

SIGNIFICADO DEL PLACER Y DE LA FELICIDAD EN LA VIDA HUMANA

por A. ROLDAN

La incógnita del placer no ha sido del todo despejada en el campo de la Psicología, y son muchos los que se preguntan hoy por el sentido que tiene éste en la existencia del hombre. El papel del dolor en la vida, tanto bajo su aspecto fisiológico como psicológico, ha sido más detenidamente estudiado; en parte, porque se le ha podido someter con alguna mayor docilidad a la experiencia de laboratorio, y en parte también porque el placer encierra un difícil problema ético que impone cierto respeto al que lo afronta.

Es un hecho innegable que el hombre se siente irresistiblemente impulsado al placer sensible, corporal, terreno. Y no me refiero precisamente a los placeres groseros sensuales, o al que arrastra consigo el instinto conservador de la especie, pues si bien caen éstos dentro de la dirección que señalamos, no tienen en la vida del hombre el valor de universalidad y constancia que algunos psicólogos han pretendido asignarles. Con todo, digamos de paso que ellos nos plantean los primeros interrogantes del vasto problema hedónico; ya que, por un lado, observamos deleites que, aun prescindiendo de que caigan bajo el veto prohibitivo de la ley natural, repugnan abiertamente a la dignidad humana, y, por otro, los vemos profundamente enraizados en la naturaleza del hombre. Por eso, ante este hecho queda el pensador perplejo preguntándose: ¿pero es que el placer cae enteramente al margen del destino racional del hombre en esta vida?

Al decir que el hombre se siente irresistiblemente empujado al placer, nos referimos principalmente al placer sensible en su más vasto sentido. Todo ese rumor lejano de actividad incesante que percibimos al contemplar una gran ciudad desde una altura cercana, y, en general, todo el dinamismo febril que despliega el hombre en sus múltiples actividades; obe-

dece en su casi totalidad a un ansia de bienestar temporal, de descanso y de felicidad. Pero —¡hecho curioso!— el hombre, celoso de su alta dignidad, intenta rebelarse contra esa imperiosa necesidad que se le impone tratando de camuflarla. Se siente herido en lo más íntimo de su pundonor, y procura contentar su dignidad rebajada pensando que esa es la ley de la bestia, no la del hombre ¹, y que, a lo sumo, esa es en él una actividad secundaria y marginal en orden al bienestar pasajero de su cuerpo, no su actividad específica, que represente la dinámica propia de su ser racional.

Si no pasase de ahí, el problema tendría cortos alcances, limitándose a constatar una vez más, con ocasión del orden hedónico, la dualidad antagónica que todos sentimos en la naturaleza humana; y ya es sabido que uno de los múltiples simbolismos encerrados en los dos personajes inmortales del Quijote es el de los dos elementos antitéticos que todo hombre encarna en su esencia íntima: espíritu y materia. Pero es que ese hombre de miras elevadas, que se ha rebelado contra sus tendencias hedónicas inferiores y ha sentido rubor al sorprender los móviles de su actividad inconsciente, al analizar ahora sinceramente los de su vida psíquica superior, ve con estupor que se siente también arrastrar irresistiblemente a la felicidad, al honor, a merecer la estima de sus semejantes, es decir al placer superior del espíritu. Y este hidalgo, que olvidado de su cuerpo y absorto en sus meditaciones, cree vivir sólo para los grandes problemas del espíritu, finge ahora —consecuente con sus normas— avergonzarse de su conducta, y reacciona de modo semejante al dicho, ocultando farisaicamente sus móviles más íntimos, como a quien se le ha sorprendido con el hurto en las manos. Por eso al llevar el problema, como filósofo, al terreno de las ideas puras, y plantearse la cuestión del objeto formal de la potencia conativa, no duda en afirmar que es el bien y *solo el bien*, rechazando tenazmente cualquier eudemonismo —por mitigado que sea— que intente ordenar lo bueno a lo agradable.

Pero cabe entonces preguntarse: ¿es posible que una tendencia avasalladora, que cuantitativamente domina de hecho la mayor parte —con mucho— de los actos humanos, haya de caer fuera del plan racional del hombre, y que corriendo la actividad humana por los cauces de un amplio eudemonismo práctico, debamos afirmar que la única norma del recto obrar es el solo bien, sin atender para nada al aspecto grato del mismo? ¿No hay solución a esta antinomia entre la conducta humana universal y constante que aspira en casi todo a la felicidad en sus múltiples aspectos, y la norma moral que la Etica inflexible señala? ¿Hemos de afirmar que no hay unidad en el compuesto humano, obrando el factor más somático por la felicidad, y el más anímico por el bien?

1. A. EYMIEU, *La ley de la vida*, Barcelona, 1932.

Ya de antemano advertimos— para disipar toda sombra de posible sospecha— que no se trata de modificar audazmente ni en un ápice la norma moral tradicional respecto del placer sensible, ni siquiera de interpretarla más benignamente, sino solo de enfocar el problema desde un punto de vista actual de la Psicología, que pueda aclarar la antinomia apuntada, e iluminar el campo oscuro de la afectividad en lo que se refiere al papel que a ésta le cabe dentro del mecanismo psicológico del querer.

1. *Algo de Historia.*

El problema lo ha sentido la humanidad desde sus tiempos más remotos, si bien no parece le hayan dado los pensadores el relieve que corresponde a tema tan vital para el hombre. Tal vez la explicación de este silencio pueda encontrarse, parte en la crudeza con que fue planteada la cuestión desde un principio, y parte también en las oscuridades que en sí encierra; causas que lograron apartar a los filósofos posteriores de más profundas reflexiones, contentándose con reprobar la posición extrema del hedonismo grosero. Echemos una mirada rápida sobre las diversas opiniones surgidas a través de la Historia.

En general, las posiciones extremas frente al placer pueden enmarcarse dentro de tres ciclos, que se repiten a lo largo de la Historia de la Filosofía. Cada uno de ellos consta de dos fases: una de laxitud y otra de rigor. En el primer ciclo, la fase de laxitud está representada por Epicuro y la de rigor por los estoicos. En el segundo, el empirismo utilitarista de Locke y el eudemonismo utilitario de Bentham, ejemplarizan la fase primera, mientras que Kant es símbolo de la segunda. En fin, en el tercer ciclo, Freud destaca la fase de laxitud al subrayar que el instinto más fundamental del hombre es el sexual, mientras que Heidegger, y sobre todo Max Scheler, por su incompreensión frente al placer, son los representantes de la fase rigorista.

Pero antes de entrar en los ciclos a que aludimos, enumeremos siquiera las dos escuelas principales de Grecia que tomaron ya posiciones en el problema del placer, aunque de un modo muy general. Para el espíritu elevado de Platón los placeres del alma son, sin lugar a duda, mayores que los del cuerpo ²; verdad que muy pronto sería puesta en tela de juicio. Sólo nos interesa resaltar ahora que para el filósofo ateniense placer y dolor difieren recíprocamente del bien y del mal ³; aunque tratando del placer estético superior no acabó Platón de separar la belleza del bien ⁴.

2. PLATÓN, *Civitas*, 585 a (Didot, 2, 171, 39).

3. *Gorgias*, 497 a (Didot, 1, 363, 47-50).

4. *Convivium*, 201 c (Didot, 1, 680, 15); *Gorgias*, 474 de; 475 a (Didot, 1, 346, 38-347, 7).

Aristóteles, por su parte, incluyó decididamente el aspecto grato del objeto entre los repliegues del «bien», y paralelamente consideró al sentimiento como una clase de tendencia; opinión que más tarde aceptó Santo Tomás⁵, e introdujo con su autoridad en toda la escolástica. Así, pues, para la Escuela, el objeto de la voluntad es el bien y solo el bien; aunque no debe olvidarse que dentro del mismo se encierra el aspecto «grato» del ser. En realidad la Escuela no se ha planteado explícitamente la cuestión de las relaciones entre el «bien» y lo «agradable» dentro mismo del objeto formal de la tendencia.

