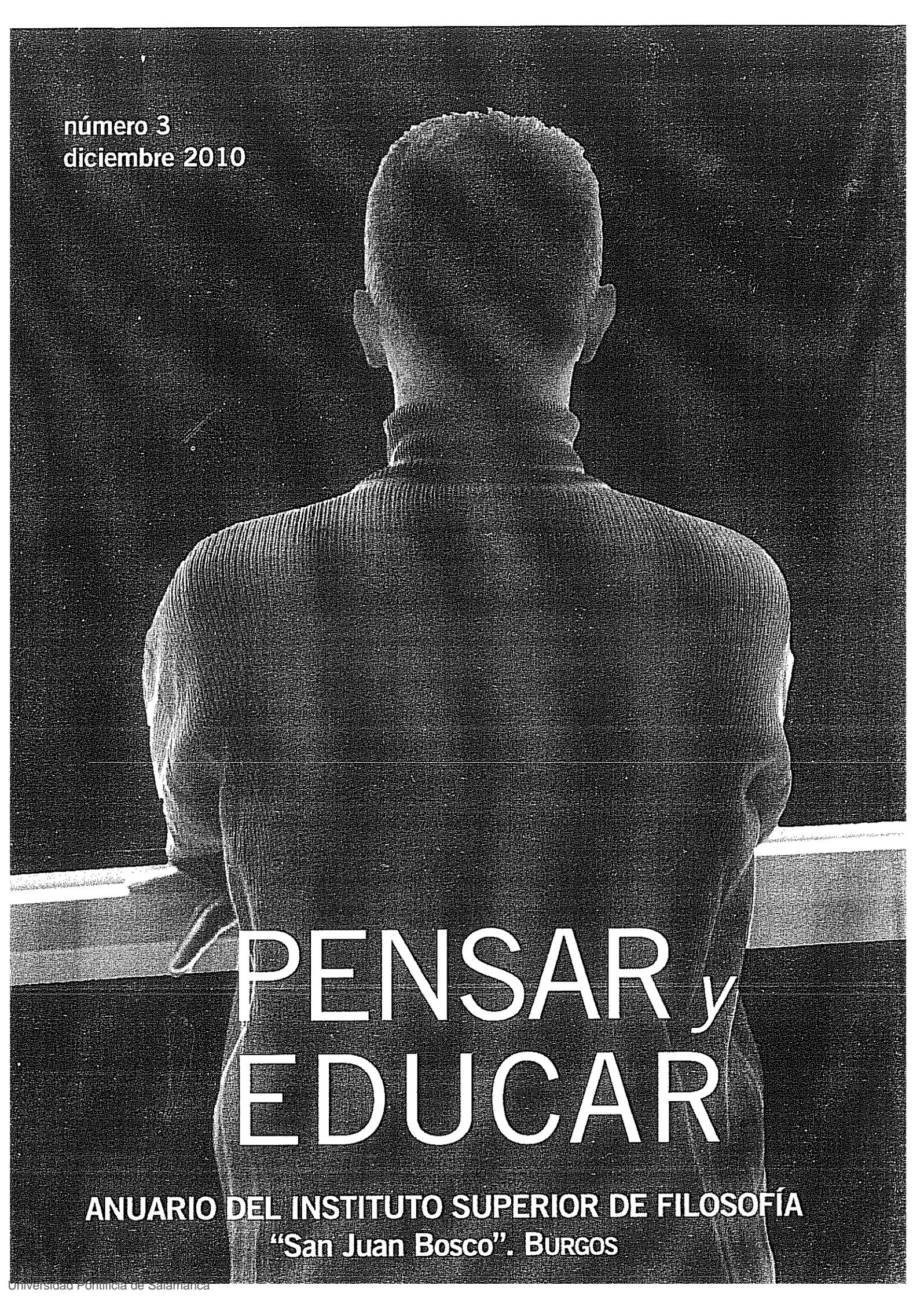


número 3
diciembre 2010



PENSAR y
EDUCAR

ANUARIO DEL INSTITUTO SUPERIOR DE FILOSOFÍA
"San Juan Bosco". BURGOS

PENSAR Y EDUCAR

Anuario del Instituto Superior de Filosofía «San Juan Bosco»

«Pensar y educar» está dirigida y coordinada por el Instituto Superior de Filosofía «San Juan Bosco» (Burgos), Centro Afiliado a la Universidad Pontificia de Salamanca.

C/ Quintanar de la Sierra, 11
09001 BURGOS

Tfno.: +34 947 20 56 65

Fax: +34 947 20 56 65

www.filosofiaburgos.com

director@filosofiaburgos.com

Director José Luis Guzón Nestar.

Secretaría y Administración Joaquín Egozcue
María Teresa Domínguez Sánchez

Consejo de Redacción Amadeo Alonso Arribas
Carlos García Llata
José Antonio Mateos Llorente
José María Martínez Pérez
Isidro Revilla Barriuso
Jesús Sáez Cruz
Joaquín Egozcue Alonso
Augusto Fernández Bañuelos
Leoncio Ramos Alonso
Leopoldo García Vázquez
Eloísa Sancho Valdivielso

Consejo asesor Emilio Alberich (Sevilla)
Ana Andaluz (UPSA)
Antonio Arto (UPS Roma)
Modesto Berciano (Oviedo)
Daniel Dei (Buenos Aires)
Jesús Manuel García (UPS Roma)
Antonio Jiménez (Facultad de Teología de Granada)
Mauro Mantovani (UPS Roma)

José Luis Moral (UPS Roma)
Ildefonso Murillo (UPSA)
José Manuel Pallezo (UPS Roma)
Miguel Rodríguez (Benediktbeuern, Alemania)
Leonardo Rodríguez Duplá (UPSA)
José Román Flecha (UPSA)
Juana Sánchez-Gey (Universidad Autónoma de Madrid)
José Manuel Santos (Facultad de Teología de Burgos).

Periodicidad Un número al año.

Suscripción España: 20 €
Otros países: 25 €

Los pagos deben dirigirse a nombre del Instituto Superior de Filosofía–Anuario

CCC: 2018 0000 64 3020008703

SERVICIO DE CANJE

BIBLIOTECA INSTITUTO SUPERIOR DE FILOSOFÍA
«SAN JUAN BOSCO»
(C/ Quintanar de la Sierra, 11- 09001 BURGOS).

ISSN 1888-2544

Depósito Legal BU-404/2007

Maquetación Imprenta Santos. Burgos
Preimpresión y edición Editorial CCS / Madrid
Impresión ESTUGRAF IMPRESORES, S. L. (Madrid)

Todos los derechos están reservados.
Esta publicación no puede ser reproducida sin el permiso previo por escrito del editor.



Editorial

Persona y sentido

José Luis

Guzón Nestar

DIRECTOR

La pregunta por el sentido se ha convertido en algo absolutamente irrenunciable en la filosofía contemporánea, especialmente a partir de la segunda mitad del siglo xx. Ha adquirido unas dimensiones de originalidad, radicalidad y totalidad que se ha convertido en un concepto-límite, difícilmente definible.

A pesar de sus acentuaciones metafísicas, hermenéuticas o sociológicas, con frecuencia rebajamos el listón de la reflexión para referirnos al sentido de la vida. ¿Tiene la vida humana un sentido y el hombre un destino?

A menudo hemos escuchado esta pregunta: «¿Qué puede hacer uno cuando la vida no tiene sentido?». Viktor Frankl, el creador de la logoterapia, sostiene que hay cuatro factores que le dan sentido a la vida: realizar una vocación, superar un destino adverso, un gran amor, una fe religiosa. Olegario González de Cardedal piensa que los lugares del sentido son: la libertad, la identidad, el destino, la esperanza, y lo imaginario.

En cualquier caso, el sentido es búsqueda y don, don y tarea. Hasta hace poco muchas personas reducían la búsqueda por el sentido a Dios. Hoy, aún inspirándonos en una antropología cristiana, debemos convenir que no es posible reducir el sentido de la existencia a Dios. Dice A. Gesché: «Nuestra intención con este libro no es hacer de Dios el funcionario del sentido, como si sólo Dios fuera la última y única clave del sentido. El sentido puede existir, puede ser reconocido y vivido, sin que debamos recurrir necesariamente a Dios, bien sea porque provenga de las mismas cosas de la vida, bien sea porque nosotros lo cree-

mos e introduzcamos en el mundo (...) No conviene «acaparar el cielo» (Sal 72, 9a). Cuando existe y está ahí, el sentido posee su autonomía y no tiene necesidad de la sanción de Dios para revelarse como valioso. Dios no es el sentido de las cosas, como si todo lo que se pudiera decir del sentido se hallara sólo en Dios. Pero el sentido tampoco es Dios, como si la búsqueda del sentido equivaliera a la búsqueda de Dios. El sentido no sustituye a Dios y Dios tampoco sustituye el sentido. En un caso y en otro se perjudicaría al sentido, corriendo el riesgo de alienarlo, y se perjudicaría a Dios, reduciéndole a una función. Al mismo tiempo, y en ambos casos, se dañaría al hombre»¹.

¿Cómo resolver la cuestión? «“El mundo sólo tiene sentido para el hombre, pero es Dios quien lo fundamenta”: así podría enunciarse uno de los quicios esenciales de la teología natural. En un ensayo inspirado en el trabajo de Éric Weil sobre Kant, Pierre Frouchon se explica al respecto de la manera siguiente: “[El estatuto del sentido] subraya la unidad de la antropología y de la teología: para el hombre, no hay sentido último más que en Dios, pero Dios no es en sí mismo sentido; lo es sólo para el hombre, para el ser finito que busca y se cuestiona, que descubre el sentido en el hecho de que el mundo y el hombre mismo están, para él, buscando una dirección: en el hecho de que el hombre haga cuestión del sentido”»².

