variados, pero más que el poseer, tener, figurar, etc. (riqueza y honores de que ya hablaba Aristóteles), sobresalen las relaciones humanas (familia, amigos, trabajo), conversación, gastronomía, paseos, lectura, libertad. Resulta curioso, sin embargo, que países como México, Filipinas o Rumanía estén por delante de USA, Bélgica o Francia... en su sentimiento de felicidad. Hay quien opina que la gente se declara feliz por vergüenza, porque parte del supuesto de que cada uno es ‘culpable’ de su infelicidad.

A pesar de esto, casi todos los filósofos actuales ‘serios’ piensan que hablar de la felicidad sólo sirve para distraernos de la ‘verdadera’ realidad, porque suponen que se trata de una cierta clase de fantasmagoría que ronda los límites de la ingenuidad y la ilusión, si no de la idiotez. Sería algo así como el que sueña con otra vida después de la muerte, o que una vela a San Pancracio puede influir en que le troque la lotería. La palabra que mejor expresa esta ilusión quizás sea utopía (utilizada en sentido peyorativo). Sin embargo, Platón definió la felicidad como algo muy concreto y asequible: «*una vida virtuosa y sabia*». Para Aristóteles la ‘*eudaimonía*’ (espíritu alegre, sereno y armonioso) es, en definitiva, la ‘*sofía*’, y la aspiración a la felicidad es la ‘*filosofía*’, porque la felicidad para el hombre consiste precisamente en que *puede* serlo, en ser «camino siempre camino», o «aspiración siempre aspiración».

El profesor Isidoro Reguera, por ejemplo, expuso en su conferencia de estas mismas Jornadas que todas las palabras grandilocuentes (‘consagradas’) huelen mal (‘como hongos podridos’). Se preguntó si se dice algo cuando hablamos de felicidad. Añadiendo a continuación que la tarea filosófica es el paseo por los diversos usos del lenguaje, adelantando que la felicidad (o lo que sea) se ha fundamentado históricamente en la autorrealización y la autosuficiencia, como expresión del instinto de supervivencia. Citó a los escépticos como prototipos de los más sabios. A los cínicos (Antístenes: «Basta la virtud para ser feliz»). A Aristipo como defensor de que la sensación individual es el criterio del bien y, por tanto, la felicidad particular será el criterio de moralidad. Y a Epicuro como comedido calculador de los placeres ‘sensibles’.

Se refirió después a la relación entre consciencia y felicidad. Y afirmó, si no recuerdo mal, que cuando el niño se da cuenta de las cosas, comienzan los problemas. Sin embargo, también dijo que el análisis filosófico es más terapéutico que el psicoanalítico, ya que sólo la consciencia nos puede liberar de las ‘supersticiones’.

Finalmente el Sr. Reguera afirma que lo razonable es la *melancolía* (una especie de locura genial, no vulgar), la cual no excluye la ironía ni el buen humor, sino que los exige, y es incompatible con engancharse a la ‘rueda infernal del deseo’ (Schopenhauer), o con someterse a la dialéctica ingenua de hipostasiar palabras que sólo sirven como objeto de admiración, de estancamiento de la vida o de discusión.

Por otra parte, el profesor Jesús González hizo un retrato todavía más complicado sobre la conveniencia e incluso sobre la posibilidad de hablar en serio de la felicidad. El lenguaje es toda la realidad, pero la ha vaciado de contenido. La escritura es el olvido (Platón), se ha trasladado la memoria al ‘papel’. El lenguaje se reduce a una especie de utensilio hacedor de la realidad, como decodificador o como silencio (lo marginal, lo no dicho). El 90% del lenguaje ya no dice nada. Expone después de una forma sugestiva y bella cómo la filosofía actual presenta al cuerpo humano como un devorador insaciable, pero domesticado a través de las leyes e ilusiones como el ecologismo, etc. La educación (información) ético-política y científica no hace más felices a las personas, porque «el banquete de la racionalidad no satisface a los comensales», como no lo consigue la ilusión del progreso indefinido. El lenguaje científico-técnico, por su parte, sólo sugiere caminar hacia lo irracional, lo religioso, lo innombrable.

Pero yo soy partidario de utilizar un lenguaje más definible, más de andar por casa, quizás en la línea de la tradición filosófica clásica. Del punto de referencia de la etimología surgen infinitas derivaciones, pero no debe ir cada una por su lado, sino que deben conformar una especie de sinfonía con instrumentos de una misma clase (viento, cuerda, etc.), combinables con otros para generar la sinfonía universal del lenguaje, evitando el proceso metafórico excesivamente disperso.

No me gusta la 'lejanía' por ella misma. Quizás convenga alejarse para alcanzar perspectiva, pero hay que volver a tocar y analizar el objeto que 'produce la sombra'. Es necesario mantener el lazo de unión con lo originario, para no perderse del todo. Sin asideros no podemos caminar con un mínimo de sentido, de seguridad. La felicidad no consiste en huir, sino en saber hacer, estar, coexistir y convivir. Tampoco depende principalmente del silencio (a no ser que se desprecie la palabra, el lenguaje), sino del cuento (relato) 'bien' contado.

En cualquier caso, yo pienso que la ausencia de problemas no es sinónimo de felicidad, sino más bien la convicción de ser capaces de solucionarlos. La consciencia es, siempre, condición indispensable de la felicidad. Cuando soñamos que hemos estado a punto de ser devorados por un monstruo, nos alegramos (felicidad) al despertar (consciencia) de que no ha sido verdad. Pero lamentamos (infelicidad) comprobar al despertar (consciencia) que no nos ha tocado la lotería, a pesar de haber soñado que era verdad. La consciencia, por consiguiente, es condición imprescindible de cualquier *sentimiento razonable*, incluido el de la felicidad, por eso no es propio del niño, ni del animal, ni de la planta, ni de la roca, y menos del inconsciente profundo.

## Qué se entiende por felicidad

Para aproximarnos al concepto de felicidad hay que recorrer tres etapas, la primera se refiere a la lucha contra la estupidez, la segunda consiste en combatir el dolor (enfermedad, tristeza, angustia, pena) y con la tercera se pretende buscar una definición aproximada la actividad felicitaria.

Nadie puede construir ninguna teoría éticológica seria, sin tener a toda la humanidad en su cabeza. Porque, como ya se ha dicho antes, el bien se fundamenta en lo general, aunque el disfrute de la felicidad sea particular. Los valores los construimos entre todos, pero los disfruta cada uno individualmente, incluso cuando se ayuda o se intercambia. Pero ¿cuál debe ser la relación entre lo universal y el individuo?

El universo topográfico humano es la Tierra. Este universo está claramente definido. No es ideal. No se trata de una concepción 'utópica', sino de un 'tópos' (lugar) perfectamente observable. Aquí habitan hoy (2010) unos siete mil millones de seres humanos, casi todos con capacidad para amar u odiar, para reír y llorar, para traficar con armas o para luchar por las solidaridad universal. Se trata ahora de saber elegir entre los elementos de estas conjunciones. Pero no sería posible hacerlo desde la pura individualidad, ni tampoco desde el supuesto 'designio' de la suerte, el destino o la correspondiente divinidad. Unos necesitan de otros y todos quieren saber qué hacer para disfrutar de la vida, compartiendo el hecho consciente de coexistir, y eliminando la ruda competitividad. Ya Aristóteles explicó muy bien cómo el hombre es un animal social, pero no fue capaz de pensar que podía ser igualitario, porque resultaba evidente que el esclavo no podía ser virtuoso. Para los griegos

era imposible diferenciar entre el mejor y lo mejor. Para ellos, la virtud (*'areté'*) era cualidad del mejor (*'áristos'*, el más valiente, el héroe). Pero en la nueva Eticología, lo virtuoso corresponde a lo mejor (*'áriston'*, que al ser neutro no corresponde a nadie en concreto). Allí, el mejor era el que ganaba en el combate. Aquí, lo mejor es evitar el combate mismo. El mejor es selectivo y competitivo (excluye o elimina a otros). En cambio, lo mejor es aglutinante, es para todos (siguiendo en esto a J.S. Mill y al utilitarismo ético). Como es fácil comprobar, normalmente el mejor poco o nada tiene que ver con lo mejor. El primero es básicamente egoísta. Lo segundo es radicalmente social e igualitario: se piensa en todo el mundo. El uno es *'majetés'* (luchador, competitivo); lo otro es *'pazetón'* (compasión, colaboración). La diferencia radica en regirse por valores morales (particulares) o por valores éticos (universales).

Si por el mejor se entiende el que gana (batalla, concurso, deporte...), entonces nunca será 'bueno' en general, estará muy lejos de lo mejor, porque implica rebajar o derrotar a otros. Desde el punto de vista ético, lo mejor siempre será lo que favorezca a todos (casi) y no perjudica a nadie (casi). Para sí mismo, para su familia, sus amigos, su grupo o su país, el mejor quizás puede representar lo mejor, pero no para la humanidad entera (todos a quienes puedan afectar los hechos). Por eso es tan difícil que el mejor represente lo mejor para toda la humanidad, aunque parcialmente sea visto así, porque se suponga que lo natural es querer ganar, sin importar la derrota del otro o aceptándola como mal inevitable de la regla del juego, sin someter a juicio de valor la regla misma. Se trata de un razonamiento falaz por parcial, ya que, para todos, es mejor

evitar el combate que ganar, aunque sólo sea por egoísmo, porque siempre cabe la posibilidad de que pueda ganar cualquiera, y por tanto también se expone uno a ser derrotado o a morir, en su caso. Lo razonable es solucionar las diferencias mediante el diálogo, no a través del ridículo, la humillación o el combate, ya que esto no las soluciona, las aumenta. Es la misma filosofía de la ley y la libertad, donde se demuestra que las normas más que quitar libertad la garantizan, ya que impiden que ‘otros’ abusen impunemente de uno, aunque eviten también que ‘uno’ pueda abusar de otros.

Por consiguiente, los valores humanos sólo se pueden construir y formular entre todos, pero solamente serán útiles si es posible que los disfrute cada uno. Y esto es precisamente lo que le sucede a la felicidad, entendida como resultado de un razonable grado de disfrute de todos ellos, considerados en conjunto, por eso es ilógico contraponer felicidad a libertad, o a cualquier otro valor.

Pero el estúpido no será jamás capaz de situarse en un mínimo de serenidad consciente, necesaria, como condición, para el acceso a dicho disfrute. Se mueve por valores primarios (instintivos, no pensados). No le importa hacer daño, aunque no saque provecho de ello. No suele percatarse del sentido del lenguaje, por eso sus palabras semejan dardos o escudos. Se instala en la discusión permanente, y siempre está dispuesto a la bravuconada como incitación a la violencia. No importaría demasiado si su número fuera pequeño, pero ya se dijo, desde antiguo, que ‘el número de tontos es infinito’ (*stultorum infinitus est numerus*). Y, por desgracia, apenas se ha conseguido que disminuya. Sólo unos cuantos ‘listos’ los saben utilizar, y los sabios siguen fracasando en la tarea de conseguir que estos

especímenes avancen en el hecho de ser ‘buenas’ personas.

Sin embargo, la humanidad ha progresado razonablemente bien en el asunto relacionado con el dolor y la salud. Porque los científicos y técnicos pueden tener éxito al margen de la ‘sabiduría’. Sabio es el que ha logrado ‘asimilar’ los valores humanos, dándose cuenta de que compartir es mejor ‘negocio’ que poseer, ya que es preferible tener cien amigos con casa, que cien casas para invitar a muchos amigos sin ella. Supuesto, por otra parte, extraño, porque, como decía Cicerón, la amistad es más fácil entre iguales. Por eso hay pocos dueños de cien casas que tengan amigos sin ninguna.

La vida es el motor del ser. La felicidad es el motor de la existencia humana. Pero el ser humano no puede progresar hacia la felicidad desde la ignorancia. Está condenado a pensar y a ser libre (Sartre). Tiene que decidir. Y, para decidir lo mejor posible, hay que saber.

Después de lo dicho, ya podemos introducirnos en una pequeña reflexión etimológica acerca de la palabra felicidad. Con ella se hace referencia a dos clases de actividades, una de carácter negativo (evitar el sufrimiento) y otra de tipo positivo (búsqueda del placer). Tradicionalmente se ha creído que los ‘humores’ (líquidos del organismo: sangre, bilis negra, bilis amarilla, flema) eran los responsables de la salud y del carácter. Por eso se han relacionado las enfermedades con la corrupción de algunos de ellos. Del mismo modo, se asoció el ‘mal genio’ con una inadecuada producción de bilis por las células del hígado. Esta relación es lógica si se tiene en cuenta el sabor amargo de dicho líquido (la misma palabra ‘amargura’ proviene de su relación con el color ‘amarillo’ de ese ‘humor’). Pues bien, una de las formas latinas de decir ‘bilis’ es ‘fel’, equivalente



al griego ‘*jolé*’ (hiel, cólera, amargura); ambas provienen del indoeuropeo ‘*ghel-*’ (bilis, hiel) y se relacionan con términos castellanos tan comunes como ‘felino’, ‘colérico’ (ambos dominados por la hiel) o ‘melancolía’ (estado de ánimo de quien se siente invadido por la bilis negra). Según lo dicho, es razonable considerar que para ser feliz es necesario superar las enfermedades y muy conveniente corregir el mal ‘humor’, es decir, eliminar la ‘hiel’ procedente o generadora de cualquier clase de padecimiento. Pero, una vez superado el dolor, estamos en condiciones de buscar el placer, y la felicidad se desarrolla más propiamente con el goce la actividad ‘creativa’. De hecho, la palabra latina ‘*félis*’ (feliz, dichoso, rico, hábil) está relacionada con el alimento, la fecundidad y la fertilidad; actividades todas ellas normalmente muy agradables. Términos como feto, felatio, fecundo, fémina, heno o hijo derivan todos del indoeuropeo ‘*dhe(i)-*’ (chupar, amamantar, alimentar). No por casualidad el griego ‘*zélys*’ significa pezón. Esto nos recuerda los primeros momentos de existencia de los seres vivos, cuando mantienen una íntima unión con sus progenitores (útero-regazo) y con la alimentación (amamantamiento), careciendo de la sensación de individualidad al sentirse fundidos con su medio, tanto en el ser como en el actuar. Esta imagen de fusión entre la oruga y la hoja, el bebé y el pecho, entre dos amantes en clímax, etc. es la mejor expresión del máximo grado momentáneo de felicidad fisiológica, porque el deseo (en el grado que sea) se colma en esa especie de fascinante sensación extático-encantada. En cambio, la imagen del placer largo corresponde a la inconsciente sonrisa del pensador (investigador) que se percata de que va por el camino adecuado para dar con el resultado por el que lucha ilusionada y

metódicamente a lo largo del tiempo que sea necesario. Esta segunda clase de placer, como creatividad siempre inconclusa, nunca llega a colmarse del todo, ya que todo final es, a su vez, principio del siguiente tramo del viaje, en un maravilloso y excitante eterno retorno; por eso hablamos de un placer infinito (indefinido, sin límites). El primero es fantástico por la intensidad; el segundo es sorprendente por su ilimitada versatilidad y su incalculable duración.

Pero la felicidad no es un simple concepto, sino una teoría. Toda teoría se compone de conceptos, estructurados mediante principios, leyes y objetivos (valores). Es la forma de construir una teoría clara y coherente, para aprender a derivar comportamientos que conduzcan hacia un determinado ideal (nunca fijo) de felicidad, es decir, del máximo y mejor disfrute posible del diario discurrir vital, el cual se va modificando a medida que se va experimentando, según se vayan cambiando las infinitas variables vitales, como corresponde a cualquier planteamiento utópico, es decir, nunca realizado del todo, pero siempre posible. La utopía no es sólo futuro, puede ser ya en parte presente, pero aún no nos gusta del todo. Por eso, todo 'deseo' es utopía. Utópico significa que 'no tiene lugar', *todavía*. Cualquier objetivo 'utópico' *ahora* puede ser realizable *después*. Puede servir de ejemplo la eliminación de la esclavitud en la Roma de Espartaco, pero, una vez que se ha logrado sobre el papel, quizás habrá que seguir luchando por la utopía de otra clase de libertad. Por eso la libertad es indefinidamente utópica, porque nunca llegará a realizarse de la mejor manera pensable por alguien que sepa hacerlo. De ahí que haya afirmado el escritor Eduardo Galeano: «La utopía sirve para caminar».

La felicidad, por consiguiente, consiste en saber eliminar situaciones dolorosas o desagradables y en ser capaces de construir situaciones ‘buenas’. Por eso es imprescindible para este objetivo desarrollar una teoría ética unitaria y coherente. Dicho de otro modo, ser feliz consiste en saber hacer que en el proceso de desarrollo de la vida se consiga superar lo desagradable y alcanzar lo agradable de una forma razonablemente continuada y aceptablemente satisfactoria.

### La felicidad contada

Quien renuncia o menosprecia ‘contar’ a alguien su felicidad, o su teoría acerca de cómo alcanzarla, es que tiene una opinión despectiva o bastante negativa del otro. Va en la línea de la sentencia lockiana: ‘mi libertad *termina* donde empieza la del otro», en vez de apostar por esta otra: ‘mi libertad *aumenta* cuando se junta con la del otro’. Quien infla o sobrevalora al individuo, frente a la persona o al ciudadano, ignora la constatación de Aristóteles: ‘*tsón politikón ánzropos*» (el hombre es un animal cívico). No se puede pensar, de salida, que cualquiera está dispuesto a ser, muy probablemente, un potencial enemigo, en vez de suponer que cualquiera puede llegar a ser un posible colaborador e incluso amigo. Los *ingenuos* y utópicos que enseñamos estas cosas a nuestros alumnos, lo hacemos porque seguimos creyendo, como Sócrates, que lo bueno se puede enseñar y aprender, que es preferible la educación a la represión, porque quien se comporta cívicamente por convicción no necesita coacción, sabiendo, no obstante, que el término *ingenuo* significa, etimológicamente, nativo, natural de un lugar (*‘nacido-en’*), y como no ha

experimentado el aprendizaje de las malas artes de otros, es incapaz (ingenuo) de ver la posible ‘diferencia’ del que llega ‘de fuera’ (extraño, bárbaro, engañoso), y, en consecuencia, no está preparado para defenderse de la posible violencia o del probable engaño.

Se pudo observar en las *IV Jornadas Filosóficas Paradoxa* que incluso algunos, ponentes partidarios del concepto de ‘relato’, dibujaban una contenida sonrisa al pronunciar la palabra ‘contada’. Sin embargo, los organizadores del evento lo consideramos pertinente, porque, aun conociendo el dicho escolástico ‘*bonum est diffusivum sui*’ (el bien es difusivo de por sí), nos parecía que no se trata de una especie de espontánea función mecánica, sino de una tarea complicada y muy laboriosa. Por eso hay que ‘contarla’ y además hay que hacerlo bien.

No obstante, es fácil constatar que existe una fuerte tradición intelectual a favor del silencio, de la vida interior y del individualismo (filosofía no-dual). Entramos en el mundo del Nirvana y del cartujismo, donde se produce la paradoja de que se constituye una comunidad humana para no hablar, ‘deshumanizando’ al hombre, al ignorar su propiedad más radical: la palabra (‘lógos’).

Por eso hay quien propone otros caminos para la felicidad, entendida casi siempre como liberación de la necesidad, el deseo, la exigencia, el compromiso... Un ejemplo de este intento lo ofrece la filósofa española Consuelo Martín, especialista en *filosofía no-dual* y experta en «*filosofía perenne*». Lo Único no cambia, y el Uno no discute ni disiente. (Cfr. *El Arte de la CONTEMPLACIÓN*. Gaia Ediciones. Madrid, 2007, o *La Libertad y El Amor*. Ediciones Obelisco. Barcelona, 1999).

Entre ambos libros hay más de 400 páginas llenas de afirmaciones, entre sugerentes a veces, inquietantes con frecuencia y difusas casi siempre. Del primero, he tomado, a modo de ejemplo, las siguientes:

*«Lo real en mí, lo que en verdad soy, es aquello desconocido para el yo pensado... Cuando me doy cuenta de que no hay sino uno -o mejor expresado, no hay sino 'no-dos'-, al eliminar la dispersión del conocimiento dual, entonces, y no antes, todo fluye en la armonía anterior a la mente pensante».* (Pág. 89).

*«Pienso, luego no vivo» (15). «Sólo soy lúcido al eliminar el pensamiento» (23). «La plenitud que añoro está fuera del pensamiento racional» (23). «Seremos libres al salir de la esclavitud debida a la inadvertida encerrona del pensar» (26).*

*¿Qué es comprender? «O se comprende desde la totalidad o no se comprende nada. No puedo comprender un cosa y otra no. ...Es lo mismo que decir que amo a una persona pero a otra la detesto; eso significa que no he descubierto el amor» (págs. 186-87).*

Del segundo he seleccionado éstas:

*«La conciencia, cuando está inmóvil, es lucidez, pura luz en sí misma...» (pág. 75).*

*«Todos los nombres y todas las formas materiales y mentales del mundo... están clamando por la unidad... porque todas ellas son lo Uno» (143).*

*«Ya no hay búsqueda del amor, necesidad de amor, ni cálculo para conseguirlo o para conquistarlo... Surge espontáneo el amor verdadero» (180).*

*«Pero para comprender la realidad revolucionaria del amor, hemos de estar enamorados, no del amor que tenemos, el que damos o el que nos dan, sino del amor en sí mismo» (217).*

*«No es bueno seguir sendas trazadas por el pensar de unos y otros... Sólo habrá libertad al descubrir la verdad cada uno por sí mismo, y sólo habrá amor al contemplarla» (68).*

*«Si creyéramos que hacemos algo valioso barajando conceptos, caeríamos en el mismo error de quien definiera a una persona por las ropas que lleva puestas» (8).*

*«En libertad, la lucidez que ya somos descubre la verdad siempre una, y esa unidad se expande en amor» (8).*

*«La unidad es el estado real donde la verdad es» (9).*

*«El amor sólo brota cuando desaparezca la relación que no es sino separación que lleva al conflicto» (71), ya que «el amor eleva al ser humano... de lo separado a lo uno» (72).*

Tengo que reconocer que este lenguaje me impresiona, y me inquietaría si lo tomara en serio. Sin embargo, debo admitir que la autora tiene razón: Yo ‘comprendo’ poco. Admito que es deseable amar y sin embargo ser libre, pero *«nadie puede saber lo que es la libertad, si en el mismo acto de saberlo no es ya libre»* (La libertad... pág. 7), y solamente se puede acceder a esta noción mediante *«la lucidez liberadora»* (ibid. Pág. 7).

Me resulta turbador flotar con ciertas palabras etéreas entre nubes poco densas. Admito que, si uno no se juega nada, puede instalarse en lenguajes difusos, sin ataduras, sin exigencias,

‘libres’, ‘absolutos’. Pero no entiendo cómo se puede jugar a vivir, y a convivir, sin aprender a hacerlo. Sería como estar constantemente inventando un juego totalmente nuevo, sin elementos y sin reglas. En este camino nos topamos quizás con Agustín de Tagaste cuando dice que ‘*Dios es el parón del deseo*’; o con Schopenhauer cuando se queja de «*la rueda infernal del deseo*»; y con Buda; y con Juan de la Cruz...

Yo prefiero, sin embargo, subirme a un alto ‘firme’ (‘*epistéme*’) y disfrutar de la panorámica, bajo la convicción de que todo está dispuesto a ser investigado, que espera mi actividad ‘*científica*’, removedora, hurgante, analítica. Porque *ciencia* (scientia) es exactamente eso: Hurgar y remover el objeto de ‘*estudio*’ [‘*steu-*’ (empujar, atraer); ‘*seki-*’ (cortar, rajar); ‘*secio*’ (separar), ‘*sjítso*’ (rajar, romper), ‘*scindo*’ (hender)]. Y jugar después a recomponerlo todo para ‘ajustar’ la investigación a nuestros intereses, o a nuestros deseos, recordando que *deseo*, según explica Lyotard, no es otra cosa que ser conscientes de que nuestros gustos, intereses o necesidades sólo pueden ser satisfechos por nuestra cuenta, al comprender que los dioses (esa onerosa metáfora de la ficción humana) nos ‘ignoran’ por completo (‘*de-sidera*’, ‘des-astre’).

### **Cómo se puede calcular la felicidad**

Calcular es predecir resultados mediante la aplicación de ciertas reglas a un determinado conjunto de datos. Etimológicamente sólo hace referencia a las piedrecillas que se utilizaban desde antiguo para enseñar a contar y a realizar operaciones elementales (sumas, restas, proporciones, etc.). En nuestra Lengua el verbo calcular tiene diversos significados,

desde el lógico-matemático hasta el aproximativo-estimativo. En Ética (dado que en ella se sitúa el método de formulación del concepto de felicidad y de su logro relativo), el cálculo no es puramente matemático y lógico, pero tampoco aleatorio y absurdo;  $5 \times 5$  no es  $= 25$ , pero tampoco es  $= 0$  o  $50$ ; se sitúa, más probablemente, entre el 23 y el 27, al tener que contar con las variables derivadas de la libertad humana, y de los diversos grados de apreciación de la misma ‘cosa’ por parte de distintas personas.

Para calcular hace falta saber plantear bien el problema y manejar bien las reglas. En el caso de cada ser humano, conviene diferenciar tres aspectos básicos del mismo: como *individuo*, como *persona* y como *ciudadano*, determinando qué elementos intervienen en cada caso, y cómo se armoniza el conjunto, para no depender en exceso de la suerte.

Un amigo me pasó el siguiente diálogo entre Aleator y Calculator:

- ¡Que tengas suerte!
- Gracias.
- Pero te recuerdo que suele tener más suerte quien sabe calcular.
- Me lo temía.