La primera escuela que plantea el problema hedónico con toda su crudeza —y entramos con ella en el primer ciclo indicado— es la epicúrea, frente a la que surge la reacción estoíca. Ambas opiniones antitéticas serán en adelante los dos polos, que en su acostumbrado balanceo de opiniones, seguirán alternativamente los filósofos posteriores. La elevación de ideas de Epicuro es muy escasa —si le entendemos como se le ha propuesto tradicionalmente (pues hoy se esfuerzan algunos historiadores por presentarlo de otro modo)—, y contrasta notablemente con el alto nivel alcanzado por Aristóteles y Platón. Su *Ética* es en cierto modo una consecuencia de sus ideas sobre Dios y el alma, no menos que de sus principios criteriológicos. Epicuro había exagerado el sensualismo de la *Stoa* en su doctrina gnoseológica de los εἰδωλα, llegando a establecer como criterio único de verdad el testimonio de los sentidos. Por otra parte, al profesar el materialismo atomista de Demócrito, ignora a Dios y el destino inmortal del alma. En consecuencia, el sumo bien no puede consistir sino en el placer sensible y el sumo mal en el dolor⁶. Por eso en la vida práctica debe el hombre olvidarse de la muerte, orientando por una parte su vida a librarse del dolor hasta lograr la *ataraxia* o imperturbabilidad, y acumulando por otra el mayor grado de placer posible.

Ante ese grosero hedonismo, que considera el placer inferior como el móvil de la actividad humana, se levantó ya entonces una escuela de principios filosóficos no muy diversos, pero que en *Ética* llegó a consecuencias completamente divergentes. El «Pórtico» se hizo propia la moral cínica

5. 1, 2, q. 31, a. 1, ad 2; q. 38, a. 1, c. Cfr. *De Veritate*, q. 22, a. 10, c.

6. «Yo ciertamente no tengo cosa alguna por buena, excepto la suavidad de los licores, los deleites de Venus, las dulzuras que percibe el oído y las bellezas que goza la vista». EPICURO, *De Fine*, n. (21, 1). Fragmento conservado en DIOGENES LAERCIO, *Vidas*, L. 10 (Biblioteca Clásica, Madrid, 1922, II, 235). Ver PLUTARCO, *De vita et poeti Homeri*, Libro CL (Didot, *Frag. et Spuria*, 145, 30). Más aún, Epicuro dice descaradamente que el fin de los bienes es el placer (inferior). PLUTARCO, *Ex Stromat. opere*, VIII (Didot, b. 16, 49). Con todo, no debe exagerarse esto. Epicuro en otro pasaje afirma: «Así que cuando decimos que el deleite es el fin, no queremos entender los deleites de los lujuriosos y derramados, y los que consisten en la fruición, como se figuran algunos, ignorantes de nuestra doctrina o contrarios a ella...; sino que unimos el no padecer dolor en el cuerpo con el estar tranquilo en el ánimo». *Epistula ad Menoeceum*, 131 (ed. española citada, p. 289).

—que a su vez no era sino una adulteración de la socrática—. Sócrates había afirmado que la virtud era el bien supremo del hombre, y los cínicos añadieron que era el *único* bien; de donde dedujeron que sólo la virtud era buena y solo el vicio malo, resultando indiferente todas las demás cosas. El virtuoso, en consecuencia, debía abstenerse de los placeres, honores y riquezas. La Etica puritana de la Stoa, que tiene por lema «vivir según la naturaleza», fue pensada en España por Séneca a comienzos de nuestra Era. En su tratado *Sobre la Felicidad* se advierte claramente la elevación de conceptos a que llegó el estoicismo ⁷; pero simultáneamente se aprecia que esta subida perfección no pasó mucho más allá de los labios de sus entusiastas defensores. No sólo confiesa honradamente el filósofo cordobés que los estóicos no cumplían las doctrinas que predicaban ⁸, sino que reconoce personalmente sus propios defectos en medio de las alabanzas tributadas a la virtud. Más aún, al enjuiciar expresamente a Epicuro, muestra bien a las claras que la diferencia que le separa de él no es tanto de contenido cuanto de fórmulas, y que se trata únicamente de trasladar a escala distinta una misma nota fundamental.

Pero lo que nos interesa ahora de Séneca es el planteamiento explícito del problema de las relaciones entre el bien y lo grato, aunque bajo un solo aspecto. Diríase que con sus expresiones se adelantó en varios siglos a las de la escolástica medieval: «Pero tú mismo —se objeta Séneca— sólo practicas la virtud porque esperas de ella algún placer. En primer lugar si la virtud ha de proporcionar placer, no se la busca por él, pues no lo proporciona sino por añadidura y no se esfuerza por conseguirlo, sino que su esfuerzo, aunque tienda a otra cosa, lo alcanzará también. Así como en un campo arado para la siembra nacen aquí y allá algunas flores, pero no se ha tomado tanto trabajo por estas hierbecillas aunque deleitan los ojos —el propósito del sembrador fue otro, y eso sobrevino—, así también el placer no es el pago ni la causa de la virtud, sino algo accesorio; y *no se acepta porque deleite, sino, que, si lo acepta, también deleita*» ⁹. Y en otro lugar aclara su posición diciendo: «Pero —se dirá— ¿qué impide fundir en uno solo la virtud y el placer, y establecer el bien supremo de modo que la misma cosa sea a la vez honesta y agradable? Es que no puede haber una parte de lo virtuoso que no sea algo virtuoso, y el sumo bien no tendrá su pureza si encierra algo distinto de lo mejor» ¹⁰. «Añade ahora que el placer

7. «El hombre feliz es aquel para quien nada es bueno ni malo, sino un alma buena o mala, que practica el bien, que se contenta con la virtud, que no se deja elevar ni abatir por la fortuna, que no conoce bien mayor que el que puede darse a sí mismo, *para quien el verdadero placer será el desprecio de los placeres*». SENECA, *Sobre la Felicidad*, trad. J. Marías, Madrid, 1943, cap. 4, p. 62. Ver también el cap. 25.

8. O. c., cap. 20.

9. SENECA, *Sobre la Felicidad*, ed. cit. cap. IX, p. 71 (subrayamos nosotros).

10. O. c., cap. XV, p. 82.

sobreviene incluso a la vida más infame, pero la virtud no admite una mala vida, y algunos no son infelices por falta de placer, sino por el placer mismo, lo cual no ocurriría si a la virtud se mezclase el deleite, del que a menudo carece la virtud, pero que nunca necesita. ¿Por qué querer reunir cosas distintas y aun contrarias?»¹¹. Por donde puede apreciarse que aunque Séneca plantea claramente el problema, limita la comparación al bien superior y el placer inferior, como lo había hecho Epicuro, sin indicar siquiera la posibilidad de un careo entre la felicidad y el bien *dentro del mismo plano*; trabajo que había de hacer a la luz de los mismos principios puritanos del «Pórtico» el autor de la Crítica de la Razón Práctica.

La moral de Epicuro levantó una ola de indignación entre los espíritus selectos y delicados, y desde los estoicos hasta nuestros días se ha repetido una constante y creciente protesta contra esta Etica que degrada la dignidad humana. Sin embargo, no quiere decir esto que una moral tan relajada no lograra un considerable influjo. De igual modo que consiguió balbucear un sistema ético-filosófico, logró también penetrar incluso en el terreno religioso, y a principios del siglo VII, a pesar de la honda huella dejada por el Cristianismo en la conciencia occidental, Mahoma retrocede en este tema casi nueve centurias insertando su doctrina religiosa en los cánones más auténticos del hedonismo. La rápida extensión del mahometismo y el tenaz proselitismo de sus seguidores pueden encontrar también ahí una explicación satisfactoria. Prescindiendo de la amplitud de sus normas morales respecto a determinados placeres, en cuanto a las sanciones de la ley moral no espantan mucho ciertamente las amonestaciones del Profeta: «Si os abstenéis de los grandes pecados, os lavaremos las faltas y os daremos un lugar honroso en el Paraíso»¹². En aquel Paraíso soñado por Mahoma se come¹³, y existen eternos placeres¹⁴, entre los que se cuenta expresamente el sexual¹⁵. La dignidad humana se resiente con la lectura de determinadas citas, pero en ellas puede apreciarse la intensidad con que este problema ha sido vivido por el hombre no sólo en el terreno de las puras ideas, sino aun en el religioso.

Entre los dos extremos señalados —epicureísmo y estoicismo— se colocó la Escuela en el medioevo, y el mismo Santo Tomás dedica expresamente un Artículo de la Suma¹⁶ para demostrar, contra algunos estoicos, que no

11. O. c., cap. VII, p. 67.

12. MAHOMA, *El Korán*, cap. 4, v. 35.

13. O. c., cap. 2, v. 23; cap. 37, vv. 40-41.

14. O. c., cap. 88, vv. 14-15.

15. O. c., cap. 4, v. 60; cap. 36, vv. 55-57; cap. 37, vv. 42-43 y 47-48; cap. 38, v. 52; cap. 55, vv. 55, 70-72 y 74, etc.