Para concluir me gustaría citar a Viktor E. Frankl (1905-1997), el creador de la logoterapia. Sus palabras corroboran que la cuestión del sentido es sin duda alguna un hecho, y un hecho educable³, una fuerza primera en la vida de los seres humanos, aun aquellos que se encuentran sometidos a circunstancias extremas (un recluso de un campo de concentración): «La búsqueda por parte del hombre del sentido de la vida constituye una fuerza primaria y no una «racionalización secundaria» de sus impulsos instintivos. Ese sentido es único y específico en cuanto es uno mismo y uno solo quien tiene que encontrarlo; únicamente así logrará alcanzar el hombre un significado que satisfaga su propia voluntad de sentido. Algunos autores sostienen que los sentidos y los principios no son otra cosa que «mecanismos de defensa», «formaciones y sublimaciones de las reacciones». Por lo que a mí toca, yo no quisiera vivir simplemente por mor de mis «mecanismos de defensa», ni estaría dispuesto a morir por mis «formaciones de las reacciones». El hombre, no obstante, ¡es capaz de vivir e incluso de morir por sus ideales y principios!»⁴.

¹ A. GESCHÉ, *El sentido*, Sígueme, Salamanca 2004, v. 7, p. 19.

² P. FROUCHON, *Existence humaine et révélation. Essais d'herméneutique*, Cerf, Paris 1976, p. 43. Se trata de la obra de E. WEIL, *Problèmes kantians*, Vrin, Paris 1970. Citado por J. ARNOULD, *Los bigotes del Diablo*, San Esteban, Salamanca 2006, p. 113.

³ Cf. a este propósito una reciente obra de O. RÀFOLS y equipo, *Educación en la búsqueda de sentido. Una propuesta de itinerario*, CCS, Madrid 2009, 140 pp.

⁴ V. E. FRANKL, *El hombre en busca de sentido*, Herder, Barcelona 1981, pp. 98-99.

La felicidad o el sentido¹

José Luis
Guzón

PROFESOR
DE HISTORIA DE LA
FILOSOFÍA MODERNA.
ISFSJB, BURGOS

Happiness is a perfume you cannot pour on others without getting a few drops on yourself.

Ralph Waldo Emerson

RESUMEN

La felicidad es una cuestión relativa a la ética que ha preocupado y preocupa a los seres humanos de todos los tiempos. Aristóteles denunció que, aunque la mayor parte de la gente coincide en nombrarla, no alcanzan a saber en qué consiste. Muchos autores han confirmado el diagnóstico aristotélico. Tras hacer un recorrido por la historia de la felicidad, el autor presenta la tesis de W. Schmid que supedita la felicidad a una cuestión anterior y más fundamental, como es el sentido.

PALABRAS CLAVE

Eudaimonía, felicidad, sentido, «vida buena», virtud.

¹ Este artículo tiene como base la conferencia titulada «Aproximación al concepto de felicidad», pronunciada por su autor en el Curso de Verano de la Universidad de Burgos «La felicidad humana» (Burgos, 12-16 de julio de 2010).

1. INTRODUCCIÓN

La cuestión de la felicidad tiene mucho de inefable. Normalmente todos vamos tras de ella, todo el mundo nos lo planteamos, pero después en el plano teórico, como en la vivencia de cada día, resulta no fácil su abordaje. Dice Fernando Savater que «Borges escribió en una ocasión que el dragón es una figura que contagia irremediabilmente de puerilidad las historias en que aparece, y yo hace tiempo me permití parafrasearle señalando que también la palabra *felicidad* puede rebajar un poco la madurez o la verosimilitud de los intentos teóricos en que se la incluye»².

Sin embargo, nada nos exime de su tratamiento. Puede ser susceptible de muchas aproximaciones, también pueriles, pero no cabe duda que su *humus* natural es la filosofía. Procuraré un tratamiento filosófico de la misma. Eso es lo que pretendo en estas breves páginas.

Antes de que la filosofía reflexionara acerca de la felicidad humana, el ser humano ha perseguido alcanzar ciertos goces o disfrutes que le condujeran a la prosperidad y a la felicidad, a lo que Aristóteles llamaría posteriormente la *eudaimonía*, y se ha hecho numerosas preguntas: «¿Cómo podemos esperar ser felices? ¿Hay que aprovechar cada instante de la vida, multiplicar los placeres? ¿Hay que correr tras el éxito, embriagarse con las pasiones más locas? ¿Cómo «realizarse», alcanzar la satisfacción? ¿Hay medios infalibles para ser feliz? ¿La búsqueda de la felicidad nos condena a oscilar sin pausa entre pesimismo y optimismo, esperanza de alegrías y esperas frustradas? ¿Cómo situar en lugar seguro la felicidad»³.

No obstante, aún siendo verdadero lo afirmado (estas preguntas se hacen desde el ámbito del conocimiento ordinario), no es menos cierto que la felicidad se tematiza y adquiere carta de ciudadanía especial con la ética filosófica, y, de un modo muy especial, con la ética aristotélica:

«Puesto que todo conocimiento y toda elección tienden a algún bien, digamos cuál es aquel a que la política aspira y cuál es el supremo entre todos los bienes que pueden reali-

² F. SAVATER, *El contenido de la felicidad*, Aguilar, Madrid 2002, p. 21. Abundan las publicaciones recientes que pueden estar teñidas de un tratamiento sencillo desde el ámbito del conocimiento ordinario. Algunos títulos encontrados recientemente: S. BOORSTEIN, *El secreto de la felicidad está en tu interior*, Oniro, Madrid 2010; C. GOÑI, *Déjate ser feliz*, Integral, Barcelona 2010; J. URRÁ, *Recetas para compartir felicidad*, Aguilar, Madrid 2009; o Y. A. THALMANN, *Cuaderno de ejercicios para aprender a ser feliz*, Terapias Verdes, Barcelona 2010.

³ A. GERMAIN, *Prólogo*, en A. COMTE – SPONVILLE et ALII, *La historia más bella de la felicidad*, Anagrama, Barcelona 2005, p. 13.

zarse. Casi todo el mundo está de acuerdo en cuanto a su nombre, pues tanto la multitud como los refinados dicen que es la felicidad (*eudaimonía*) y admiten que vivir bien y obrar bien es lo mismo que ser feliz. Pero acerca de qué es la felicidad dudan, y no lo explican del mismo modo el vulgo y los sabios»⁴.

«Con estas palabras, —dice Adela Cortina— pronunciadas en el siglo IV a.J.C., diagnosticaba Aristóteles la más profunda dolencia que la humanidad ha venido padeciendo hasta nuestros días y de la que todavía no ha podido sanar: los hombres desean ser felices, pero parecen incapaces para decidir en qué consiste la felicidad»⁵.

El asunto fundamental de la ética es la felicidad humana, una felicidad no utópica sino accesible y alcanzable al ser humano. Cuando el hombre piensa a fondo en sí mismo se da cuenta de que vivir no es suficiente: necesita vivir bien⁶, de una determinada manera, no de cualquiera. Dicho de otro modo: vivir es necesario pero no suficiente. De ahí que surja la pregunta: para qué vivir (el sentido) y, en función de ello, cómo vivir (la ética).

La felicidad puede entenderse de muchas maneras: bienestar, placer, actividad contemplativa. En todo caso se trata de un bien y con frecuencia de una finalidad que uno persigue en la propia vida.

Hay varios modos de afrontar el tema de la felicidad: sincrónicamente y diacrónicamente. La forma sincrónica de hablar filosóficamente de la felicidad es la que tiene en cuenta, desde el presente, los diversos ámbitos culturales y científicos en los que se usa y se dice que «se es feliz» y a partir de dichos ámbitos mundanos ascender a un conocimiento objetivo de la idea de felicidad, previa crítica de las determinaciones «categoriales» de la idea, que se adquieren analizando la historia. Yo en concreto lo abordaré diacrónicamente, en primer lugar. Me detendré en las grandes consideraciones acerca de la felicidad a lo largo de la historia. De todas esas consideraciones podremos extraer algunos elementos que la puedan definir (estudio sincrónico). Concluiremos la exposición planteándonos en qué medida nos hacemos la pregunta por la felicidad todavía hoy y cuáles son los términos razonables, inefables (por un lado) y convincentes (por otro). Concluiremos la reflexión viendo en qué medida se puede supeditar la felicidad a la cuestión del sentido.

⁴ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, Tecnos, Madrid 2009, p. 19, (estudio preliminar de Salvador Rus Rufino y traducción de Salvador Rus Rufino y Joaquín E. Meabe). En adelante: EN I, 4. 1095a.

⁵ A. CORTINA, *Prólogo*, en C. DÍAZ, *Eudaimonía. La felicidad como utopía necesaria*, Encuentro, Madrid 1987, p. 9.

⁶ Hay muchos títulos que recogen con buena sintonía la convergencia entre la felicidad y la vida buena. Sírvanos en esta ocasión la obra de G. Abbà: *Felicità, vita buona e virtù. Saggio di filosofia morale*, LAS, Roma 1989.