La palabra ‘suerte’ tiene que ver con la concepción ‘mágica’ del hombre, mientras que el término ‘calcular’ está estrechamente relacionado con la historia ‘racional’ del *homo sapiens sapiens* y la piedra. Es curioso comprobar esa unión



íntima entre los seres humanos y ese elemento tan frío, tan lejano y tan poco acariciable como parece ser la piedra, pero es lo que más a mano tenía. Esta relación refleja cosas tan dispares como la construcción de suntuosos edificios, la fabricación de precisos instrumentos cortantes o el pulido de las joyas más deslumbrantes. Las piedras han servido para atacar a los enemigos, para tender puentes, para protegerse del frío o de los peligros, para ocultar emboscadas, para cimentar calzadas, para nombrar el calcañar y el calzado, para simbolizar resistencia y solidez, o también frialdad y cerrazón, para adornar, etc. Hasta la Iglesia Cristiana quiso que fuera Pedro (pétreo) el primer responsable de su andadura.

Como curiosidad, podemos echar un vistazo a un amplio conjunto de terminología rocosa. De las palabras latinas *petra*, *lapis*, *silex*, *saxum*, *calculus* (diminutivo de *calx-cis*) derivan las españolas *calcañar*, *ficha*, *tanto*, *cuenta*, *pieza de juego*, *voto*, *pedrilla*, *cálculo*, *calzar* (proteger contra las piedras), *calcar* (*calco*: pisar, dejar huella), *Calcedonia*, *Calcidia*, *Calígula* ('Botines'), etc. Y del griego 'lýzos', proviene *litografía* o *litiasis*.

A lo largo de la historia, no sólo fueron las piedras muy útiles a David contra Goliat, o a D. Pelayo contra los moros, o como obstáculos a los fabricantes de catapultas para superar los recintos amurallados. También sirvieron para frenar las corrientes de los ríos y arroyos y embalsar sus aguas, o para colocarlas de puntos de apoyo y poder cruzarlos saltando de una en otra. Pero, para esto, hace falta pensar (sopesar). Primero saber qué se quiere, luego 'ver' la profundidad relativa, después colocarlas a la distancia adecuada (tamaño pasos transeúnte, agilidad, etc.), a continuación pensar en el tamaño (fuerza

colocador y existencias), quizás pedir ayuda, finalmente ver los variados usos que se le pueden dar (huir, pasar cargado, etc.).

Como se ve, las piedras ofrecen múltiples posibilidades de uso. Pero para sacarles el máximo provecho, hay que saber calcular, es decir, establecer reglas combinatorias de las mismas, que permitan ver lo necesario y predecir resultados (el doble o la mitad, el triple o un tercio, etc.).

La ciencia es el mejor ejemplo de acción calculada. De hecho, calcular es sinónimo de pensar (evaluar, comparar, atribuir, suponer, reflexionar, prever).

Por consiguiente, para calcular hace falta:

- Identificar elementos
- Establecer relaciones entre ellos
- Colocarlos según 'orden'
- Saber lo que se puede hacer
- Prever (predecir) lo que se espera alcanzar

En el caso de la felicidad, los elementos de 'cálculo' son los valores. Los fundamentales serían grandes pedruscos sólo manejables entre muchos (la vida, la salud, la justicia, la libertad, etc.); los secundarios serían los más pequeños o insignificantes que uno puede mover solo, a su antojo e incluso a escondidas (el ejercicio, la lectura, la cocina, la conversación, la escritura, la contemplación, etc.).

En última instancia, se trata de identificar, analizar, relacionar y valorar los datos, estableciendo entre ellos las correspondientes reglas de cálculo para poder predecir con una probabilidad aceptable las consecuencias deseadas. Ejemplo de este proceso pretendo que sea la siguiente

## La fórmula de la felicidad

Veamos, por ejemplo, la relación que puede haber entre dos leyes muy diferentes, la de la *Gravitación* de Newton y la de la *Felicidad* de J. Green.

Newton dice: *La fuerza con que se atraen dos cuerpos en el espacio es directamente proporcional al producto de sus masas e inversamente proporcional al cuadrado de sus distancias* ( $F = G \cdot [M \cdot m / d^2]$ ).

J. Green dice: *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* ( $F = A \cdot [S + (DV) / O + I]$ ). (F = felicidad; S = senderos; DV = disfrute valores; O = obstáculos; I = ignorancia; A = ambiente general (circunstancia sociohistórica)).

Ambos parten de la observación de los hechos: Si se suelta una piedra en la vertical de un pie, podrá hacer daño al caer. Porque si se arroja un objeto más pesado (denso) que el medio donde es arrojado, viajará con velocidad relativa hacia ‘abajo’ (centro de gravedad). Por otra parte, como se decía al principio de este artículo, si una persona sabe realizar treinta actividades que le producen diversión, es muy probable que esa persona no se aburra nunca, ya que la posibilidad de que alguien sea divertido está en función de la cantidad y calidad de actividades generadoras de diversión que sepa y quiera practicar.

Ahora podemos discutir acerca del interés de ambos saberes. Si convenimos que los dos son muy útiles para todo el mundo, es decir, si admitimos que es tan interesante evitar golpes o

hacer paredes, como disfrutar de los elementos de diversión, entonces estaremos de acuerdo en que ninguno debe ser excluido de cualquier sistema educativo.

Pero, volviendo a Newton y a Green. ¿Dónde está el mérito de estos señores? En *saber expresar los hechos en leyes tan sencillas* que cualquiera las puede entender. Puesto que la realidad de tales hechos ya la conocían los terrícolas en la Edad de Piedra. Cuando el hombre del Neolítico dejaba un hacha de sílex sobre una roca al anochecer, comprobaba que, al despertarse por la mañana, el objeto seguía allí, si alguien (o algo) no lo había forzado a moverse. También sabía que si dejaba una pluma en el mismo lugar, seguramente habría volado al despertar. Nuestro personaje había experimentado igualmente que cuando soltaba la piedra de la mano podía lastimar su pie al caer. De modo semejante, todo el mundo sabe, desde las mismas fechas, que si alguien se empeña en saltar un arroyo y lo consigue, se divierte; si pretende imitar el piar de un pájaro y lo logra, se alegra; si consigue tener una amena conversación con su amigo, disfruta, y lo mismo le sucede con la lectura de una novela, o con una apasionante partida de ajedrez. Y si sabe, además, realizar otras muchas actividades voluntarias y agradables, entonces la diversión está casi garantizada, con tal que alguien (o algo) no lo impida. Pero si se carece de ellas, la vida es más aburrida y triste.

Por otra parte, parece razonable pensar que puede tener similar importancia para la existencia ‘humana’ saber que una piedra me puede aplastar la cabeza, que conocer formas distintas de diversión.

Sin embargo, al contraponerse la ‘*evidencia*’ física a la ‘*duda*’ psicológica, todo el mundo admira a Newton por haber sabido formular la ley de *Gravitación Universal*, y casi nadie valora a J. Green por haber formulado la ley de la *Felicidad General*. Aquella se ‘*ve*’, en ésta parece que hay que ‘*creer*’. Falta entonces por explicar el valor ‘*práxico*’ de la segunda, y proceder después a su aprendizaje. Porque lo mismo que se puede aprender la ley que explica el uso correcto de objetos ‘*pesados*’, de igual modo se puede aprender la que expresa el método de hacer la vida más ‘*feliz*’ (más divertida, más agradable, más gratificante, más ilusionante, más justa).

Pero es evidente que para entender las leyes de la Física hay que discurrir, y, de igual manera, para disponer de ‘medios’ para la diversión, también hay que prepararse. Ambas cosas exigen voluntad, convencimiento y decisión (esfuerzo y trabajo). Puede que alguien piense (quizás algún politiquillo o asimilado) que basta con promulgar una ley civil (lo que se puede hacer y lo que no) para que esto se logre. La experiencia, sin embargo, se encarga de demostrar que es necesaria la ‘*pedagogía*’. Y ni siquiera ésta garantiza el éxito, de momento.

Esta fórmula intenta enseñarnos, por una parte, a eliminar, o reducir al mínimo, los obstáculos que dificultan o impiden el acceso al disfrute de los valores, y, por otra, a cultivar y perfeccionar el método que favorezca y facilite dicho acceso. De este modo se podrá avanzar por el camino *de* la felicidad. No se trata del camino *para* o *hacia* la felicidad, ya que no se trata de algo alejado e independiente de nosotros mismos, sino de algo que nos acompaña, o no, en nuestro *discurrir*, es

decir, en nuestros movimientos, en nuestro andar, en el hecho y en la forma de caminar, en la manera de vivir. La felicidad exige un modo concreto de pasear, por eso es una *propiedad* de esa actividad, por consiguiente es *de*.

### **La felicidad contada**

El 'bien' comunicado y compartido sería la felicidad contada. Se trata de una especie de alegato contra la vida interior. La absoluta autonomía individual no puede generar felicidad, sino paranoia o un cierto autismo resignado y autocomplaciente. Se le atribuye a Séneca la siguiente afirmación: «*Cada vez que fui entre los hombres, volví menos hombre*». Es claro que, al menos el día que escribió eso, estaba dispuesto a ensalzar la soledad, a rechazar el diálogo, a la renuncia del amor (AMMA) y a aceptar el fracaso de la amistad. Quizás todo esto forma parte del casual interés por convertir el silencio y el vacío en arte y sabiduría, ante el escaso éxito de sus contrarios.

¿No quedamos en que el hombre es social por naturaleza? Se trata entonces de saber cómo relacionarnos, de entender cómo respetarnos, de establecer cómo podemos contarnos nuestros planes, nuestros proyectos e ilusiones. Pero ¿qué es 'contar' más que compartir comentarios, escribir-leer, recordar, comunicar? El fundamento de la vida interior es la vida en soledad, el juego del 'solitario' (atractivo quizás para el tramposo), el menosprecio del otro, la infravaloración de la comunicación espontánea. Pero la vida es relación, y la relación es la repetición de la diferencia (Deleuze) que sólo se manifiesta en el exterior de cada ser. Quienes han valorado sobre todo la vida 'interior' han intentado justificar una especie de 'egotismo'

que no pasa de ser un extraño y curioso mecanismo de defensa, debido, seguramente, al fracaso de su 'trato' con los demás, con el mundo, con la vida. Pero la auténtica vida interior consiste en disponer del bagaje necesario para disfrutar del mundo, no para apartarse de él; debe enseñar a 'secularizarse' (vivir en el 'tiempo'), no para enclaustrarse, enconventarse o extemporaneizarse (vivir bajo la 'perspectiva de eternidad', '*sub specie aeternitatis*', al margen del tiempo). Porque el ser humano se construye en relación 'personal' y 'cívica' con los demás, en cada momento y lugar de la historia. Los otros nos limitan, es verdad, pero también nos pueden ayudar y ampliar nuestro campo de libertad. No es aceptable la aseveración agustiniana: «*In interiori homine habitat veritas*» (en el hombre interior habita la verdad). No hables con nadie. La verdad está dentro de ti. Y si no te aclaras, recurre a Dios. Por lo que parece, se trata de arreglárselas uno solito. Los demás sólo son motivo de 'pecado' y de falsedad. También Teresa de Jesús exclamaba: «El que a Dios tiene nada le falta. Sólo Dios basta». Ya decía la antigua Lógica, con no poca agudeza: «*Ex nihilo quodlibet*» (de nada se sigue cualquier cosa). Es curioso. La nada no impone condiciones al discurso (físico y mental). Pero la primera ocurrencia expresa y fijada marca el destino de la Humanidad, ya se trate de dioses o de la propiedad privada. Pro callarse es aislarse y, por tanto, anularse.

Otra cosa distinta es la 'interioridad' de las cosas. Decía Saint-Exupéry que «lo esencial no se ve con los ojos». Añado yo que tampoco se puede avanzar hacia el conocimiento de ninguna cosa si antes no se 've' nada, como afirmaba el principio aristoélico-escolástico: *no se puede entender nada si no ha entrado antes por los sentidos*. Lo mismo sucede con la

belleza y la justicia. La belleza (o la fealdad) es una relación de apreciación de algo por alguien, mediante un criterio. Pero nadie puede apreciar lo que no percibe. Por eso no existe la vida interior ‘pura’ (a no ser que se acepte la ‘pura’ autopercepción y valoración). Y nadie puede hacer justicia si no mira con atención y detenimiento ambos extremos de la ‘balanza’ (conducta y norma o valor). Hay aspectos externos físicos más o menos bellos, según cánones. Y hay también aspectos psíquicos más o menos bellos, según valores. Pero en ambos casos se tienen que manifestar al apreciante . El juez tiene que evitar las discriminaciones caprichosas de las personas a la hora de valorar sus conductas, pero eso no se hace con una venda en los ojos, sino con ellos bien abiertos, a través del conocimiento (ley) y de la información (conducta). Pero contar la felicidad no implica aceptar su mercadeo o someterla a competitividad.

### **Conclusión**

La felicidad ‘va consistiendo’ en ir alcanzando lo agradable, y para lograrlo (en el grado más exitoso) hay que conocerlo bien, y también hay que saber manejar los instrumentos que ayuden a ir obteniendo su disfrute de una forma razonable (que no cueste más de lo que vale, ni se le conceda la importancia que no tiene). Se trata de una forma de caminar y de una manera de mirar en torno a la teoría utópica que se va construyendo con los valores que conforman el conjunto de lo posible deseable. Ya se ha dicho antes que sin consciencia no es posible la felicidad. Guste más o menos, la evolución nos ha ‘regalado’ esta capacidad de darnos cuenta de lo que nos gustaría alcanzar o evitar. Este es el dato. Se trata, por consiguiente, de



potenciarla o de anularla. Sabemos que nos puede pasar algo malo, pero también pensamos que nos puede suceder algo bueno. En muchas ocasiones podemos, además, intervenir para orientar el sentido de las consecuencias de nuestras acciones o de los acontecimientos. Nos puede electrocutar un rayo, pero también podemos tener la esperanza de dirigirlo hacia otra parte con un pararrayos. Es probable que sobrevenga un invierno muy frío, pero es posible prevenirlo preparando una buena chimenea en el tiempo oportuno. Nos puede atacar una enfermedad, pero se puede investigar sobre el antídoto contra ella. La felicidad consiste en darse uno cuenta de que se lo pasa bien en conjunto, y en poder alimentar una cierta perspectiva de continuidad. Se trata de una actividad, no de un estado, porque hay que investigar constantemente qué cosas y qué acciones nos producen los mejores ‘placeres’, siguiendo siempre el *criterio de totalidad* (toda nuestra probable vida y todas las vidas de aquellos en quienes puedan influir nuestras decisiones). Si fuera verdad, como parece que a veces se defiende, que la rutina, la ignorancia, la ‘grosería’ moral y la inconsciencia favorecen el hedonismo, entonces todos los científicos, los eticólogos, los literatos, los filósofos, los pintores y los artistas del mundo están locos, o son idiotas o ambas cosas. Sin embargo, no me parece acertado plantear el problema sobre si puede ser más feliz el ignorante que el sabio, sin aclarar previamente qué se entiende por sabiduría y por ignorancia, ya que no es lo mismo saber ‘producir’ que saber ‘decidir’; quien sabe disparar no tiene por qué ser mejor persona que quien no sabe; tampoco un científico es por ello mejor que un administrativo, etc. Porque de valores básicos todos pueden saber lo suficiente para disfrutarlos y para colaborar a que los

demás también lo hagan. Cualquier ignorante académico, puede llegar a tratar su salud tan bien como el mejor médico, si cuenta con la ayuda pertinente y se ajusta a lo que debe hacer.

La felicidad no es un valor, sino el disfrute del conjunto de todos los valores posibles. Tampoco lo es el bien, ya que este sería el conjunto de todos los bienes. Cuando se dice el Bien o la Felicidad, como entidades en sí, se está utilizando un lenguaje mítico-platónico. De todos modos no son lo mismo. El Bien es lo que se busca («*quod omnia appetunt*»); la felicidad es el disfrute de lo que se va consiguiendo, así como la expectativa razonable de poder repetirlo sucesivamente. También es placentera la convicción de saber que vamos por el camino adecuado hacia lo deseado. En la vida se disfruta de dos maneras. Una superando problemas más o menos desagradables, y otra fomentando situaciones gratificantes. Quienes nos ayuden a resolver unos y a construir otras, merecen el nombre de amigos. Y sin ellos la felicidad no sería imaginable para el común de los humanos. Pero de la amistad conviene decir algo más.

Ana María Matute, después de recibir el premio Cervantes 2010, dijo totalmente convencida: «¡Soy feliz. Enormemente feliz!». ¿Se habrá entendido el mensaje?



---

## DOS VISIONES PESIMISTAS DE LA FELICIDAD: BALTASAR GRACIÁN Y ARTHUR SCHOPENHAUER

---

*Luis Fernando Moreno Claros*

Ser feliz es estar ilusionado. Ilusionado con la vida en general y con las personas en particular. «Vivir es convivir con una circunstancia», apuntaba Ortega; y en esa circunstancia siempre están presentes los otros. Al convivir con ellos, la persona serena y feliz transmite felicidad a cuantos la rodean. Los demás no tienen por qué ser «el infierno», según apuntó Sartre; igualmente pueden ayudarnos a construir el Cielo.

El hombre feliz es vitalista, ama la vida y el instante presente y sabe que el bien y el mal son caras de la misma moneda, que el goce de existir es el máximo goce; también, que hay un tiempo para reír y otro para llorar y que lo uno no excluye a lo otro. Como Nietzsche, soporta el dolor diciéndole: «¡pasa!», para pedir al placer «profunda, profunda eternidad». Siente que el mundo está ahí para su propio disfrute y dominio. Y se pregunta, con Goethe, a qué viene todo este lujo de soles, estrellas, vías

lácteas y planetas si no es para infundir en la criatura humana la alegría inconsciente por su propia existencia.

Estas afirmaciones que pueden parecer tópicas y que se me ocurrieron como apertura de esta conferencia, acordándome de Goethe, Nietzsche y Ortega, autores que poco tuvieron de pesimistas, destilan optimismo. Nunca las habrían firmado ni el «desengañado» Baltasar Gracián ni el «pesimista» Arthur Schopenhauer. Dos autores —moralista el primero y filósofo el segundo— que vieron, antes que el goce y la alegría de vivir, la negrura y el dolor de la existencia.

### **Gracián**

Baltasar Gracián, aragonés nacido en Belmonte (Calatayud) en 1601, inaugurando el barroco siglo de Descartes y Spinoza, de Velázquez, Cervantes y Quevedo, descendía de una familia acomodada: su padre era médico. Su primera educación la recibió en Toledo, donde trabó contacto con el latín y las humanidades. A los dieciocho años se trasladó a Tarragona e ingresó en la Compañía de Jesús. Cursó estudios de filosofía, artes y teología. Tras impartir clases de moral, teología y filosofía en diversos colegios de la Orden, en Lérida y Gandía, en 1636 lo destinan a Huesca como predicador y confesor. Este traslado sería crucial en su vida.

El colegio de los Jesuitas de Huesca estaba situado enfrente del palacio de Don Vincencio Juan de Lastanosa, un noble y rico mecenas de la época; gran erudito, coleccionista de armas, monedas y objetos raros que le llegaban de los más remotos lugares del mundo, mantenía su casa como un museo de curiosidades; y además poseía una biblioteca que alcanzaba los 7.000 volúmenes. Su palacio —adornado con unos

hermosos jardines, famosos en Europa—, era asimismo un cenáculo literario. Lo frecuentaban intelectuales oscenses y de todo Aragón. Gracián, que al parecer era más bien de carácter retraído, trabó estrecha amistad con Lastanosa; éste le entregó una llave de su biblioteca y le dio permiso para que acudiera allí cuando le apeteciera. Gracián adoraba los libros y buena parte de su cultura literaria se afianzó en la biblioteca de Lastanosa. «No hay lisonja, no hay fullería para un ingenio como un libro nuevo cada día». «¡Oh gran gusto el leer, empleo de personas, que si no las halla, las haze!», escribió en *El criticón*<sup>1</sup>. En esta obra, Gracián le dedica elogiosas palabras a su mentor bajo el nombre de «Salastano»; es el noble dueño de un palacio que es museo y enorme biblioteca, un lugar sólo ocupado por «personas» y templo de la vida más preciada: la consagrada al conocimiento, en claro contraste con la vida mundanal, plagada de errores y horrores.

Pronto asistió el reverendo jesuita a las tertulias culturales de la casa de Lastanosa, en las que también participaban otros principales de las letras y las artes de aquél tiempo.

Las conversaciones y las disputas literarias impulsaron en Gracián el anhelo de expresar sus ideas de manera un tanto más ordenada, así como de que éstas ostentasen una cierta autoridad; allí nació su vocación de escritor, muy emparentada con la del moralista, cuyo objetivo es enteramente didáctico. Animado por Lastanosa publicó su primer libro: *El Héroe*. Lo firmaba un misterioso «Lorenzo Gracián, infanzón». El padre Baltasar, haciéndose pasar por un pariente suyo que nunca existió (pues de sus cuatro hermanos y un hermana, todos

---

<sup>1</sup> Citamos *El criticón* (C) según la edición de Santos Alonso, Cátedra, Madrid. Véase 2ª parte, Crisi IV, pág. 356.

religiosos, ninguno se llamaba Lorenzo), quería soslayar así las estrictas normas de la Orden de San Ignacio que impedían a los jesuitas publicar cualquier escrito sin el beneplácito del «prepósito general».

El ardid no surtió efecto y los superiores, disgustados porque el sacerdote pasara más tiempo en tertulias literarias que en el convento, contemplaron la perspectiva de mudarlo a otra ciudad, como de hecho terminaría sucediendo.

Disgustaba que el padre Gracián fuera rebelde de pensamiento, «independiente y belicoso en lo íntimo y tan coartado en lo externo»<sup>2</sup>, según manifiesta el hispanista Karl Vossler.

En 1639 lo trasladan de Huesca a Zaragoza. Allí oficia de confesor del Duque de Nochera. En compañía de este noble viajó a Madrid y trabó conocimiento con la Corte de Felipe IV, el centro neurálgico del Imperio Español que se extendía por media Europa.

Predica y sus sermones obtienen éxito, pero enseguida se desengaña de la vida en la urbe. En la Villa y Corte publicó su segunda obra: *El político*, un panegírico del buen gobernante. Lo firmó con el pseudónimo de «Lorenzo Gracián». Esta vez se libra de la censura jesuita debido al revuelo que se organizó en la Compañía de Jesús con el estallido de la sublevación de Cataluña, en 1640.

El duque de Nochera, que se oponía a la política del Conde Duque de Olivares a propósito de la mencionada revuelta y posterior guerra, es encarcelado en el madrileño Torreón de

---

<sup>2</sup> Véase K. Vossler: «Presentación de Gracián», en: *Revista de Occidente* n.º CXLVII, Madrid, 1935, pág. 341. El artículo fue fundamental en España para formar una imagen moderna y concreta de Gracián; así como para aproximarlos a Schopenhauer.

Pinto y, tras un largo proceso judicial, muere en 1642. Gracián, que era su consejero y confidente, sufre otro gran desengaño, ya que muy poco tienen que ver los políticos de su tiempo con su político ideal descrito en su último libro.

En 1647, tras larga enfermedad en Valencia, donde lee mucho en la bien surtida biblioteca del hospital, Gracián regresa a Huesca. Allí publica *El discreto* (1646), y un año más tarde, su *Oráculo manual y arte de prudencia* (1647), ambas obras firmadas con el socorrido pseudónimo de «Lorenzo Gracián», y siempre bajo la protección del mecenas Lastanosa.

La última década de su vida transcurrirá casi entera en Zaragoza. Sus obras anteriores han visto ya varias reediciones y son famosas en toda la Península Ibérica. En 1651 aparecerá la primera parte de su obra más ambiciosa: *El criticón*, esta vez firmada con el pseudónimo «García de Marlones». Se trata de la primera parte de una novela alegórica que constará de otras dos partes más (la segunda, publicada en 1653, otra vez bajo pseudónimo de «Lorenzo Gracián», y la tercera, en 1657).

*El criticón* le trae problemas con sus superiores. El general de la orden lo llama a capítulo y hasta llega a castigarlo con penas de reclusión a pan y agua. Gracián pide incluso que se le permita abandonar la Orden. No lo dejan escribir y se censura su obra, era algo que no estaba dispuesto a admitir un hombre que, en su interior, abogaba por la libertad individual de pensamiento, aunque en el exterior, prefiriera que lo dejaran en paz, de ahí que evitase los conflictos.

De poco sirvió para ablandar a sus superiores que entre la primera y la tercera parte de *El criticón* hubiera escrito una obra de contenido rigurosamente religioso: *El comulgatorio* (1653), el único libro firmado con su nombre. Pero como era



un hombre que sabía contemporizar, la expulsión de la Orden no se llevó a efecto, aunque se le recluyó en el colegio de Tarazona, donde morirá en 1658. Una de sus obras había dado el salto a Europa: *El héroe*, que fue traducido al francés (1645) y al inglés (1652); en años sucesivos irían traducándose las demás.

### *El pesimismo de Gracián*

Gracián, el gran «conceptista» de las letras españolas, de estilo lacónico y sentencioso, paradójico y oscuro a sabiendas, fue un soberano pesimista; acaso no tanto como su contemporáneo y más cínico Francisco de Quevedo, que descreía del Cielo y de la religión católica, aunque el jesuita le iba a la zaga en el negro concepto que tuvo del ser humano y de la sociedad. La nula confianza de Gracián en la bondad del hombre fue la razón más evidente de su pesimismo, que no es de corte metafísico sino terrenal, realista y práctico, al centrarse en los sinsabores y sufrimientos provocados por la vida en sociedad: son los hombres los mayores quebrantadores de las ilusiones de sus congéneres y los que hacen de la vida un mal, de modo que podríamos denominar a esta manera de pensar «pesimismo antropológico».