16. 1, 2, q. 34, a. 1, c. Merece especial mención la frase llena de humanidad: «Cum enim nullus possit vivere sine aliqua sensibili et corporali delectatione». Ver 2, 2, q. 35, a. 4, ad 2; q. 119, a. 1, ad 3.

todo placer es malo, y a su vez, contra los epicúreos, que no todo placer es bueno. Sin embargo, dentro de la neo-escolástica en la que se ha iniciado una fuerte corriente a aceptar la separación entre el sentimiento y la tendencia (y en consecuencia entre lo bueno y lo grato), cabe aún una delimitación ulterior del problema, como enseguida veremos.

En cuanto al segundo ciclo indicado, la posición estoizante de Kant en el problema del placer fue sin duda una reacción ante el craso empirismo inglés, del mismo modo que su *Critica de la Razón Pura* había sido inspirada frente al positivismo de Hume.

Antes de Hume, Locke había establecido en *Ética* cierto empirismo utilitarista en correspondencia con su sensismo gnoseológico. El bien y mal moral, según esta doctrina, dependen de la voluntad libre, que en sus determinaciones se mueve por el dolor y placer. Placer y dolor son los detectores del bien. Si me someto a una acción mandada por la ley, sentiré gozo por el premio prometido a su cumplimiento, y dolor por la pena con que se sanciona su incumplimiento. Pues bien, este procedimiento empírico por el que venimos a «catar» el objeto de orden ético por vía experimental es el que le sirve al hombre para conocer la diferencia entre el bien y el mal moral.

Esta doctrina de Locke en la que se rebaja la dignidad del bien moral por el mero hecho de ser detectado mediante el placer, fue reforzada por Hume. El fin de la actividad moral, como el de toda acción humana es para este filósofo la felicidad; y el criterio de moralidad, el gozo o tedio que la acción produce en nosotros.

La reacción no podía tardar, y ante la inversión de valores morales que representa la dependencia del orden ético respecto del hedónico profesado por Hume en Inglaterra, y la del todavía más extremado hedonismo de Lamettrie en Francia, que llevó las premisas cartesianas hasta sus últimas consecuencias del «hombre máquina» y de la «moral del placer»; Kant plantea en su *Critica de la Razón Práctica* el problema de las relaciones entre el bien y la felicidad con un rigorismo extremo. Supera, si cabe, el puritanismo de la Stoa, sólo que parece estar falto de la sinceridad suficiente para confesar, con nuestro Séneca, la inadecuación de la vida del filósofo con esa norma de conducta establecida sobre el papel. Kant supone al corazón humano de una rectitud tal, que no solamente se mueva por la «pura moralidad», sino que la mera atención a la «felicidad» le estorbe la captación de los valores morales: «Toda mezcla de motores —dice— tomados de la propia felicidad es un obstáculo para la influencia de la ley moral sobre el corazón humano»¹⁷. «Así, pues, la moralidad tiene que tener

17. M. KANT, *Critica de la Razón Práctica*, trad. Miñana-Morente, Madrid 1913, p. 291.

tanto mayor fuerza en el corazón humano, cuanto con mayor pureza se exponga. De donde se sigue que si la ley de la moralidad y la imagen de la santidad y de la virtud ha de ejercer algún influjo en nuestra alma, no puede hacerlo más que en cuanto es puesta en el corazón pura, sin mezcla de propósitos enderezados a su bienestar como motores»¹⁸. «Por consiguiente, el deber y no el mérito es el que ha de tener sobre el ánimo no sólo la influencia más determinante, sino, si él está representado en la verdadera luz de su invulnerabilidad, la más penetrante»¹⁹.

Para precisar el pensamiento de Kant en este punto, añadimos que no niega con los estóicos que pueda uno enlazar con el deber la perspectiva de un goce de la vida, sino solamente que éste pueda ser móvil de la voluntad moral²⁰. «El motor de la voluntad no puede ser otro que la ley moral»²¹. Luego volveremos sobre este punto; ahora bástenos de paso recordar que la moral evangélica —a cuya perfección, como afirma expresamente Kant tratando este mismo punto²², hemos de tender a aproximarnos indefinidamente—, propone a los hombres como término y estímulo de todas nuestras acciones morales la felicidad perfecta de una bienaventuranza sin límites.

Muy poco después de Kant, desarrollaba Bentham en Inglaterra una Ética de signo contrario, empalmando con la más pura tradición inglesa de Locke y Hume. Según el utilitarismo eudemonista de Bentham, las acciones son moralmente buenas o malas si producen utilidad o placer, y malas si causan perjuicio o dolor²³.

Pasando al tercer ciclo indicado, hoy día, en la filosofía contemporánea, sigue planteada la cuestión —después de siglos— casi con la misma crudeza, y los pensadores continúan aferrados a las dos viejas soluciones, epicúrea y estóica, con otros nombres, pudiendo afirmarse que el problema se encuentra prácticamente en punto muerto.

El epicureísmo se ha vestido hoy las galas de la ciencia y penetrado en el consultorio clínico. Sigmund Freud es su principal representante, aunque su doctrina no desciende al terreno de las consecuencias hedónicas. Para el fundador del Psicoanálisis, el instinto fundamental del hombre, fuente de todas sus tendencias, es el sexual, erigiéndose de esta suerte el

18. O. c., p. 290.

19. O. c., p. 291.

20. O. c., p. 171.

21. O. c., p. 141.

22. O. c., p. 162.

23. «El bien moral no es bien sino por su propensión a producir más bienes que males; el mal moral no es mal sino por su inclinación a producir más males que bienes. Pero cuando decimos *males* y *bienes* entendemos las penas y los placeres del alma, del mismo modo que las penas y los placeres de los sentidos». *Principios de la Ciencia Social o de las Ciencias Morales y Políticas*, «Obras», t. 1, Salamanca, 1821, p. 6.

placer inferior en el móvil oculto de toda la vida psíquica. Y aunque es verdad que Freud, forzado por las impugnaciones de sus numerosos adversarios, habló al fin del «eros» en un sentido no exclusivamente sexual, y restringió algo la amplitud del «Principio del placer» —representado al principio como único— con el «Principio de la Realidad»; su doctrina fue tarada por muchos con la nota de pansexualismo. Jung atenuó esta doctrina del maestro entendiendo por *libido* la energía psíquica en general.

Frente a esta doctrina, que hubiese hecho sonreír a Epicuro de haberla conocido, se alza hoy una opinión opuesta de sabor estoizante extremo, que en alguna de sus modalidades ha alcanzado ya lo inhumano. Sus principales representantes se encuentran dentro de la fenomenología: me refiero a Max Scheler y, sobre todo, a Heidegger. Max Scheler establece la difícil afirmación de que «ninguna tendencia le es primitivamente *más extraña* al hombre, y ninguna *más tardía* que esa del placer»²⁴, llegando a inculpar al estóico Kant de fautor de hedonismo, y a considerar la tendencia general al placer como una perversión en el fondo patológica.

Heidegger da todavía un paso más y se diría que en este punto es discípulo de Shopenhauer²⁵. Lejos de haber sido el hombre creado para la felicidad, en la sombría filosofía existencialista, puede casi decirse que el hombre nace para el sufrimiento. El *Dasein* es un ser arrojado a la existencia y destinado a la muerte (ser-para-la-muerte). Nace de ello la «angustia», ese afecto fundamental, que no es precisamente la angustia psicológica de Kierkegaard, sino la que está ligada a la nada absoluta, sobre la que destaca nuestra existencia. Se ha notado muchas veces que Heidegger es el filósofo de la primera postguerra, inclinado por las circunstancias —no menos que por naturaleza— a las trágicas visiones. Ante un balance de millones de muertos en una sola contienda, no es extraño que se considere la muerte como el huésped nato del *Dasein*, radicado en lo más íntimo de su ser metafísico, y que se considere al hombre como un ser que emerge de la nada con la única y suprema finalidad de caminar dolorosa y fatidicamente hacia su aniquilamiento.

Esta tendencia filosófica tan antihumana tuvo vigorosa expresión entre

24. *Ética*, t. 1, Madrid, 1941, p. 67.