Podemos responder brevemente a estas dos cuestiones, pero nunca se nos exige de hacer un recorrido más largo que nos conduzca a las conclusiones. Sobre la naturaleza humana, una primera conclusión es que la persona humana tiene un carácter trascendente, que busca conocer, ser siempre (la permanencia en el ser), ser feliz. Sobre el objeto de la felicidad humana —segunda cuestión planteada—, una primera conclusión es que en esta vida transitoria, terrestre, importantísima pero pasajera, no existe ningún objeto que pueda dar la felicidad completa, definitiva, a los seres humanos. Ciertamente hay muchos bienes, pero tales bienes ni incluyen todos los males, ni pueden ser poseídos por todas las personas ni admiten una posesión perpetua: «¿En qué consiste la felicidad? ¿En un objeto (el dinero)? ¿En un lugar (el paraíso)? ¿En un tiempo (las mañanas que cantan)? ¿En una persona (Dios, los otros, uno mismo)? ¿En el éxito, el amor, la salud, los placeres, la belleza?»⁸.

¿Es posible que el ser humano sea feliz? Bertrand Russell, allá por los años 30, desde una perspectiva intramundana (no trascendentalista), nos hablaba de que todavía es posible la felicidad del ser humano y lo definía así: «El hombre feliz es el que no siente el fracaso de unidad alguna, aquel cuya personalidad no se escinde contra sí mismo ni se alza contra el mundo. El que se siente ciudadano del universo y goza libremente del espectáculo que le ofrece y de las alegrías que le brinda, impávido ante la muerte, porque no se cree separada de los que vienen en pos de él. En esta unión profunda e instintiva con la corriente de la vida se halla la dicha verdadera»⁹.

3. DIVERSOS ENFOQUES

Para poder llegar a las conclusiones precedentes es importante realizar el estudio diacrónico que anunciábamos, un breve recorrido por las posturas que se han dado en la historia de la filosofía acerca de la felicidad. «“La filosofía es una actividad que procura una vida feliz”, declara Epicuro en el siglo III antes de Jesucristo. La filosofía no sólo es un discurso, sino también una práctica, una actividad que se suele llamar sabiduría»¹⁰ y un discurso y una práctica con historia¹¹ que ha ido revistiendo formas diferentes: un paraíso, o como una sociedad de hombres libres e iguales.

⁸ *Ibid.*, p. 7.

⁹ B. RUSSELL, *La búsqueda de la felicidad*, Austral, Madrid 1978, p. 226.

¹⁰ A. GERMAIN, *o.c.*, p. 7.

¹¹ Cf. *ibid.*, p. 13.

premo o felicidad para el hombre hay que buscarla en la vida intelectual, que es lo propio y exclusivo del hombre.

Así, pues, «la felicidad es la actividad del alma conforme a la virtud perfecta»¹⁸. Para poder llevar a cabo esta tarea, la consecución de la felicidad, cosa «excelente y divina» el hombre tiene que luchar. No es un regalo de los dioses ni tampoco producto del azar, sino que es preciso conquistarla por el ejercicio y práctica de las virtudes¹⁹: «El bien es una actividad del alma con arreglo a la virtud y, si las virtudes son varias, será la mejor conforme a las más perfectas, siempre en el marco de la vida entera, porque una golondrina no hace verano, ni tampoco un solo día, y tampoco sirve un solo momento para hacer a alguien venturoso y feliz»²⁰.

3.2. Epicuro

Para Epicuro (342–270 a.C.) la filosofía es una actividad que procura una vida feliz: «El principio de todo esto y el bien máximo es el juicio, y por ello el juicio —de donde se originan las restantes virtudes— es más valioso que la propia filosofía, y nos enseña que no existe una vida feliz sin que sea al mismo tiempo juiciosa, bella y justa, ni es posible vivir con prudencia, belleza y justicia, sin ser feliz. Pues las virtudes son connaturales a una vida feliz, y el vivir felizmente se acompaña siempre de la virtud»²¹.

La filosofía no sólo es un discurso, sino también una práctica, una actividad que se suele llamar sabiduría. Ahora bien, la sabiduría torna necesariamente feliz a quien la posee; por lo tanto corresponde a los filósofos la tarea de definir qué es la felicidad y, de hecho, el sentido y el valor de la vida: «Que nadie, mientras sea joven, se muestre remiso en filosofar, ni, al llegar a viejo, de filosofar se canse. Porque, para alcanzar la salud del alma, nunca se es ni demasiado viejo ni demasiado joven. Quien afirma que aún no le ha llegado la hora o que ya le pasó la edad, es como si dijera que para

¹⁸ EN I, 13, 1102a.

¹⁹ Virtudes intelectuales o dianoéticas: entendimiento teórico o especulativo (ciencia, intelecto, sabiduría), entendimiento práctico o direccional (arte, prudencia —discreción o buen sentido, perspicacia, buen consejo o rectitud en la deliberación—); virtudes morales: para la parte irracional del alma (fortaleza o valor, templanza, pudor o modestia), para las relaciones sociales (liberalidad, magnanimidad, magnificencia, hallar el medio entre los pequeños honores —frente a indiferencia o ambición—, dulzura o mansedumbre, veracidad, buen humor, amabilidad, némesis —entre la envidia y alegrarse del mal ajeno—, justicia.

²⁰ EN I, 1098a.

²¹ EPICURO, *Carta a Meneceo*, en *Obras*, Tecnos, Madrid 1991, p. 64.

la felicidad no le ha llegado aún el momento, o que ya lo dejó atrás. Así pues, practiquen la filosofía tanto el joven como el viejo; uno, para que, aun envejeciendo, pueda mantenerse joven en su felicidad gracias a los recuerdos del pasado; el otro, para que pueda ser joven y viejo a la vez mostrando su serenidad frente al porvenir»²².

Es una sabiduría que nos conduce a gozar de los placeres: «Por este motivo afirmamos que el placer es el principio y el fin de una vida feliz, porque lo hemos reconocido como un bien primero y congénito a partir del cual iniciamos cualquier elección o aversión y a él nos referimos al juzgar los bienes según la norma del placer y del dolor»²³. No todos los placeres son iguales, ni tienen el mismo interés: «Y, puesto que éste es el bien primero y connatural, por este motivo no elegimos todos los placeres, sino que en ocasiones renunciamos a muchos cuando de ellos se sigue un trastorno aún mayor. Y muchos dolores los consideramos preferibles a los placeres si obtenemos un mayor placer cuanto más tiempo hayamos soportado el dolor. Cada placer, por su propia naturaleza, es un bien, pero no hay que elegirlos todos»²⁴.

3.3. Estoicos

Postulaban una felicidad moral o en la moral: nunca somos tan felices como cuando hacemos el bien y actuamos virtuosamente. Por lo tanto no debemos moderar nuestros placeres sino suprimirlos, tampoco buscar los placeres sencillos sino suprimirlos, ni siquiera buscar placeres; son nocivos. Séneca (4 a.C.–65 d.C.), hombre político y preceptor de Nerón, afirma que el placer es una «cosa baja, servil, débil, frágil», que sólo se encuentra en las «tabernas»; a ello hay que preferir la virtud, una conducta moral recta y digna, que según él es «sublime, real, invencible, inagotable». Sólo perdura una buena conducta, mientras que la felicidad hecha de placeres «llega y pasa», muere tan pronto se la experimenta:

«La virtud es algo elevado, excelso y regio, invencible e infatigable; el placer es algo bajo, servil, flaco y mezquino, cuyo asiento y domicilio son los lupanares y tabernas. Encontrarás a la virtud en el templo, en el foro, en la curia, erguida ante las murallas, cubierta de polvo, atezada, con las manos encallecidas; al placer casi siempre escondido y en busca de tinieblas, cerca de los baños y estufas, y de los lugares que temen a la policía, blando,

²² *Ibid.*, pp. 57-58.

²³ *Ibid.*, pp. 61-62.

²⁴ *Ibid.*, p. 62.

sin frío, húmedo de vino y de perfumes, pálido o cubierto de afeites y lleno de ungüentos como un cadáver»²⁵.

Séneca²⁶ aportaría dos novedades al discurso clásico sobre la felicidad: «La primera, la justificación indirecta —cosa que ya había intentado tímidamente Aristóteles— de la riqueza o, como mínimo, de una cantidad imprescindible de posesiones sin las cuales no podemos intentar luchar por nuestra felicidad. [...]. Y la segunda, la constatación de la existencia de una fisura que separa las ideas de los hechos, grieta que con el paso de los años se iba a convertir en un frondoso valle regado por dos ríos, la comodidad y el miedo, que nos igualan a todos ante la muerte, el trabajo, el azar, los placeres o las angustias de la existencia»²⁷.

²⁵ SÉNECA, *Sobre la felicidad*, Alianza, Madrid 1981², p. 55.

²⁶ Dice Abellán que considerar a Séneca como estoico es una cuestión muy controvertida: «Una cuestión muy debatida entre los estudiosos del pensamiento senequista es la de hasta qué punto responde a la doctrina estoica. Hay diversas opiniones, pero la más aceptada parece ser la de que a Séneca hay que incluirle en el estoicismo, si bien con un amplio margen de flexibilidad, pues no le gusta ceñirse a principios filosóficos firmes e inamovibles. Aunque muchos han querido ver en él un ecléctico, su campo propio de meditación es el de un estoicismo próximo a Posidonio o Filón de Larisa. Por otro lado, estas indecisiones a la hora de clasificarle provienen en parte de su propia labilidad en cuestiones filosóficas trascendentales, como son las ontológicas o las físicas. Es, sobre todo, un moralista, y después de aceptar la división estoica de la filosofía —ética, física y lógica—, frente a la de los peripatéticos, epicúreos y cínicos, su definición de la filosofía está en la orientación eticista de considerarla como un camino a la sabiduría. En Séneca se da una perfecta conexión entre filosofía y virtud, y así lo dice él mismo: *Philosophia studium Virtutis est, se per ipsam virtutem...* Filosofía, virtud y felicidad están estrechamente unidas; de aquí que la filosofía no sea una actividad especializada, sino válida para todos los hombres. A ella debemos dedicarnos todos, y a los que atacan el estoicismo por su apego a un fatalismo que les resulta inhumano, les responde: *Nulla secta benienior et lenior est, nulla amantior hominum, et communis boni adtentior*» (J. L. ABELLÁN, *Historia del pensamiento español. De Séneca a nuestros días*, Espasa, Madrid 1996, p. 41)..