El jesuita, como creyente católico a la antigua usanza, sostenía que la felicidad sólo cabe obtenerla tras la muerte, en el Cielo; para la vida terrenal quedan los padeceres y pesares. Redundando en la idea cristiana del mundo como «valle de lágrimas», sostenía que la vida humana es «un despeñadero» y que en el mundo nos encontramos «una monstruosidad tras otra»<sup>3</sup>. Aseguraba, como Heráclito, que este mundo es continua

<sup>3</sup> C II, VII, pág. 152.

e incesante lucha y que «Todo este universo se compone de contrarios y se concierta de desconciertos», que «no hay cosa que no tenga su contrario con quien pelee, ya con victoria, ya con rendimiento y todo es hacer y padecer». De manera que luchan los astros, el bien y el mal, la vida de cada cual se acaba y sólo el mundo permanece impertérito, cual antro de pesares y batallas que únicamente culminan con el triunfo de la muerte. A la totalidad le resulta indiferente la suerte de las criaturas, que no pueden hacer nada por cambiar esta realidad natural y sobrenatural que las supera. A más no llegó Gracián en sus especulaciones metafísicas, pues fue creyente, pero no filósofo.

Según lo anterior el jesuita dirá que el ser humano se ve arrojado a un ámbito, el terrenal, para el que viene mal preparado. Es una criatura débil que, además de sufrir el constante zarandeo de los elementos, las enfermedades y demás desgracias, encima tiene que desempeñarse entre sus congéneres, seres hostiles, poco inclinados a la compasión y la solidaridad. De ahí que elabore en sus obras una ética de la supervivencia, una ética bélica; pues el hombre, sólo ante el peligro y las amenazas de sus semejantes, deberá centrar todos sus afanes en defenderse y reforzar su precaria condición natural.

Veamos qué concepto tenía Gracián del enemigo sempiterno de la especie humana: el propio hombre.

En su obra de plena madurez, *El criticón*, la novela alegórica en la que no pasa nada, en el sentido de que no hay acción, es precisamente el mundo con todos sus males el que actúa y pasa frente a sus protagonistas, Crisipo y Andrenio. Ambos personajes, ciertamente algo hieráticos, ejemplifican figuras alegóricas; van en busca de la felicidad, personificada en Felisinda, una especie de Dulcinea etérea e insustancial. Crisipo,

mayor que Andrenio, representa al hombre curtido en sociedad, experto en el arte «de andar por el mundo», mientras que Andrenio es el muchacho inocente y natural que deberá aprender a «ver» la realidad en su ser verdadero. Cuando lo consiga comprenderá que la condición de dicha realidad consiste en el engaño y la ilusión y que ambos enemigos trasmutan el ser de las cosas en apariencia, en lo que parece ser pero no es. El sabio Critilo, quien luego resultará ser el padre de Andrenio, enseñará a su hijo que el hombre natural, inocente y apasionado, sincero y, en definitiva, bueno, poco tiene que hacer en una sociedad humana cuyos malvados y malintencionados miembros en poco se le parecen: o aprende estrategias para defenderse de sus maquinaciones y se vuelve tan taimado como ellos, o perecerá sin remedio. Si no se hace ducho en el «arte de vivir» será pasto de la ferocidad humana. Así que *El Criticón* pretendía ser una novela de aprendizaje para la vida, y bien podemos caracterizarla como una *Bildungsroman* del barroco español.

Gracián condensó en esta obra su concepción de la vida humana y la existencia en general, a las que verá como pura «representación» puro teatro, concierto de engaños, maldades y, en suma, de puras apariencias que a la larga se quedan en la más pura nada cuando se las desenmascara. (Atención a este detalle, pues lo mismo dirá Schopenhauer aunque en otro sentido).

Y lo peor de la vida es el ser humano, artífice que corporiza e individualiza la maldad general.

Al comienzo de la novela, Gracián nos brinda un jugoso apólogo que parece un hermano bastardo y torcido del célebre «mito de la caverna», que el «optimista» Platón divulgó en el libro VII de *La república*.

Escribe el jesuita que se castigó a un prisionero a «sepultarle vivo en una profunda hoya llena de profundas sabandijas, dragones, tigres, serpientes y basiliscos»; el reo se lamentaba a gritos y llamó la atención de un extranjero que acertaba a pasar por allí, éste se compadeció de él y movió la losa que cerraba la boca de la cueva. En esto fueron saliendo los tigres, las serpientes y demás alimañas, y cuando el liberador creía que iban a devorarlo se sorprendió al comprobar sus muestras de agradecimiento por una tan buena obra como era la de haberlas liberado de aquel encierro en tan mala compañía cual era la de un hombre ruin. Le aconsejaron que se alejara de allí antes de que apareciera el hombre. El bueno del extranjero, que se quedó perplejo e inmóvil, vio cómo de pronto salía de la cueva el prisionero liberado, que arremetió contra él buscando si tenía algún dinero. Al final, el bendito benefactor quedó muerto y sin hacienda. «Este fue el galardón del beneficio», concluye Gracián. Así que los hombres no son fieras, sino más fieros, «que de su crueldad aprendieron muchas veces ellas»<sup>4</sup>.

Con semejante convicción, la estrategia de vida graciniiana se centra principalmente en mantener el tipo frente a las injerencias de los demás. «Milicia es la vida del hombre contra la malicia del hombre», aserta en el *Oráculo* (regla nº 13). Tal es el enemigo declarado o subrepticio.

Pero hay más «¿Y ves cuán malos son los hombres? — Dice Critilo a Andrenio— pues advierte que aún son peores las mujeres y más de temer: ¡mira tú cuáles serán!» «¿Y qué serán?» Pregunta Andrenio. «Son por ahora, demonios, que después te diré más»<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup> CI, IV, pág. 100.

<sup>5</sup> CI, IV, pág. 103.

Según la descripción que de Gracián nos ha dejado Karl Vossler, parece ser que era «desmedrado, agobiado y encorvado por el estudio; tenía quebrado el color, y era, además, dispéptico y miope»<sup>6</sup>; como estaba sometido al voto de castidad y al celibato, poco es de extrañar que considerase a la mujer un «demonio», una arpía de formas seductoras que atrapa a los varones incautos igual que le sucedió a Salomón, que fue «el más sabio de los hombres y el hombre a quien más engañaron las mujeres», según escribe Gracián. Esto es, mujer y sabiduría parecen no llevarse muy bien en la mentalidad del jesuita.

La mujer es casi siempre «mala mujer», pues la «buena» se ve poco en el mundo; se trata más bien de una criatura celestial y evanescente; es esa Felisinda que en el *Criticón* resulta ser la madre de Andrenio y la esposa de Critilo, a la que ambos buscan sin demasiada pasión y a la que no hallan en la tierra, sino únicamente, al final de la novela, en la supraterrera «Isla de los Bienaventurados», o sea, en el más allá, puesto que ha fallecido. Parece decirnos Gracián que la mejor mujer y la más deseable es la que no existe (la muerta). En el fondo, reitera el tópico medieval y eclesiástico sobre la calidad dicotómica de la mujer: «santa o prostituta», no hay otra opción. Poco más se explaya Gracián sobre el género femenino, pero con esto basta.

En suma, volviendo al pesimismo antropológico y social gracianesco, muy ilustrativa resulta la advertencia del sabio y mundano Critilo al joven Andrenio cuando por primera vez topan con hombres, al arribar a tierra firme tras el naufragio inicial con que comienza *El Criticón*: «Advierte Andrenio, que ya estamos entre enemigos: ya es tiempo de abrir los ojos, ya es menester vivir alerta. Procura de ir con cautela en el ver, en el

---

<sup>6</sup> Vossler, pág. 331.

oír y mucho más en el hablar; oye a todos y de ninguno te fíes; tendrás a todos por amigos, pero guardarte has de todos como de enemigos»<sup>7</sup> En suma, hay que conocer al enemigo; sólo atacándolo con sus mismas argucias podrá vencerse o al menos mantenerlo a raya.

La convivencia en sociedad, cuando no es abierta lucha por la supervivencia, requiere de las picardías típicas de una gran Corte monárquica en la que pululan los egos y las vanidades, y en donde cada cual debe ingeniárselas para ganarse el sustento y no morir de inanición.

Los libros de Gracián previos a *El criticón*, *El héroe*, *El político* y *El discreto*, así como el extraordinario *Oráculo manual y arte de prudencia*, prescriben reglas y argucias que deberán seguir cuantos quieran caminar con buen pie en sociedad, medrar en la Corte y hacerse un hueco blindado contra las ofensas en medio de tráfigos y pesares.

En estas obras Gracián hace gala de cierto optimismo al confiar en que el buen uso de la razón, aconsejada por la observación y la experiencia, enseña a actuar con prudencia y juicio; quien obre llevándola por bandera alcanzará fama de «héroe» o de «discreto», terminará siendo un «avisado varón» y un hombre excelente.

El saber que entrañan los libros de Gracián es práctico («si no es plático, no es saber», decía). Enseñan que no hay verdades absolutas para moverse en sociedad, que hay que estar en perpetua guerra en el mundo de los hombres y que cualquier estrategia para defender la integridad es lícita. Lo ideal sería que cada hombre fuera capaz de llegar a ser «santo», «que ya es decirlo todo», como apunta la última máxima del *Oráculo*,

---

<sup>7</sup> C I, IV, pág.100.

pero por desgracia un espécimen humano así es bien raro en este mundo, donde triunfan todos los males, precisamente, obrados por la mayoría de los hombres que suele ser de mala condición.

José Luis Aranguren<sup>8</sup> en un excelente artículo sobre la moral de Gracián llamó la atención sobre la más que probable soledad del jesuita. Hombre de libros, debió de ser muy exigente con sus congéneres en materia intelectual; fue un tipo orgulloso y mostraría su desprecio por los seres humanos que no veía a su altura. Esta falta de tolerancia y flexibilidad con las debilidades humanas sería la causa inmediata de su sesgada visión del mundo, la sociedad humana y la existencia en general; una perspectiva coja, la pesimista, nacida de la mente de un ser más apegado a la razón que a los afectos, desconocedor del amor (éros) y de la piedad (cáritas); de ahí su seco y mermado afecto por la vida con sus intensidades.

Borges compuso unos versos sobre Gracián, cito aquí un fragmento que tal vez condense mucho de la agreste personalidad del jesuita:

*No hubo música en su alma; sólo un vano  
herbario de metáforas y argucias  
y la veneración de las astucias  
y el desdén de lo humano y sobrehumano.*

### **Schopenhauer**

El filósofo alemán Arthur Schopenhauer (1788-1860) pudo ser en cierto sentido una especie de lejano y decimonónico *alter ego* del gracianesco Critilo, cuando menos, por la

---

<sup>8</sup> Véase: J. L. Aranguren: "La moral de Gracián", en: *Revista de la Universidad de Madrid*, número monográfico dedicado a "Baltasar Gracián en su tercer centenario 1658-1958", n.º 27, Madrid, 1958, pág. 350.

suficiencia y arrogancia con la que defendió su sabiduría sobre el mundo y los seres humanos. Desde su juventud fue un hombre adusto y estirado que tuvo la suerte de vivir de las rentas que le dejó su padre, un acaudalado comerciante de la ciudad libre de Dánzig, en Polonia; de manera que pudo dedicarse a la filosofía sin padecer penurias económicas. Los últimos treinta años de su vida los pasó en Fráncfort del Meno, ciudad a la que se retiró para vivir cual erudito solitario y gruñón después de haber residido en Dresde y Berlín. Su mejor compañía se la brindaba su perrito de lanas «Atma» (alma del mundo), al que cuando le daba motivos de enfado lo increpaba como «¡so hombre!», pues el filósofo sostenía que los perros son más inteligentes que los seres humanos, necios por naturaleza y condición, de ahí que el peor insulto que puede dedicárseles sea tacharlos de «hombres».

Los vecinos de Fráncfort conocían bien la caricaturesca figura del filósofo: bajo de estatura, vestía de manera anticuada y atildada, luciendo un sombrero de paja de copa alta y ala ancha y un frac pasado de moda; caminaba muy erguido durante sus largos paseos diarios por los alrededores de la ciudad; sostenía que era esencial hacer ejercicio físico al menos dos horas todos los días aunque diluviase, y que había que respirar con la boca cerrada tal como hacía Kant, quien junto con Goethe, fue un modelo humano para él. Le encantaba estar a solas con la Naturaleza, paraíso en claro contraste con la selva de la sociedad humana. Sin embargo, comía en el mejor hotel de Fráncfort, el *Englisches Hof*, y en la mesa solía monologar con efusividad cuando encontraba comensales ocasionales que lo escucharan: departía sin cesar y siempre quería tener razón. Apostrofaba a cuantos lo rodeaban, los criticaba y los abrumaba



con sus exabruptos contra la humanidad. Pero la mayoría de las veces se veía condenado al silencio al considerar que no hallaba compañía adecuada para él. Hubo un tiempo en que adoptó la costumbre de depositar una moneda de oro delante de su plato; terminada la comida retiraba la moneda ostentosamente y se la guardaba en el bolsillo. Por fin, inducido a revelar el misterio de este gesto, aclaró que esa moneda se la daría a los niños del hospicio el día en que observara que los señores oficiales sentados en aquel comedor hablaban de temas con más sustancia que los referidos a caballos o mujeres.

Schopenhauer era un perfecto burgués temeroso de su pecunio. Aunque tenía afianzada su fortuna con seguras inversiones bancarias, solía guardar una provisión de monedas de oro en su casa, para el caso de que sobreviniera una inflación. Dormía con dos pistolas cargadas y un sable junto a su cama por si acaso entraban ladrones, y cualquier asunto relativo a sus negocios lo consignaba en caracteres griegos a fin de que ninguna mirada ajena pudiera entenderlo. Es célebre la heroica anécdota que para siempre dejó marcado a Schopenhauer como un tipo reaccionario: durante la fallida Revolución alemana de 1848 se combatía en las calles de Fráncfort; el filósofo estaba amohinado en su casa cuando de repente lo sorprendió el estruendo de fusilería proveniente de una barricada ocupada por revolucionarios, situada en mitad de un puente justo enfrente de su ventana. En esto se armó un gran alboroto en la antesala y Schopenhauer exclamó: «¡Sálvese quien pueda, es la *canaille souveraine* [soberana canalla] que viene a asaltar mi casa!» y se apresuró a echar la tranca a la puerta. La criada le advirtió de que no se trataba del «populacho» sino de soldados austriacos que luchaban a favor del orden y el Estado. Entonces,

alborozado, el filósofo les franqueó la entrada y como el oficial al mando no distinguiera bien desde el balcón a los amotinados, Schopenhauer le prestó sus binoculares de ópera a fin de que pudiera ver mejor y atinar el tiro<sup>9</sup>.

Desde el año 1819 en que publicara su obra fundamental *El mundo como voluntad y representación*, cuando contaba treinta años de edad, Schopenhauer había anhelando obtener el favor del público, pero éste se lo había negado radicalmente mientras aclamaba a otros filósofos como Hegel, Fichte o Schelling. Esta situación lo agobiaba sobremanera y se desquitaba insultando a los mencionados adalides de la filosofía alemana tachándolos de «filosofastros», «urdidores de galimatías» o de simples «soplagaitas». Schopenhauer no comprendía que siendo él tan inteligente no tuviera una inmensa corte de seguidores.

Más como la paciencia tiene siempre su recompensa, según afirmara Gracián, la soledad y el aislamiento del excéntrico pesimista habrían de terminar en la última década de su vida; su ascenso a la fama comenzó en 1851 con la publicación de una obra monumental en dos gruesos tomos de 700 páginas cada uno y titulada *Parerga y paralipómena*. Pero antes referirnos a la fama de Schopenhauer y al contenido de esta obra postrera veamos cuáles fueron los logros filosóficos de aquella singular cabeza. ¿Qué aportó Schopenhauer a la filosofía? ¿En qué consistió lo que él mismo llamó su «legado para la humanidad»?

### **Génesis de una visión pesimista del mundo**

La sentencia más célebre de Schopenhauer y que resume la base de su pensamiento es la que reza: *Alles Leben ist Leiden*

---

<sup>9</sup> Carta a Frauendstädt, 2 de marzo de 1849.

(«Toda vida es sufrimiento»). El filósofo sostenía que este mundo es una «colonia penitenciaria» y un «valle de lágrimas» y que en él todo es padecer, trabajar y penar en vano, pues la idea de una salvación extraterrena o de una recompensa en forma de vida eterna, merced a un Dios bondadoso, es tan sólo una ilusión y un consuelo, dada su falsedad. Schopenhauer era ateo. Se consideraba «budista», partidario de esa «religión sin Dios» que conmina a compadecerse de todos los seres vivos y a no causarles daño, ya que todos son víctimas del mismo infierno, que es el vivir.

Aseguraba que la totalidad del universo y nuestro mundo en concreto son malos y que sería mejor que no existieran: *lo mejor sería no existir*, sentenció. ¿Y por qué? Sencillamente porque la vida en general y la del hombre en particular es una constante tortura que consiste en molestias y privaciones; siempre insatisfechos por la multitud de exigencias y deseos que los acosan, los seres humanos se afanan en satisfacerlos, pero lo único que logran con esa satisfacción es descubrir más carencias y nuevos deseos que vuelven a agujonearlos y cuya perentoriedad les causa dolor. Y a menudo, cuando se cumplen los deseos más anhelados y parece que vendrá una época de calma, surgen otros enemigos acaso más feroces: el hastío y el aburrimiento. De manera que la vida humana oscila siempre entre Escila y Caribdis, entre el dolor y el aburrimiento. Y eso sin mencionar las catástrofes naturales, las guerras, las pestes, etcétera que comportan incontables males para el género humano. A los «optimistas», Schopenhauer les pide que comparen el dolor que sentirá una inocente ardilla que es engullida viva por una serpiente con la satisfacción de la que gozará la serpiente mientras la engulle, o con cualquier otro

sentimiento de placer o alegría... El dolor insondable de un solo ser sería la innegable evidencia contra una supuesta bondad del mundo; de manera que el dolor es lo positivo y primario, lo que se da efectivamente en el mundo, asevera el filósofo; mientras que el goce es lo negativo y secundario, pues «goce» sólo significa «ausencia de dolor».

Schopenhauer llegó a la filosofía por vocación: su destino debería haber sido muy distinto, pues su padre, Heinrich Floris Schopenhauer, de ascendencia patricia, habría deseado ponerlo al frente de sus prósperos negocios de importación y exportación. La madre, Johanna Trosiener, dieciocho años menor que su marido, provenía también de una familia pudiente de la ciudad de libre de Dánzig. El vástago de ambos recibió una exquisita educación de «hombre de mundo». Viajó durante dos años enteros por Europa en compañía de sus padres y a sus quince años hablaba ya francés e inglés a la perfección. Desde pequeño se aficionó a los libros; leía todo lo que podía y le interesaba la literatura, el pensamiento y las ciencias; sin embargo, a lo largo de su vida defendería con orgullo que sus conocimientos no le venían sólo de los libros sino de la experiencia y de la vida.

En 1805, Heinrich Floris murió inesperadamente, cayó a un canal desde lo alto de un granero en el que no tenía nada que hacer; es probable que se suicidara. Con ello el hijo se liberó de ser comerciante y la viuda comenzó una vida independiente; junto a su hija Adele, única hermana de Arthur, se trasladó a la pequeña ciudad de Weimar, que era un verdadero centro intelectual de Alemania en aquella época, puesto que allí residían Goethe, Schiller, Herder y Wieland, los denominados «clásicos de Weimar».

Johanna trabó amistad con Goethe, abrió un salón literario y se dedicó a escribir novelas sentimentales que andando el tiempo le granjearon fama en Alemania. La relación de la madre y el hijo fue siempre tempestuosa. Mientras que Schopenhauer recordaba a su padre con suma gratitud por haberle dejado la herencia que le permitía vivir como rentista durante toda su vida y consagrarse «al conocimiento y la ciencia», acusaba a su madre de ser la causante de las depresiones de su esposo y de haberlo desatendido en la enfermedad y la vejez.

Además de por su negra visión de la existencia, Schopenhauer es célebre asimismo por su misoginia; una actitud que parece ir muy unida al pesimismo (¡ni Casanova ni Goethe fueron pesimistas!).

Uno de los más famosos ensayos de Schopenhauer se titula «Metafísica del amor sexual» (incluido en la 2ª parte de *El Mundo...*). En él explica la existencia del «amor» (éros) y de las efusiones románticas de los enamorados («pura paparrucha vana») como subterfugios que la Naturaleza utiliza con el único fin de asegurar la conservación de la especie. Si viéramos fríamente el acto de la procreación en sí, y comprendiéramos que procrear es perpetuar el dolor, lo rechazaríamos contrariados, argumentaba. Y si los hombres descubrieran en verdad cómo son las mujeres, tampoco perderían la cabeza por ellas.

Es muy probable que su inquina hacia las mujeres en general —que supone inferiores al hombre en belleza física, aunque no en maldad— proviniese en buena medida de la animadversión hacia su madre: Johanna encarnó para él la idea tópica de mujer alocada y gastosa. Las féminas, según Schopenhauer, tienen como principal meta en la vida engatusar a un hombre a fin de

contraer matrimonio y asegurarse la manutención para el resto de sus días; una vez conseguido esto, lo abandonan a su suerte. He aquí el argumento que el filósofo dio a un amigo para que no se casara: «Amigo mío, yo conozco bien a las mujeres. Sólo respetan el matrimonio en tanto que institución que les proporciona el sustento. Hasta mi propio padre, achacoso y afligido, postrado en su silla de enfermo hubiera quedado abandonado de no haber sido por los cuidados de un viejo sirviente. . . Mi señora madre daba fiestas mientras él se consumía en soledad, ella se divertía mientras él sufría amargas torturas. ¡Esto es amor de mujer!»<sup>10</sup>. Recordando un dicho antiguo, Schopenhauer argumentaba que quien se casa pensando en encontrar una mujer buena es como aquel que a ciegas mete la mano en un saco lleno de serpientes esperando sacar la única anguila que hay entre ellas.

En 1814 Johanna rompió definitivamente la relación con su hijo. La madre pretendía llevar una vida independiente que Arthur nunca aprobó. Desavenencias con el reparto de la herencia del padre, y celos por parte de Arthur a causa de un petimetre que se hizo demasiado amigo de la escritora terminaron en un escándalo mayúsculo. Johanna se sintió muy herida por la violencia de su hijo, le recriminó por su pedantería y su codicia, su carácter irascible y el violento desprecio que sentía hacia las integrantes del género femenino. Lo echó a cajas destempladas de su casa de Weimar y le prohibió regresar. No volverían a verse nunca. Johanna murió en 1838.

Su madre personificó para Schopenhauer a la «mala mujer» de la que ya hablase Gracián; su hermana Adele era una criatura

---

<sup>10</sup> *Arthur Schopenhauer: Gespräche (G)* [Conversaciones], ed. de Arthur Hübscher, Fromman, Stuttgart, 1971, pág. 152.

muy inteligente, pero fea; con lo cual se adaptaba a la idea de que la belleza femenina está reñida con la sabiduría. Más adelante, la única mujer por la que Schopenhauer pudo haber sentido algún afecto y con la que incluso llegó a querer casarse, Caroline Medon, una corista de ópera, le fue infiel y tuvo un hijo con otro hombre; así que la misoginia del filósofo, metafísica o práctica, provenía con seguridad de su trato personal con estas mujeres. Sólo poco antes de morir, siendo ya un autor célebre, conoció a una joven escultora. Elisabeth Ney; tenía que posar para ella puesto que la muchacha esculpía un busto en mármol que lo representaba como un pensador de la Antigüedad. Schopenhauer contó a sus conocidos que charlaba con ella amigablemente y que a su lado llegó a sentirse como «un hombre plácidamente casado». Su admiración por la muchacha la manifestaba con una observación como ésta: «A veces la miro y me sorprendo pensando en que no vaya a crecerle bigote, pues cada día me parece más increíble que en realidad sea usted una mujer», le decía.

En el fondo, Schopenhauer pensaba de las mujeres lo mismo que Gracián: las atractivas son malvadas y volubles, y las menos agraciadas, aunque sean listas, no cuentan para el deseo de los hombres, que únicamente quieren obtener de ellas «una sola cosa».

Retornando al pesimismo del filósofo es harto relevante para comprender la génesis de su pensamiento un apunte sobre una vivencia de juventud:

«A mis diecisiete años de edad, sin ninguna educación escolar, me conmocionaron *las miserias de la vida* tanto como a Buda en su juventud el descubrimiento de la enfermedad, el dolor, la vejez y la muerte. La verdad que el mundo gritaba de

manera tan audible y clara superó pronto los dogmas judíos que me impregnaban y mi conclusión fue que este mundo no podía ser la creación de un ser lleno de bondad sino, más bien, la de un demonio que se deleita en la visión del dolor de las criaturas a las que ha abocado a la existencia: esto era lo que demostraban los hechos, de manera que esta idea acabó por imponerse»<sup>11</sup>.

Así que Schopenhauer sospechó desde joven que este mundo no podía ser la creación de Dios sino más bien un engendro del diablo. En vez de maravillarle la existencia del mundo, como al optimista de Platón, a Schopenhauer lo sorprendió la existencia del dolor.

Es célebre la respuesta que Schopenhauer dio al poeta Wieland al preguntarle éste que cómo es que iba a dedicarse a una carrera tan precaria como era la filosofía, con la que ganaría poco dinero y hasta pasaría hambre. La réplica del estudiante fue contundente: «Considero que la vida es una cosa miserable. Por lo que he decidido pasar la mía reflexionando sobre este hecho»<sup>12</sup>. Wieland le respondió que ante tan firme propósito entendía que sí, que se dedicase a la filosofía.

Schopenhauer se entregó con entusiasmo al estudio de la filosofía en Gotinga y Berlín, leyó con fruición a Platón y a Kant, y enseguida sintió que no había equivocado su vocación; y hasta se creyó un genio del pensamiento puesto que casi desde el comienzo de su carrera se propuso continuar con la obra de estos pensadores a fin de atar los cabos sueltos que ellos habían dejado sin anudar. «El divino Platón y el asombroso Kant»,

---

<sup>11</sup> *Arthur Schopenhauer, Handschriftliche Nachlass (HN)* [El legado manuscrito], ed. de Arthur Hübscher en 6 tomos, Dtv, Munich, 1985, t. 4, pág. 96.

<sup>12</sup> *G*, pág. 22.



según calificación de Schopenhauer, fueron sus principales guías filosóficas. Andando el tiempo también descubriría la filosofía de la India merced a una novedosa traducción latina de *Las Upanisads*, los libros sagrados de la India; la filosofía que Schopenhauer extrajo de estos textos junto a la de Platón y Kant conformaría la base de su futuro sistema de pensamiento.