25. Para Shopenhauer la esencia de la naturaleza inteligente es el querer y aspirar, pero «por su origen y por su naturaleza el querer está condenado al dolor». A. SHOPENHAUER, *El mundo como voluntad y como representación*, t. 2, Madrid, p. 219. «Los placeres —dice en otra parte— mienten a la esperanza afirmándola que son un bien positivo, cuando en realidad son de naturaleza negativa y se reducen a la mera cesación de un mal» (O. c., p. 315). «La vida es una caza incesante, donde unas veces cazadores, otras cazados, los seres se disputan los destrozos de una abominable cernicería, una especie de historia natural del dolor que se resume así: *querer sin motivo, sufrir constantemente, después luchar, después morir, y así sucesivamente por los siglos de los siglos hasta que nuestro planeta se destruye en diminutos pedazos*». SHOPENHAUER, *La vida, el amor y la muerte*, Barcelona, p. 219.

nosotros con Unamuno —precisamente con el *hombre Unamuno*—; sólo que su sentimiento trágico de la vida (que es auténtica angustia psicológica kierkegaardiana) no nace como en Heidegger ante la nada absoluta, sino ante la contradicción que cree vivir su autor entre el corazón y la razón, entre el ansia de inmortalidad de su corazón anhelante, y la desoladora respuesta de la fría razón que renuncia desesperada a resolver el problema ²⁶.

No puede negarse el hecho de que por no enfocar bien la cuestión del sentido del placer y de la felicidad en la vida, la filosofía moderna se halla en general desorientada en este problema sin saber evitar los escollos del hedonismo y del estoicismo. Los que, como Nietzsche, han pretendido salir de ese círculo cerrado, han ido a parar a un absurdo todavía más lamentable e indigno del hombre. Al intentar la transmutación de todos los valores, llega Nietzsche al sádico placer de gozarse en el sufrimiento ajeno. La ley de la vida es prácticamente para él imponer la voluntad de dominio sobre el prójimo gozándose en la lucha: «El sentimiento de gozo —dice— se encuentra precisamente en la insatisfacción de la voluntad, en el hecho de que la voluntad no está contenta si no tiene enfrente un adversario y una resistencia» ²⁷.

Para nuestro propósito basta esta rápida hojeada a la Historia de la Filosofía. Ante esa desorientación es preciso afirmar rotundamente que el hombre ha nacido para la felicidad; que obra instintiva y reflejamente por ella; y que lejos de ser ésta una conducta amoral, obedece a la ley más íntima que regula todo el dinamismo psicológico humano. Con todo, ya se deja entender que la felicidad a que el hombre está destinado no es baja y degradante, sino dignificadora.

Para resolver gradualmente el problema nos interesa, ante todo, determinar el papel que desempeña el sentimiento de lo grato (es decir, el placer o felicidad en su sentido más general) en el ciclo psicológico; esto nos pondrá de manifiesto, como consecuencia, la *unidad* admirable que se da *en el mundo afectivo* —semejante a la del orden cognoscitivo y tendencial—, que resuelve perfectamente la antinomia antes planteada. Luego podremos ya intentar un careo entre el bien y lo grato, afrontando el aspecto ético del problema.

Como nos falta en castellano —como en las demás lenguas— una palabra apropiada para designar el placer de lo grato en su sentido más universal, se impone de nuevo una protesta de nuestra parte (justificada por

26. UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida*, Madrid, 1938, pp. 17 y 38; 208-209.

27. NIETZSCHE, *La voluntad de dominio*, Madrid, 1932, O. C. t. VIII, p. 395. Sin embargo, se tropieza a veces con alguna frase de sabor estóico kantiano: «No se aspira al goce... el goce acompaña, no mueve». O. c., p. 391.

el miedo que en Ascética y Moral ha habido siempre al placer, entendido en su significado más grosero). Usamos, pues, aquí «placer» con la misma amplitud, por lo menos, con que Santo Tomás habla del «deleite» (*delectatio*)²⁸, aplicándolo tanto a los placeres sensibles como a los espirituales. Creemos que en realidad se puede avanzar todavía más dando a «lo grato» un sentido estrictamente transcendental —como el de «la verdad» y «el bien»²⁹— y a la función captadora de lo grato un significado amplísimo.

2. *Secreto del mecanismo psicológico. El verdadero «motor» de la vida psíquica.*

Analicemos el lugar que ocupa lo grato o agradable en el engranaje de la actividad psicológica. Todo movimiento en la naturaleza obedece a un desnivel de potencial, que se equilibra. Pues bien, la actividad intencional, como movimiento que es, acusa también un cierto desnivel de potencial psicológico, que tiende a nivelarse.

Hay una gran ley en la naturaleza —la ley de la «energía»— que por ser válida no sólo en el mundo inorgánico sino también en el psicofisiológico y psíquico superior (el libre albedrío sigue leyes especiales), puede aportar luz sobre el tema. Es sabido que toda energía es el producto de dos factores, que algún físico-químico ha designado con los nombres de «extensidad» e «intensidad». Si recorreremos con detención todas las clases de energía —mecánica, térmica, electromagnética, química...— en sus estados potencial y cinético, podremos observar que la extensidad, o capacidad, es igual a la masa por una constante específicamente diversa para cada clase de las energías citadas; y la intensidad, respecto de la energía útil, más que una cantidad absoluta es una diferencia de niveles de potencial. Prescindiendo ahora de la «extensidad» como de menor interés a este propósito, es útil recordar que a igual capacidad será tanto mayor la energía cuanto mayor sea el desnivel de potencial.

Esta ley se cumple en primer término en el mundo «físico». Las aguas de los ríos corren tanto más presurosas cuanto de más alto se despeñan. Su curso termina cuando se ha nivelado la altura de las aguas del mar y del río; es decir, cuando al incorporarse al mar el caudal del río ha llegado a cero la energía potencia gravitatoria. En cuanto al movimiento «térmico», termina, a su vez, cuando el desnivel de temperatura entre el

28. 1, 2 q. 31, a. 4. De igual modo decimos en castellano que *goza o se deleita el cuerpo* al saborear manjares o catar bebidas, que *goza el espíritu* al percibir los deleites más puros y elevados.

29. Ver nuestra *Metafísica del Sentimiento*, CSIC, Madrid, 1956, cap. 8.

cuerpo que comunica el calor y el que lo recibe, ha llegado a equilibrio perfecto. La corriente «eléctrica» perdura mientras haya desnivel de potencial eléctrico. La acción «química» se da mientras actúa la afinidad, que supone el desnivel de potencial químico. Más aún, la ley general de la «entropía», enunciada por Carnot-Clausius, pronuncia un estado de rigidez e inmovilidad absoluta, precisamente por la conversión lenta pero constante de toda forma de energía en calor (extensidad) sin aumentar la temperatura (intensidad).

Pues bien, esta ley general de la energía tiene también su cumplimiento analógicamente en el mundo psicológico. La energía psíquica tiene un elemento de extensidad y otro de intensidad. El primero es la capacidad operativa, que tampoco nos interesa de momento por ser constante en cada individuo; el segundo es el desnivel de potencial psicológico creado por un deseo, es decir, por una tendencia, que al subrayar en nosotros el vacío de un objeto conveniente que no poseemos, produce una situación de equilibrio inestable que tiende a resolverse en la prosecución del objeto ansiado hasta alcanzar su posesión. En el orden psicológico, por consiguiente, encontramos también dos niveles: el del equilibrio inestable representado por la tendencia a la posesión del objeto, y el del equilibrio estable representado por el sentimiento, que supone el descanso en el objeto poseído. Habrá movimiento psicológico mientras dure ese desnivel de potencial, y cesará cuando al lograr el objeto apetecido, se restituya la estabilidad; o dicho de otro modo, cuando el sentimiento suceda a la tendencia persecutiva. La diferencia radical que distingue el movimiento psicológico del mecánico es que la materia inerte tiende a un equilibrio pasivo, a una quietud descorazonadora de muerte y de silencio, mientras que el movimiento psicológico camina hacia un equilibrio activo, es decir, a un reposo que a la vez es actividad. No es cierto que el hombre ansie llegar a un Nirvana de insoportable pasividad, o que aspire a sumergirse en un mar de inconsciencia, aunque sea perdiéndose panteísticamente en el mismo seno de la divinidad. El hombre anhela una actividad personal sin límites, aspirando a la posesión ininterrumpida de los objetos con que ha tropezado en su carrera y han provocado sus desvelos.