²⁷ J. MUÑOZ REDÓN, *Filosofía de la felicidad*, Anagrama, Barcelona 1999, pp. 54-55. Respecto a las riquezas: «Deja, por tanto, de vedar el dinero a los filósofos; nadie ha condenado a la sabiduría a ser pobre. Tendrá el filósofo grandes riquezas, pero no arrebatadas a nadie ni manchadas de sangre ajena: adquiridas sin perjuicio de ninguno, sin negocios sucios, que salgan tan honradamente como entraron, de las que no se lamenten más que los malévolos. Acumula cuanto quieras: son honradas; aunque hay entre ellas muchas cosas que todos quisieran llamar tuyas, no hay nada que pueda nadie decir tuyo. Pero el sabio no rechazará los favores de la fortuna, y ni se envanecerá ni se avergonzará del patrimonio adquirido por medios honrados» (SÉNECA, *Sobre la felicidad*, p. 93). Acerca de la segunda cuestión, la fisura entre la teoría la praxis y las continuas críticas a los filósofos, dice Séneca: «Todo lo que embiste contra las cosas que son firmes e invencibles, ejercita su fuerza en su propio daño. Por tanto, buscad alguna materia blanda y sin consistencia en que se claven vuestros dardos. ¿Tenéis tiempo para indagar los males ajenos y juzgar a todo el mundo? ¿Por qué este filósofo vive con tanta amplitud, por qué cena ése con tanta esplendidez? Observáis las pupas ajenas, y estáis llenos de úlceras. Es como si alguien se burlara de las manchas o verrugas

3.4. Calicles

Para Calicles (s. v a.c.), adversario de Sócrates, ser feliz consiste en alimentar las pasiones más fuertes y saciar los deseos, incluso los más locos. Condenamos a los hombres que han elegido vivir intensamente, porque no podemos imitarlos, y ocultamos nuestra debilidad tras bellos discursos moralizadores.

Calicles defendía el derecho natural, y afirmaba que naturaleza (*physis*) y ley (*nómos*) son totalmente opuestas, aunque no deberían. Así, defiende la ley natural del más fuerte, en oposición a las leyes artificiales existentes que protegen a los débiles²⁸. La teoría de la fuerza alcanza su formulación más descarada, convertida en ley, el individuo no usa su fuerza en beneficio de la ciudad sino en su propio provecho.

Define la Ley como la máxima injusticia contra la naturaleza. La ley no somete al más débil frente al más fuerte. La ley tiende a igualar al hombre. Es bueno lo que satisface al individuo. Encarna la posición más radical en la concepción de la nueva ley. En él la discusión entre *nómos* y *physis* llega a una oposición irreconciliable.

3.5. San Agustín

San Agustín (354–430) habló de la felicidad como fin de la sabiduría²⁹, la felicidad es la posesión de lo verdadero absoluto y, en último término, la posesión (*fruitio*) de Dios, todas las demás «felicidades» se hallan subordinadas a aquélla.

San Agustín, en su obra *De la vida feliz*, expone que aceptando que es feliz quien posee todos los bienes que desea, aceptamos también que no sólo importa poseer esos bienes, sino además poseerlos eternamente. Por lo tanto, necesitamos bienes eternos y permanentes para ser felices. Como Dios es lo único eterno, inmutable, permanente e infinito, debemos poseerle (buscarle durante la vida) para ser felices:

de cuerpos hermosísimos, mientras lo devora una horrible lepra. Reprochad a Platón haber buscado dinero; a Aristóteles, haberlo recibido; a Demócrito, haberlo descuidado; a Epicuro, haberlo consumido; a mí mismo reprochadme Alcibíades y Fedro. ¡Vosotros seréis bien felices la primera vez que podáis imitar nuestros vicios! ¿Porqué no contempláis más bien vuestros males, que os acribillan por todas partes, unos atacando desde fuera, otros ardiendo en vuestras mismas entrañas?» (SÉNECA, *Sobre la felicidad*, p. 106).

²⁸ Cf. A. MENZEL, *Calicles. Contribución a la historia de la teoría del derecho del más fuerte*, UNAM, México 1964.

²⁹ ¿Un cierto intelectualismo moral en san Agustín? Pienso que el intelectualismo en Agustín puede ser mitigado en la medida en que Dios es la fuente de la verdad y de la sabiduría.

«Luego la completa saciedad de las almas, la vida dichosa, consiste en conocer piadosa y perfectamente por quién eres guiado a la Verdad, de qué Verdad disfrutas y por qué vínculo te unes al sumo Modo. Por estas tres cosas se va a la inteligencia de un solo Dios y una sola sustancia, excluyendo toda supersticiosa vanidad»³⁰.

Desde la epistemología o teoría del conocimiento también se puede llegar a afirmar la felicidad en san Agustín, porque él no fue un intelectualista y, como tal, nunca le preocupó el crear una epistemología como propedéutica (preparación) a una metafísica. Al contrario, su teoría del conocimiento tiene sentido en su obra, en la medida en que ésta es el camino para conseguir la verdadera beatitud, siendo en este sentido un eudemonista.

Lo que le preocupa es cómo la mente humana, finita y limitada, puede conseguir la certeza. Tras el maniqueísmo, y a punto de caer en el escepticismo, la lectura de Platón se convertirá en una buena guía. Para Platón, la solución está en la reminiscencia³¹. Sólo así se explica que lo finito abarque lo infinito, pues sólo estaría recuperando lo que temporalmente tenía marginado. Para san Agustín, el camino hacia la certeza se convertirá en algo más, será la demostración de la existencia de Dios y de su acción.

Pero se ha dicho anteriormente que la epistemología o camino seguro hacia la certeza supone en san Agustín la felicidad; y ésta sólo se puede conseguir una vez conseguida la certeza. Pues bien, para él no da la felicidad la persecución de algo que se desea, sino su consecución.

En *Contra académicos*, san Agustín expone sus teorías al respecto. Afirma expresamente que el conocimiento de la verdad pertenece a la sabiduría y ésta a la felicidad: «Luego quien usa de este camino, usa de la sabiduría misma; y quien usa de la sabiduría, forzosamente será sabio; luego será sabio el que busca bien la verdad, aun sin lograrla. Pues, según mi opinión, la mejor definición del camino que lleva a la verdad es la diligente investigación de la misma. El que tome este camino, será ya sabio; pero ningún sabio es desdichado, y, por otra parte, todo hombre o es feliz o desgraciado; luego el hombre feliz lo será no sólo por la invención de la verdad, sino también por su búsqueda»³². La felicidad sólo se consigue tras conseguir la verdad.

³⁰ SAN AGUSTÍN, *De la vida feliz*, en SAN AGUSTÍN, *Obras*, BAC, Madrid 1969, vol. 1., p. 579.

³¹ Teoría de Sócrates y de Platón según la cual el conocimiento de la verdad es innato al alma, la cual no tiene más que reconocer dicha verdad por reflexión sobre sí misma, mediante el recuerdo (o la anámnesis) del estado en el que preexistía (antes de tomar un cuerpo concreto), estado en que contempló directamente las ideas (cuya rememoración es ocasionada por las cosas sensibles).

³² SAN AGUSTÍN, *Contra los académicos*, en SAN AGUSTÍN, *Obras*, BAC, Madrid 1971, vol. 3, pp. 88-89.

3.6. Boecio

Boecio (480–524) se dio cuenta asimismo de la índole «compuesta» de la felicidad; ésta es «la suma de todos los bienes y todos los abarca; porque si uno solo faltara, ya no sería el bien supremo, pues quedaría excluido algo que, por ser bueno, sería deseable. Por tanto, es cosa indudable que la felicidad consiste en un estado perfecto por la reunión de todos los bienes»³³. La felicidad no tiene, pues, sentido sin los bienes que hacen felices. Pero desde Boecio se tendió ya a distinguir entre varias clases de felicidad (*beatitudo*); puede hablarse de una «felicidad bestial» (que, propiamente, no es felicidad, sino, a lo sumo, «felicidad aparente», de una «felicidad eterna» (que es la de la vida contemplativa), de una «felicidad final» o «última» o «perfecta», que es lo que se llamaría en español «beatitud».

Su obra más importante es *La Consolación de la filosofía*. La filosofía consuela a Boecio en su desgracia y lo instruye sobre la felicidad. Estructurada en cinco libros, en los que los fragmentos en verso se alternan con la prosa, esta composición representa una especie de síntesis de la sabiduría antigua pasada por el tamiz del cristianismo. En el primer libro narra la aparición de la filosofía. En el segundo se centra en la fortuna, que no ha de ser fuente de felicidad y se pregunta al final del mismo la razón por la cual los seres humanos buscan la felicidad fuera de ellos mismos cuando sólo la pueden encontrar dentro de ellos mismos.

