

## MODELOS ÉTICOS DE FELICIDAD (UN ESQUEMA COMPARATIVO DEL EUDEMONISMO)

### INTRODUCCIÓN

Voy a presentar una interpretación personal y esquemática de algunos modelos de felicidad que se han ido desarrollando en Occidente desde la cultura clásica pre-cristiana hasta lo que se está denominando «postmodernidad», pasando por la novedad del cristianismo y su secularización moderna. Me centraré en puntos que nos ayuden a contemplar rasgos llamativos de los eudemonismos seleccionados. Los filósofos más representativos de cada modelo ético desarrollados en nuestra cultura occidental son, a mi juicio, Aristóteles, san Agustín y Kant. El eudemonismo precristiano queda concentrado en *Aristóteles*, al ser el más acabado del mundo clásico y aquel que ha tenido la potencia filosófica suficiente para llegar incluso hasta el debate ético de nuestros días. Cuando hablo del modelo eudemonista cristiano, me estaré refiriendo especialmente a san Agustín, por cuanto su posición filosófico-teológica integró el mundo clásico greco-romano aún vigente en su época y sintetizó a la perfección la novedad de la ética bíblica. El modelo ético moderno está concretado sobre todo en la ética de Kant, dado que este filósofo expresa en su obra lo esencial del espíritu ilustrado que inspira la cultura moral moderna, está presente en los máximos defensores contemporáneos de la continuidad del proyecto moral de la Ilustración, y es también el pensador al que directa o indirectamente más se enfrentan autores postmodernos.

Sin embargo, aunque es fácil concretar en un solo filósofo del pasado cada modelo eudemonista (griego, cristiano, moderno), resulta harto complejo elegir el autor que represente hoy lo que ambiguamente se denomina pensamiento «postmoderno» o «postcristiano». No obstante, voy a tener en cuenta en estas reflexiones tesis fundamentales de Richard Rorty, un pensador norteamericano relevante, que es clasificado comúnmente como postmoderno, aunque conviene considerarlo además como heredero de la mentalidad pragmatista de comienzos

del siglo xx. A mi juicio es el filósofo más lúcido en sus críticas a la tradición racionalista griega, cristiana y moderna, muy superior en su aportación intelectual a típicos postmodernos como, por ejemplo, Gianni Vattimo, Jean François Lyotard, Gilles Deleuze, Jacques Derrida, o Gilles Lipovetsky. Se podría afirmar que Richard Rorty ha originado en sus obras formas nuevas de pensar que han suscitado prolongados y apasionantes debates, no sólo en Norteamérica, sino también en Europa, y representa mejor que ninguno la agudeza crítica de un pensamiento postmetafísico y por ende postcristiano.

No pretendo un análisis exhaustivo de las diferentes teorías éticas, con sus presupuestos antropológicos o epistemológicos, ni una crítica a sus respectivos enfoques. Deseo mostrar algo más básico y sugerente: un esquema de las diferentes concepciones de la felicidad que se pueden extraer de estos filósofos seleccionados y un método sencillo de resaltar los contrastes entre ellas. Con este objetivo intentaré concentrar en una pregunta la preocupación ética principal de cada autor y, a continuación, explicitar tres rasgos llamativos de cada eudemonismo a fin de compararlos y percatarnos de la novedad cristiana.

Es posible acercarse a la historia de la filosofía buscando aquellas preguntas éticas (teóricas) y morales (existenciales) que subyacen a los distintos modelos de pensamiento normativo que se han ido desarrollando a lo largo de los siglos. Tal clave hermenéutica supone que la filosofía moral no es nunca una especulación gratuita y alejada de la vida de los hombres. Al contrario, la elaboración de la Ética —como de cualquier otra disciplina del pensamiento— surge de unas preguntas previas que, aunque no se hayan formulado explícitamente por el filósofo en cuestión, constituyen el punto de partida de sus reflexiones e incluso el núcleo que explica el enfoque global y la insistencia de los temas a los que se suele enfrentar cualquier pensador a lo largo de su biografía intelectual. Las preguntas éticas no surgen de la mente del filósofo por azar, sino que están implícitas —como las «creencias» de las que hablaba Ortega— en la época o contexto cultural en el que se mueve un pensador o una corriente filosófica. A partir de centrales preguntas éticas implícitas en las filosofías morales que vamos a esquematizar iremos buscando rasgos eudemonistas típicos que resalten los contrastes y la novedad de la visión cristiana de la felicidad.