Si se preguntase qué es lo que rompe ese equilibrio psicológico creando el desnivel, responderíamos esquemáticamente que la tendencia surge como efecto de un conocimiento, el cual a su vez es movido por las pulsiones del subconsciente. Expliquémoslo.

El ciclo psicológico tiene tres como momentos, comparables, en términos muy generales, a los grandes periodos que nos describen los geólogos en la materia cósmica inerte: 1) Aquel caos primitivo de las teorías cosmogónicas en el que, solo al parecer, no había aún orden formal ni movimiento claramente dirigido hacia un fin determinado, sino enorme actividad poten-

cial acumulada, o energía inicial casi infinita en busca de dirección concreta; se asemeja al estadio previo del ciclo psicológico, antes de que en la conciencia aparezca vivencia alguna. La dinámica del subconsciente está entonces en actividad oculta y subterránea, trabajando al parecer sin dirección fija, pero de hecho orientando al yo hacia lo que le conviene, hasta que llega el momento en que aparece un objeto concreto en el campo de la conciencia. Esta primera función de carácter centripeto (del objeto al sujeto) es el *conocimiento*, dirigido por el fondo de la naturaleza a la captación intencional de un objeto. 2) Volviendo a la Geología, al caos primitivo del cosmos siguió luego el *movimiento* ordenado, que no es en definitiva sino un iniciar pausadamente y de lejos el camino hacia la entropía o reposo de muerte. En el orden psicológico este es el momento de mayor interés. La aparición del objeto del conocimiento en la pantalla de la conciencia es lo que ha creado el desnivel de potencial psicológico. Antes había reposo; ahora, tras el conocimiento ha brotado en el sujeto un deseo de poseer el objeto juntamente con la inquietud propia de todo el que busca. Esta es la *tendencia*, un movimiento conativo de carácter centrífugo (del sujeto al objeto). 3) Por fin, geológicamente sobrevendrá en el cosmos el reposo absoluto predicho por la entropía. Y en el orden psicológico, la consecución del objeto por la tendencia logra equilibrar el desnivel y sobreviene también el reposo, una nueva vivencia de carácter circular (del sujeto al sujeto) que hemos denominado *sentimiento de lo grato*, en que el sujeto se desconecta del objeto externo para gozar egoístamente del impacto agradable producido por la consecución del objeto de la tendencia. No es un reposo pasivo —como el entrópico— sino un descanso dinámico, que puede ser de alto potencial.

Esta concepción de la felicidad, o descanso psicológico, como ecuación entre las apetencias o aspiraciones y lo que se posee, es —a lo que creemos— de amplios horizontes. Si el deseo es lo que crea el desnivel de potencial afectivo, poco importa que se posea actualmente poco o mucho, si no satisfechos con lo ya poseído se desea más y más. Por eso podrían establecerse las siguientes igualdades: «Es feliz quien tiene poco, pero no desea nada; o quien tiene mucho y no desea más». «Es desdichado quien tiene mucho, pero desea mucho más; o quien tiene poco, pero desea tener». Sería una interpretación ilegítima de estas ecuaciones el deducir que es infeliz el hombre de grandes aspiraciones y, por el contrario, dichoso el de cortos alcances que no ansía mejorar su situación, o aun el que padece abulia. La única consecuencia legítima de lo dicho es que será desdichado el hombre de aspiraciones *desproporcionadas* a sus posibilidades. Es cierto que el pleno sentimiento de placer y felicidad no puede lograrse hasta haber alcanzado la posesión del objeto ansiado; pero esta infelicidad que acompaña a toda tendencia prosequiva es pasajera y temporal, sin afectar a lo

más íntimo del hombre. Por otra parte la insatisfacción queda considerablemente aminorada por la posesión anticipada por vía cognoscitiva (al incoar la posesión por el conocimiento), y con la esperanza de que llegue la realidad. En cambio, la infelicidad verdadera nace de apetecer objetos desproporcionados, que ni son asequibles de hecho, ni sensatamente puede acariciarse la idea de una posesión más o menos lejana.

Volviendo sobre lo dicho, subrayamos que la felicidad es una ecuación entre el *objeto ya poseído* y la apetencia. Si lo que ya poseo agota la capacidad de mis deseos, soy feliz; pero si en el campo insaciable de mis ansias queda alguna zona por llenar, brotará al instante la apetencia de aquello de que carezco, y al crearse el desnivel de potencial afectivo, no podré ya gozar plenamente de lo actualmente poseído ³⁰.

Estas consideraciones nos pueden dar ya la clave del dinamismo psicológico. Hemos dicho que el sentimiento representa el equilibrio estable, mientras que el movimiento intencional (tendencia y conocimiento) son índices de inestabilidad. Ahora bien, la actividad por la actividad no es lo que el hombre ansía (sólo algún tipo de hombres se goza en ella). No desea el hombre el equilibrio inestable en cuanto tal, sino sólo como medio para llegar al descanso de la felicidad gozando de los objetos que nos aportan las funciones intencionales. Eso quiere decir que el conocimiento y la tendencia no tienen otra razón de ser sino volver al psiquismo al equilibrio del sentimiento enriquecido con un nuevo objeto. Y este es el sentido profundo que se encierra en el aforismo de los antiguos: «Delectatio propter operationem». El placer es el aliciente de la operación. Y como la indigencia casi ilimitada del ser creado —de un lado—, y su insaciable capacidad nunca superada —de otro—, no pueden permitir que el hombre se contente con lo que ya tiene; de ahí que se establezca una cadena ininterrumpida de operaciones que se van sucediendo unas tras otras. Por eso el mismo descanso conseguido por medio de una operación (por su misma insuficiencia para saciar plenamente la capacidad perfecta del alma humana) levanta un nuevo desnivel afectivo, el cual vuelve a resolverse en un segundo movimiento conativo hacia otro nuevo sentimiento de placer mayor. Y así sucesivamente se va repitiendo el ciclo operativo en incesante secuencia. El sentimiento de lo grato, es, por consiguiente, la causa final de la operación, aunque ésta sea a su vez la causa eficiente del placer. Es, pues, lícito afirmar que *el motor de la vida psíquica lo constituye el sentimiento de lo grato*. Tan necesario es el goce de lo agradable para la operación que si el objeto nos fuese totalmente indiferente, no podría crearse un desnivel

30. La felicidad ultraterrena se explica porque al adecuar el objeto poseído la capacidad receptiva de la facultad conativa, no cabe ya tendencia posible a desear otro cualquier objeto, y por consiguiente no puede darse desnivel alguno de potencial.

afectivo, ni consiguientemente un movimiento tendencial hacia él. El hombre se volvería abúlico el día precisamente en que hubiese perdido el interés de las cosas y todo le diese lo mismo. Cabalmente por no haber surgido un desnivel de potencial es por lo que el abúlico carece de voluntad de poseer. Por eso la frase que dijo Giessen con acierto en *Psicopatología*, vale en su tanto de todo acto psicológico: «Lo afectivo es lo efectivo». Eso quiere decir que el estado afectivo es el que orienta al psiquismo en una dirección determinada conduciéndole eficazmente a la acción.

3. *Unidad de la vida afectiva. El hombre ha nacido para la felicidad.*

Hemos visto que el placer de lo grato —en su sentido más general— es el verdadero motor de la vida psíquica. Con esto disponemos ya de los elementos suficientes para encerrar en un marco de estricta unidad al mundo afectivo, a pesar de reconocer su variedad polimorfa. Nótese que el mecanismo psicológico que acabamos de exponer es *ley de toda la afectividad* humana, tanto de la inferior como de la superior, pues el análisis que precede no se basa en determinada clase de operaciones, sino en la función psíquica como tal. Esto nos autoriza a establecer que así como el hombre busca normalmente el placer sensible con la dinámica de su psiquismo inferior, del mismo modo aspira constantemente al placer superior en sus operaciones anímicas. El hombre ha nacido para ser feliz —integralmente feliz—, y esa aspiración a la felicidad perfecta, que nos aparece tan constante, universal e irresistible por tener hundidas sus raíces en la naturaleza del hombre; muestra claramente que el móvil, manifiesto u oculto, de casi toda función es el placer de lo grato en sus diversos órdenes, y que sin este sentimiento fundamental quedaría el hombre sumido en la inacción más lamentable.