En el libro tercero desarrolla un análisis crítico de algunos contenidos de la felicidad humana (las riquezas, los honores, el poder, la gloria y el placer) para centrarse en las tres fuerzas que pueden mover la actuación humana: el azar, el libre albedrío y la providencia divina. Niega la primera causa, la del azar y las otras dos las unifica a través del conocimiento. Con lo cual la síntesis de Boecio es muy cercana a la de Séneca y san Agustín: la vida feliz consiste en el perfecto conocimiento de Dios: «Para no prolongar indefinidamente este razonamiento es preciso recordar que Dios, ser soberano, posee en sí mismo el bien sumo y perfecto; pero como la felicidad está en el bien sumo, según hemos probado, resulta necesariamente que la felicidad reside en Dios soberano»³⁴. O también: «Demostrabas que Dios era el Bien Supremo y la felicidad perfecta, de donde sacabas esta conclusión que me ofrecías como regalo presente: nadie puede ser feliz, si no se convierte en Dios»³⁵.

³³ BOECIO, *La consolación de la filosofía*, Aguilar, Madrid 1964³, p. 87.

³⁴ *Ibid.*, p. 114.

³⁵ *Ibid.*, p. 130.

3.7. San Buenaventura

Para san Buenaventura (1218–1274) la felicidad es el punto final y la consumación del itinerario que lleva el alma a Dios. La felicidad no es entonces ni voluptuosidad ni poder, sino conocimiento, amor y posesión de Dios.

Respecto al carácter práctico o teórico de la teología hace tres distinciones: amplía la alternativa entre teórico (primacía del conocimiento) y práctico (primacía de la praxis), añadiendo una tercera actitud, que llama «sapiencial» y afirmando que la sabiduría abarca ambos aspectos. Y prosigue: la sabiduría busca la contemplación (como la forma más alta del conocimiento) y tiene como intención «ut boni fiamus», que lleguemos a ser buenos, sobre todo esto: ser buenos³⁶. Después añade: «La fe está en el intelecto, de modo que provoca el afecto. Por ejemplo: conocer que Cristo ha muerto «por nosotros» no se queda en conocimiento, sino que necesariamente se convierte en afecto, en amor»³⁷.

En la misma línea se mueve su defensa de la teología, es decir, de la reflexión racional y metódica de la fe. San Buenaventura enumera algunos argumentos contra el hacer teología, quizá generalizados entre una parte de los frailes franciscanos y presentes también en nuestro tiempo: la razón vacía la fe, es una actitud violenta respecto a la Palabra de Dios, debemos escuchar y no analizar la Palabra de Dios (cf. Carta de san Francisco de Asís a san Antonio de Padua). A estos argumentos contra la teología, que muestran los peligros existentes en la teología misma, el santo responde: es verdad que hay un modo arrogante de hacer teología, una soberbia de la razón, que se pone por encima de la Palabra de Dios. Pero la verdadera teología, el trabajo racional de la verdadera y de la buena teología tiene otro origen, no la soberbia de la razón. Quien ama quiere conocer cada vez más y mejor a la persona amada; la verdadera teología no compromete la razón y su búsqueda motivada por la soberbia, «sed propter amorem eius cui assentit» —«motivada por amor a Aquel al cual ha dado su consentimiento»—³⁸, y quiere conocer mejor al amado:

³⁶ Cf. *Breviloquium*, Prólogo, 5.

³⁷ *Præmium in I Sent.*, q. 3. «Respondeo: Ad intelligentiam prædictorum notandum est, quod perfectibile a scientia est intellectus noster. Hunc autem contingit considerare tripliciter, scilicet *in se*, vel prout extenditur *ad affectum*, vel prout extenditur *ad opus*» (S. BONAVENTURAE BAGNOREGIS, *Commentaria in Quatuor Libros Sententiarum*, q. III, in *Opera Omnia S. Bonaventurae*, Ad Claras Aquas, 1882, v. 1, p. 13, consultado por internet: www.franciscanarchive.org/bonaventur/opera/bon01012.html (31 de mayo de 2010).

³⁸ *Præmium in I Sent.*, q. 2. «Sed quando fides non assentit propter rationem, sed propter amorem eius cui assentit, desiderat habere rationes; tunc non evacuat ratio humana meritum, sed augent solatium» (*Præm. In I. Sent.* q. 2, ad. 6).

esta es la intención fundamental de la teología. Por tanto, para san Buenaventura, al fin, es determinante la primacía del amor.

3.8. Santo Tomás de Aquino

Tomás de Aquino (1224–1274) nos presenta su pensamiento de un modo más directo en la *Summa contra gentiles* (1259) y la *Summa theologiae* (1267–1274) donde intenta conciliar el pensamiento clásico (Aristóteles) con la tradición eclesial (Agustín).

Su pensamiento sobre la felicidad humana podemos encontrarlo de un modo expreso en ST q. 2-5 II-I y q. 31-39. Para Tomás el hombre es un ser pensante que tiene la posibilidad de reconocer su fin, aquello por lo que existe. La finalidad más acuciante es Dios (*omnia appetum Deum*), que es el bien supremo, el único que puede satisfacer la capacidad intelectual y volitiva del hombre. Si el fin último del hombre es el conocimiento de Dios y si la felicidad sólo se puede conseguir mediante la consecución del último fin, y este fin es el conocimiento natural de Dios, éste sólo puede ser completamente satisfecho en la otra vida³⁹. Santo Tomás usó el término *beatitudo* como equivalente al vocablo *felicitas* y lo definió como «un bien perfecto de naturaleza intelectual»⁴⁰.

3.9.I. Kant

Inmanuel Kant (1724–1804) dio respuesta de un modo muy significativo a la pregunta por el quehacer. Efectúa con su reflexión una crítica seria a las éticas de la felicidad eudaimonistas. No se trata ya de que la autonomía del comportamiento moral y la trascendentalidad de los principios morales sólo puedan alcanzarse obrando por respeto al deber, cumplimiento que no siempre, por fuerza, ha de hacernos felices, sino que la felicidad misma es un concepto puramente relativo, es, como dirá Kant, «el nombre de las razones subjetivas de la determinación». La felicidad es trasladada, de este modo, al ámbito de lo empírico y la pura subjetividad: «Pero es una desdicha que el concepto de la felicidad sea un concepto tan indeterminado que, aun cuando todo hombre desea alcanzarla, nunca puede decir por modo fijo y acorde consigo mismo lo que propiamente quiere y desea. Y la causa de

³⁹ «Sed in nullum aliud voluntas tanquam in finem tendere debet nisi in Deum; quo solo fruendum est, ut Augustinus dicit. Ergo beatitudo es idem quod Deus» (ST I-II q. 3 a.1).

⁴⁰ ST I, q. LXVII a 1.

todo ello es que todos los elementos que pertenecen al concepto de la felicidad son empíricos; es decir, tienen que derivarse de la experiencia, y que, sin embargo, para la idea de la felicidad se exige un todo absoluto, un *máximum* de bienestar en mi estado actual y en todo estado futuro. Ahora bien; es imposible que un ente, el más perspicaz posible y al mismo tiempo el más poderoso, si es finito, se haga un concepto determinado de lo que propiamente quiere en este punto»⁴¹. La felicidad es, pues, relativa por partida doble: lo es cuando se considera sujetos distintos, que podrían colocar su felicidad en cosas diferentes (y aun opuestas); pero lo es también referida al mismo sujeto, porque nadie puede estar enteramente seguro de que aquello en lo que hoy cifra su felicidad continuará haciéndole igualmente feliz en el futuro; para ello sería preciso, como observa Kant, ser omnisciente. Algo que, además de ser cierto, recuerda aquel viejo proverbio oriental: piensa muy bien lo que deseas, no vaya a ser que te sea concedido.

La ley moral no coincide con las leyes de la naturaleza y de la inclinación, leyes de las que depende nuestra felicidad, por lo que no necesariamente la persona buena va a ser feliz, o la mala infeliz. Kant consideró que cuando el fundamento de la determinación de la voluntad (el motivo de la acción) es la felicidad, la conducta no es absolutamente moral (podrá ser conforme al deber pero no por deber). Sin embargo, no pudo olvidar el extraordinario valor que la felicidad parece tener en la esfera humana, valor que el propio Kant acaba reconociendo en su concepción del Sumo Bien como síntesis de virtud y felicidad:

*«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...»*⁴².

La referencia al Sumo Bien le servirá a Kant para defender el postulado de la inmortalidad del alma (en algunos textos lo explica indicando que la virtud necesita de un tiempo infinito para su realización plena, y en otros porque el Sumo Bien no se realiza en este mundo y es preciso que se realice, luego nuestra alma tiene que ser inmortal para que en otro mundo pueda obtener la recompensa que merece) y el postulado de la existencia de Dios (pues sólo una entidad Absoluta puede hacer que coincidan las leyes que rigen la realización de la felicidad con las leyes que rigen la conducta moral). De la posibilidad del Sumo Bien no cabe un conocimiento estricto sino fe racional: fe porque de la verdad de estos postulados sólo cabe un con-

⁴¹ I. KANT, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Encuentro, Madrid 2003, pp. 52-53.

⁴² *Ibid.*

vencimiento subjetivo, pero racional porque no vienen dados por exigencias de la revelación sino de la propia razón.

Hay que tener cuidado en esta cuestión, pues puede parecer que Kant introduce de forma un tanto sutil la ética material en la reflexión moral; esto no es así pues el Sumo Bien no puede ser el fundamento de determinación de la voluntad (es decir, aunque nos cabe esperar ser felices y la inmortalidad, no debe ser la realización de la felicidad o el cielo lo que nos mueva) sino el deber. No se trata tanto de ser felices como de ser dignos de la felicidad.