En 1813 se doctoró en Filosofía con una tesis de título farragoso: *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*; fue su primer trabajo filosófico (publicado en una edición privada a su costa) en el que ya existen atisbos de su visión pesimista del mundo. Siguiendo a Kant y a Platón, Schopenhauer ya sospechaba que la realidad que vemos y tocamos, constituida por los fenómenos sensibles del mundo, no es la verdadera realidad, sino que ésta tan sólo es la apariencia de algo que trasciende a los fenómenos y que nunca muta ni perece. Qué sea este algo se proponía descubrirlo en breve. El mundo es un enigma que hay que desentrañar, y él quería ser su descifrador.

A comienzos de 1819, ya como erudito y filósofo independiente, Schopenhauer publica *El mundo como voluntad y representación*. Se trataba de una obra «única en su género», tal y como le escribió a su editor Brockhaus (el editor de las obras de Johanna), que «contiene un sistema de metafísica completamente novedoso y pensamientos como los que jamás cupieron en cabeza humana»<sup>13</sup>.

Al comienzo de aquel libro excepcional su autor anunciaba que todo él expresaba «un único pensamiento», pero que para exponerlo no le había quedado más remedio que escribir aquel tomo de 700 páginas. Dicho pensamiento se muestra ya en el

<sup>13</sup> Schopenhauer a Brockhaus, 18 de marzo de 1818.

título de la obra, aunque Schopenhauer lo formula con más precisión de esta manera: «el mundo es por una parte voluntad y sólo voluntad y por otra, representación y sólo representación»<sup>14</sup>. Tales eran las claves del mundo, comprendiéndolas se entendería la realidad y también el por qué del dolor de la existencia. Allí desarrollaba su doctrina de la voluntad de vivir, que a grandes rasgos postula que la esencia de la realidad es una voluntad inconsciente y ciega que sólo quiere y desea sin saber lo que quiere ni desea. La voluntad es el principio y fundamento del mundo, es algo inconsciente y ciego y la evidencia de su ser anula la idea de que pueda haber una inteligencia suprasensible que ordena y determina el lógico suceder de los acontecimientos. El ser humano es un fenómeno entre los demás fenómenos del mundo, una expresión más de la voluntad, que se expresa en el mundo, de ahí que la experimente en su interior como impulso y pulsión que lo obliga a vivir y a perpetuarse. La ciega voluntad halla algo de luz en el conocimiento humano, que será como una antorcha que la guía en medio de la oscuridad; el ser humano es un mero ejecutor de los deseos de la voluntad, y puede ejecutarlos hacia el bien o hacia el mal: en él las pulsiones inconscientes luchan a brazo partido con la razón, que pocas veces las domina.

Schopenhauer definía asimismo su otro concepto básico, la «representación», como un proceso meramente físico que acontece en el cerebro humano. Este órgano es el artífice de que veamos el mundo tal y como se nos aparece «con todos sus soles y galaxias». Que el mundo es representación quiere decir que merced a la factura de nuestro cerebro permanecemos por naturaleza encerrados en el interior de la caverna platónica:

---

<sup>14</sup> *El mundo como voluntad y representación*, primera parte, § 29.

mientras estamos allí únicamente vemos relaciones causales, estamos sometidos a las cadenas del espacio y del tiempo. Sólo la voluntad es libre, omnipotente y se halla libre de dichas cadenas; los seres humanos, en cambio, estamos prisioneros en el mundo de la representación en el cual aparecemos cual egos individuales: este es el mundo en el que penamos y padecemos.

Una y la misma es la esencia de los seres vivos: la voluntad. El dolor existe y no es una fantasmagoría, sino el producto de que cada cual consienta en seguir afirmándose y perpetuándose merced a su egoísmo; cada ser siente el sufrimiento como algo real y particular y sufre porque vive en este mundo y se empeña en permanecer en él. Ahora bien si mediante la luz de la inteligencia reconocemos la unidad intrínseca de todo y reconocemos que quien infringe dolor comparte la misma esencia de quien lo padece, si reconocemos que todo es representación y que en la tragicomedia del mundo cada cual representa un papel del que puede desprenderse sólo con quererlo, sólo con que su voluntad deje de querer, habremos dado con la solución al problema del dolor: ¡trasciende la realidad! —dirá Schopenhauer— ¡Mira las cosas desde la perspectiva de la eternidad y te darás cuenta de que el aquí es sólo temporal y relativo, lo que está sometido al principio de individuación y al principio de causalidad! En suma, el mundo del dolor y la crispación es efímero, una pesadilla eludible si suspendemos nuestra voluntad de vivir particular y nos regocijamos en la idea de anular nuestro ego, nuestro yo y de fundirnos con la nada.

Schopenhauer concluía su obra señalando que los hombres más felices y los más envidiables son los ascetas y los santos: son negadores de la voluntad por excelencia. Dejan de existir

en vida y se niegan a perpetuar el dolor al profesar la castidad. La mayoría de los humanos se muestra incapaz de realizar una hazaña semejante. A menudo, el sentimiento de plenitud que les inspira la contemplación de una obra de arte los hace olvidar el mal del mundo, el fragor y el pesar de la existencia: alcanzan un nirvana momentáneo, pero nunca el nirvana absoluto, la absoluta paz que sólo es patrimonio de quien aprende a ver el mundo como «nada». En esto radica el valor del arte, en que nos aleja del mundo del dolor, merced a la ilusión y el placer del que nos colma. Sin embargo, el santo y el asceta no necesitan del arte; en ellos la voluntad ha llegado a tal grado de consciencia que se rebela contra sí misma y se niega a seguir viva. Si los demás hombres siguieran a estela del santo se esfumarían el dolor y el sufrimiento.

Schopenhauer estaba convencido de que con este libro cosecharía un inmenso éxito. Se marchó a Italia para descansar de semejante alumbramiento y para esperar allí los ecos de un éxito que él pretendía clamoroso. Pero pasaron los meses y el éxito no llegó. Regresó a Berlín y tuvo la idea de hacerse profesor para exponer y popularizar sus doctrinas dando clase en la universidad. Fue admitido en el claustro de profesores, aunque sin sueldo oficial, cobraría directamente de sus alumnos. Por aquel entonces Hegel era la gran estrella de la filosofía alemana; a sus clases asistían multitud de oyentes, y no sólo estudiantes sino hasta funcionarios, militares y hasta algunas damas.

Tanta manía le tenía Schopenhauer a Hegel que determinó poner sus clases a la misma hora que las de aquél esperando quitarle los alumnos. Anunció su curso con el pomposo título de: *Filosofía exhaustiva o doctrina del ser del mundo y del*

*espíritu humano*. A la primera clase de Schopenhauer sólo acudieron tres alumnos mientras en el aula de Hegel no cabía un alma. Y lo mismo ocurrió en días sucesivos. Pero Schopenhauer no desistió y continuó anunciando sus lecciones durante quince años más cada nuevo semestre, a pesar de que nunca tuvo alumnos. Con todo, a él le gustaba presentarse ante sus conocidos como «profesor de metafísica y lógica de la Universidad de Berlín».

En suma, Schopenhauer sólo obtuvo la fama como filósofo en la última década de su vida, tal y como dijimos párrafos atrás. Años duros son los que pasó entre 1820 y 1840. Obsesionado con la idea de obtener reconocimiento público se le amargó el carácter. Creía que con su obra aportaría al mundo conocimientos extraordinarios que nadie antes había expuesto y le torturaba su insatisfacción, fruto de su soberbia intelectual. Acabó por resignarse a ser un desconocido, pero con la obligada resignación creció sobremanera su desprecio por los seres humanos, a la mayoría de los cuales consideraba según un símil tomado del auge de la incipiente revolución industrial «productos manufacturados en serie». A este respecto anotó en un apunte autobiográfico:

«Muy pronto fui consciente de la diferencia que existía entre yo y los demás hombres, pero pensé: ‘Primero aprende a conocer a cien y después hallarás a alguien afín’; y más adelante: ‘Pues seguro que entre mil acabarás hallándolo’; y después: ‘Pues tendrá que aparecer aunque sea entre muchos miles’. Finalmente llegué a la conclusión de que la Naturaleza es infinitamente avara y que debo cargar con *the solitude of Kings* (Byron) con paciencia y dignidad»<sup>15</sup>. Es decir, que cual soberano

<sup>15</sup> *HN*, t. 4, II, págs. 116-117.

y genio incomprendido no le quedaba más remedio que soportar la soledad de los reyes.

Y cual un rey que viene a prestar apoyo a un soberano de un reino vecino aparecerá Gracián en la vida de Schopenhauer. Como dijimos, el autor de *El mundo como voluntad* sabía varios idiomas. Bien pertrechado de su saber lingüístico hubo unos años en que quiso dedicarse a la traducción a fin de ganar algún dinero. Con suma arrogancia propuso traducir al inglés la *Crítica de la razón pura* aduciendo lo siguiente: «transcurrirá un siglo entero antes de que suceda otra vez lo que debido a una feliz casualidad acontece ahora en mi canosa cabeza, a saber: que coincidan en un solo cerebro tanto conocimiento del idioma inglés y tanto conocimiento de la filosofía kantiana». No tuvo suerte: ningún editor le encargó traducciones. En 1825 comenzó a aprender castellano y en poco tiempo podía leer a Cervantes.

En una carta de 1832 dirigida al hispanista Johann Georg Keil, traductor de las obras de Calderón al alemán, Schopenhauer le escribió que de los autores españoles su predilecto era «el filosófico Gracián», que había leído todas sus obras y que consideraba *El Criticón* «uno de los libros más maravillosos del mundo». Y añadía: «lo traduciría con sumo agrado si pudiera encontrar un editor que lo quisiera». Pero el motivo de esta misiva era presentarle al gran erudito la traducción al alemán de las 300 reglas del *Oráculo manual*, un trabajo que Schopenhauer había hecho por su cuenta y riesgo esperando hallar editor. Keil le puso en contacto con uno, que tampoco llegó a ningún acuerdo con el soberbio traductor, quien exigió unos honorarios excesivos, aduciendo que aquél *Oráculo* era un libro maravilloso de sabiduría mundana o «arte de saber

vivir», y que por esta razón todo el mundo querría consultarlo una y otra vez. Sobre todo, lo veía como lectura óptima para los jóvenes que quisieran abrirse paso en el gran mundo.

El magnífico libro de Gracián no sedujo a los editores y la traducción de Schopenhauer apareció en Alemania de manera póstuma.

Cuando se publicó esta obra en Alemania bajo el título de *Handorakel der Weltklugheit* tuvo mucho éxito y hubo lectores que creyeron se trataba de otro libro más de Schopenhauer, pues tanta era la similitud de contenido y estilo de este libro con algunos escritos del filósofo pesimista.

Gracias a la exitosa traducción póstuma del *Oráculo manual* los nombres de Gracián y Schopenhauer permanecen unidos. Pero aún hay más. Lo mismo que Gracián, también Schopenhauer era un hombre «práctico», de ahí que le atrajeran tanto las obras que enseñan a vivir mejor y a desenvolverse en el mundo.

Una cosa era su sabiduría teórica, que terminaba con el imperativo ideal de olvidarse del mundo como un lugar de maldad; y otra muy distinta, el desenvolvimiento práctico de la propia persona, precisamente en ese mundo que de manera efectiva no se podía abandonar. Admirador de los filósofos de la Antigüedad, de los estoicos como Epicteto, Marco Aurelio y Séneca, de Cicerón y Plutarco; con el tiempo, Schopenhauer había ido forjando sus propias reglas de sabiduría mundana. Entre sus papeles póstumos se conservaron anotaciones y esbozos dispuestos para este fin. En la actualidad el filósofo italiano Franco Volpi reconstruyó varios «tratados» de sabiduría práctica en los que Schopenhauer habría estado trabajando durante distintas épocas de su vida. Por ejemplo, un tratado

sobre *El arte de tener razón* o un *Arte de ser feliz*, publicados en la actualidad como libros independientes.

Estos esbozos, fechados a partir de 1814 y en años sucesivos, evidencian el gran interés de Schopenhauer por lo que denominó *Lebensweisheit* («sabiduría de la vida»), un interés que terminó cristalizando en uno de sus escritos hoy más conocidos y que más fama le granjearon en su época: los «Aforismos sobre la sabiduría de la vida», que no es un libro independiente sino un extenso capítulo de la mencionada *Parerga y paralipómena*: ocupan algo más de 200 páginas en la primera edición de la obra. Otros capítulos de *Parerga* en los que Schopenhauer trataba de temas como la historia de la filosofía, los filósofos universitarios (a los que ponía de vuelta y media) o la visión de fantasmas han adquirido justa fama y se han editado a veces por separado, pero ninguno ha llegado a ser tan célebre como este arte de «arte de saber vivir».

¿Qué venía a decir Schopenhauer en su tratado de filosofía práctica? ¿Contribuyó sólo este a su éxito? ¿Por qué de la noche a la mañana se hizo célebre este genio incomprendido?

Empezamos primero por responder a la última pregunta de manera muy somera: el ambiente social e intelectual reinante en Alemania había cambiado. Pasada la Edad de Oro del Romanticismo y el idealismo alemán, la filosofía académica parecía haber perdido el rumbo al convertirse en un galimatías sólo inteligible para los iniciados, de manera que un filósofo de ideas claras debía obtener eco en un país tan abismado intelectualmente. Schopenhauer escribía bien y no era enrevesado; uno de sus asertos favoritos rezaba que quien piensa claro escribe bien.



Por otra parte, hacia 1850, extintas las ilusiones de las revoluciones políticas fracasadas, en la sociedad burguesa reinaba un ambiente reaccionario de repliegue y ensimismamiento; las clases acomodadas defendían sus valores de tradicionales y su estabilidad: con su espíritu casaba bien el pesimismo teórico de Schopenhauer, del que muchos intelectuales y burgueses cultos comenzaron a hacer gala más que como convicción que debía ser vivida de manera radical, como pose efectista y existencial.

La vida no es bella, argumentaba el filósofo, sólo contamos de vez en cuando con algunos bellos momentos que nos proporcionan el arte y los pequeños placeres cotidianos; las grandes pasiones sólo traen molestias y desgracias. Los seres humanos no descuellan por su solidaridad, y la sociedad es un lugar poco amable en el que debemos movernos con pies de plomo si queremos mantenernos a salvo de las circunstancias adversas y medrar.

Los seres humanos son como «puercoespines» que para no herirse con sus púas deben aprender a guardar distancia, así lo refería Schopenhauer en un apólogo al final del segundo tomo de *Parerga*:

«Unos puercoespines quisieron acercarse mucho unos a otros en un gélido día de invierno para no helarse de frío, dándose mutuo calor. Pero sintiendo enseguida los pinchazos recíprocos de sus respectivas púas tuvieron que separarse. Pronto el deseo de calor los empujó a acercarse de nuevo, pero entonces se repitió este segundo mal; de manera que fueron pasando de un sufrimiento a otro hasta que lograron encontrar una distancia adecuada desde la que pudieron soportarse mejor. De la misma manera el deseo de compañía, surgido del vacío y

la monotonía del propio interior, impulsa a los seres humanos a buscarse los unos a los otros, pero sus múltiples características repugnantes y sus insoportables errores los separan otra vez.

La distancia media que finalmente encuentran, gracias a la cual es posible soportar la compañía, la proporcionan la cortesía y las finas costumbres. A aquel que no se mantiene a esta distancia prudencial se le grita en Inglaterra: *Keep your distance!* (¡guarda distancia!). Así sólo se satisfará de manera imperfecta la necesidad de calor, pero a cambio no se notarán los pinchazos de las púas. Ahora bien, quien tiene mucho calor propio en su interior prefiere apartarse de la sociedad para no provocar ni recibir molestias»<sup>16</sup>.

En esencia poco más decía Schopenhauer en su tratado de *eudaimonía* o arte de la felicidad. En el preámbulo de este ensayo confesaba que se había visto obligado a prescindir por entero del «elevado punto de vista ético y metafísico» al que conducía su filosofía teórica, y que para hablar de felicidad en sentido laxo había tenido que rebajarse a adoptar un punto de vista terrenal y común, un punto de vista «erróneo», esto es, el de las personas que se aferran a la creencia de que la felicidad es algo que puede encontrarse en este mundo.

Schopenhauer proponía al lector común y al común de los mortales un arte de vivir que poco habría de decir al santo o al negador de la voluntad.

Lo mejor sería no existir, afirmaba Schopenhauer, pero como por ahora tenemos que existir puesto que no somos lo suficientemente santos como para evadirnos en la nada ahí van unas normas, bastante limitadas, que nos permitirán ser si no felices, sí menos desgraciados en este mundo plagado de desgracias.

---

<sup>16</sup> *Parerga y paralipómena*, volumen II, § 396.

A grandes rasgos, el autor argumentaba que como mejor se está en este mundo es en compañía de uno mismo, y que la mejor riqueza y la única duradera es la que uno posee en sabiduría y experiencia; que cifrar el contento y la alegría de uno mismo en los demás es engañoso, tanto como cifrarlas en un futuro hipotético que ha de llegar colmado de venturas; así que más vale disfrutar de la tranquilidad presente, por muy endeble que parezca, en vez de pensar en quimeras y felicidades etéreas que seguramente no llegarán jamás. Sostenía también Schopenhauer que la mujer y los hijos son una carga y que los amigos, si nos traicionan una vez, no merecen ya nunca más nuestro perdón o volverán a traicionarnos. Asimismo argumentaba que ahorrar es mejor que dilapidar y que una buena economía proporciona la tranquilidad y la independencia, puesto que la mayor ventaja es no depender de voluntades ajenas ni de dádivas estatales.

En resumidas cuentas, el filósofo pesimista se mostraba cual dechado de sensatez y razonado egoísmo. En realidad proporcionaba a sus lectores un buen autorretrato y se proponía a sí mismo como modelo práctico a seguir. Con aparente modestia confesaba que sus ideas no eran originales puesto que sólo transmitían con otras palabras la sabiduría que habían profesado los sabios de todos los tiempos, y argumentaba:

«Por lo general es evidente que los sabios de todos los tiempos siempre dijeron lo mismo, y que los necios, es decir, la inmensa mayoría de todos los tiempos, siempre hizo lo propio, esto es, lo contrario de lo que los sabios dijeron, y así seguirá siendo<sup>17</sup>.

---

<sup>17</sup> Arthur Schopenhauer: *Aforismos sobre el arte de saber vivir*, trad. de Luis F. Moreno Claros, Valdemar, Madrid, 1998, pág. 29.

Durante el último lustro de su vida Schopenhauer disfrutó de lo que más anheló siempre: la fama. Gracián decía que en la vejez lo que más gusta son los honores y los reconocimientos; el gran pesimista de Fráncfort los disfrutaba igual que un niño disfruta de sus juguetes. Se mostraba exultante cuando lo visitaban sus admiradores que, llegados de toda Europa, anhelaban ver al maestro y oír de sus labios cuán miserable es la existencia. Repantigado en un sillón, tenía siempre a mano un libro de los suyos; tomándolo y hojeándolo terminaba por contar al visitante la dura historia de su vida; cómo él, aún habiendo revelado la clave para descifrar el misterio del mundo y de su dolor, siendo todavía un hombre joven, en su obra capital, tuvo que padecer durante decenios la condena al ostracismo a causa de la común y sempiterna necedad humana que tan reacia se muestra a reconocer lo obvio: el genio y la verdad.

### **Coda**

Gracián y Schopenhauer fueron dos mentes eminentemente racionales, de inteligencia fría y parca, poco afectuosos en lo personal. La sensación de sentirse intelectualmente superiores les condujo a despreciar a sus congéneres, a los que supieron amonestar y caricaturizar, como conspicuos moralistas. Es siempre más sencillo ver lo defectuoso que lo bien hecho. Es un placer leer a ambos autores, un goce racional antes que emocional: la gracia de los juegos de palabras de Gracián y la soberana gravedad de Schopenhauer son escasas en la historia del pensamiento y sus razonamientos que descreen de la felicidad son útiles para relativizar esa felicidad que, en el fondo no es tan rara como se piensa.

Concluyo sosteniendo que las visiones pesimistas de la realidad me parecen mancadas y sesgadas, puesto que se centran

sólo criticar los aspectos negativos del mundo. Por supuesto que como revulsivos del pensamiento son necesarias y aceptables, pero no deben ser decisivos como absolutos. Una ética de la felicidad tendrá que aglutinar contrarios: el tiempo de reír y el tiempo de llorar, las razones para sufrir y las ficciones que nos ilusionan y nos ayudan a gozar.

Handwritten words in a circular arrangement on a textured paper background. The words are written in blue and red ink. Starting from the top and moving clockwise, the words are: PASION, AGONIA, FETOR, NOCENCIA, DOLOR, SIMPLEZA, EXULTANCIA, RISA, AMOR, APENA, VIDA, AMARGUR, DESAÑO, SUEÑO, FURIA, ESPERANZA, OLVIDO, REMORDIMIENTO, INQUIETUD, VALOR, REBELDIA, TRISTEZA, AMARGUR, DESAÑO, SUEÑO, FURIA, APENA, VIDA, AMARGUR, DESAÑO, SUEÑO, FURIA, APENA, VIDA.

) ` > "

---

## DE BEATTUDINE 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 cosa<sup>1</sup>. No hay nada más allá de la felicidad. Si somos

---

<sup>1</sup> 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 autocrítica 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 dionisíaco» 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 inexpressable, 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 hechos<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup>Recordemos 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 Logico-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 ética<sup>3</sup>. 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

---

<sup>3</sup> 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*»<sup>4</sup>.

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*

---

<sup>4</sup> 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 cual 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»<sup>5</sup>. 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»<sup>6</sup>. 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*

---

<sup>5</sup> Aristóteles, *E. N.* (1095b).

<sup>6</sup> 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 propia<sup>7</sup>.

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

---

<sup>7</sup> 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 feliz<sup>8</sup>. 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 quién 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,

---

<sup>8</sup> 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 sabio<sup>9</sup>.

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

---

<sup>9</sup>San 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*»<sup>10</sup>. 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»<sup>11</sup>.

¿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 feliz<sup>12</sup>. 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 Verdad<sup>13</sup>.

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

---

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>11</sup> San Agustín, *Confesiones*, Madrid, BAC: 1997, Libro X, p. 338.

<sup>12</sup> San Agustín, *De la vida feliz*, p. 23.

<sup>13</sup> 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 crueldad<sup>14</sup>.

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

---

<sup>14</sup> 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 hacernos *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»<sup>15</sup>.

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

---

<sup>15</sup> 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)<sup>16</sup>.

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

---

<sup>16</sup> 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»<sup>17</sup>. 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

---

<sup>17</sup> 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 hombre<sup>18</sup>.

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 cosas<sup>19</sup>. 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

---

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

<sup>19</sup> Hegel 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<sup>a</sup> 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 empíricos<sup>20</sup>.

---

<sup>20</sup> 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 vicio<sup>21</sup>.

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

---

<sup>21</sup> *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*<sup>22</sup>.

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»<sup>23</sup>. 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».

---

<sup>22</sup> I. Kant, *Lecciones de ética*, Madrid, Alianza: 2002, p. 119.

<sup>23</sup> I. 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»<sup>24</sup>.

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

---

<sup>24</sup> I. 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 moral<sup>25</sup>. 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 también<sup>26</sup>.

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

---

<sup>25</sup> 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).

<sup>26</sup> 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»<sup>27</sup>. 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 «noumenon», 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.

---

<sup>27</sup> E. Bonete, *Éticas en esbozo. De política, felicidad y muerte*, Bilbao, Desclee de Brouwer: 2003, p. 137 ss.



Así pues, si bien Kant rechazaba la teología en el ámbito de la razón pura especulativa, tachándola de «linterna mágica de fantasmas quiméricos»<sup>28</sup>, 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 existencia<sup>29</sup>.

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

---

<sup>28</sup> I. Kant, *Crítica de la razón práctica*, p. 196.

<sup>29</sup> I. 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 contruidos 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»<sup>30</sup>. 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.

---

<sup>30</sup> 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<sup>31</sup>. 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

---

<sup>31</sup> 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 sobrepasar 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»<sup>32</sup>. Cuando actuamos, estamos continuamente eligiendo, y es en esa elección donde se revela nuestra ineludible libertad. Incluso cuando elegimos no actuar en una determinada

---

<sup>32</sup> 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»<sup>33</sup>. 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»<sup>34</sup>. 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

---

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 502.

<sup>34</sup> *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*...Elijiéndome, elijo al hombre»<sup>35</sup>. 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*»<sup>36</sup>. 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

---

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

<sup>36</sup> 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»<sup>37</sup>-, 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

---

<sup>37</sup> 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 individual<sup>38</sup>. 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

---

<sup>38</sup> 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 masas<sup>39</sup>. 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

---

<sup>39</sup> 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 cree<sup>40</sup>. 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

---

<sup>40</sup> 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 Tíbet, 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 bienes<sup>41</sup>. 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*

---

<sup>41</sup> 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 injusticias<sup>42</sup>. 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

---

<sup>42</sup> 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 futura<sup>43</sup>.

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

---

<sup>43</sup> 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 recursos<sup>44</sup>.

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

<sup>44</sup> 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»<sup>45</sup>.

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

---

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



incompetente básico»<sup>46</sup>, 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 públicos<sup>47</sup>.

---

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

<sup>47</sup> A. 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»<sup>48</sup>, 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,

---

<sup>48</sup> 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?»<sup>49</sup>. 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,

---

<sup>49</sup> 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»<sup>50</sup>.

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

---

<sup>50</sup> 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»<sup>51</sup>, delegando continuamente sus responsabilidades públicas en el Estado benefactor. El ciudadano se ha «idiotizado», en el sentido literal del término<sup>52</sup>,

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

<sup>52</sup> 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*<sup>53</sup>, al que Lasalle llamó despectivamente

---

<sup>53</sup> 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, laissez passer*. 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»<sup>54</sup>.