Es cierto que se da frecuentemente oposición entre el placer sensible y el espiritual; pero esa lucha es completamente paralela a la que se da en el orden cognoscitivo o conativo. También el intelecto tiene a veces que liberarse de los errores de la percepción concreta, mantener otras a raya a la imaginación, o gobernar mediante la voluntad a los sentidos cuando quiere darse a la especulación. Sin embargo, nadie negará por esto la unidad del mundo noético, si a través de las impurezas que arrastra la verdad concreta y material se sabe descubrir que el objeto común al intelecto y a todas las demás facultades perceptivas es la «verdad», y que la oposición se debe solamente a la original constitución antinómica del hombre. Este no es un ángel condenado a vivir con una bestia, o un espíritu que tenga a su servicio un cuerpo —según la concepción cartesiana—, sino un maravilloso compuesto natural de dos elementos distintos y aun opuestos, pero

que se complementan y ordenan mutuamente a la constitución de un todo sustancial. Esa especial estructura del hombre es la que explica satisfactoriamente todas las antinomias que pueda suscitar su íntima consideración. Esa mezcla de Quijote y Sancho, de aspiraciones sublimes e inclinaciones rastreras, nos hablan de que los componentes del hombre son dos distintos, de cualidades antitéticas; pero a su vez la unidad y coordinación que constatamos no sólo en el orden subjetivo, sino también en el de los objetos formales, proclaman juntamente que alma y cuerpo se aunan en unidad esencial. Por eso la misma solución que tradicionalmente se ha venido dando en el mundo de la verdad y el bien, hallando en el bien transcendental el lazo que auna todos los bienes aparentemente opuestos que apetece el hombre; puede aplicarse al mundo del afecto. Lo grato como noción transcendental, resuelve el problema planteado, puesto que la ley de la actividad psíquica que rige al placer sensible es sustancialmente la misma que gobierna al placer intelectual, estético, social y religioso. El hombre ha sido creado para la felicidad, pero no para una cualquiera, sino para una felicidad digna de él. No es, pues, justo decir —y respondemos ya a uno de los interrogantes planteados al principio— que el placer sensible caiga fuera del destino racional del hombre en esta vida. Lo único que exige la naturaleza racional de éste es que haya jerarquía entre los objetos del sentimiento, y que éstos estén también jeraquizados con los bienes. No debe, pues, solucionarse el problema que plantea el hecho de que el hombre racional busque tan de continuo el placer sensible, diciendo —para tranquilizarnos— que éste es un desorden que se subsana al buscar el hombre el bien en su actividad racional y procurar sojuzgar al mismo tiempo aquella tendencia inferior. No hay tal desorden en el ser constitucional *del hombre*, si bien reconocemos las múltiples actividades *de los hombres*, que son desordenadas. Bastaría ver que la tendencia del hombre no es al placer sensible como tal (aunque éste domine y absorba la actividad de un reducido número de ellos), sino a la felicidad bajo todas sus manifestaciones, para ver que el problema es más hondo. La solución verdadera del problema está en determinar las relaciones entre el bien y lo grato dentro del objeto formal de la voluntad; lo que nos introduce en el aspecto moral de la cuestión.

Para quien defienda con la Psicología moderna la triple función anímica, es necesario que afirme que el objeto de la tendencia es el «valor», es decir, el «bien » más lo «grato»³¹. Y como hemos dicho que el motor psicológico del hombre es el placer (en su sentido más general), de ahí que lo «grato» sea el último determinativo de la voluntad en orden a conseguir el bien.

31. Ver nuestra *Metafísica del Sentimiento*, ed. cit., p. 442 ss.

Esta afirmación no se opone en nada a la opinión tradicional, sino que es una ulterior determinación de ella. Para la Escuela el objeto formal de la voluntad es el bien, pero en él se encierra el aspecto «grato», que no difiere formalmente de él. Por eso para quien distinga formalmente la tendencia del sentimiento y sus correspondientes objetos —el bien y lo grato—, el objeto formal del yo operante será el valor, que auna todos los trascendentales³², y surgirá el problema ulterior de las relaciones entre el bien y lo grato dentro del valor como objeto formal.

4. Aspecto ético del problema.

Con esto entramos de lleno en la dificultad que al principio apuntábamos sobre la supuesta amoralidad de ordenar en la operación el bien a lo agradable. Ya hemos citado las palabras rigoristas de Kant que formula la extrema proposición de que la mera atención a la felicidad ya estorba la influencia de la ley moral sobre el corazón humano; pero eso es, por lo menos, fingir al hombre a nuestro gusto y capricho, no reflejar lo que la experiencia da que es. Es cierto que en un corazón noble el bien tiene un poder de arrastre incalculable, pero no debe ignorarse con fingimiento farisáico que muchas veces —tal vez casi siempre— no basta la consideración del bien desnudo, o de la norma moral en cuanto obligatoria, para mantener la voluntad humana dentro del estrecho margen de la moralidad. ¡Qué pocas acciones realiza el hombre por la *pura* perfección! Kant ve esa dificultad y llega a conceder que incluso: «Puede ser también digno de aconsejarse el enlace de esta perspectiva de un alegre goce de la vida con aquella suprema causa motora, que ya por sí sola es suficientemente determinante, pero —añade— sólo para mantener el equilibrio con las añagazas atractivas que no deja de hacer brillar el vicio, en el lado opuesto, y no para poner allí la fuerza propiamente motora, ni aun la menor parte, cuando se trata del deber»³³. Sin embargo, es claro que el hombre ejecuta muchas acciones moralmente buenas y mandadas bajo precepto riguroso como medio para conseguir la felicidad. Kant parece ignorar que el Evangelio— cuya intachable ética ya hemos dicho que reconoce y respeta— propone la felicidad del cielo como estímulo de acciones buenas que caen bajo lo mandado. Y si bien es cierto que Jesucristo proponiendo el ideal de perfección más alto que se puede concebir, dijo en una ocasión: «Sed perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto»³⁴; suyas son también estas palabras pronunciadas en circunstancias solemnes: «Si no os hiciéreis

32. *Metafísica del Sentimiento*, ed. c., pp. 430-438.

33. *Critica de la Razón Práctica*, ed. cit., p. 171.

34. Mt. 5, 48.

como niños, no entraréis en el reino de los cielos»³⁵; que en sentido positivo pueden traducirse por: «Sed humildes como niños, si queréis ser felices en mi reino». No dice Jesucristo: «Si no os hacéis niños, no obraréis rectamente (o no seréis perfectos)», sino que estimula a hacer el bien moral con el aliciente de la felicidad. Ahora bien, si aquel fuese el único motivo recto de obrar, no hubiera hablado Cristo de ese modo. Por otra parte es claro que en su Carta Magna invita a ejercitar las virtudes de las bienaventuranzas prometiendo el cielo como *premio*, y lanza maldiciones contra los perversos amenazándolos con la *pena* de su conducta³⁶. Pero ¿es que no bastaba para dar por resuelto el problema el haber unido Dios sabiamente en el último fin del hombre nuestra máxima perfección (*bonum*) con nuestra máxima felicidad (*gratum*)?

En realidad la distinción entre el aspecto «bueno» y «grato» dentro del objeto formal de la tendencia invita a matizar mucho la doctrina ética del placer³⁷. Comencemos afirmando que es ciertamente inmoral ordenar el bien de un orden superior al placer de un orden inferior (por ejemplo, que el hombre dotado de razón subordine el bien moral al placer hedónico); pero no lo es el ordenar, dentro del motivo de una misma acción, el aspecto bueno al grato, como lo acabamos de ver en la doctrina aducida de Cristo. Ni tampoco es inmoral —por extensión del mismo principio— subordinar una acción buena a la felicidad consiguiente a otra acción del mismo orden que la primera. Descendamos a ejemplos concretos, que tomo del campo de la Ascética. Una madre sufre un calvario en silencio por un hijo que diariamente le proporciona disgusto tras disgusto. Un día, lleno el corazón de angustia, acude a la oración sólo y exclusivamente para recibir consuelo de Dios, que es el único que puede comprenderla. No va a hacer oración... va sólo a recibir consuelo en ella. No excluye el motivo de orar, pero lo que le mueve principalmente es encontrar el alivio que necesita su alma. ¿Quién dirá que esta acción es inhonesta por ordenar en ella lo bueno a lo grato? Quien tal dijese tendría que afirmar que las golosinas —como caramelos, etc. (en los que la razón de alimento tiende a cero, ante la razón de lo agradable)— son intrínsecamente desordenadas. Más aún, ¿quién negará a un alma desolada el poder hacer penitencia para encontrar en la oración, o fuera de ella, el consuelo que necesita, a pesar de ordenar así lo bueno de una acción (penitencia) a lo grato de otra (consuelo en la oración)? Hemos repetido también muchas veces que hay que comer con gusto, no por gusto. Ciertamente, si es por *sólo* gusto (como en las orgías de Roma, en que