3.10. El utilitarismo

Los utilitaristas más destacados son los ingleses Jeremy Bentham (1748–1832), a quien al parecer le debemos el término «utilitarismo» y John Stuart Mill (1806–1876), a quien se le atribuye haber dado una vertiente más social a esta teoría.

Bentham formula como primera ley de la ética el llamado principio del interés, según el cual el hombre actúa siempre movido por sus propios intereses, que se manifiestan en la búsqueda del placer y en la huida del dolor, los dos maestros que la naturaleza ha puesto en el hombre. Promover el placer, el bien o la felicidad es la misma cosa y es la meta de toda actuación humana:

«La naturaleza ha situado a la humanidad bajo el gobierno de dos dueños soberanos: el dolor y el placer. Sólo ellos nos indican lo que debemos hacer y determinan lo que haremos. Por un lado, la medida de lo correcto y lo incorrecto y, por otro lado, la cadena de causas y efectos están atadas a su trono»⁴³.

En su obra *Utilitarismo* Stuart Mill sostiene también como fundamento de la moral la búsqueda del placer y la ausencia de dolor: «El credo —dice— que acepta la Utilidad o Principio de la Mayor Felicidad como fundamento de la moral, sostiene que las acciones son justas en la proporción con que tienden a promover la felicidad; e injustas en cuanto tienden a producir lo contrario de la felicidad. Se entiende por felicidad el placer y la ausencia de dolor; por infelicidad, el dolor y la ausencia de placer (...). El placer y la exención de dolor son las únicas cosas deseables como fines; y (...) todas las cosas deseables (que en la concepción utilitaria son tan numerosas como en cualquier otra), lo son o por el placer inherente a ellas mismas, o co-

⁴³ J. BENTHAM, *Antología*, edición de Josep M. Colomer, Península, Barcelona 1991, p. 45.

mo medios para la promoción del placer y la prevención del dolor»⁴⁴. El principio utilitarista de «la mayor felicidad para el mayor número de personas» (porque se trata, a fin de cuentas, de la felicidad general, no meramente individual) puede encontrarse también en Hume o en Adam Smith («La felicidad consiste en la tranquilidad y el gozo»), y, por supuesto, en Bentham. Pero en tanto que éste último cree posible una especie de aritmética de los placeres, en la medida en que, siendo cualitativamente iguales, todos ellos pueden ser cuantificados, bastando, por tanto, con sumar la cantidad de placer y restar la cantidad de dolor producidos por una determinada acción para tomar posición frente a ella, Mill piensa, por el contrario, que los placeres no sólo se diferencian por la cantidad, sino también por la cualidad. Resulta, pues, perfectamente lícito hablar de placeres inferiores, que tendrían su origen en la mera sensación, y placeres superiores, derivados del intelecto, los sentimientos y la imaginación. La similitud con Epicuro es, sin duda, más que notable, si bien Stuart Mill no está dispuesto a admitir que los epicúreos hayan formulado adecuadamente el principio utilitario y sus consecuencias, ya que para ello es necesario —opina el filósofo inglés— introducir elementos estoicos y cristianos.

Podríamos esgrimir otras muchas perspectivas como ha habido en la historia del pensamiento: Tomás Moro o la felicidad utópica, Erasmo, Spinoza, La Mettrie, Rousseau, Sade, Schopenhauer, Lafargue, Freud, Wittgenstein, Kropotkin, Maslow, Barthes...; pero las aportadas son una buena síntesis de la pluralidad habida. Lo que sí se puede señalar finalmente es un cierto desinterés por la temática de la felicidad en la tardomodernidad y en la edad contemporánea.

4. DESINTERÉS POR LA FELICIDAD EN LA ÉPOCA CONTEMPORÁNEA

Destaca Abbagnano: «Por otro lado, los filósofos, al no poder utilizar la noción de felicidad como principio de la vida moral, se han desinteresado, por lo general, de la noción misma. A este desinterés ha contribuido también la tendencia, nacida con el romanticismo y por largo tiempo dominante, a exaltar la infelicidad, el dolor, los estados de perturbación y de insatisfacción como experiencias positivas e intrínsecamente gozosas».

Sin embargo, ese desinterés parcial que se ha producido a fines del siglo xx y en el comienzo del XXI por la cuestión de la felicidad y que se materializó en la bús-

⁴⁴ J. S. MILL, *El utilitarismo*, Alianza, Madrid 1984, pp. 44ss.

queda de alternativas éticas (las éticas del discurso), ha conducido también a un cierto cansancio. Son loables, nos viene a decir Adela Cortina, los esfuerzos de la Escuela de Erlangen, de Rawls, de Toulmin, Baier, Singer, Hare..., pero el hombre continúa queriendo ser feliz, no solamente racionalmente justo: «Aunque la justicia —como quieren los utilitaristas y también Rawls— fuera un componente irrenunciable de la felicidad, no se identifica con la felicidad. Por eso, el discurso de la justicia, cuando pretende cubrir la totalidad del ámbito moral, produce con el tiempo una agobiante sensación de angustia y de asfixia. Las leyes prácticas, por muy racionales que sean, por muy convincentes que aparezcan, terminan por mostrar su faz represora. Porque a lo mejor los hombres deseamos obrar correctamente, pero aspiramos con toda certeza a la felicidad; y el lenguaje de lo *richtig*, lo *right*, lo correcto, es incapaz de expresar ese secreto anhelo que se oculta en la palabra *eudaimonía*. Tal vez sea este uno de los motivos por los que han ido surgiendo a lo largo de la historia, y con especial fuerza en nuestro momento, numerosas voces que abogan por la irracionalidad y por la destrucción de las normas. Cansadas del deber ser, se preguntan por lo que queremos ser. Hastiadas de la razón, vuelven sus ojos a las emociones, los sentimientos y las valoraciones estéticas. Y es que el viejo equilibrio aristotélico entre intelecto y deseo, accesible a unos cuantos privilegiados, se ha visto quebrado inevitablemente. ¿Es posible hoy recomponerlo? ¿Es posible recuperar, en un nivel técnico y moral más elevado, la unidad entre razón y voluntad, entre felicidad y virtud»⁴⁵.

5. ¿UN MUNDO FELIZ?

El gran desinterés que se percibe en la filosofía contemporánea por el tema de la felicidad es explicable desde las claves teóricas que acabo de señalar. La consecuencia lógica fue el atrincheramiento de este tema en la ciencia (psicología⁴⁶, sociología, etc.), y de resultas la proliferación de muchas publicaciones que abordan el tema desde estas claves científicas.

Después del recorrido diacrónico vengamos a la síntesis, aunque sea provisional, vengamos al sincrónico. Algunas conclusiones a las que he podido llegar serían estas que elenco en los párrafos siguientes.

⁴⁵ A. CORTINA, *o.c.*, p. 15.

⁴⁶ «La felicidad es un estado emocional activado por el sistema límbico en el que, al contrario de lo que cree mucha gente, el cerebro consciente tiene poco que decir» (E. PUNSET, *El viaje a la felicidad*, Círculo de Lectores, Barcelona 2006, p. 11).

La historia de las ideas (la historia de la filosofía) nos ha puesto de manifiesto un interés creciente hasta la Ilustración por la felicidad. Asimismo nos desvela la realidad de una felicidad que cada vez es más intramundana que extramundana, una felicidad que se ha de conseguir empezando por el más acá, más que postergar su consecución en el más allá.

El ser humano está destinado sin duda a la felicidad (Aristóteles, Santo Tomás, ... José Ortega, Laín Entralgo, X. Zubiri). Dice Xabier Zubiri: «Como primer paso arranquemos de que no es una mera constatación que el hombre busque la felicidad. Lo mismo Platón que Aristóteles y san Agustín hacen de ello una simple constatación. Pero esta constatación es el resultado de algo más hondo: no solamente el hombre busca la felicidad, es que inexorablemente tiene que buscarla, porque esa situación de búsqueda pende esencialmente de que, en la menor intelección, en el menor hacerse cargo de la realidad, el hombre está ya sobre sí, proyectada frente a sí. Precisamente por estar sobre sí tiene su propia realidad en buena forma; esto es, la felicidad como algo indeterminado, como problema. La búsqueda de la felicidad no es una constatación, un hecho que repose sobre sí mismo, sino algo que pende de una estructura anterior que es estar sobre sí, porque es inteligencia sentiente»⁴⁷.

Debe existir el objeto de la felicidad humana, porque la naturaleza no hace nada en vano y de manera natural cada ser humano aspira a la felicidad: «El hombre por ser animal de realidades es constitutivamente animal moral; por ser animal moral, el hombre es animal de bienes, y el bien último y radical del hombre dentro de su línea es justamente su propia felicidad»⁴⁸.

Los más grandes pensadores de todos los tiempos se han ocupado de la felicidad y nos han ofrecido un panorama suficientemente amplio. Nosotros no hemos hecho un recorrido exhaustivo, pero sí significativo.

¿Alguna definición? Dice Walter Benjamin en *Dirección única* que «ser feliz significa poder percibirse a sí mismo sin temor». Esta definición para Savater es tal vez la menos petulante y pretenciosa de todas⁴⁹. Otra definición más completa para Savater es la que encuentra en Valle Inclán. Don Ramón del Valle Inclán, en la *Lámpara maravillosa*, da una definición de éxtasis: «felicidad es el goce de ser cautivo en el círculo de una emoción pura, que aspira a ser eterna. ¡Ningún goce y ningún

⁴⁷ X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, Alianza/Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1986, p. 407.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 399.