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 1949<sup>55</sup>.

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

<sup>55</sup> T. 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 quebrantada<sup>56</sup>.

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

<sup>56</sup> 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*<sup>57</sup>.

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 legislación<sup>58</sup>.

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

---

<sup>57</sup> A. Cortina, *Op. cit.*, p. 79 ss.

<sup>58</sup> I. 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.

irremediablemente-, 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 derechos<sup>59</sup>.

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

---

<sup>59</sup> 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»<sup>60</sup>, 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

---

<sup>60</sup> 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 propio<sup>61</sup>. 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*.

---

<sup>61</sup> 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».





---

# FELICIDAD Y CURA DE ADELGAZAMIENTO

---

*Antonio Durán*

## I. LA MEDIDA DE TODAS LAS COSAS.

### **El problema de Diógenes.**

Os parecerá una tontería, pero aquello de Diógenes con su farol buscando un hombre en las plazas de Atenas, que luego Nietzsche transformaría en búsqueda del dios muerto, tiene más enjundia de lo que parece.

Pensad que Diógenes se ha desprendido de todo: sólo le quedaba un cuenco para beber de la fuente y al ver a una niña bebiendo con el cuenco de las manos lo tiró viendo que ni siquiera eso necesitaba; no le importaba andar descalzo, con los pies llenos de barro, por las alfombras del palacio de Platón, así pisaba su orgullo; y prefería tener que comer lentejas antes que tener que adular a los príncipes; así que cuando Alejandro Magno le pregunta qué puede hacer por él: Apartarte a un lado, le dijo, que me estás quitando el sol.

No nos debe de extrañar que después de hartar de cavilar en su tonel sobre lo que queda en un hombre después de prescindir de todo lo «accesorio» saliera despavorido a la calle buscando lo que no encontró dentro de sí.

Buscar al hombre o el sentido de todo ese chorro de energía que nos atraviesa, nos interconexiona, tal vez sea la tarea más apasionante que se nos presenta. Al fin y al cabo un ser humano es la porción de realidad que tenemos más a la mano. O si se prefiere, en nosotros es el único lugar en que la realidad se vuelve transparente a sí misma. Si conocemos nuestra realidad conocemos todas las demás; si conocemos de qué estamos hechos conoceremos de qué están hechas todas las cosas.

### **La ciencia.**

A primera vista estos problemas no son más que comedura de coco, elucubraciones mentales.

Sabemos perfectamente que estamos hechos de la misma sustancia que la tierra, el agua y el aire, y lo más que podemos presumir es de ser la fórmula más evolucionada de la **complejidad química**; sabemos incluso nuestra organización genética y el comportamiento de los **genes** y sus leyes de supervivencia que explican perfectamente todas nuestras apetencias y nuestras fobias<sup>1</sup>.

Conocemos la **neurona**, los neurotransmisores que la atraviesan están bien identificados, endorfina, dopamina, noradrenalina, acetilcolina...; los centros donde se procesa la información por medio de mapas neuronales se sabe que es lo que nos permiten una anticipación de la respuesta más ajustada para el éxito.

---

<sup>1</sup> DAWKINS, R. El gen egoísta. Salvat 2002.

La psicología se encarga de analizar paso por paso ese mundo un tanto extraño del **pensamiento**; aunque no está muy claro si se trata de un desajuste de este animal cuyo riego sanguíneo se ha concentrado demasiado en el cerebro y ha dado lugar a la aparición de ese parásito devorador de vida que es el pensamiento; o tal vez se trate de uno más de sus utensilios: el uso de voces en lugar de cosas que va a permitir simularlas, hasta llegar a esa simulación de nosotros mismos que llamamos conciencia; tampoco faltan los que consideran el pensamiento algo que nos introduce en una nueva dimensión de la realidad, ese mundo de las representaciones incoloras, mudas e intocables<sup>2</sup> y que escapa al espacio y al tiempo.

Pero además de todo eso sabemos que somos **animales de ciudad**, que disfrutamos de una organización del trabajo y del reparto de lo producido, en nuestro caso, conforme al sistema neocapitalista o si se quiere disfrutamos de una economía social de mercado y de una organización política sobre las bases de la democracia. Nuestra situación actual de libertades democráticas, de trabajo, de pensamiento, de mercado... tal vez sea el mayor logro de la cultura occidental

Y aunque no seamos muy conscientes de ello sabemos que estamos atravesados por fuerzas de gravedad y corrientes electromagnéticas que nos enlazan a los astros y sus movimientos.

Con todos estos saberes hemos logrado un dominio de nuestro entorno que jamás ha tenido parangón en lo que conocemos desde la aparición de la vida.

Todo esto es magnífico, una gran hazaña, una proeza, un milagro de la racionalización, la división del trabajo y la

---

<sup>2</sup> SCHRÖDINGER, Erwin. *Mente y materia*. Tusquets. 2007. Págs. 71 ss.

especialización y no hay que minimizarlo. Pero tampoco debemos consentir que se nos minimice.

Si os fijáis bien todas nuestras nociones del hombre se refieren a los aspectos externos y consisten en trocearlo, o reducirlo a algún elemento parcial.

Era este panorama el que hacía decir a Hölderlin:

*¡Ojalá no hubiera ido nunca a vuestras escuelas! La ciencia, a la que perseguí a través de las sombras, de la que esperaba, con la insensatez de la juventud, la confirmación de mis alegrías más puras, es la que me ha estropeado todo.*

*En vuestras escuelas es donde me volví tan razonable, donde **aprendí a diferenciarme de manera fundamental de lo que me rodea; ahora estoy aislado entre la hermosura del mundo, he sido así expulsado del jardín de la naturaleza...***

*¡Oh, sí! El hombre es un dios cuando sueña y un mendigo cuando reflexiona...<sup>3</sup>*

### **Un símil y un diagnóstico.**

Hay un mito del Atarva Veda (2º Veda) que dice más o menos así:

*Prajapati deseó ser muchos... con la idea de disfrutar de los objetos de los sentidos, por lo que nos creó.*

*Pero es una empresa peligrosa... pues es atrapado por el flujo de las cualidades de la materia con la que actúa (luz, oscuridad, mezcla); y como sujeto corpóreo se ve como enfrentado a los objetos de percepción que siente como exteriores y se llena de deseos y no ve al dador de todo en sí mismo, sino que piensa «este soy yo», «esto es*

<sup>3</sup> Hiperión. Ed. Hiperión, Madrid 2002. Pág. 26.

*mío», y de este modo queda atrapado como un pájaro en la red y así vaga por matrices buenas y malas pendiente de lo que consigue con sus acciones y viendo por todas partes objetos contrapuestos.*

*...si se libera de aquellas cosas de las que se había llenado y por las que había sido vencido, entonces logra la conjunción con el espíritu, es decir, siendo realmente Brahma entra en Brahma<sup>4</sup>.*

Como la mayoría de los mitos se presta a muchas interpretaciones pero podemos muy bien ver reflejado tanto al hombre de nuestro tiempo como a su sociedad, ambos perdidos en multitudes de cosas.

Ya Ortega y Gasset hablaba de la barbarie de la especialización y consideraba al especialista como pollo de engorde metido en su jaula para mayor rentabilidad sin la menor conciencia del sentido del conjunto. Y señalaba que el exceso de cosas no favorece a la vida, sobre todo cuando esas cosas te las encuentras sin haberlas trabajado tú. Esto da lugar tanto a la vieja aristocracia como al «hombre masa» que comparten gustos como el culto al cuerpo y al deporte, la falta de romanticismo en las relaciones hombre-mujer, el desprecio por el intelectual del que sólo se sirven para diversión, preferir el autoritarismo más que un régimen de discusión. (*Rebelión de las masas*).

Algo parecido dice Heidegger cuando afirma que la democracia no puede apropiarse del control de la técnica, que no tiene hoy sentido afirmar que el hombre es centro del universo cuando ese universo que hemos fabricado se nos engulle,

---

<sup>4</sup> Cf. ANANDA COOMARASWAMY, *El Vedanta y la tradición occidental*. Siruela. Págs. 82-85

que tanto al sujeto como a nuestra realidad hay que aplicarles una cura de adelgazamiento que nos permita verlos desapasionadamente<sup>5</sup>.

En esta cura de adelgazamiento de nuestra hipertrofia de subjetividad, o si se prefiere en el cambio de perspectiva de nuestra visión de las cosas es donde, según creo, la visión de oriente tiene algo que decir.

Naturalmente ni es oro todo lo que reluce ni hay que idealizar ninguna cultura como si tuviera la última palabra, pero hay filones en el mundo oriental que merecen todo nuestro interés.

Algunas sugerencias de las tradiciones orientales.

El punto de mira.

Es muy gráfico ese sencillo toque de alerta sobre el simplismo de las explicaciones del hombre sin recurrir a otra cosa que a los componentes puramente materiales:

*«Aunque cortes el tronco del cerezo  
no hallarás las flores en él.»*

Hay sitios donde no se pueden buscar ciertas cosas:

*Del pino lo del pino y del bambú lo del bambú.*

Pero sobre todo no se puede confundir lo más genuinamente humano con cosa ninguna.

Las Upanisad nos lo ilustran con la Historia de Naciketa<sup>6</sup>:

*Ofrecido por su padre, al estilo de Abrahán con su hijo,  
llega a la morada de la muerte pero ésta no está y no le  
hacen la acogida pertinente; cuando ésta llega a los  
tres días se disculpa y le ofrece satisfacer los tres deseos  
que prefiera.*

<sup>5</sup> V. HEIDEGGER, M. Carta sobre el humanismo. Y VATTIMO, G., Fin de la modernidad. Gedisa. 1986. C. 2.

<sup>6</sup> Upanisad con los comentarios advaita de SANKARA. Edición de Consuelo Martín. E. Trotta. Págs. 75 y ss.

*Lo primero que pide es que su padre se libre de la ansiedad y que no le reprenda cuando vuelva. La muerte le dice que no se preocupe que su padre no se enfadará y dormirá tranquilo.*

*Lo segundo que le revele cuál es el fuego que conduce a ese lugar en que no está ella y por tanto no hay miedo, ni vejez ni sufrimiento. Ese fuego no es otro que la inteligencia, el iluminado encuentra allí el fuego origen de los mundos.*

*Lo tercero que le aclare si cuando uno se muere sigue existiendo o no. Aquí la muerte le dice que en esto hasta los dioses han dudado, es un tema difícil y que le pida otra cosa. Él insiste. Ella le ofrece hijos, riquezas, poder, ninfas celestiales y toda clase de delicias. Pero él dice que todo eso es pasajero, que nada de eso hace feliz pues nada de eso queda cuando ella llega. Quiere saber si hay una nueva vida.*

*La muerte responde con tres consideraciones:*

*Lo primero, hay que saber distinguir bien de placer. Tú has elegido el buen camino porque has preferido lo primero.*

*Lo segundo, diferenciar sabiduría o deseo de verdad e ignorancia o deseo de cosas placenteras, la ilusión de la riqueza y el poder. Sólo conoce la verdad el que se siente uno con ella y la desea con firme decisión.*

*Y finalmente saber qué es aquello que está más allá del bien y del mal, de las causas y del tiempo. Tal es el ser escondido en el corazón de cada criatura que sólo puede ser conocido cuando él se manifiesta a quien le busca con los sentidos en equilibrio y la mente sin ansiedad. El sabio es capaz de ir de la palabra al pensamiento, del pensamiento a la inteligencia, de la inteligencia a la vida y llega a una paz total con el ser. Cuando se llega aquí hemos dejado de confundir la apariencia con la realidad e, instalados en nuestro verdadero ser, habremos perdido el miedo a la muerte.*

Cuando se toma conciencia de lo que está más allá del tiempo y de los cambios y las formas pasajeras... el ser humano se libera de las garras de la muerte.

El problema de la inmortalidad se resuelve eliminando al sujeto individual como algo aislado, eliminando toda dualidad.

- El sujeto de las representaciones. El yo superficial y el yo profundo.

*La gran máxima de las Upanisad es «Tú eres Eso». «Eso» es, por supuesto, el Atman o Espíritu, el Espíritu Santo, el pneuma griego, el rûh árabe, la ruah hebrea, el Amón egipcio, el ch'i chino; Atman es esencia espiritual indivisa sea trascendente o inmanente...<sup>7</sup>*

Bergson ha hablado de esas dos formas de entender la primera persona, del yo superficial y el yo profundo. De cómo nos identificamos con apetencias o pulsiones que en nada responden a nuestros intereses más íntimos. De cómo nos derramamos en un mundo de cosas que acaban cosificándonos, proyectándonos en una exterioridad en que nos perdemos con el consiguiente desasosiego. Contrapone a esto la intuición que es capaz de captar en su flujo ese «elan vital» que nos atraviesa y que escapa a toda objetivación. Incluso recurre al testimonio de los místicos de todas las culturas como seres privilegiados capaces de vivir esta experiencia en su máxima expresión.

También Husserl habla de una «pura subjetividad» que no puede ser puesta entre paréntesis: paso del yo empírico al yo transcendental, un ser extramundano, inserto en el flujo vital.

---

<sup>7</sup> Ananda, l. c. Pág. 19.



### También habla de

- devolver el ser a su originalidad: inserto en la conciencia.
- eliminar el pseudomundo natural trascendente para reconquistarlo en su inmanencia a la absolutez de la conciencia de la que había sido ingenuamente separado.

El fundamento de toda realidad husserliana es un Sujeto Transcendental; lo en-si, lo no considerado desde el sujeto, carece de sentido.

Pero claro, nos quedamos un tanto perplejos con el vaciado que hace de ese yo trascendental cuando parece reducirlo a un «conjunto de leyes o estructuras aprióricas comunes a todos los sujetos de conciencia».

El punto de arranque de ambos es similar a las enseñanzas de las Upanisad: evitar que el hombre se disperse y se pierda en las cosas y encaminarlo hacia su mundo interior, hacia el ser escondido en el corazón de cada criatura.

Pero es muy distinta la forma de afrontar esa subjetividad. Desde ese complicado amasijo de estructuras de que hablan los estructuralistas que se inspiran en Husserl<sup>8</sup>, hasta esa línea que señala Bergson que apunta a la mística, pasando por esa sensata sugerencia del segundo Heidegger de cura de adelgazamiento del sujeto del humanismo y la ilustración.

Con los debidos reajustes no viene mal echar un vistazo en la dirección que señalan las Upanisad cuando nos invitan a ver las cosas desde la perspectiva de ese atman o vida interior,

---

<sup>8</sup> Nuestra capacidad de lenguaje postula un «órgano cerebral innato que conecta áreas de los sonidos y de la representación», NOAM SCHOMSKY. País, 16,11,2002.

que dirige gozosa el discurrir de la energía (karma) a su través, sin miedo a los ciclos (samsara), ni a las apariencias (maya) que podemos confundir con la realidad.

## II. LA CUERDA Y LA SERPIENTE

### **Dos posturas ante la vida.**

Una consiste en no fiarse de los sentidos poniendo todo el acento en el mundo interior.

*Así como una cuerda puede parecer una serpiente por ignorancia,... de la misma manera el atman puede aparecer como sujeto independiente debido a la ignorancia acerca de la naturaleza propia del atman. Sin embargo, cuando se corrige el error al afirmar el carácter de ilusión de la serpiente entonces se reconoce que se trata de una cuerda. Así, cuando se ha dicho yo no soy el cuerpo (ni los sentidos ni la mente ni el entendimiento ni el conjunto de las energías vitales) comprendo que no soy un (sujeto independiente) sino el atman, el testigo último de todo, yo soy Siva<sup>9</sup>.*

Otra que se centra sobre todo en el mundo de los sentidos.

*Sólo se es fecundo al precio de ser rico en antítesis, dice Lou A. Salomé citando a Nietzsche<sup>10</sup>. Necesitamos sumergirnos deliberadamente en el seno de la vida conscientes de su fuerza caótica y con el coraje suficiente para llevar y soportar la contradicción. Y añade: La peor forma de decadencia es la falsa interpretación del mundo, la inexacta concepción de la vida.*

<sup>9</sup> Ver SAMKARA, La esencia del Vedanta. Ed. Kairós. Pág.88

<sup>10</sup> LOU ANDREAS-SALOMÉ, Nietzsche. Ed. Zero. 1978. Pág. 161.

Y aquí vemos la misma llamada a no confundir la cuerda con la serpiente. Aunque parecen invertidos los términos, el engaño está en pensar que hay una cuerda donde en realidad hay una serpiente. Se nos deja muy claro que el engaño está en creerse que podemos huir de las alternancias de dolor y placer, de la lucha interior que todos llevamos con nosotros y refugiarnos en un mundo imperturbable, el mundo de los ascetas o mejor en el no mundo de quien lo abandona todo. Eso no es más que una forma de sucumbir al cansancio, una forma de huida.

El problema está en saber cuál es la verdaderamente falsa interpretación del mundo, la inexacta concepción de la vida.

Los caminos que se presentan ante nosotros son múltiples y variados; casi se puede decir que no los elegimos nosotros sino que nos eligen ellos a nosotros; sin embargo para simplificar vamos a destacar dos extremos contrapuestos.

Hay un mundo de bienes y seguridades que no deja de seducirnos y ofrecérsenos como un camino totalmente honesto y deseable y que en cierto modo estamos contribuyendo a su mantenimiento y prosperidad; de él disfrutamos y en él estamos más o menos integrados, aunque no dejemos de sentirnos un poco extraños a nosotros mismos y a tantos otros que no tienen cabida en él o impiden que otros la tengan.

Pensándolo bien este mundo es producto de nuestra razón huyendo del hambre y la miseria y centrada en la producción de bienestar. Su carácter competitivo no debe extrañarnos; nos gusta competir incluso con los amigos, ponernos retos, parece como si la ley de la selva bajo la que hemos vivido en el pasado, ahora titulizada en el juego y en las relaciones de trabajo y mercado, fuera un ingrediente imprescindible. Y el afán de lucro forma parte del juego: el lucro es el premio a la inteligencia y la austeridad.

Y lo malo es que no hay ahora mismo en el horizonte ninguna alternativa mejor. Se ha acabado la Historia, nos dicen los que quieren vendernos su historia; no hay ninguna perspectiva de que pueda aparecer un mundo diverso, un mundo en que predominen las gentes que no tienen por meta vivir a costa de otros, vivir desentendiéndose del sometimiento de la gente que les rodea y que, por el contrario, trate de crear una comunicación a todos los niveles que vaya compensando progresivamente las desigualdades. ¿O sí?

Y es que a lo mejor estas pretensiones son un tanto ilusorias y es verdad aquello de Heráclito que *no hay ni es deseable un mundo sin guerras, que la guerra es el padre de todo y pone a cada uno en su lugar, a unos los hace dioses (divos) y a otros mortales, a unos señores y a otros esclavos...* Quizás este mundo de lucha sea el único posible y las construcciones que con estos esquemas se han llevado a cabo – estados modernos, tecnologías, mercado, familia... – quizás sean las que mejor van con la gran mayoría y no sean muchas las gentes que están a disgusto con ellas o al menos que estén dispuestas al cambio.

En este mundo de opuestos, de contradicciones y luchas de contrarios o nos conformamos con lo que hay como hace el hombre masa, o desesperamos de todo como hacen los escépticos pesimistas o tomamos la postura estética de que habla Nietzsche asumiendo la rueda del samsara y todas sus implicaciones y contradicciones con un talante dionisiaco, con la entereza de quien acepta gozoso la vida y su ley el eterno retorno.

A cualquiera que se encuentre a gusto con lo que hay no hay nada que decirle. Ya lo vio Buda: Al que no sienta quemarle el suelo bajo los pies nada le puedo decir.

En cambio para el que busca otra cosa tal vez le diga algo ese punto en que tanto abunda el mundo oriental, que, bien visto, formaba parte ya de nuestra cultura. El camino que se nos propone es el del **desapego** y **la contemplación**, ese soltar la presa de que hablan los budistas y en especial Samkara.

Es famoso el dicho Las cosas que tienes te tienen a ti. Es el misterioso palíndromo latino, legible en cualquier dirección y con distintos sentidos: Sator opera tenet opera sator: el autor tiene la obra y la obra tiene al autor.

S A T O R  
A R E P O  
T E N E T  
O P E R A  
R O T A S

Savater en su *Ética para Amador* nos habla del *sabio budista* que para explicarle esto a su discípulo le dice: *¿Qué es lo que más te gusta de esta habitación? Él señaló una copa de oro y marfil. Pues cógela. Pero no la sueltes. ¿Qué otra cosa te gusta? El discípulo miró a una bolsa llena de dinero que había sobre la mesa. Cógela también. Y la cogió con la otra mano. Luego preguntó al maestro Y ahora ¿qué? El sabio respondió: Ahora ráscate. Naturalmente no pudo. Con las manos ocupadas no se pueden hacer muchas cosas.*

El sabio chino Lao Tse lo dice con esa concisión que le caracteriza:

*El sabio no retiene, hecha la obra no permanece en ella.*

Pero no basta el desapego, «la acción no puede destruir la ignorancia», además es necesaria la contemplación:

Llegar a descubrir el carácter ilusorio de la mayoría de las cosas por las que nos afanamos; superar esa confusión que nos hace ver una serpiente donde sólo hay una cuerda. Considerar el carácter pasajero de todo lo que nos pasa, dejarlo fluir sin retener nada. Asistir gozosos al juego de la vida con sus dolores y gozos relativizados. Llegar a experimentar que no somos distintos de lo que nos rodea, sino uno con todo.

Samkara, en su Esencia del Vedanta, habla de una liberación de la ignorancia, del hábito de vernos a nosotros mismos como enfrentados o extraños a los objetos de nuestra percepción, la visión dualista de la realidad.

Y propone salir de esa ilusión:

*Lo mismo que al ver un jarrón no nos identificamos con el jarrón, así al ver nuestros miembros físicos o captar nuestros pensamientos o nuestra fuerza vital tampoco hay por qué identificarse con ello, sino más bien con el Testigo de toda esa serie de actividades, con el sujeto que ve o piensa los distintos objetos de nuestro conocimiento. Somos eso en cuya presencia todos esos entes se manifiestan y actúan; somos algo que está por encima de las mutaciones y los cambios, somos el testigo que presencia, la luz que ilumina, lo que se entrega en el amor, lo que buscamos cuando aspiramos a la liberación<sup>11</sup>.*

Y el Maestro Kodo Sawaki nos lo expresa de esta manera:

*NUESTRA ESPIRACIÓN  
es la del universo todo.  
NUESTRA INSPIRACIÓN  
es la del universo todo.*

---

<sup>11</sup> La esencia del Vedanta. Kairós. Pág. 27.

*De este modo, a cada instante,  
realizamos la gran obra ilimitada.  
Poseer este espíritu  
es hacer desaparecer la desdicha  
y engendrar la absoluta felicidad.*

Este es otro camino posible. Cuando uno lo descubre tiene varias opciones<sup>12</sup>:

La del «**vagabundo espiritual**» que a partir del estado de sabiduría renuncia al mundo: una persona que logra liberarse de los deseos y miedos propios de quien se considera un yo separado, está también libre de los preceptos y prohibiciones de la tradición religiosa y cultural. «No hay deberes para quien ha descubierto la verdad última de la no dualidad, no hay normas o actos socio-religiosos que cumplir». «Tan útiles como un pozo en una riada son los libros sagrados para el que alcanza la sabiduría». Es el «Ama y haz lo que quieras» de S. Agustín.

La del «**anacoreta**», se aconseja al terminar los deberes de padre de familia y maestro. Impulsado por el deseo de profundizar en el conocimiento de la verdad, (que nunca se posee de forma definitiva sino que tiene sus momentos<sup>13</sup>) y libre de los deseos de todo lo que nos ofrece la sociedad, (que tampoco es fácil si uno no pone remedios) entonces lo que procede es retirarse a los bosques a meditar: la renuncia total. Sólo quien es de mente pura y sin deseos conoce el ser oculto. La mirada hacia dentro nos hace descubrirlo. El que lo conoce trasciende el sufrimiento, corta las raíces de su corazón, disuelve las dudas y se despreocupa de los efectos de sus obras.

---

<sup>12</sup> Upanisad (Sankara, Consuelo Martín). Ed. Trotta. Págs. 19-21.

<sup>13</sup> Cuando los sentidos están controlados se da la unión (Yoga). Pero hay que vigilar pues este estado viene y va. Upanisad. Pág. 107

El sabio que ve el ser en todos los seres y ha abandonado este mundo se hace inmortal.

Pero hay también lo que se llama la «vía media» que refleja este poema:

*DIJO EL VIGÉSIMO PATRIARCA:  
No busco la Vía,  
pero tampoco hago lo contrario.  
No me prosterno ante Buda,  
pero tampoco lo desprecio.  
No permanezco mucho tiempo sentado,  
(meditando) pero tampoco me siento relajado.  
No limito mis comidas a una sola,  
pero tampoco me atiborro.  
No me siento satisfecho de todo,  
pero no me muestro ávido.  
CUANDO EL CORAZÓN  
ESTÁ DESPOJADO DE TODO DESEO  
ENCUENTRA LA VIA.*

### III. ¿NADA DESEAR?

#### **La realidad y el deseo.**

Ya hemos visto que a la hora de acercarnos a la realidad depende mucho de las herramientas con que la analicemos. No hay observador imparcial que no modifique las condiciones de lo que observa como sabe muy bien Schrödinger<sup>14</sup>. Para el físico todo, incluso el hombre, se reduce a campos de energía en procesos irreversibles de adaptación y autoorganización; para el biólogo el mundo vivo es un campo de batalla de genes en pugna por su supervivencia; para el hombre público el mundo

---

<sup>14</sup> *Mente y materia*. Págs. 55 y ss.



es el escenario donde desarrolla su representación y para la gran mayoría es un campo de apuestas donde tratamos de jugar lo mejor posible.

¿Lo que llamamos realidad tiene carácter ilusorio?, ¿todo es relativo al modo en que se conoce?

Sin ir más lejos, filósofos como Hume y Kant nos advierten que lo que nosotros consideramos sustancias o causas no son más que formas de representarnos las impresiones que nos llegan no se sabe muy bien de dónde.