35. Mt. 18, 3.

36. Mt. 5, 3-12; Lc. 6, 20-26.

37. Todo este tema puede verse tratado en nuestro libro varias veces citado. *Met. de Sent.*, p. 332.

por el hecho de devolver el alimento ingerido para poder seguir comiendo, se excluía el fin primario de la operación); pero lo negamos si quiere significar que el determinativo de la acción no pueda ser el gusto. En tal caso el objeto de la operación sería doble (alimento y gusto), pero de tal manera que el gusto sería el determinante principal de la operación. ¿Acaso Dios al poner el apetito (gusto) como aliciente de la nutrición, pretendió otra cosa sino movernos por él a realizar una acción muchas veces penosa (en épocas de escasez económica, familiar o social), pero necesaria para la conservación del individuo? Repitamos que no se ha tratado todavía ex profeso el problema de las relaciones entre el «bien» y lo «grato» dentro del objeto formal de la operación humana.

Por otra lado, la dificultad que encierra esa subordinación de aspectos se desvanece cuando se piensa que la dignidad del aspecto grato del ser crece con la dignidad correspondiente del aspecto perfectivo del mismo, y por eso el «bien moral» —que es el grado más elevado del «bien»— es a la vez «lo más grato» para quien con sano paladar sepa gustar su dignidad. Santo Tomás a otro propósito dice: «En el orden de la intención... la delectación pretendida produce el deseo y el amor; puesto que la delectación es la fruición del bien, que es en cierto modo *fin como el mismo bien*»³⁸.

Pero si la moralidad de una acción no exige *de suyo* que su aspecto agradable se ordene al aspecto perfectivo, la supremacía del espíritu sobre la materia y la unidad de mundo afectivo, sí que piden que, dentro de la diversidad de objetos «gratos» que solicitan nuestras tendencias, haya una estricta jerarquía. Por eso es inmoral —e indigno de un ser racional— orientar la actividad perfectiva de éste a la satisfacción de un placer inferior o mezquino contra el dictamen de la razón. Todo hedonismo o eudemonismo de baja clase queda por ello excluido ipso facto de la conducta moral del hombre. Pero fuera de eso no hay por qué maravillarse de que el hombre busque tan de continuo la felicidad, habiendo nacido para ella³⁹. Únicamente debe controlarse el orden y jerarquización de los valores dentro de los motivos de nuestro obrar. La moral sigue con estas observaciones tan rígida como antes frente al placer bajo; sólo que ahora puede

38. 1, 2, q. 25, a. 2, c. Para la inteligencia de las palabras «en cierto modo fin» remite el mismo Santo Tomás a la 1, 2, q. 11, a. 3, ad 3, donde distingue dos modos de ser fin: uno «la cosa misma», otro «la consecución de la cosa»; que como se ve son dos aspectos formales del mismo fin. Es cierto que aquí habla el Angélico expresamente del fin último del hombre, pero esta doctrina no se circunscribe a este solo caso. Desde luego es obvio que esto solo bastaría para poder defender como recta moralmente la ordenación del aspecto bueno al grato del «medio», si este es un verdadero *fin intermedio*.

39. Todo está en orientarse a la verdadera felicidad del hombre, como ya lo advirtieron los mismos estoicos: «Todos los hombres, hermano Calión —dice Séneca—, quieren vivir felices; pero al ir a descubrir lo que hace feliz la vida, van a tientas; y no es fácil conseguir la felicidad en la vida, ya que se aleja uno de ella, cuanto más afanosamente la busque, si ha errado el camino...». *Sobre la Felicidad*, ed. cit., cap. 1, p. 55.

haberse despejado una incógnita molesta, pudiendo ya mirar a lo «agradable» debidamente jerarquizado y tomado en su máxima amplitud, no como el enemigo declarado de nuestro destino y de nuestro ser racional, sino, antes al contrario, como nuestro más auténtico fin, pretendido por el mismo Dios ⁴⁰.

5. Sentido del dolor en la vida humana. Una duda importante.

Hemos afirmado que el hombre ha nacido para la felicidad, pero es tan patente lo sustancial del sufrimiento en la vida, que sin pretender internarnos ahora en el difícil problema del dolor, creemos necesario afrontar esta dificultad. Por otra parte arrojará luz sobre el problema. Tan clara es la presente objeción, que Keyserling ha llegado a afirmar que: «Es inadmisibles que se tome en serio como ser espiritual a un hombre que llegado a la madurez y habiendo alcanzado el grado de vigilia de la conciencia moderna, se niega a reconocer que esta vida es original y esencialmente dolorosa» ⁴¹. Y, en efecto, basta echar una ojeada a la vida individual y social del hombre para convencerse de que el sufrimiento domina con mucho al gozo en la existencia. ¿Qué de cuidados para librar al niño del dolor y de la muerte, a que por su extremada indigencia se vería sometido si constantemente no se le ayudase...! Y a pesar de los cuidados maternos, frecuentemente excesivos, ¡cuántas enfermedades, cuántas lágrimas e infelicidad! Si volvemos los ojos al período de la vejez es demasiado claro que el metabolismo vital del anciano —que químicamente camina a una rápida congelación del protoplasma celular— le ocasione frecuentes molestias y dolores, que sólo nuestro apego incondicional a la vida es capaz de sobrellevar. Y aun el mismo período de la juventud y virilidad, cargado al parecer de solas esperanzas y optimismo, pudiera dividirse en dos épocas bien definidas, cuya consideración rebaja bastante el tono de excesivo optimismo: aquella en que el joven se abre camino en la sociedad para conseguir una posición social y tomar estado, y aquella en que se intenta conservar y mejorar lo adquirido. La primera acumula trabajos e inquietudes por la incertidumbre del éxito; la segunda, no se exime tampoco de tilar en pocas gotas el contenido afectivo de largos años, hay peligro de sobresaltos por la posible pérdida de la posición social. Ya sé que al des-

40. Quienes defiendan la distinción específica del «bien» respecto de lo «grato», pueden decir en consecuencia, que el fin de la creación es comunicar Dios sus perfecciones y *felicidad* en orden a su gloria. De suerte que la intención de Dios al crear al hombre no fue puramente comunicarle sus perfecciones, sino dárselas para comunicarle su felicidad. Expresado de otro modo: lo que Dios pretendió al crear fue hacer seres felices como El por la comunicación de sus perfecciones, todo en orden a su mayor gloria.

41. KEYSERLING, *Del sufrimiento a la plenitud*, Buenos Aires, 1938, p. 123.

proyectar el grado de concentración obtenido sobre cada parte del periodo que se examina; pero no creemos necesario demostrar que el mar en que navegamos es más bien de lágrimas que de abundancia de consuelos.

En cuanto a la vida del hombre como ser racional puede deducirse de la Historia Universal una consideración parecida. Y aunque la Historia escrita no refleje exactamente el relieve de los hechos (pues al recoger sólo los acontecimientos más salientes, omite lo cotidiano de la vida deformando al conjunto), como marco histórico de la vida individual es sustancialmente fidedigno. ¡Pero qué marco...! Guerras, pestes, desastres nacionales, imperios efimeros... Eso sin contar las ocasiones en que la Historia interpreta benignamente determinados periodos. ¿Quién duda, por ejemplo, que la Historia venidera podrá considerar los veinte años que han separado las dos grandes guerras europeas como un oasis de paz, cuando en realidad han sido un triste período, que se inauguró pagando las consecuencias del primer conflicto bélico, y que se ha continuado con un continuo y creciente sobresalto por ver avanzar inexorablemente el espectro de la más temible contienda?