⁴⁹ Cf. F. SAVATER, *Ética como amor propio*, p. 349.

terror comparable a este sentir del alma desprendida»⁵⁰. O esta otra de Bertrand Russell: «El hombre feliz es el que no siente el fracaso de unidad alguna, aquel cuya personalidad no se escinde contra sí mismo ni se alza contra el mundo. El que se siente ciudadano del universo y goza libremente del espectáculo que le ofrece y de las alegrías que le brinda, impávido ante la muerte, porque no se cree separado de los que vienen en pos de él. En esta unión profunda e instintiva con la corriente de la vida se halla la dicha verdadera»⁵¹.

Los seres humanos, movidos por el atractivo que los bienes ejercen sobre la voluntad, han buscado en el placer, en las riquezas, en el poder, en la fe, en la dignidad y en la fama ese objeto. Pero como no lo es, han cosechado la frustración de pretender hallar la felicidad en la posesión de bienes que son transitorios, que están mezclados con males, cuando la felicidad es el estado perfecto por el conjunto de todo el bien o de todos los bienes, sin males y de manera permanente.

Atomización del concepto de felicidad: no existe la felicidad sino las felicidades, tantas como individuos e instantes. Dice André Comte-Sponville: «Pero para resumir y ver más claro, se pueden distinguir tres tipos principales de felicidad, o tres maneras de pensarla. *La primera es pensarla como una alegría inmutable y constante*, que resultaría por ejemplo de la satisfacción de todos nuestros deseos: es lo que llamo felicidad. Es un ideal de la imaginación, como decía Kant, no de la razón. La única relación verdadera que podemos tener con esa felicidad es dejar de creer en ella: nunca conoceremos la felicidad, por lo menos en esta vida, y sólo somos felices aquí abajo si renunciamos a ella. *La segunda concepción de la felicidad es relativa*: se es *más o menos* feliz (cuando no se es desdichado) o *casi* feliz (feliz, entonces) cada vez que la alegría parece inmediatamente posible, y tanto más cuanto más cerca parece o más fácil o más frecuente. Es la *felicidad* en el sentido ordinario del término. Por último está la felicidad del sabio, que llamo *beatitud*, que es una felicidad actual, vivida en verdad (y no en la imaginación de una alegría), por lo tanto en eternidad (y ya no en la suma, necesariamente imaginaria, de un pasado y un porvenir). No somos eternos: no cesamos de cambiar, de envejecer, y vamos a morir. Pero podemos conocer, aquí y ahora, momentos de eternidad. No somos sabios. Pero tenemos momentos de sabiduría. El que ha «sentido y experimentado» esta beatitud (como una eternidad feliz, como una alegría eterna) no la olvidará

⁵⁰ R. del VALLE-INCLÁN, *La lámpara maravillosa*, en *Obras escogidas*, Aguilar, Madrid 1958, p. 689. Cf. F. SAVATER, *La infancia recuperada*, p. 142.

⁵¹ B. RUSSELL, *La conquista de la felicidad*, p. 226.

jamás. Eso, a fin de cuentas, no le impedirá morir. Pero tampoco su muerte le impedirá *haber sido eterno*»⁵².

Aldous Huxley, el autor de *¿Un mundo feliz?* nos escenificaba el drama en la ciudad de Londres, un hormiguero donde las obreras trabajan para la reina (sociedad) y donde la individualidad es la nada. En esta sociedad no hay familia, ni paternidad ni ciencia, no hay cultura ni inquietudes, pero sí una férrea organización social. La casta más baja son los Epsilones, luego los Deltas y los Gammas (las castas más despreciadas por la sociedad); también los Betas y los Alfas (castas privilegiadas, que aprovechan el esfuerzo y la dedicación de las castas inferiores). Esta organización no sería posible sin la hipnopedía y los traumas que les hacen sufrir por ejemplo a los Deltas con los libros para que no les gusten. Esto hace que las castas disfruten de su trabajo y no busquen otros caminos ni decisiones. Pero, claro, a pesar de todos los cambios genéticos, todas las dosis de Hipnopedía, todas las mutaciones, clonaciones, etc., aún eran humanos y como tales no siempre estaban contentos y alegres en su trabajo y en su vida, así que para que con ello no peligrara la sociedad, se inventó la droga perfecta, Soma. Esta droga hace olvidar los tiempos tristes y aporta vitalidad para seguir trabajando para y por la sociedad. En ese escenario aparece un personaje externo, John, que va a intentar cambiar las cosas, pero que fracasa en su intento. No entiende el tipo de felicidad de ese mundo feliz. Feliz pero sin inquietudes, sin Dioses, sin tristeza...

¿Cómo recuperar la auténtica felicidad? Alice Germain responde en la introducción al libro de Sponville de la siguiente manera: «Parece muy claro que la felicidad, el misterioso Grial que buscamos desde que el hombre es hombre, continúa escapándose»⁵³.

6. LA FELICIDAD O EL SENTIDO

En un libro reciente de Wilhelm Schmid⁵⁴ se nos abren horizontes. El autor nos señala tres grandes clases de felicidad: la suerte, el bienestar y la felicidad plena.

⁵² A. COMTE – SPONVILLE et ALII, *La historia más bella de la felicidad*, Anagrama, Barcelona 2005, pp. 140-141.

⁵³ A. GERMAIN, *o.c.*, p. 15. Dice a este propósito Esperanza Guisán: «La felicidad, dice mi título, es como un pájaro. Un pájaro pequeño y vistoso que cambia de colores, que se escapa de nuestras manos. Si lo encerramos en una jaula enferma, languidece y pierde su vitalidad. Si abrimos la puerta de la jaula echa a volar, y sólo nos visita de cuando en cuando» (E. GUIÁN, *Manifiesto hedonista*, Anthropos, Barcelona 1990, p. 43).

⁵⁴ W. SCHMID, *La felicidad*, Pre-textos, Valencia 2010, 65 pp.

Para nosotros la felicidad fugaz (tener, placer...) se identificaría con lo que Schmid llama la felicidad entendida tanto como suerte y como bienestar. Esta postura la podemos encontrar en algunos pensadores españoles como José Antonio Marina, Javier Sádaba, o franceses, como Luc Ferry, y no cabe duda que puede ser una de las salidas posibles a la pregunta por la felicidad. Se trata de una felicidad fugaz e inmanente. La de Marina no es una felicidad cimentada en el tener o el placer (en su sentido negativo), sino en el uso racional de la inteligencia, pero al fin y al cabo felicidad fugaz porque depende del ser humano, y su realidad ha de ser tan frágil, limitada y fugaz como el mismo hombre. No se puede sintetizar este tipo de felicidad con dos palabras (tener, placer...). Se habla también de una ética universal que pasa por la constitución y defensa de los derechos humanos., etc.

Después se puede considerar la que él denomina la tercera felicidad, que llama «en plenitud»⁵⁵. Este tipo de felicidad tiene mucho que ver no sólo con las respuestas filosóficas, sino con la teología y, particularmente, con la respuesta cristiana. Así, señala: «Sin duda este tercer tipo de felicidad, la plenitud, es la única posibilidad terrenal de experimentar el cumplimiento de la promesa del Evangelio según san Juan 10, 10: tener la vida “en plenitud”»⁵⁶.

Entraríamos en el campo de la paradoja cristiana, que ya fuera formulada entre otros por Blaise Pascal: «Sólo hay felicidad en esta vida en la esperanza de otra vida»⁵⁷:

«Parece como si la felicidad cristiana estuviera a la contra de la felicidad humana, como si el cristianismo se empeñase en exaltar todo aquello que al hombre de carne y hueso le hace infeliz: el sufrimiento, la paciencia, la resignación, la muerte. El mensaje más solemne y claro que escuchamos en el Evangelio acerca de la felicidad no parece dejar lugar a dudas. En el sermón de la montaña Jesús llama felices a los pobres, a los hambrientos, a los que lloran, a los perseguidos... [...]»⁵⁸.

⁵⁵ *Ibid.*, pp. 25-32.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 29.

⁵⁷ A. COMTE – SPONVILLE et ALII, *o.c.*, p. 49.

⁵⁸ R. LARRAÑETA, *Una moral de la felicidad*, San Esteban, Salamanca: 1979, p. 325. Tomás de Aquino hablaba de la «dúplex felicitas» (Darrin M. McMAHON, *Una historia de la felicidad*, Taurus, Madrid 2006, p. 141: «La perfección última de los seres racionales o intelectuales es doble. En primer lugar, la perfección que pueden alcanzar afecta a sus capacidades naturales [en este mundo], por lo que en cierto sentido puede calificarse de dicha absoluta [*beatitudo*] o felicidad [*felicitas*]: pues Aristóteles identificaba nuestra alegría máxima con la actividad contemplativa superior, es decir, con el conocimiento que le es posible al intelecto humano en esta vida [...]. Pero más allá de esta felicidad existe otra, que esperamos alcanzar en el futuro, la felicidad de contemplar a Dios “como es”» (ST II-I q 5).

Sin embargo, no es así, el cristianismo nos ofrece una ética pascual:

«El cristianismo pone una gran condición al recordar que no hay derecho a ser feliz sin los demás ni contra los demás... El hombre está llamado por Dios mismo a una felicidad superior, superior porque será para siempre, superior porque será perfecta, superior porque responderá plenamente al deseo íntimo de felicidad. Esta felicidad tan soñada y suspirada por el hombre no puede alcanzarla él por sus propias fuerzas... La felicidad, meta del cristiano, es una felicidad paradójica»⁵⁹.