Schopenhauer saca sus consecuencias: el mundo no existe más que en relación con el sujeto, el mundo es mi representación y mi voluntad, y no hay nada que no se reduzca a lo uno o lo otro, no hay un tercer objeto en sí<sup>15</sup>.

Samkara considera absurdo que haya una realidad que contempla y una realidad contemplada. Es el sujeto último de toda contemplación, el atman, el que da sentido a todo lo demás.

*El ojo que ves no es  
ojo porque tú lo miras,  
es ojo porque te ve.*

Lo dice Machado, lo que cuenta es lo que ve y no lo que ves.

Pasar de las superposiciones (la idea de serpiente) al fondo de las cosas (la cuerda) es la tarea del sabio.

¿Son ese fondo los deseos como parece apuntar Schopenhauer?

Pero son tantos nuestros deseos que uno no sabe qué hacer con ellos. ¿Suprimirlos o potenciarlos? ¿Qué tipos de deseos potenciar y cuáles suprimir? ¿Tiene todo el mundo los mismos deseos? Ni siquiera ese interés emancipatorio que se supone una orientación básica de nuestra especie parece compartido

---

<sup>15</sup> El mundo como voluntad y representación. Ed. Porrúa. 1987. Págs. 19– 20.

por todos. Hay muchos que prefieren que les manden, que otros decidan por ellos, antes que decidir por sí mismos. Es menos complicado.

Admitamos que liberarse es vivir haciendo lo que uno realmente quiere. Y hay que admitir también que lo que uno quiere está siempre en relación con la representación que se hace de sí mismo y del mundo.

Pero todas estas cosas no tienen nada de simple.

Empezando por que los deseos pueden ser muy numerosos, contradictorios o excluyentes, más fuertes o más debiluchos. Tu querer es siempre una elección entre todo ese marasmo de pulsiones y deseos. Y eliges conforme a la fuerza con que se presente ese deseo y ajustándote a la idea de ti mismo que te has trazado utilizando tu bagaje mental. Son en definitiva dos factores los que nos determinan: La fuerza o intensidad con que se presenta el deseo y el tipo de conocimiento de nosotros y del entorno que barajamos.

*Al decir de Schopenhauer: *Querer es carecer, necesidad, sufrimiento. La satisfacción pone fin al sufrimiento, pero para un deseo que es satisfecho hay por lo menos diez que no lo son... el deseo colmado deja su puesto a otro nuevo...Ningún objeto de la voluntad puede dar lugar a una satisfacción verdadera... Mientras estamos bajo la presión del deseo con sus alternativas de esperanza y de temor... no es posible que disfrutemos dicha ni tranquilidad...**

Pero cuando una circunstancia exterior o nuestro estado de ánimo nos arranca al torrente de la voluntad y emancipa nuestro conocimiento del deseo, la atención ya no se dirige a los motivos de la voluntad sino que concibe las cosas libres de sus relaciones con el querer, de un modo desinteresado, sin subjetividad, de una

manera puramente objetiva, entregándose a ellas plenamente, en cuanto son puras representaciones y no meros motivos; entonces la tranquilidad, buscada antes por el camino del querer y siempre huidiza, aparece por primera vez y nos colma de dicha.<sup>16</sup>

Cabe que desees no desear nada, que domines todos tus deseos, que aquietes totalmente las llamadas pasiones del corazón.

Y esto podría ser o por una experiencia, a la manera del placer estético, que hace al sujeto olvidarse de sí o porque hemos llegado a una representación de nosotros mismos que relativiza todas las cosas y no considera que haya ningún objeto de deseo que merezca nuestra atención.

Normalmente uno quiere cada vez con más ahínco, en la medida que el tiempo más y más se acelera, agarrarse a algo estable, a algo que resista el arrastre del torbellino en que nos sentimos inmersos. Vamos perdiendo seguridades, vínculos penosamente contruidos, palpando momentos en que parece estar demás, sientes quedarte sin agarraderas, sin cartas que jugar, sin apuestas en ese juego alucinante que constituye tu existencia.

Entre la nebulosa de lo sentido, lo vivido, lo soñado y lo hecho sólo quedan los síes que has ido dando a toda señal de vida.

Desde un primer sí a los sueños que pintan de tonos amables las ingenuas expectativas de la infancia, hasta un sí a la fe juvenil en los fecundos relatos e historias que dan razón de las formas de vida en el grupo; desde un sí a las grandes ideas que acarician la mente de los años rebeldes, hasta un sí a lo que venga de los años de la desilusión...

---

<sup>16</sup> El mundo como voluntad y representación. Ed. Porrúa. 1987. C. XXXVIII, pág. 160.

Son esos síes que te acercan a lo más hondo de ti, lo que tienes en común con todo lo vivo; es como un camino andado hacia lo interior; es la más auténtica realización de sí mismo. Algo muy distinto de aquel perezoso esteticismo: «Que la vida se tome la pena de matarme ya que yo no me tomo la pena de vivirla».

Pero llega un momento en que te enfrentas al sí más difícil, al sí más penoso, al sí más ambiguo y contradictorio, un sí que es al mismo tiempo un no o si se quiere a algo que está más allá de nuestros torpes esquemas lógicos de síes y noes, estás ante el sí a tu retirada de escena, un sí al término, un sí a tu no existencia, un sí a la nada que te aguarda, un sí al no, sí a la propia desaparición.

¿Con mirada de sol que se retira, como diría Octavio Paz en similares circunstancias?

No es ningún drama para quien ha vivido siempre más o menos acorde con las fuerzas que rigen la vida, una más de sus leyes; ningún lamento para quien ha ido aprendiendo que ningún apego va a durar mucho tiempo, pero ¿no será hacer trampa jugar ya de antemano la carta de la renuncia? ¿Hasta dónde llevar el total desapego?

Consolación del que no puede otra cosa, resignación de los débiles, a la fuerza ahorcan... y otras mil formas de desacreditar esta visión oímos todos los días.

Si hay que creer a la historia es esta una forma de encarar la vida que ha tenido abundantes adeptos a través de los tiempos. Hay quien los llama **calumniadores de la vida, resentidos contra los fuertes y sanos**, gente que cura el dolor imprescindible de todo lo vivo envenenando la herida, suministradores de adormidera... Y a lo mejor no dejan de tener razón en más de un caso.

Pero salta fácilmente a la vista cuándo se trata de un ojo venenoso y un corazón resentido el que habla de renuncia y desprendimiento y cuándo de **alguien que deja pasar a través suyo los mejores flujos vitales sin oponerles resistencia**, sin afán de retener, y participa en el mundo con total desprendimiento; alguien que de forma relajada y como sin darse cuenta vive en perfecta armonía con su entorno y es capaz de generar un campo de simpatía a su alrededor en el que entran libremente otras muchas voluntades.

MÁS LIBROS SOBRE EL TEMA:

LE BON, Las civilizaciones de la India. Montaner y Simón.

PARETI, L. El mundo antiguo. En Historia de la humanidad. UNESCO. Planeta.

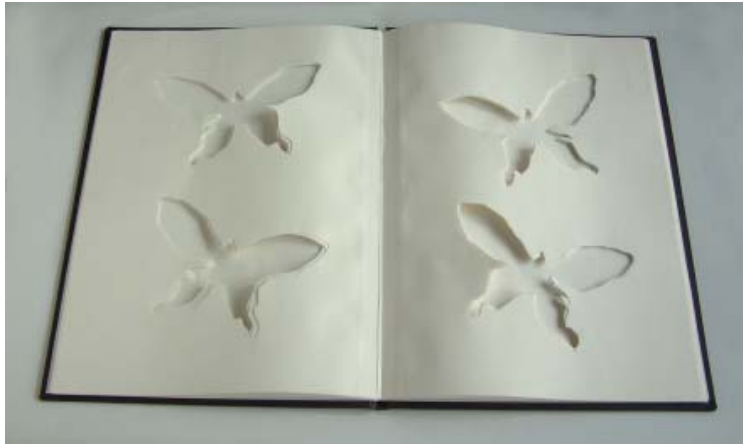
PAZ Octavio, Vislumbres de la India. Círculo de lectores.

ANANDA, Coomaraswamy, El vedanta y la tradición occidental. Siruela.

SAMKARA, La esencia del vedanta. Kairós.

Upanisad (Sankara, Consuelo Martín).Ed. Trotta.

Bhagavad Gita. Bruguera.1978.



---

## LA EXTRAÑA FORTUNA DE SER FELIZ

*Miguel A. Rodríguez López*

*(Texto revisado y corregido de la conferencia pronunciada el día 6 de marzo de 2010 en el Colegio 'Francisco de Sande' de Cáceres)*

Tal vez no exista entre los seres humanos interés común más antiguo y a la vez más actual que el de procurarnos una vida dichosa. «Todos los hombres buscan la manera de ser felices», escribió Pascal hace ya más de trescientos años. Mucho antes que él Aristóteles nos enseñó que la felicidad es el bien supremo, la meta que por naturaleza deseamos alcanzar. Pero, ¿qué tipo de existencia nos permitiría ser felices? ¿La que da rienda suelta a nuestros impulsos y necesidades básicas, a nuestros deseos y emociones más profundas, la que nos capacita para el ejercicio de alguna destreza concreta, quizá la que cultiva algún tipo de espiritualidad que nos acerque a la sabiduría suprema? Apresuradamente diría que existen tantas maneras de ser felices como individuos hay en este mundo. Son muchos los caminos para descubrirla, pero casi todos estaremos de acuerdo en que la felicidad es un placer al que nadie quiere renunciar de antemano. Otra cosa es determinar qué tipo de felicidad persigue cada uno.

La felicidad es un placer, qué duda cabe. Sería interesante ver en qué consiste el placer de la felicidad. Es muy discutible que podamos reducir la felicidad a un simple placer, pero no es menos cierto que sin el disfrute del instante gozoso la felicidad sólo podría ser ficticia. Por eso, si la filosofía ha aportado algo relevante a este asunto es que, además de placer, no existe felicidad sin conocimiento. De otra manera lo que obtendremos será siempre una sensación larvaria y fragmentada de nuestras experiencias, una satisfacción puntual que obedece a la pura ocurrencia y que es el efecto de un estado de cosas ya dado. Pese a todo, es habitual escuchar que la ignorancia reporta grandes beneficios (alguien afirmó una vez que «la felicidad consiste en tener buena salud y mala memoria»), y que el desconocimiento nos evita muchos quebraderos de cabeza. Pero hemos de admitir también que sin este conocimiento nuestra vida quedaría enormemente empobrecida, no ya porque nos estrellaríamos continuamente contra una realidad que se nos resiste, sino porque sería muy difícil vivir a expensas de nosotros mismos.

La felicidad es un bien. Lo bueno me hace feliz. Pero sentirse bien, estar bien, no es lo mismo que ser feliz, porque la felicidad no depende sólo de una situación momentánea. Imaginemos por unos instantes que nos encontramos con un buen amigo al que hace bastante tiempo que no vemos. Rápidamente nos pregunta: ¿cómo estás?, ¿cómo te encuentras? La inmediatez de su pregunta impone una respuesta igualmente inmediata en la que evaluamos de modo aproximado nuestra situación presente. Pregunta por nuestro estar, o mejor, por nuestro *bienestar*. ¿Estás bien? ¿Cómo te van las cosas *actualmente*? Imaginemos ahora que, avanzada la tarde y tras una charla confidencial donde profundizamos en nuestros problemas



e inquietudes, ese amigo nos pregunta esta vez: ¿eres feliz? La magnitud de semejante problema nos deja súbitamente perplejos. Advertimos en seguida que la cuestión no ofrece una respuesta sencilla, porque nuestro amigo no pretende saber ya si nos encontramos bien, si estamos a gusto. Lo que nos pregunta es si *somos* felices. Pregunta por nuestro ser, por cuanto somos, por nuestra identidad, por la totalidad de nuestra persona. Se trata de una pregunta integradora acerca de nosotros mismos. Su reclamo nos incita a evaluar, esta vez de manera más reflexiva y crítica, la vida que hemos vivido, la que llevamos actualmente y la que concibe planes para un futuro próximo o lejano. Con su pregunta nos reconocemos no solamente en la vivencia del momento, sino también en la estela de unas previsiones pretéritas y unos recuerdos todavía nuestros. Responderle exige de nosotros una coherencia y una honestidad que no siempre estamos en condiciones de abordar o dispuestos a plantearnos seriamente. La indisposición que provoca su demanda se nos hace incómoda y a veces inconveniente porque, en cierto modo, preguntar por la felicidad de uno es preguntar por uno mismo. Tarea que, lejos de la egolatría, resulta ser en la mayoría de las ocasiones algo bastante embarazoso y en ocasiones ingrato. En definitiva, se trata de un ejercicio de autoconciencia donde medimos el grado de satisfacción de nuestras experiencias en un horizonte de posibilidades tal vez limitadas pero hasta cierto punto imponderables.

A menudo confundimos nuestro estado de bienestar con la felicidad que podemos vivir, y los medios que usamos para conseguirla con el objetivo al que aspiramos. Salud, dinero, amor, trabajo, diversiones, son sólo algunos de esos medios

que pueden brindarnos la dicha buscada, pero no sabríamos reducir la felicidad a ninguna de estas cosas. Su carácter integrador sólo se comprende bien por la implicación directa que ésta tiene con la totalidad de nuestra existencia. En gran medida esto es así porque la felicidad no es algo que se obtiene o conquista de modo definitivo, no es la consecución de una meta, de un final: en este mundo nada resulta ser tan absoluto, excepto la muerte. El momento pasa, los estados de felicidad son transitorios como transitoria es, de hecho, toda nuestra vida. Como ésta no obedece a un programa o plan preconcebido, sabemos que estamos expuestos al influjo de lo inesperado. Nuestros proyectos no son algo fijado para siempre. Modificamos el valor de nuestros gustos y preferencias, reorganizamos intereses, corregimos o reciclamos hábitos de acuerdo con las necesidades circunstanciales y las elecciones que tomamos. Cambiamos de empleo, de ocupaciones; cambiamos de pareja, de relaciones, de amistades; los contextos varían, las situaciones influyen en nuestro carácter y nuestra forma de vida sufre mutaciones importantes. Todo ello supone admitir que nuestra naturaleza es, a la vez, flexible y frágil. En la fortaleza de nuestras capacidades para aclimatarnos a un modo de vida que nos permita conducirla de la mejor manera posible, advertimos también la precariedad de nuestros deseos y la solicitud de nuestras acciones. Vulnerables en un mundo que no está a nuestra entera disposición, la felicidad se nos presenta como un acontecimiento donde a uno la vida le puede ir mejor o peor.

En este sentido podría decirse que la felicidad es un estado provisional de la existencia, precisamente porque nuestra existencia es en sí misma algo provisional. La fragilidad constitutiva de la condición humana nos lleva a comprender

por qué la felicidad que obtenemos existe sólo en la medida en que podemos perderla. Por eso, para quienes han vivido situaciones de distinto calado es fácil escuchar aquello de que no conocemos verdaderamente la felicidad si no consideramos a la vez el influjo de la desgracia. Porque pertenece a la esencia misma de la felicidad la posibilidad de su fracaso. Como seres expuestos a los avatares de la vida, estamos abiertos al riesgo de ser importunados por la adversidad o beneficiados por la feliz ocasión.

La provisionalidad de la dicha (y de la desdicha) pone de manifiesto la precariedad de nuestro itinerario vital, que no se deja maniar por la búsqueda de una felicidad sin contrastes. Aspirar a una vida donde se procurase intencionadamente una felicidad permanente tendría algo de absurdo y aberrante, no ya porque desconocería la realidad del tiempo finito que nos toca vivir, sino porque su garantía nos dispensaría de toda emoción y capacidad crítica, elementos necesarios para reconocer el valor de lo obtenido y de lo perdido. Pensar en una vida carente de sufrimientos no elimina la posibilidad de padecerlos, en buena medida porque la realización efectiva de nuestros deseos incluye la intervención benéfica o nefasta de lo fortuito. En efecto, el carácter afortunado de la felicidad complica notablemente nuestro devenir y pone en juego el riesgo potencial implícito en todo lo que nos sucede y todo lo que hacemos, pero al mismo tiempo también enriquece notablemente cuanto somos.

No obstante, en el intento de inmunizarnos contra la desgracia se han dispuesto desde siempre estrategias y actuaciones de carácter religioso, político, moral o psicológico encaminadas a suprimir, contrarrestar o mitigar el dolor que supone vivir una vida esencialmente vulnerable y conflictiva.

La búsqueda del bien, de lo beneficioso o lo placentero responde a una cierta racionalización de la vida. Para muchos minimizar los riesgos, optimizar el éxito o escamotear la amenaza nos permitiría alcanzar una felicidad sin agravios ni inconveniencias. Pero el cálculo de esta felicidad no excluye el hecho de que anticipemos en nuestro imaginario las excelencias de una vida feliz, ni tampoco que podamos preservarnos frente a la irrupción de la desgracia. La anticipación que pretende medir o predecir el éxito en nuestras acciones introduce ya el riesgo implícito en el núcleo de nuestra existencia. No es posible vivir sin prever ni proponer, de la misma manera que no posible la alternativa a una vida asegurada frente al fracaso. Según esto, el grado en que se asumen y manejan los factores de riesgo es un indicativo de la felicidad que estamos dispuestos a admitir o tolerar. Se puede discutir hasta qué punto el peligro puede o debe ser afrontado, pero no parece razonable dejar de hacerlo.

De manera que encarar nuestra felicidad convoca el alcance de cuanto nos pasa, mide el sentido de nuestras intenciones y proyecta el valor de nuestros actos. En todo aquello que pretendemos y en todas nuestras actividades hemos de reconocer que no está exenta la contrariedad, la posibilidad de no acertar, de corregir y ser corregidos, no sólo porque en ello interviene la suerte –a veces de manera decisiva- como ingrediente irreductible de nuestra existencia, sino porque deseos, planes y acciones se producen siempre en un marco social donde son imprescindibles la promesa y la confianza depositadas en uno mismo y en los otros. De modo más directo, aunque menos preciso: la felicidad es una cuestión de suerte, una cuestión personal y una cuestión compartida con otros.

En este orden de cosas, intentaré mostrar primero en qué medida nuestra felicidad depende de la buena fortuna, y en segundo lugar de qué manera la felicidad de uno también depende en cierto modo de la felicidad de los demás.

### *La suerte de ser feliz*

Puede resultar chocante, incluso irritante, aceptar que nuestra felicidad debe mucho al azar o la fortuna. Nos gusta pensar que conducimos y manejamos el rumbo de nuestra existencia de acuerdo con nuestros deseos, motivaciones e intereses particulares. Defendemos que muchas de estas cosas son el resultado de elecciones personales labradas con mayor o menor esfuerzo en la órbita de nuestros valores y preferencias.

Pero si consideramos que buena parte de nuestra vida se rige por las cosas que nos pasan, entonces reparamos en el hecho de que la felicidad no es solamente algo que uno se procure intencionalmente, sino también algo que acontece. En cierto modo, no depende de un acto de nuestra voluntad, aunque el estado de dicha se pueda potenciar o favorecer. Por mucho que algunos se empeñen en lo contrario, no existe una felicidad de encargo, no hay *paquetes de supervivencia* para una vida feliz, ni tampoco instancias o instituciones especializadas que nos la garanticen. Como sucede con las ocurrencias, las emociones, la diversión, las tareas creativas o la política, en casi todos los asuntos humanos somos empujados a un sinfín de situaciones que escapan a nuestro control y exceden nuestras previsiones. Esto nos coloca en un escenario incierto donde el conflicto y la pérdida, pero también la satisfacción y la ganancia, nos convierten no tanto en agentes productores cuanto en seres

*pacientes* susceptibles al cambio y la mudanza. De alguna forma, nuestras acciones concentran en un mismo universo lo que nos viene dado y lo que podemos hacer con ello.

Por esta razón, la identidad que nos vamos forjando no es simplemente el producto de prácticas voluntarias, sino consecuencia de un proceso que se desarrolla en condiciones donde lo fortuito desbarata muchas veces nuestras pretensiones iniciales. Lo que vamos siendo no obedece a una planificación rigurosa, sino que más bien es el resultado de una historia que acontece y que desobedece nuestras intenciones. Como sucede con el estado de nuestra felicidad, no siempre somos lo que hacemos, podemos lo que queremos ni hacemos lo que podemos.

Sin embargo también es indudable que escribimos nuestra biografía -particular y común- a través de actuaciones queridas y decisiones legítimas, proyectamos nuevos estilos de vida y ampliamos el campo de nuestras posibilidades. Es verdad que, a todos los niveles, existe cierta normalidad, regularidad, seguridad y constancia en todo lo que hacemos y todo lo que somos. Pero lo que construimos en este orden de cosas no remite exclusivamente al ejercicio de nuestra voluntad dominante. En el complejo de nuestros proyectos y la ejecución de nuestras tareas somos afectados por imprevistos: interrupciones, intromisiones, interferencias, superposiciones o contradicciones irrumpen en nuestra vida más o menos prosaica, provocan discrepancias y generan conflictos inesperados que exceden nuestros pronósticos y modifican el estado de nuestra situación. De ahí que nuestra identidad personal no sea un simple acto de aprobación y que nuestra felicidad no se ajuste rigurosamente a la planificación de unos deseos programados.

El carácter fortuito implícito en toda existencia expresa la conveniencia de abandonar las certezas absolutas y los controles estrictos sobre los factores que condicionan nuestras acciones; pero también debería disuadirnos de la renuncia a gobernar nuestros asuntos si no deseamos ser presas del miedo y la ignorancia. Sería igualmente problemático confiar por completo al destino, la patria o los amigos la prosecución de nuestros actos tanto como pretender la autarquía de nuestros ideales de vida en un mundo quebradizo y contingente, donde la regla de nuestra libertad podría convertirse en un rígido mecanismo de actuación instrumental. La pretensión de garantizar absolutamente la seguridad eliminando de nuestro horizonte lo imprevisible es tan ficticia y desaconsejable como eximirnos de la responsabilidad de obrar racionalmente de acuerdo con nuestras preferencias. Un cierto temor a lo extraño o lo inesperado es constitutivo de nuestra condición humana. Parece recomendable tanto aceptarlo como superarlo si no queremos caer en actitudes proteccionistas o temerarias. Las justificaciones victimistas son tan peligrosas como las obsesiones voluntaristas, porque respectivamente entienden la heteronomía y la autonomía como un parapeto detrás del cual se escudan las impotencias de lo pusilánime y los aseguramientos de la terquedad o el fanatismo.

En definitiva, la felicidad no es simplemente un estado o una condición emergente de nuestra voluntad, sino el resultado de una actividad que puede ser trastocada o modificada por la fortuna. Sin embargo, aunque pueda haber mucha fortuna en la felicidad no cabe duda de que parece algo distinto de la mera buena suerte. Nuestra disposición a obrar pone en liza nuestra felicidad, porque aglutina a la vez la necesidad de actuar de

acuerdo con nuestros deseos y la posibilidad de vernos afectados por la sorpresa. Ambas cosas, deseo y sorpresa, convocan la intervención de múltiples circunstancias donde acertar o errar convierte nuestra vida en una existencia *arriesgada*. El riesgo no es únicamente un elemento negativo en la dirección de nuestros comportamientos y actitudes; también responde a la riqueza de nuestra experiencia. Los riesgos generan incertidumbres, pero también oportunidades. En condiciones de apertura y receptividad denotan una cierta inseguridad, una vulnerabilidad respecto a lo que somos y lo que hacemos, pero también una flexibilidad y adaptabilidad a las circunstancias que vivimos. El resultado negativo de esta situación es la decepción de la derrota; su sentido positivo es la satisfacción del triunfo. Se parece mucho a las premisas del juego, donde el éxito o el fracaso son igualmente factibles. Con nuestra felicidad sucede lo mismo que con el deporte: no pocas veces la fortuna supera las expectativas que uno se había propuesto para alcanzar sus objetivos. El placer derivado de la victoria se obtiene gracias a la incertidumbre que gobierna nuestros esfuerzos, para los cuales establecemos condiciones de posibilidad que permitan llevar a cabo nuestras intenciones. El jugador *está ahí*, pone los medios necesarios a su alcance con la idea de obtener un resultado favorable. Cuando no es así, reconoce que pese a su entrenamiento y su rendimiento las cosas no le han salido bien. *Algo más* se añade a la preparación que había ejercitado. El triunfo o la derrota, en cierto modo, le caen en suerte o en desgracia.

Paradójicamente resulta significativo el hecho de que también existan situaciones en las que uno sienta cierta decepción en el triunfo obtenido o cierta satisfacción en la derrota sufrida. Algo



así sucede cuando se valoran las condiciones de previsibilidad del juego o bien las actitudes de los jugadores. Un enfrentamiento donde siempre se ejerciera una superioridad manifiesta, donde la acción voluntarista produjera invariablemente la misma respuesta definitiva, resultaría tremendamente insulso y aburrido. Si en el juego todo sucediera de acuerdo con una normalidad prestablecida y un desenlace previsto, diríamos que tal cosa no es más que un artificio inaceptable, un reto que los propios jugadores terminarían por dejar de creerse. Por eso, sólo en condiciones de imprevisibilidad es factible considerar el juego como un espacio donde las cosas ocurren, puesto que en él nuestras acciones no sólo obedecen a nuestro control sino que *acontecen*. El final de una partida se cierra en tiempo y forma en función de las posibilidades efectuadas, pero deja abiertas nuevas posibilidades de mejora o deterioro que serán evaluadas de acuerdo con el resultado alcanzado y los futuros encuentros a disputar.

De manera análoga a lo que sucede en el ámbito deportivo, nuestra felicidad tiene lugar en un escenario donde lo fortuito puede ser un elemento decisivo en la trayectoria de nuestras vidas. Porque además del placer victorioso, el disgusto del fracaso nos invita a pensar que podemos corregir nuestros errores y mejorar nuestras habilidades. En toda felicidad hay siempre *algo* imponderable e inconmensurable que escapa a nuestro control pero que, a su vez, nos invita a actuar de acuerdo con nuestras prestaciones y labrar así nuestro destino.