El hecho de la infelicidad congénita al hombre es innegable y debe contarse con él si se quiere resolver adecuadamente el problema del placer. No se trata, pues, de defender aquí que el destino del hombre a la felicidad deba excluir ipso facto el sufrimiento. Por otro lado es demasiado claro que en el orden psicológico el dolor sirve los mismos fines del placer; o, dicho de otro modo, que la vida afectiva de lo grato se complementa esencialmente con el dolor. Cabalmente porque el destino del hombre es la felicidad, se impone la existencia de una potente voz de alarma —¡y esa es la finalidad más general del dolor!—, que anuncia al hombre la presencia del mal en orden a reaccionar vigorosamente contra él. De lo contrario, si el dolor no nos anunciase de lejos la proximidad del peligro, pudiera muy bien ocurrir que el hombre, ansiando la felicidad y creyendo caminar hacia ella, se fuese sumergiendo insensiblemente en la ruina, la enfermedad y la muerte. Por eso al señalar el hecho del sufrimiento como dificultad a lo expuesto, no nos fijamos simplemente en que es «dolor», sino en que «tal» sufrimiento no parece pueda ya tener esa noble finalidad que acabamos de asignarle, por saturar materialmente la vida del hombre.

Tenemos, pues, dos hechos antitéticos: de una parte el ansia constante de felicidad que guía todos los pasos del hombre (arguyendo por lo mismo la ordenación de éste hacia el objeto de una tendencia irresistible), y de otra el hecho de que en esta vida el sufrimiento le imposibilita saciar esa ansia de felicidad. ¿Acaso fue otro, en el fondo, el tormento de Unamuno al sentir por un lado vibrar su alma con el anhelo de inmortalidad y de felicidad, y palpar por otro la proximidad del sufrimiento y de la muerte, atribuyéndolo todo a una supuesta oposición irreductible entre el corazón

y la razón? Esto es lo que movió también a Keyserling a afirmar que el dolor físico desde el punto de vista del espíritu está desprovisto de todo sentido, siendo por consiguiente un puro mal. Según él, el espíritu, por pura conveniencia, habría interpretado el sufrimiento como *karma*, prueba, purificación o expiación, y habría impuesto sentido a lo que carece de él ⁴². Y es que en verdad no es fácil armonizar ambos hechos, aun dentro de una Filosofía espiritualista. La Psicología de la Escuela los ha coordinado rectamente deduciendo la supervivencia del espíritu humano después de la destrucción temporal del hombre por la muerte. Efectivamente, si el hombre —por un lado— tiene una tendencia universal, constante e irresistible a la felicidad perfecta, y —por otro— no puede de hecho lograrla durante la vida presente; es fuerza afirmar que el espíritu sobrevivirá a este estado actual viviendo en otro donde pueda saciar esa tendencia natural infructuosa. El hombre, pues, pasa por dos estadios diversos según la sana filosofía espiritualista: uno de angustia y prueba en la búsqueda de un ideal que no logra conseguir completamente; otro de descanso perfecto y de felicidad en la posesión del bien anhelado. La filosofía natural puede investigar ya muy poco más. Si quiere audazmente proseguir, ha de penetrar en el terreno de las puras hipótesis.

Sin embargo, presta aliento al puro filósofo —que como tal ignora la revelación— el saber que sus especulaciones meramente racionales coinciden con la verdad revelada. *La única doctrina religiosa* que ha dado explicación satisfactoria a estos dos hechos es la de Jesucristo. Ella ha sabido dotar al sufrimiento de un completo sentido sin destruir el positivo destino del hombre a la felicidad personal y perfecta. Como son diversas las actitudes de las distintas religiones ante el sufrimiento, puede ser útil su comparación siquiera sea somera. Elijamos algunas.

Para Zoroastro, o Zarathustra, *el placer y el sufrimiento no caben dentro de un mismo marco*, por lo que resulta necesario establecer un principio de todo bien (Ormuz), y otro distinto, del mal (Arhiman). El problema del sufrimiento, aunque queda más o menos resuelto con los elementos que el autor del Zend-Avesta tomó de la primitiva tradición extrabiblica, se ve privado del principal elemento de solución que es la unidad de origen y de destino del bien y del mal, del placer y del dolor. El hombre seducido por Arhiman pierde su primera felicidad viéndose obligado a reconquistar su estado originario. El sufrimiento es un castigo que debe soportarse y un mal que en lo posible debe evitarse. Por otro lado, la elevación moral del Mazdeísmo es bien limitada, proponiendo Zoroastro a sus seguidores un paraíso sensual (no muy distante del ideado por Mahoma), que si bien

42. O. c., pp. 128-129.

podiera satisfacer las apetencias del hombre inferior, ciertamente no llena las altas aspiraciones del hombre racional a una felicidad superior.

Buda, por su parte, enseña la *supresión del sufrimiento*. La vida está sustancialmente infectada por el mal y el dolor, y como la causa principal de éste es cualquier deseo —por ir asociado siempre a la inquietud del corazón—, se impone la redención del dolor por el Nirvana, o denudación de todo deseo perturbador, especialmente del deseo de vivir. Sin embargo, esta supresión del sufrimiento ya se ve que dista infinitamente del «positivo» deseo de felicidad perfecta que atormenta a los mortales, y aunque nadie sepa exactamente en qué consiste el «nirvana» —por no haberlo declarado nunca Buda—, bien pudiera ser la aniquilación del yo por la inacción o por la absorción en Brahma. La solución de Buda, como la del estoicismo posterior, es poco conforme con la vehemente tendencia del hombre a una felicidad personal de signo positivo.

El *paganism grecolatino* enseñó la *fatalidad del sufrimiento*. Sus famosos escritores trágicos están dominados por la convicción de una catástrofe final que no debe ni siquiera intentarse declinarla. Les agrada la fría voluntad de morir, conscientes hasta el fin del desenlace inevitable. La incomprendible serenidad de algunos personajes de la tragedia helénica, se funda en su creencia en el fatalismo del sufrimiento, ante el que adoptan una actitud estoica poco convincente para quien en vida ha orientado toda su actividad con pleno dominio de sus actos, a la consecución de una felicidad sin límites.

Jesucristo, en fin, da la verdadera clave al problema del dolor. Con su insuperable doctrina sobre él, no enseña la supresión del sufrimiento como Buda, ni la aceptación estoica del mismo como la antigüedad clásica, ni considera el sufrimiento como un puro mal, como Zoroastro. Cristo enseña aquella *aceptación del sufrimiento* que antonomásticamente se ha llamado cristiana. Más aún, superando todo lo previsible, enseña a buscar y abrazar el sufrimiento por su amor ⁴³. Pero esta doctrina, que contradice abiertamente la tendencia irresistible del hombre a la felicidad y que por lo mismo no puede menos de espantar a la naturaleza, no carece de sentido como la aceptación fría y calculada de la muerte en la filosofía existencial, o en la moral de la Stoa; antes es la única que da pleno sentido a la vida y explica con satisfacción los dos hechos antitéticos antes apuntados; el ansia de placer y la connaturalidad del sufrimiento humano. La clave de la enseñanza evangélica sobre la cruz estriba en que la vida presente es *prueba* ⁴⁴. *Es cierto que el hombre está destinado a la felicidad, pero la ha*

43. Mt. 16, 24; Lc. 9, 23.

44. Esta doctrina se halla esparcida por todo el Evangelio, pero podríamos verla como cifrada en el inciso de la oración dominical: «...y no nos dejes caer en la tentación».

de alcanzar mediante la prueba del sufrimiento. Así se explican los aparentes contrasentidos del sermón de la montaña: «Bienaventurados los que lloran, los que padecen, los que sufren...». Felices, *después*, porque «de ellos será el reino de los cielos»; pero felices *también ahora*, porque sabiendo que están de prueba transitoria ya pueden poseer en esperanza la felicidad (y la posesión de un bien por el conocimiento y la esperanza es ya un anticipo de la misma). Sin esta verdad luminosa nuestra vida podría parecer envuelta en densas nieblas de oscuridad, pero con ella el dolor, el mal, el sufrimiento, se coordinan admirablemente con el ansia humana de felicidad perfecta.

Hemos hablado antes del sentido que psicológicamente tiene el placer y la felicidad en la vida. Cabe ahora notar que esa sentencia encuentra una amplitud de significado perfecta en la doctrina expuesta de Jesucristo: *el placer es el aliciente de la prueba.* El sufrimiento sólo aterra, pero la previsión de ver cumplidos nuestros anhelos de felicidad nos alienta para aceptarlo con valentía, no con la mueca escéptica del que se somete al fatalismo de los hados, sino con la sonrisa en los labios, como quien recibe la prueba de manos amorosas en espera de ver cumplida sus ansias irreprimibles de felicidad completa.