Resulta difícil asumir la felicidad de la que nos habla el Evangelio. Y, sin embargo, se trata de una de las páginas más hermosas del Evangelio en la que Jesús proclama su propia visión de la felicidad humana: Las Bienaventuranzas. Pero es aquí donde encontramos un primer escollo, ya que las Bienaventuranzas anuncian felicidades «peligrosas» que, en primera instancia, nunca elegiríamos. «Felicidades» contenidas dentro de grandes infelicidades: ¿Cómo se es feliz con la infelicidad de la pobreza, el hambre, la persecución, el insulto, la calumnia que aparecen en el Sermón de la Montaña?; ¿Jesús no se habrá equivocado?; ¿nadie le dijo que esos son pesares y calamidades humanas para desterrar cuanto antes?...

La felicidad de las Bienaventuranzas no es la de la sonrisa fácil y los burbujeantes chispazos de la vida. Es una «felicidad pascual»: Cruz y Resurrección. Asume los sufrimientos para revertirlos y acepta la realidad para crear otras condiciones, nuevas posibilidades y, en esas posibilidades, encontrar el «secreto» de la felicidad. La felicidad cristiana de las Bienaventuranzas y de la Pascua es fruto de una «esperanza dramática», no de una esperanza ingenua. La esperanza verdadera, como la felicidad verdadera, siempre se sumergen en la realidad del mundo.

Schmid habla en un capítulo de un cuarto tipo de felicidad, a la que se puede considerar por contraste. Se trata de la felicidad de la infelicidad. Se podría identificar con la alegre desesperación de A. Comte – Sponville. Dice así: «Esta es la paradoja de la plenitud: que es posible un tipo de felicidad que no excluye la infelicidad, sino que la incluye. La forma de infelicidad más extendida es un estado de tristeza llamado *melancolía*»⁶⁰.

En esa misma línea encontraríamos a autores como André Comte – Sponville, Luc Ferry y Michel Onfray, los tres destacados filósofos franceses de la actualidad. Sponville es autor, entre otras obras, de *Traité des grandes vertus* (1995), *La sagesse*

⁵⁹ *Ibid.*, p. 338.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 33.

des modernes (1998), *L'amour et la solitude* (1992), o *Présentations de la philosophie* (2000), *Le Bonheur, désespérément* (2000) o la ya citada, en colaboración con otros, *La historia más bella de la felicidad*⁶¹. Dice en esta última:

«Vayamos hasta el fondo. Ser feliz sin esperar significa entre otras: sin esperar a ser sabios. Es la sabiduría de Montaigne: la vida es más preciosa que la filosofía, y una verdadera felicidad, aunque imperfecta como lo son todas, vale más que una felicidad ideal, que sólo es un mito o una mentira. ¡Cesemos de soñar con la sabiduría! ¡Cesemos de soñar la felicidad! «La vida», escribe Montaigne, «es un movimiento material y corporal, acción imperfecta e irregular de su propia esencia; me dedico a servirla tal cual es». La felicidad no es la meta del camino; es el camino mismo. ¿Camino lleno de baches, aproximativo, difícil? Sí, casi siempre. Pero si no amamos la dificultad, o si no la aceptamos, ¿cómo podríamos amar la vida? La felicidad no es un reposo, es un esfuerzo que tiene éxito o un fracaso que se supera. Equivale a decir que no hay felicidad sin coraje y esto da la razón a los estoicos. Pero hay todavía menos sin placer, lo que da la razón a Epicuro, y sin amor, lo que da la razón a Sócrates, que no se creía experto en el amor, a Aristóteles («amar es regocijarse»), a Spinoza («el amor es una alegría»), a Freud (se está enfermo cuando se ha perdido «la capacidad de amar») y a todos nosotros. La felicidad no está ni en el ser ni en el tener. Está en la acción, en el placer y en el amor»⁶².

Tal vez la obra que resume más su pensamiento es *Le Bonheur, désespérément* (2000)⁶³. La clave de la obra es saber qué significa desesperadamente, que no es la desesperación de quien no ve nada claro, sino de quien tiene que esperar sin razón ni fundamento. En *El alma del ateísmo*, dice: «la felicidad no consiste en esperar sino en vivir, en vivir aquí y ahora. Esto no anula la tragedia. Pero ¿por qué tendría que anularla? Es preferible aceptarla, y alegremente, si se puede. Sabiduría trágica: sabiduría de la felicidad y la impermanencia, de la felicidad y la desesperación»⁶⁴.

La tesis que sostiene Schmid después de todo este análisis de cada uno de los tipos de felicidad, es que «realmente lo más importante de la vida no es la felicidad [...]. Y que cuando nos preguntamos por la «felicidad», en realidad nos solemos referir al «sentido». La felicidad puede ser un concepto que sustituye al de sentido. La cuestión del sentido inquieta cada vez más al hombre moderno»⁶⁵. Este sentido lo entiende nuestro autor como un conjunto de relaciones que el ser humano establece y que es generador de una fuerte conexión (sentido) entre ellos, que es gene-

⁶¹ Anagrama, Barcelona 2005.

⁶² A. COMTE – SPONVILLE et ALII, o.c., pp. 148-149.

⁶³ A. COMTE – SPONVILLE, *La felicidad, desesperadamente*, Paidós, Barcelona 2001.

⁶⁴ A. COMTE – SPONVILLE, *El alma del ateísmo. Introducción a una espiritualidad sin Dios*, Paidós, Barcelona 2006, p. 66.

⁶⁵ *Ibid.*, pp. 36-37.

rador de coherencia. La experiencia del sentido tiene como consecuencia la felicidad y la plenitud se basa en la experiencia de una plenitud de sentido. ¿Dónde encuentra el ser humano esta plenitud de sentido? Para Schmid hay varios niveles: «Plenitud sensorial en lo físico, plenitud de sentimientos en lo espiritual, plenitud intelectual en lo mental, plenitud de experiencias con la trascendencia en lo metafísico, por agotar todos los niveles, sin omitir ninguno»⁶⁶.

De una forma muy bella apunta Wilhelm Schmid el camino para la consecución de la plenitud de sentido. Con ello termina: «La amplitud del horizonte más allá de la finitud puede ser la fuente que suministre una energía inagotable, la fuente de una vida plena de sentido»⁶⁷.

7. BIBLIOGRAFÍA

ABBÀ, G., *Felicità, vita buona e virtù. Saggio di filosofia morale*, LAS, Roma 1989; ÁLVAREZ DOMÍNGUEZ, I., *Felicidad imposible: Hobbes, Kant, Schopenhauer*, «Laguna» 5 (1998) 129-136; ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, Tecnos, Madrid 2009, CLXVI + 461pp. Estudio preliminar de Salvador Rus Rufino y traducción de Salvador Rus Rufino y Joaquín E. Meabe; BENTHAM, J., *Antología*, edición de J. M. Colomer, Península, Barcelona 1991; BOECIO, *La consolación de la filosofía*, Aguilar, Madrid 1964³; CHALIER, C., *La cuestión de la felicidad*, en *Por una moral más allá del saber. Kant y Levinas*, Caparrós Editores, Madrid 2002; CIORAN, E., *De lágrimas y santos*, Tusquets, Barcelona 1998; COMTE – SPONVILLE, A., *La felicidad, desesperadamente*, Paidós, Barcelona 2001; COMTE – SPONVILLE, A. DELUMEAU, J. FARGE, A., *La historia más bella de la felicidad*, Anagrama, Barcelona 2005; DÍAZ, C., *Eudaimonía. La felicidad como utopía necesaria*, Encuentro, Madrid 1987; DUPLÁ, L., *Ética de la vida buena*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2006; ELZO, J. *Los jóvenes y la felicidad*, PPC, Madrid 2006; EPICURO, *Obras*, Tecnos, Madrid 1991. Estudio preliminar, traducción y notas de Montserrat Jufresa; GUISÁN, E., *Manifiesto hedonista*, Anthropos, Madrid 1992; HAIDT, J., *La hipótesis de la felicidad. La búsqueda de las verdades modernas en la sabiduría antigua*, Gedisa, Barcelona 2006; KANT, I., *Crítica del juicio*, Austral, Madrid 1999⁸; KANT, I., *Crítica de la razón práctica*, Alianza, Madrid 2001; LLEDÓ, E., *Elogio de la infelicidad*, Cuatro Ediciones, Madrid 2005; MARÍAS, J., *La felicidad humana*, Alianza, Madrid 2005; MARINA, J. A. VÁLGOMA, M., *La lucha por la dignidad. Teoría de la felicidad política*, Anagrama, Barcelona 2000;

⁶⁶ *Ibid.*, p. 39.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 57.

McMAHON, D., *Una historia de la felicidad*, Taurus, Madrid 2006; MILL, J. S., *El utilitarismo*, Alianza, Madrid 1984; RUSSELL, B., *La conquista de la felicidad*, Austral, Madrid 1978; SÁDABA, J., *La vida buena. Cómo conquistar nuestra felicidad*, Península, Barcelona 2009; SAVATER, F., *El contenido de la felicidad*, Taurus, Madrid 1986; SCHMID, W., *La felicidad*, Pre-textos, Valencia 2010; SCHOPENHAUER, A., *El mundo como voluntad y representación*, Trotta, Madrid 2005; SÉNECA, *Sobre la felicidad*, Alianza, Madrid 1981²; SÉNECA, *Diálogos*, Gredos, Madrid 2000; SPINOZA, B., *Ética*, Tecnos, Madrid 2007; WALTON, S., *Humanidad: una historia emocional*, Taurus, Madrid 2005; ZUBIRI, X., *Sobre el hombre*, Alianza/Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1986, pp. 385-440.