Esta disgresión quizá sirva para mostrar que para la felicidad, igual que para el juego, ha de existir cierta imprevisibilidad o incertidumbre. La seriedad del juego vital escenifica un mundo que no se rige exclusivamente por actos determinables, sino

por acontecimientos insólitos que valoramos como resultado de nuestras intenciones desbaratadas. Con frecuencia, nos atribuimos el poder de controlar el mérito o demérito de nuestros actos, cuando repetidas veces lo que de verdad sucede se produce al margen de nuestros deseos e intereses planificados. En todo lo que hacemos, hacemos más de lo que pretendíamos hacer; involuntaria o inconscientemente, ponemos en marcha una cadena de actuaciones cuyas consecuencias desmienten el ejercicio de nuestra libertad dominadora. A menudo, lo producido en la historia se sustrae a las iniciativas prácticas y las convicciones morales de quienes actúan. En igual medida, nuestra identidad no se construye solamente en virtud de nuestro temperamento y nuestras obras, sino a expensas de ello. Podríamos decir que la felicidad humana se desarrolla en un terreno de juego donde reconocemos la precariedad de nuestra constitución y la vulnerabilidad de nuestros planes, pero también la entereza y eficacia de nuestros propósitos. Los riesgos implícitos de esta situación nos permiten ejercitar nuestras capacidades de actuación, pero con ello debemos afrontar los acontecimientos afortunados o desafortunados que se producen más allá de nuestros deseos y voluntades.

No obstante, a pesar de la intervención de lo fortuito, la felicidad no es un estado que podamos atribuir a la pura casualidad. Intentaré explicarlo con un ejemplo: que me toque la lotería es algo que podría hacerme muy feliz, pero mi felicidad no depende necesariamente de que me toque la lotería. La posibilidad de que pueda tocarme, y el que efectivamente me toque, es a lo que llamaré provisionalmente la fortuna, que a diferencia de la suerte concentra en un mismo universo lo azaroso y lo necesario. El que algo *suced*a, y no simplemente ocurra,

expresa unas necesarias condiciones de vida abiertas a los efectos benéficos o perjudiciales del azar. Algo acontece, tiene lugar, cuando la ocurrencia cobra sentido, cuando adquiere una dimensión significativa, por decirlo de otra manera. En esa medida entiendo la felicidad no como algo que puntualmente ocurre, sino algo que acontece en un horizonte, que tiene lugar en el tiempo y con el paso del tiempo. De forma abreviada: la vida pasa por nosotros, pero también nosotros pasamos por la vida.

Cuando en la fortuna se expresa a la vez la complicitad de una necesidad ciega y de un azar necesario, entonces podemos comprender la felicidad como destino. Un destino en la bisagra de lo incierto y lo determinado. La probabilidad del acierto (o del error) es una posibilidad necesaria; pero en este caso lo subyacente, lo previo y tal vez relevante para el asunto que nos ocupa no es la combinación perfecta, sino la posibilidad de que lo que suceda –la felicidad– tenga lugar. De manera más clara: es necesario vivir, es necesario jugar, que existan condiciones necesarias de juego, para que la felicidad sea algo más que una simple cuestión de suerte. «Estar a la altura del azar», como escribió Nietzsche en alguna parte, no consiste tanto en domar o dominar la suerte cuanto en favorecer la existencia de un proyecto de vida propicia.

En todo caso, el reconocimiento de lo fortuito en nuestras vidas nos permite a su vez vivir una felicidad no engañosa. Es deseable, e incluso aconsejable, llevar una vida aclimatada a la costumbre; deseos, previsiones y proyectos son indispensables para mantener una coherencia respecto a lo que somos y hacemos. Pero por esta vía corremos el riesgo de caer en las intransigencias de lo programado por la naturaleza, por las rigideces del ideario, por la domesticación de los hábitos o las

coerciones de la propia fatalidad entendida de modo clásico como destino inexorable. Aunque momentáneamente estas planificaciones sirvan para protegernos, consolarnos, disuadirnos u orientarnos, lo cierto es que no pueden eludir el carácter radicalmente trágico de toda existencia humana: la presencia velada de la muerte nos acerca a una felicidad marcada por la finitud, la vulnerabilidad y la provisionalidad en todo lo que somos y todo lo que hacemos. De modo que lo fortuito, lo imprevisible, se convierte por este camino en la manifestación de algo mortífero que amenaza con ‘descolocarnos’ (en el orden nuestros afectos, en el orden de nuestros prejuicios y convicciones, en el orden de nuestra rutina), pero a su vez se revela como algo salvífico, porque su presencia nos da *una vez más la ocasión* de ganar o perder, de ser felices o desgraciados, de convertir el destino en oportunidad. Ningún poeta como Hölderlin para acertar a ver esta sabiduría trágica que se esconde en toda felicidad humana: «donde crece el peligro, crece también aquello que te salva».

Vivir la felicidad, tanto en circunstancias nocivas como beneficiosas, supone valorar por igual la indolencia de lo imprevisto y la persecución del propósito deseado. Arreglárselas en la vida viene a ser un compromiso entre las intenciones que anteponeamos y las contrariedades que se nos presentan. Nos hacemos cargo de las circunstancias con las propuestas que ofrecemos. En todo ello, el riesgo de la sorpresa y de lo novedoso configura una existencia abierta y receptiva en la que están incluidos el éxito y el fracaso. En el proyecto de una vida feliz se conjugan a la vez el azar y la necesidad. Sólo reconociendo la presencia de lo contingente y el carácter fortuito

de las identidades es posible vivir una felicidad que no se pliega a los espejismos de la autosuficiencia o la resignación frente a un destino inexpugnable.

### *La felicidad del instante que pasa*

La inclusión en nuestra vida de múltiples factores circunstanciales revela en qué medida la felicidad se nos presenta como la mezcla de una casualidad afortunada y los efectos de una acción conjunta con los demás. Si la desgracia pertenece también al dominio de la felicidad se debe a la aparición de acontecimientos desafortunados y los avatares de una libertad en contraste con otras libertades. La privación de nuestros deseos, la renuncia a nuestros caprichos o la corrección de nuestros planes responden a los condicionamientos de una realidad (interna y externa) que nos permite adoptar una distancia crítica desde la cual examinar y proyectar nuevas expectativas de vida feliz.

Esto explica dos cosas: la primera es que la felicidad no puede ser reducida simplemente a una suma de momentos placenteros, porque expuesta a la precariedad de existir está abierta al horizonte de unas experiencias previas y unas previsiones futuras que superan las fronteras del placer querido; la segunda es que las condiciones de una buena vida se deciden en el curso de una historia que apela a unos contextos compartidos con otros, a través de los cuales se nos proporciona la perspectiva necesaria para aceptar o modificar nuestra situación. De ahí que, hasta cierto punto, la propia felicidad tenga mucho que ver con la felicidad ajena. Trataré de explicar ambas cosas en las líneas que siguen.

El hecho de que a uno la vida le pueda salir bien o mal evidencia que la felicidad está expuesta a contingencias imprevistas y planificaciones provisionales de existencia. Vamos siendo en la medida que nos readaptamos a nuevas situaciones y reconstruimos proyectos de vida satisfactorios. Según esto, la felicidad no puede ser entendida como un estado de dicha permanente: nuestra biografía (personal y social) se inscribe en un proceso donde la transitoriedad elimina tanto la concepción de una felicidad ilimitada en el tiempo como la idea de que ésta sea una simple yuxtaposición de momentos gozosos.

En efecto, la fragilidad de nuestra constitución humana da cuenta de una temporalidad marcada por la brevedad. Nuestro itinerario vital se inscribe en el curso de una duración donde nuestras actuaciones tienen fecha de caducidad y somos emplazados por un tiempo en nuestras tareas. La mayoría de las cosas que hacemos dejamos de hacerlas no porque alcancemos una perfección incontestable, sino porque llega un momento en que ya no sabemos cómo mejorarlas. Los plazos se acaban, la fatiga nos puede, la necesidad de hacer otras cosas nos reclama. Nuestra vida episódica se reconoce en el hecho de que interrumpimos o somos interrumpidos por nuevos acontecimientos que se interponen y se interpelan en nuestro devenir vital. Nuestras aspiraciones quedan truncadas en algún punto donde se hacen necesarios o inevitables el abandono y la renuncia. De ahí que nuestros fines y objetivos, mejor que en relación con una perfección buscada, se acerquen más al límite irrebalsable, el cansancio insuperable o el tiempo indisponible.

Hacerse cargo de esta finitud remite de nuevo al carácter trágico de una existencia precaria y vulnerable, pero también al compromiso con una libertad que se hace *en* el tiempo y *con* el

tiempo, no a expensas de él. Por esto mismo, la felicidad no tiene el aspecto de una duración ilimitada o la forma de una eternidad intemporal, pero tampoco la de una cadena de momentos placenteros. La satisfacción que nos proporciona una vida feliz no se mide sólo por la obtención de instantes satisfactorios, sino también por aquellos acontecimientos *nefastos* que incluyen la obligación de corregir y modificar nuestros deseos anticipados. Sobre esta clase de correctivos pende la amenaza del fracaso, la desgracia y la destrucción: la muerte, en todas sus múltiples formas de expresión, emparenta nuestra vida con la caducidad que nos define. Pero sin esta posibilidad, la felicidad tendría mucho de irreal e inhumana, porque a salvo de las impertinencias y limitaciones de una existencia finita no serían posibles ni la memoria ni la promesa que fecundan el horizonte de una vida exitosa. Su garantía y su puerto seguro ofrecerían la imagen de una humanidad extemporánea, ajena al transcurso de los acontecimientos. Su detención en el instante dichoso congelaría nuestra vida en un placer letal e inapelable. De ahí que sea imposible admitir sin reticencias que nuestra felicidad pertenezca a un origen inmarcesible, un fin soberano apocalíptico o un momento glorioso detenido en el tiempo.

El hecho de que nuestra felicidad no pueda ser reducida a la simple satisfacción del deseo momentáneamente cumplido la convierte, sin duda, en algo extraño y paradójico. La satisfacción también pasa, como pasa el instante feliz. Considerar una vida carente de contrariedades y sufrimientos, además de eludir la precariedad implícita en nuestra naturaleza constitutiva, plantearía un ilusionismo vital que sólo puede responder al rigorismo de una planificación insostenible o a la autoindulgencia

de un placer ajeno a la presencia de lo demás y de los demás. El cálculo de nuestra felicidad no se ajusta a la suma de momentos gozosos porque nuestra vida episódica no se reduce a la inmediatez que nos proporciona el placer puntual, sino que se inscribe en la constelación de una temporalidad biográfica e histórica abierta a la traducción de experiencias previas y la proyección de nuevas propuestas de actuación.

El beneplácito del placer elemental desconoce la caducidad; en sí mismo nos reporta la ilusión de un puro presente efectivo sin tensión ni distancia. Nuestra pretensión de perpetuarlo olvida que la felicidad es algo distinto de la mera persistencia en el tiempo, aunque la intención de hacerlo es ya una forma de proyectar conscientemente un tipo de felicidad que desbarata la intensidad de la satisfacción concreta. No podemos vivir sin proyectar ni valorar. El instante cumplido tiene lugar en el curso de una vida irreversible y prosaica; pero esta resulta no menos indispensable que la culminación de tales momentos dichosos, porque en la lógica de la vida ordinaria se abre paso la posibilidad del instante inconmensurable capaz de satisfacer nuestras expectativas. Podemos desear que el instante gozoso regrese, pero su petrificación en el tiempo nos haría sus prisioneros. La idea de un eterno retorno del momento feliz sólo puede ser querida como felicidad momentánea, porque su dilación congelaría toda la vigorosa variabilidad de la vida. Por eso, su carácter extraordinario obedece a la repetición de una *diferencia* que no se deja atrapar por la insistencia de lo siempre igual, sino que se presenta como aquella interrupción, contrariedad, contradicción o alteridad que vuelve. El momento inconmensurable tiene lugar, pero hace efectiva nuestra felicidad afortunada tanto como nuestra desgracia e infortunio. La



transitoriedad de estos estados anímicos explica por qué la felicidad y la desgracia se manifiestan en condiciones variopintas de existencia con la misma sentida emoción, frente a la anomia característica del aburrimiento.

Esto es así porque nuestra óptica de la felicidad no es ajena a las múltiples perspectivas y modificaciones que el mundo nos ofrece. Los estados subjetivos de placer o bienestar no se producen al margen de un contexto, que sin duda condiciona nuestras vivencias y se resiste a encapsular nuestros placeres en la realización efectiva de nuestros impulsos o en el diseño de una vida preparada. Pero incluso aunque se pudiera garantizar la satisfacción permanente de nuestros deseos, seguramente no querríamos verlos siempre cumplidos. Está en la dialéctica de la felicidad humana la previsión y obtención de sus beneficios en la misma medida que la posibilidad de que estos no se consigan *en cualquier caso*. De otra manera, la saciedad y el tedio terminarían por provocar efectos indeseados que arruinarían las pretensiones del hombre felizmente satisfecho. Deseamos *algo más* que el cumplimiento de nuestras necesidades programadas. Tan terrible resulta una vida a la que se le ha prohibido todo posible placer novedoso como aquella otra cuyos placeres se obtienen indefectiblemente, porque en ambos casos se ha renunciado a la promesa de una felicidad imprevista. La irrupción de lo inesperado responde a unas condiciones de vida abiertas a la trascendencia del propio querer. Esto genera múltiples amenazas y conflictos, pero al mismo tiempo proporciona una distancia capaz de superar la inmediatez de los deseos y las rigideces de las planificaciones canónicas. Gracias a este distanciamiento es posible precaverse contra las seducciones de lo inmediato y las ilusiones de una vida

asegurada. Sólo una felicidad consciente capaz de proyectarse en el tiempo puede responder por el sentido de sus propios placeres y necesidades. El hecho de no saber absolutamente lo que queremos de modo concreto y general, siempre y en todo momento, responde a las dificultades que se derivan del intento de planificar el diseño de una vida feliz. Los recetarios elaborados en esta dirección son indicativos del esfuerzo por eludir el peso de la desgracia, pero a menudo olvidan la inconveniencia de saber permanentemente lo que deseamos y esperamos en cada situación. La felicidad del instante dichoso con frecuencia trasciende las satisfacciones proporcionadas por su aparición revelando muchos aspectos distintos de los esperados.

Es recomendable vivir una vida cuyos proyectos estén abiertos a esta clase de momentos felices, a veces sublimes, que afortunadamente rebasan nuestras expectativas. Tales momentos suspenden y superan el curso de una vida determinada por planes y objetivos más o menos prosaicos. El carácter extraordinario que presentan está transido por la intervención de una suerte afortunada o desafortunada que -más allá del estupor inicial, la sorpresa novedosa, el agradable deleite o la conmoción con que nos afecta- permiten evaluar, gracias a nuestra distancia crítica, los efectos de su irrupción y los desplazamientos que modifican nuestros proyectos de vida.

### *La felicidad como extrañeza*

En la tentativa que supone llevar a cabo una vida feliz debemos tratar de regularnos en todo cuanto nos ocurre, lo que también implica determinar cuándo y en qué medida queremos abandonarnos a las circunstancias que modifican

nuestras intenciones. La posibilidad de corregir y ser corregidos por aquella realidad que contraviene y se solapa a nuestra libertad define un proyecto de autodeterminación que rompe con la indulgencia excesiva, el placer caprichoso o los ideales de una moralidad impracticable. Una libertad no sería real si no pudiera ser desmetida por la implicación de otras libertades que se resisten a ser absorbidas, usadas o reprimidas bajo los imperativos de nuestra voluntad. Estas *resistencias* introducen en nuestra vida conflictos o amenazas continuas que nos exponen negativamente a la desgracia, pero son también *ocasiones* para el aprendizaje y disfrute de una convivencia con la alteridad que no escamotea las debilidades fronterizas entre lo propio y lo ajeno. Lo que acabo de decir puede entenderse en la dimensión de los afectos individuales tanto como en los enfrentamientos entre lo privado y lo público dentro de un contexto social y cultural. Dicho de manera más directa: el precio de nuestra felicidad se mide en relación con la naturaleza de lo extraño.

Contra la saciedad de la repetición compulsiva, contra la amenaza de lo siempre igual, la felicidad se presenta como extrañeza, como una peculiar relación con lo extraño. Lo extraño es lo otro, son los otros, el acontecimiento inesperado, el huésped entrometido. Se comprende mejor nuestra felicidad cuando acertamos a descubrir lo que en ella hay de extrañeza y de extranjería. Lo extraño tiene lugar precisamente cuando algo ocurre, nos ocurre o concurre con nosotros, desplazándonos respecto del orden *figurado* y emplazándonos a actuar. Advertimos nuestra propia extrañeza cuando algo *inapropiado* irrumpe y provoca en nosotros una respuesta. Resalto lo de *inapropiado* porque, efectivamente, ese algo añadido o sustraído

no resulta ser de nuestra propiedad, lo que en muchas ocasiones genera un conflicto de intereses. De repente, somos visitados por un huésped imprevisto que contradice el propio saber o excede el propio querer, pero sin embargo su aparición inesperada nos da la ocasión de atender a sus demandas y necesidades, nos permite tomar distancia respecto de nosotros mismos y adoptar una conciencia crítica capaz de generar sentidos diversos a nuestros planes y expectativas iniciales.

El huésped puede ser interior o exterior, lo inapropiado puede obedecer a una inquietud interna o a la intromisión repentina de algo o alguien externo, pero su presencia inhóspita no deja de ser turbadora. Su manifestación revela en nosotros una contingencia, inestabilidad y vulnerabilidad que condiciona nuestros hábitos de vida. Si interpretamos lo extraño como un peligro, frente a su hostilidad empleamos estrategias de disuasión, exclusión y neutralización que garanticen nuestra salvaguarda. Aunque también es cierto que el huésped no necesariamente tiene por qué ser amenazador; puede tratarse de una visita amistosa, exótica o simplemente pintoresca. En cualquier caso, la experiencia de lo extraño provoca en nosotros una inquietud ambivalente en la que el miedo y la fascinación concitan a la vez una mezcla de atracción y rechazo semejante a la que Kant describió para hablar de lo sublime dinámico en su Tercera Crítica.

La intromisión de esta extrañeza, a menudo deshauciada en nuestra vida ordinaria, incorpora *algo más* que se añade o sustrae a nuestros deseos e intenciones previstas; responde en el tiempo a la repetición *diferida* del instante que vuelve, a la diferencia que nos desplaza del lugar propio y nos emplaza a actuar de acuerdo con circunstancias momentáneamente

novedosas; describe el carácter paradójico y alienante de una felicidad posible que no nos pertenece nunca del todo. Su aparición espectral nos impone la tarea de ponderar aquello que nos sale al paso de forma intempestiva o amable, creando en nosotros la *oportunidad* de dar cuenta de aquello que acontece a pesar de nosotros mismos.

La intromisión de esta visita inoportuna muchas veces es incómoda y desconcertante por lo inusual y extraordinario de su presencia en el universo de una vida doméstica, aunque advertimos también una extraña familiaridad ante ella cuando le damos conscientemente hospedaje, porque despierta en nosotros el reconocimiento de aquellas sombras más o menos excluidas en los ordenamientos de nuestra propia vida. Su naturaleza fantasmagórica erosiona y contamina el lugar apropiado desde el cual ejercemos el dominio controlado de nuestra situación, que discursivamente tiende a cerrarse sobre sí misma en razón de una identidad supuestamente visible y absoluta. La visita extraña nos descentra y desestabiliza, porque relativiza y vuelve extraño nuestro presente más o menos satisfecho de sí.

La violencia ejercida por el momento que llega y se alberga como amenaza de una demora en el retorno de lo imprevisto, en la vuelta de un instante impredecible, inaugura algo inaccesible que desorganiza las cosas y rompe con los espejismos de una identidad anclada en la actualidad de su presente. La recurrencia o supervivencia de este elemento extraño debe entenderse como un envite y una invitación: pone en peligro nuestros esquemas espacio-temporales, infunde a la vez temor y fascinación, manifiesta el desconcierto de un presente dislocado e inaprensible, revela algo impresentable, secreto y eludido en la

formación de nuestros deseos planificados, pero nos faculta para la aparición de una felicidad posible. Nuestra dicha (también nuestra desdicha) debe mucho a esta extrañeza inesperada cuya violencia irreversible impide que podamos aferrarnos a la continuidad de lo mismo y de lo idéntico.

La extrañeza de ser feliz viene dada por aquellos acontecimientos insólitos que desenmascaran la pretensión de ser absolutamente uno mismo sin que por ello tengamos que llegar a ser, no obstante, absolutamente otro. Ni lo extraño puede ser absolutamente extraño, ni lo propio exclusivamente propio. Las diferencias entre lo extraño y lo propio sólo pueden definirse en relación recíproca, pero nunca aisladamente. Esta relación, mejor que vista desde la comparación y la exclusión, debe entenderse desde una lógica de contrastes y transiciones. Dar cuenta de aquello que nos constituye, pertenece o resulta familiar necesita del encuentro con aquella alteridad que añade o sustrae a nuestra existencia la intención de gobernarla en función de nuestras razones, o de abandonarla a su suerte en virtud de una heterogeneidad opaca. En contraste con aquello que difiere de las voluntades y pretensiones propias de cada uno, advertimos en nuestra felicidad algo impropio –la felicidad de los otros- que se sustrae a toda posible comparación. La reciprocidad que se produce en la amistad y en el amor, por ejemplo, resitúa el valor contingente de las tautologías prediseñadas por nuestra conciencia y corrigen los enquistes de nuestra voluntad. En el trato con uno mismo y con los demás hemos de dar cuenta de un aprendizaje de lo extraño que toma en consideración las particularidades de cada identidad sin quedar encerrados en ellas.

No podríamos medir comparativamente el grado de felicidad que nos pertenece sin el reconocimiento de una extrañeza en lo

propio y lo ajeno, en cuyo caso debemos hacernos cargo de algo inaccesible e indisponible que supera todo cálculo y predecibilidad. Porque nuestra felicidad, igual que nuestra vida abierta a una realidad plural y metamórfica, no está a nuestra entera disposición. Sólo podemos hacerla disponible y propicia estableciendo marcos de actuación dialógica en el trato con otras libertades y felicidades interpuestas.

De la misma forma que no se puede ser feliz prescindiendo de lo otro y de los otros, tampoco se puede ser feliz por lo otro ni por otros. Bien es cierto que, en situaciones de riesgo, la urgencia por las previsiones y los dominios crece de acuerdo con la intensidad de los miedos y amenazas que interpretamos en relación con nosotros mismos y con los demás. El diálogo con lo distinto a mí, con lo distinto de mí, a menudo genera una felicidad que vive a costa de lo ajeno. El error implícito en estas actitudes estriba en considerar una diferencia unilateral entre lo propio y lo extraño, en tomar la diferencia desde el ámbito de lo mismo o por comparación u oposición a lo mismo. Porque lo que difiere de uno mismo, la ocurrencia que irrumpe y termina por escribir la historia de los acontecimientos que definen una biografía y una historia, afortunadamente *tiene lugar* y ocupa un lugar. Responde a la naturaleza de la felicidad en juego el hecho de que pase algo, de que las cosas pasen, de que exista posibilidad para el acontecimiento extraño y extraordinario, para el momento que también pasa. De otra manera, nuestra historia se inscribiría en la estolidez de lo siempre igual, en la estupidez de lo mismo. Porque la vida *discurre*, porque hay discurso en la traducción y la interpretación de nuestras experiencias, emergen sentidos contra las pretensiones de una razón absoluta y las sinrazones de un relativismo igualmente solipsista.

No podemos vivir por otro ni tampoco en lugar de otro, pero resulta inconveniente vivir solamente a costa de lo propio o como propietarios exclusivos de lo ajeno, porque en tales casos nuestra vida queda empobrecida por la imposibilidad de ser interpelados por algo diferente. Se puede vivir a costa de lo ajeno en el lugar propio, pero también vivir lo propio en el lugar de lo ajeno. La alteridad imprevista relativiza nuestra propia centralidad y nos disuade de parecernos demasiado a nosotros mismos o de convertirnos en seres completamente alienados. Nuestra relación con lo extraño apunta a una felicidad extraña: implica un paradójico autoextrañamiento que nos impide sacrificarnos en honor a lo otro o beneficiarnos una satisfacción que elimina lo otro de nuestras vidas.

Una felicidad sin contrastes sólo podría responder a la temeridad o el cinismo de quien se cree a salvo de cualquier peligro, ajeno a cualquier imprevisibilidad. Contra la inercia de lo habitual y la indiferencia de lo absurdo, la felicidad como extrañeza crea sentidos en el encuentro con lo otro y con los otros. La feliz intervención de lo distinto rompe con aquellas visiones unilaterales del deseo y la satisfacción, preocupadas por alcanzar o suprimir el momento que llega pero que también pasa. Nadie se queda permanentemente.

Como un huésped inesperado, la paradójica presencia de la felicidad revela no solamente una peculiar transcendencia en el tiempo a través del instante que pasa, sino una necesidad de respuesta ante la extrañeza –propia y ajena- que nos emplaza a vivir en el límite donde afortunadamente una vida tiene lugar, donde hay todavía una historia que contar.





● 9 g ã ( : " ●

---

## RESUMENES IV JORNADA

---

*Lourdes Cardenal*

La Asociación de Filósofos Extremeños y el CPR de Cáceres realizaron durante los meses de febrero a mayo del pasado curso 2009/10 un conjunto de conferencias englobadas en su ya tradicional serie de Jornadas Filosóficas «Paradoxa».

La temática de estas IV Jornadas no fue otra que la de la felicidad. La relevancia de este concepto en la historia y en la práctica de la filosofía hacían de ella una temática apta no sólo para los especialistas de la ética y la historia de esta, sino también para cualquier sujeto interesado, siquiera de modo personal, en las grandes cuestiones sobre el ser humano. De ahí la buena aceptación y el gran éxito que la IV edición de estas jornadas tuvo entre toda la comunidad de docentes extremeños. De ahí la presencia enriquecedora de especialistas no sólo del campo de la filosofía, sino también de cualesquiera otros campos humanísticos e incluso técnicos y científicos.

Y es que, la felicidad, no es competencia únicamente de los filósofos, sino que ella supone uno de los pocos ámbitos de interés que son compartidos por todos y cada uno de los seres humanos.

Esto adquiere su relevancia en una sociedad donde la especialización es no sólo una exigencia teórica sino un sine qua non práctico, sin la especialización no hay posibilidad de ingresar en el mundo laboral, y sin ella, muchos menos hay atisbos de progresar en la carrera profesional.

La felicidad queda así como uno de esos pocos elementos compartidos, uno de esos recordatorios de lo que la humanidad tiene en común con cada uno de los integrantes de su totalidad; y por ello, la felicidad es una de las claves que pueden situar al hombre por encima del individualismo imperante y como parte de una empresa universal. De ahí su papel fundamental en la ciencia de la practicidad humana, en la ética.

Todo esto pudo quedar muy claro en la IV edición de las jornadas filosóficas «Paradoxa», pero ello no deja de ser un principio o base del caminar filosófico. De aquí parte la vía del cuestionar, pero las posibles direcciones que, a partir de este punto, pueden tomarse, son muchas y complejas. Algunas de estas direcciones se nos mostraron de la mano de aquellos que llevan años y décadas interrogándose y recorriendo las diferentes vías del pensar.

No es nuestra intención hacer un resumen de cada una de las ponencias de las que pudimos formar parte como oyentes, sino subrayar algunas de las ideas que allí se mostraron y que pueden ayudarnos hoy por hoy a formarnos una imagen en retrospectiva del alcance y el enriquecimiento que, respecto a nuestra idea de la felicidad, se produjo durante los meses de febrero a mayo del pasado curso. Así mismo, es objetivo

fundamental de este escrito el poder poner a disposición de todos aquellos que no pudieron estar presentes, los conocimientos y conclusiones allí alcanzados.

En primer lugar, habremos de anotar que las diversas ponencias que formaron parte del evento trataron la temática de la felicidad desde unos puntos de vista muy diferentes unos de otros.

Podemos así considerar que las conferencias de D. Isidoro Reguera así como la de D. Miguel Ángel Rodríguez y la de D. Andoni Alonso enmarcaron el asunto de la felicidad desde el enfoque de sus límites. Esto es, trataron de definir la felicidad y encontrar sus claves mediante aquello que usualmente es visto como lo que la imposibilita. Qué duda cabe, que cada uno de estos ponentes lo hizo de una manera distinta y resaltando un contexto diferente. Así, mientras que D. Isidoro se centró en la felicidad contada desde la supuesta irracionalidad del loco o del melancólico, para D. Andoni esta felicidad sería contada desde su relación con la tecnología y la ciencia contemporánea, y para D. Miguel Ángel Rodríguez desde la sociedad del cyber-punk y la filosofía de la estética, atendiendo a sus alcances ético-prácticos.

Desde otro punto de vista nos presentaron la felicidad autores como D. Jesús Gonzalez, D. Luis Fernando Moreno, D. José Luis Molinuevo y D. Mariano Álvarez; todos ellos contaron la felicidad no ya desde la perspectiva de sus límites sino desde la significación de su contenido, intentando de este modo responder a la pregunta de «¿cómo se logra ser feliz?» de un modo positivo. Aunque entre ellos, también habremos de encontrar diferentes modos de narrar la felicidad, pues mientras que algunos se centraron más en aspectos históricos (D. Jesús González Javier, D. Luis Fernando Moreno y D. Mariano Álvarez), otros lo

hicieron en rasgos definitorios de la felicidad entendida esta como fáctum capaz de ser cuantificado (D. Juan B. Verde), o como expresión psicológica del ser humano (D. José Luis Molinuevo).

Cuando hablamos de algo como la felicidad, ocurre que la propia naturaleza de nuestro objeto marca las reglas de nuestro lenguaje.

La felicidad no es un objeto físico capaz de ser medible con herramientas que universalicen y permitan obtener unos resultados neutros, y peor aún, ni siquiera es una entidad inmaterial pero exterior a nosotros mismos (de tal modo que si encontrásemos el modo de conocerla, sería ya posible para todos los sujetos llegar a vislumbrar, mediante la nueva metodología descubierta para entidades inmateriales, la naturaleza, las causas y las leyes de la felicidad).

Lamentablemente, en el caso de la felicidad, con lo que nos encontramos, es con un estado inmaterial, sí, pero no externo, sino interno o psicológico, lo que hace muy difícil la discusión sobre la felicidad, ya que, aunque en muchas ocasiones lo eludimos, nunca podemos estar seguros de que estemos hablando de lo mismo. Para poder partir de un mismo modo de entender la felicidad, es necesario apelar a una común naturaleza humana, o, si lo preferimos y no queremos caer en teorías sustancialistas, al menos debemos de refugiarnos en la idea de que siendo de una misma especie, y poseyendo, como poseemos, tantos rasgos fisiológicos en común, es natural pensar que también nuestras reacciones químicas (tales como el miedo, la ira, la envidia, el deseo y la felicidad) serán compartidas.

Es desde esta base desde donde se hace posible cualquier diálogo acerca de la felicidad, la felicidad pasa a ser así un sentimiento humano, y sólo podemos hablar de ella desde y para el hombre.

Tales fueron las ideas que desde la antigua Grecia ya venían implícitas en el concepto de felicidad. La felicidad para Aristóteles es el fin último del hombre, (tal como nos recordó D. Mariano Álvarez), y también para los Hedonistas, el placer o la felicidad son las metas que el ser humano debe intentar alcanzar (D. Jesús González).

Pero si recordamos las conferencias de ambos autores veremos que las diferencias entre el concepto de felicidad (o mejor dicho, entre el modo como es posible alcanzarla) difieren bastante.

Para ambas corrientes, hedonismo y aristotelismo, había una misión fundamental, la de permitir hacer comprender a sus ciudadanos que la felicidad, y los placeres, no deben ser comprendidos únicamente como satisfacción inmediata de las apetencias físicas. Ambas posturas hacen hincapié en la importancia que la medida va a tener para no caer en el vicio, así como en la posibilidad de que muchos logros, considerados inicialmente como causas de la felicidad, conlleven finalmente a un estado totalmente alejado de esta (como sería el caso de la fama, el dinero o el poder).

Para el hedonismo y el aristotelismo el punto medio es donde la felicidad reside.

Pero a pesar de estas similitudes, encontramos en ambas corrientes una postura práctica muy diferente. El hedonismo se acerca sin lugar a dudas a un utilitarismo, humanista, sí, pero utilitarismo, lo que lo hace más cercano al paradigma moral contemporáneo o de la postmodernidad. En contra, Aristóteles no se queda anclado en una concepción de la felicidad que termine donde el propio sentimiento acaba. Ya sabemos que para Aristóteles conocer es conocer las causas, y es

precisamente su defensa de la razón como causa posibilitadora de la felicidad lo que le va a diferenciar de las corrientes posteriores hedonistas que le siguieron.

Podríamos decir que si para los hedonistas la clave de la felicidad radica en «no complicarse más de lo necesario la vida» y en enfocar el punto hacia donde el arquero debe dirigir la flecha de la acción hacia el placer (moderado, esto es, el justo y necesario), para Aristóteles las decisiones deben de ser pesadas, medidas reflexionadas, pues sólo mediante la racionalización de cada situación, sólo mediante la toma de conciencia de aquello que vamos a realizar, podemos decir que somos auténticos agentes de nuestros actos, y es sólo para aquel que es capaz de llevar una vida completa siguiendo los dictados de la razón y comportándose de manera coherente con lo que ésta le dicta que la felicidad se le desvela como un fin último al término alcanzado.

Felicidad para el hedonismo es así felicidad momentánea, algo por lo que hay que luchar pero que se puede encontrar innumerables veces a lo largo de la vida, y es más, la meta radica en encontrarla y saborearla tantas veces como sea posible y en los actos y situaciones más simples.

Felicidad para Aristóteles es el final de un camino, la recompensa de un esfuerzo continuo y titánico, el esfuerzo de ser siempre racional y llevar el control de los pensamientos y actos de uno mismo.

Ambos modos de comprender la felicidad se han dado en numerosos autores a lo largo de la historia de la filosofía (y de lo que no es filosofía, pues al fin y al cabo, cada individuo, sea o no filósofo, alberga un concepto de felicidad). Y bien podría decirse que la diferencia fundamental entre estas dos corrientes



de pensamiento, es la diferencia fundamental que ha dominado la batalla entre empirismo y racionalismo; la comprensión de una realidad donde lo importante (ya sea moralmente o cognoscitivamente) recae, bien del lado del instante efímero (Hedonistas, Hume, James...), bien del lado de la totalidad del camino (Aristóteles, Hegel, Kant, Heidegger...). Este panorama dualista fue bien explicado por D. Luis Fernando Moreno, pero a pesar de que la historia nos da claves en torno a lo que puede ser dicho sobre la felicidad, no debe ser olvidado que no sólo en la boca de los filósofos está la comprensión de ésta, sino que cada sociedad nos cuenta también su modo de entender la felicidad.

Este modo de contar la felicidad no tiene porqué ser únicamente mediante el logos, de hecho, podríamos decir que es el discurso apofántico el menos usado por las culturas y sociedades a la hora de llevar a cabo su particular expresión de lo que la felicidad sea.

A este respecto debemos destacar la ponencia de D. Jose Luis Molinuevo, quien resaltó la importancia y la labor que en la sociedad de la información posee el uso de la imagen. La estética es, según este pensador, la puerta que nos permite entrar en el conocimiento de los modos de pensar y las ideas singulares que dominan una determinada cultura. En particular, y para nuestro contexto, la felicidad es contada por medio de las imágenes que se vierten en los medios de comunicación de masas, esto es, en la publicidad.

Mediante la exposición de una serie de imágenes tomadas de estos mass media la conclusión era rotunda y unánime. El modelo de felicidad defendido por nuestra sociedad se encuadra en una ética material, pero en nuestro caso, el concepto de material adopta un significado muy preciso; por material no

entendemos cualquier contenido que posibilite la felicidad, sino el contenido falaz de que mediante el poseer se adquiere el ser, y que este ser adquirido es aquel que nos permite, según el modelo actual, ser individuos excelentes, con la consecuencia inmediata de la felicidad. Así, los conceptos aristotélicos de excelencia y esencia se adecúan a las exigencias del capitalismo y, mediante imágenes impactantes y atrayentes, refuerzan en los receptores la idea de que comprando ciertos productos se alcanzará el llegar a ser lo que uno desea (guapo, admirado, deseado, envidiado...) y lo que, supuestamente, nos hace ser felices.

Pero tras esta lectura de los iconos y la estética contemporánea se advierten sutilezas que nos llevan a cuestionarnos la propia solidez del mensaje transmitido. No se trata ya de que, como sujetos racionales, cuestionemos si tales estados (el ser bello, el ser rico, el ser deseado...) son realmente causas de la felicidad, ni siquiera se trata de ser conscientes de la falacia que identifica tener con ser, se trata más bien de entrever en el propio sistema que transmite el mensaje unos ciertos vacíos o incoherencias que reflejan una situación de fondo no captable a primera vista.

Y es sobre esto sobre lo que nos habló D. Miguel Ángel Rodríguez, pues siendo también la temática de su discurso la felicidad contada desde la estética de la sociedad de la información, se diferenció de la conferencia tratada anteriormente en que no sólo atendió a las muestras de la estética cultural paradigmática, sino también a las protestas y denuncias que en las propias imágenes comerciales inserta el movimiento contracultural.

Bien es cierto que hoy por hoy podemos hablar de diversos movimientos contraculturales, algunos de los cuales tienen ya

una tradición de décadas, tal como los movimientos hippie y punk, pero estos se definían por ser minoritarios, estar en abierta oposición a las tendencias sociales y económicas imperantes y por, de algún modo decirlo, ser underground, esto es, ser corrientes paralelas, subversivas y al margen del mercado.

Algo muy diferente es lo que ocurre con otra corriente contracultural, la cual, siendo como es denuncia del sistema prioritario, lleva a cabo esta crítica desde el propio sistema prioritario. Es la corriente del cyberpunk. Este movimiento se nutre y se refuerza desde el propio sistema al que ataca; el cyberpunk y sus mensajes se encuentran en los anuncios, en la red, en los objetos de consumo creados por el capitalismo, tales como la moda y el cine; y si bien en muchos momentos uno no sabría decir si lo que transmite es una crítica o una defensa, sí queda claro que lanza una pregunta al aire «¿nos conduce la sociedad que hemos creado a la felicidad?».

Los elementos que cuestiona son principalmente el poder como estructura, la sociedad de la información como fuente de riqueza material de unos pocos elegidos, los límites morales que cercenan al ser humano allí donde su tejido material termina, la tecnología como modo de extender al ser humano y su poder hacia... ¿quizás ningún sitio?... El cyberpunk es, en resumidas cuentas, el modo en que nuestra propia sociedad muestra su desilusión y su miedo hacia el presente y también hacia el futuro.

Bien sabemos que nos encontramos en una época de falta de valores, en lo que Nietzsche no dudó en calificar como la época del nihilismo; es lógico que ante el vacío reine la desesperación (por otro lado, ya Hegel decía que sólo mediante la desesperación podía uno llegar a encontrarse consigo mismo), y la forma que toma la desesperación en la sociedad de la información es el cyberpunk.

La pregunta pues acerca de cómo es posible la felicidad en esta sociedad pasa antes por saber cómo superar la desesperación ante la falta de valores adscrita a ella. El cyberpunk que llena nuestros televisores, nuestras novelas y muchos de nuestros armarios no parece dar respuestas positivas que permitan asegurar el alcance de la felicidad; lo que de ella nos cuenta no es cómo lograrla, sino cómo no va a ser posible adquirirla.

En tanto continuemos aceptando un mundo de hiperinformación, donde es obligado el hiperconocimiento y la hiperacción, no podrá el hombre siquiera tener tiempo para buscar o saborear la felicidad de la que el hedonismo nos hablaba (pues para ello se necesita un cierto pausarse ante el acontecer para proceder a degustarlo), mucho menos podrá alcanzarse la felicidad aristotélica, pues esta tenía como exigencia la de ser dueños de cada uno de nuestros actos, algo totalmente imposible en una sociedad donde la praxis es entendida no como calidad de lo hecho sino como cantidad de lo producido.

Esta situación no sólo se vio reflejada por la ya comentada conferencia de D. Miguel Zamora, sino que también las palabras de D. Andoni Alonso hicieron hincapié en ello.

Las palabras de D. Andoni se mostraron provocadoras, casi incendiarias, pues como todo buen filósofo comprometido con su tiempo, buscaba producir en sus oyentes la duda y el cuestionamiento acerca de algunos de sus principios. Su discurso iba también encaminado a permitir el vislumbramiento de la posibilidad o imposibilidad que nuestra sociedad presenta de permitir a sus ciudadanos ser felices.

La globalización, la tecnología, la energía nuclear... ¿hasta qué punto construyen un mundo donde la felicidad pueda morar?, y en caso de que esta sociedad de la incertidumbre

(incertidumbre hacia su propia existencia, pues el colapso es una realidad tan posible como la misma permanencia) pueda albergar la felicidad ¿qué tipo de felicidad es la que ella soporta?.

Ante tal situación, no es posible sino sentir una cierta angustia, pues nuestra meta no podía ser sino la de dar una respuesta positiva a la necesidad de felicidad que todos albergamos.

D. Juan B. Verde intentó en su ponencia «El cálculo de la felicidad», dar una respuesta positiva y una visión optimista acerca de nuestra problemática. La fórmula que propuso fue la ya defendida por J. Green: «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».

Estemos o no de acuerdo con la idea de que la felicidad puede ser reducida a una fórmula universal o a una ley general, hay ciertos aspectos relevantes en la defensa de D. Juan B. Verde.

En primer lugar, lejos de hablarnos de la felicidad de una sociedad y de las posibilidades que una cultura da para lograrla, se centra en cómo puede un sujeto individual ser más feliz.

Puesto que hablar de la sociedad nos lleva a la desesperación, quizás la clave sea regresar a un proceder cartesiano, donde el análisis de cada una de las partes pueda dirigirnos a una imagen del conjunto más exhaustiva y más significativa que la creada a partir del intento de construir la imagen de la totalidad (de la situación contextual en la que se enmarca hoy por hoy la felicidad) desde un primer momento.

Así, y puesto que la felicidad no deja de ser un sentimiento personal, habremos de comenzar estudiando cómo es esta posible en cada uno de los sujetos. Y si bien es cierto que el contexto repercute en ella, favoreciéndola o imposibilitándola,

no es menos cierto que quizás la clave no radique en el contexto (tal como en otras conferencias llegamos a creer) sino en el propio sujeto que siente.

La idea de que la felicidad ha de partir del sujeto es innegable. Pero aunque de él ha de partir, en él no debe terminar. La felicidad supone una intencionalidad que siempre va dirigida al mundo exterior, y no es suficiente con remover los obstáculos que ante ella se pudieran interponer (como bien vio D. Juan B. Verde, pues él mismo afirmó que la clave no está en el evitar sino en el mirar los inconvenientes desde otra perspectiva), pero aún así, aún cuando el sujeto sea capaz de abrazar la realidad con alegría, sea lo que fuere que se le presente, consideramos que esta visión tiene un punto débil.

Este punto débil no es sino que presenta la problemática de la felicidad como una guerra (pacífica) entre el individuo y la sociedad; ¿quién es más fuerte, el sujeto y su perspectiva optimista o la sociedad con sus obstáculos? Lejos de creer que la felicidad habita únicamente en la voluntad del sujeto, creemos que debe de ser la suma de ambos componentes (individuo y sociedad) la que den como resultado la felicidad, de otro modo, no estaríamos hablando sino de una falsa felicidad, de una felicidad o alegría inventadas para soportar la realidad.

El asunto nos lleva entonces, a resaltar, con D. Juan B. Verde, la importancia del sujeto, así como la capacidad de este para crear en torno a él un mundo en el que siempre que sea posible se optará por llevar a cabo acciones que promuevan la felicidad, en el que, siempre que sea posible, se buscará una educación en la alegría y en el regocijo.

Pero en contra de sus afirmaciones, diremos que el sujeto no es lo suficientemente fuerte como para vencer a toda una

sociedad desvalorizada. Es aquí el momento donde nuestra reflexión debe llevar al punto clave en que ambos elementos estén unidos en un mismo discurso sobre la felicidad, tanto el elemento social, estudiado en las conferencias de D. Miguel Ángel Rodríguez, D. Jose Luis Molinuevo y D. Andoni Alonso, como el elemento subjetivo atendido en las conferencias de D. Jesús González, D. Luis Fernando Moreno, D. Mariano Álvarez (desde una perspectiva histórica) y D. Juan B. Verde (desde una perspectiva contemporánea).

Esta unificación de elementos se llevó a cabo por parte de D. Isidoro Reguera, quien precisamente nos habló de cuáles eran las opciones para aquel que, como nosotros, vive, y no puede escapar, de una sociedad limitadora (límites tanto para la felicidad como para su propia existencia, pues nadie puede salir de la realidad que le rodea).

Las conclusiones que se pudieron extraer de esta primera conferencia inaugural (y que nosotros, por motivos de coherencia argumentativa presentamos como última), son enriquecedoras, y es quizás, vistas desde la experiencia que el conjunto de narraciones sobre la felicidad dejaron en nosotros a lo largo de las jornadas, importante considerarla como una respuesta a todas las dudas, la desesperación y la impotencia, que el estudio de nuestra sociedad dejaron tras de sí.

Somos conscientes de la imposibilidad de romper la cúpula de cristal que nuestra sociedad le impone a nuestros esfuerzos por ser felices; pero sólo aquel que es capaz de conocer la existencia de tal límite (sólo aquel que lleva a cabo una reflexión acerca de cómo nuestra sociedad imposibilita nuestra felicidad) puede no caer presa de una falaz felicidad. Spinoza dijo que «el valor de una sociedad se mide por la cantidad de verdad

que puede soportar», y es tarea de todos los individuos de esa sociedad el intentar palpar los límites (ontológicos, prácticos y lingüísticos) que colapsan nuestro ser y actuar.

El problema, como ya veíamos, radicaba en las salidas que se tenían una vez llegábamos a este estado de consciencia de la realidad. Tres caminos se nos habían presentado, la denuncia (propia del cyberpunk), la desesperación (característica del que no sabe qué hacer o qué camino tomar ante tal situación), y la vuelta atrás (esto es, el intentar auto-engañarse a uno mismo y continuar como si nada pasase).

La última de las opciones es una opción práctica, un «ojos que no ven, corazón que no siente», que por otro lado, no deja de ser un atentado contra los principios filosóficos de defender la verdad e intentar crear un mundo mejor. Es una postura conformista que sólo lleva a fortalecer a aquellos que construyen los límites, pues se les deja libertad absoluta para construir el mundo como consideren.

La segunda de las opciones no debe de ser más que pasajera, puede disculparse, pero jamás debe aceptarse. Nada hay peor para el ser humano que la inactividad; y la desesperación y el miedo sólo tienen tres caminos, la huida, la parálisis (y así quizás le pases inadvertido al enemigo) y el ataque desenfrenado. Utilicemos el momento de parálisis para pensar, para pensar cómo atacar; esa es la salida más provechosa, tanto para el individuo, como para los principios filosóficos mencionados y la misma sociedad a la que pretendemos ayudar.

Finalmente, encontrábamos la opción de la protesta, reflejada hoy por hoy en la corriente cyberpunk; D. Isidoro Reguera habló de que sólo aquel que lanza piedras contra la cúpula de cristal puede, si no romper la cúpula, al menos hacerse más



fuerte, avanzar en su propio camino de autocreación, sentir que está luchando por algo, aunque cierta melancolía sea inevitable, aunque los demás (y el mismo quizás) no vayan sino a considerarle un loco (¿y acaso no llamaron también locos a aquellos que regresaban del mundo exterior para contarles a los que permanecían en la caverna cual era la realidad?).

Pero si la felicidad es, como anuncio Aristóteles, un ser dueño de sus propios actos, y esta felicidad sólo puede llegar al darse uno la vuelta y decir «estoy satisfecho con el contenido y sentido de cada uno de mis actos», parece que es precisamente en este actuar melancólico, imposible, y transgresor, donde radicaría la única posibilidad de que un sujeto contextualizado, consciente de la situación vivencial en la que se encuentra, pudiese llegar a ser feliz.

Siempre queda, para los que no estén de acuerdo con estas reflexiones, la opción de cerrar los ojos y saborear las cosas más pequeñas, algo que, por otro lado, no es incompatible con la opción de la lucha, y que de hecho, es necesaria para no caer víctimas de la angustia total. La melancolía es en parte el recuerdo de esos momentos felices que duran un instante y quedan en el pasado, y que, en cierto modo, quisiéramos que la sociedad enseñase a disfrutar.

Pero este logro, el de disfrutar de los instantes más sencillos, es incompatible con una sociedad donde el tiempo no puede parar, pues sólo se vive para producir y para consumir. Por ello, no podemos sino acentuar el papel sanador del artista, del loco, del melancólico, ellos son los que han descubierto en qué consiste la felicidad de lo sencillo, y es así, en su deseo de permitir que el acontecer de la felicidad sea una posibilidad para todos, que sólo mediante la crítica, la protesta y la creación

de una nueva realidad podrá llegar un día en que se aúnen la felicidad del instante hedonista, con la felicidad aristotélica de saber que se ha hecho lo adecuado.

---

## LAS SIETE VIDAS DEL GATO

*Faustino Lobato Delgado*

### **No había nada**

No había nada,  
nada  
sólo silencio, el suspiro  
del primer instante  
cuando el creador de seres  
terminó de mezclar el barro  
y la sangre.

No había nada, solo  
el soplo, el pensamiento  
sobre el vacío.

## **Rostros y viento**

Siento el vértice del cristal, la finitud  
que no aprecio. En mis torpezas descubro la caricia  
de la calle, la risa  
de las farolas, la ironía  
del paisaje.

Mientras divago, sigue el desastre  
en medio mundo. Un programa absurdo  
que olvida el dolor cansino  
de los sin nombre.

El cristal se ha roto,

todo está plagado de pequeños rostros  
y de viento.

### **Donde los versos sobran**

Lo miré desde la victoria de un mundo  
a punto de sucumbir. Me miró sabiendo  
que no había derrotas sólo la vida  
en cada presente plantado.

Y en ese diálogo de miradas, donde los versos  
sobran, nació la luz dando forma al gesto,  
a esa tarea de mirar atardeceres  
por sorpresa.

No hay nada que decir cuando mira  
sin encontrar el rastro de la palabra.

## **El signo cifrado de las miradas**

Llegó con el susurro de la luz  
acodando su aliento en la pared.  
Su abrir los ojos fue un gesto creador  
capaz de dibujar rostros en el semblante  
del aire. No había otro entendimiento  
sino el signo cifrado de las miradas.  
Después, la rebeldía de sus labios  
persiguieron la herida  
del camino.

## **Por estrenar**

En sus labios había una palabra  
por estrenar. No cabe  
el gesto, solo la mirada  
a punto  
de retomar la tarde.

Sus manos, orillas de un río  
que arrastra silencios.

## **La esquina que nadie quiere**

Estás en el lugar que nadie quiere  
reparando planetas. Cuánto gustabas  
de buscar la solución al movimiento.  
Inválido, ciego... nos mueves a ver  
la otra cara de la luna. Y en ese alarde  
mecánico nos muestras generoso  
la vida al revés, desvelando la esquina  
que nadie quiere.



## **Cómo aceptar la nada**

*Mientras mi padre se prepara*

*Para el tránsito han derrumbado*

*El taller donde tantas veces soñó.*

Cómo ausentarnos de la casa  
sin que ésta se derrumbe  
y las alimañas ocupen el lugar  
de las sillas que acunaron  
el cansancio. Cómo hacer que los días  
no traicionen la ilusión y los momentos  
esos regalos de sol a mediodía.

Cómo aceptar la nada.