## EUDEMONISMO DE ARISTÓTELES: ¿QUÉ ES LA FELICIDAD?

El mundo griego, especialmente Platón y Aristóteles, como herederos de Sócrates, pero también los estoicos y epicúreos, elaboraron sus reflexiones éticas a partir de un problema existencial-moral clave: *¿cómo he de vivir para ser feliz?* Pero esta pregunta cabe ser formulada en términos más generales con

dos facetas que sintetizan la ética de Platón y Aristóteles, respectivamente: *¿en qué consiste la vida buena?* y *¿qué es la felicidad?* Estas preguntas engloban aquellas referidas a las distintas virtudes, a su unidad o posibilidad de ser enseñadas, que Platón desarrolla en diálogos de juventud y Aristóteles expone en su *Ética a Nicómaco* desde la doctrina de la *mesotes* o «punto medio». Si el análisis de las virtudes ocupa un lugar central en las éticas clásicas, es porque la felicidad y la vida buena sólo pueden alcanzarse desarrollando determinadas virtudes (éticas o dianoéticas) en un contexto social como el de la *polis*. Es más, para Aristóteles, vida buena y felicidad van tan unidas en el saber común y filosófico que aunque el objetivo expreso de la ética consista en el esclarecimiento de qué es la felicidad (*eudaimonía*), con dicho análisis podemos alcanzar el conocimiento y la orientación para poner en práctica lo que se considera bueno y virtuoso. Aristóteles en el Libro I de la *Ética a Nicómaco* recoge y acepta la opinión de la multitud y de los hombres sabios según la cual «*vivir bien y obrar bien es lo mismo que ser feliz*», aunque «*acerca de qué es la felicidad, dudan y no lo explican del mismo modo el vulgo y los sabios*» (E. N., 1095a)<sup>1</sup>. Y dicha opinión se reitera a lo largo del tratado de distintos modos: «*el hombre feliz vive bien y obra bien, pues se dice que viene a ser una buena vida y buena conducta*» (E. N., 1098b).

*Ésta es, pues, la pregunta filosófica que Aristóteles procura responder en el primer gran tratado de la historia de la ética: ¿qué es la felicidad?* En principio cabe afirmar que la felicidad es algo perfecto y suficiente, que se busca por sí misma, y constituye el fin de todos los actos. Aristóteles ofrece a lo largo del tratado distintas definiciones de la felicidad, no sólo las del vulgo y hombres ilustres, sino desde su propio punto de vista. En un momento dado llama hombre feliz «*al que actúa conforme a la virtud perfecta y está suficientemente provisto de bienes exteriores, no en un tiempo cualquiera, sino la vida entera*» (E. N., 1101a). También afirma más tarde que «*la felicidad es una actividad del alma según la virtud perfecta*» (E. N., 1102a). Ello explica que Aristóteles analice con sumo esmero lo que es la virtud y las diferentes clases de virtudes para acercarnos tanto a la idea correcta de la felicidad como a su práctica. También estudia si el hombre feliz necesita o no de los amigos, dado que la amistad es el mayor de los bienes, si el hombre feliz necesita o no de los pla-

1 La forma de citar será la siguiente. Entre paréntesis indicaré las abreviaturas de las obras de los autores que se estén exponiendo, junto con el número del párrafo, capítulo o páginas, dependiendo del modo usual de citar determinadas ediciones. Al final de mi estudio puede consultarse, por apartados, la edición exacta que utilizo y la abreviatura que asigno a cada obra citada. Por otra parte, sólo me serviré de las notas a pie de página para recoger los textos de Kant y Rorty que me parezcan relevantes, en tanto que complementarios, a mi interpretación eudemonista (y por ello poco común) de estos dos filósofos, moderno el primero, postmoderno el segundo.

ceres y de qué tipo de placeres para disfrutar de una vida agradable. Llegado el final del tratado Aristóteles vuelve otra vez sobre la pregunta general que ha originado toda su investigación: *¿qué es la felicidad?* Las respuestas van recogiendo magistralmente aspectos desarrollados en anteriores apartados del tratado. Selecciono una de las definiciones más célebres:

*«La felicidad no es un hábito o disposición... más bien se la debe considerar como una actividad deseable por sí misma y no por causa de otra cosa, porque la felicidad no necesita de nada, sino que se basta a sí misma. Ahora bien, se eligen por sí mismas aquellas actividades en que no se busca nada fuera de la misma actividad. Tales parecen ser las acciones virtuosas, pues el hacer lo que es honesto y bueno pertenece al número de las cosas deseables por sí mismas» (E. N., 1176 b).*

A fin de contrastar el modelo de felicidad tan conocido que Aristóteles desarrolla en su tratado con los de san Agustín, Kant y Rorty —a los que dedicaré mayor espacio—, me atrevería a esquematizar su eudemonismo con los siguientes rasgos:

1.º es *filo-sófico*, en cuanto el hombre adquiere su plena felicidad desarrollando la actividad intelectual que le caracteriza, buscando o amando desinteresadamente la verdad;

2.º es *aretético*, dado que la felicidad comporta también el ejercicio de las virtudes, y sobre todo la virtud de la prudencia, de la sabiduría práctica;

3.º y, por último, es un eudemonismo *hipotáctico* (de *hipotasso*: subordinado a, dependiente de), entendiendo por ello que el goce de la felicidad está subordinado a circunstancias especiales, se requiere de una serie de condiciones propias de nuestra vida en este mundo sin las cuales es difícil, sino imposible, hablar de hombre feliz: *los bienes exteriores* (riqueza suficiente para llevar una vida de ocio que posibilite filosofar o participar en la «polis»), *los bienes del cuerpo* (la salud) y *los bienes del alma* (las amistades o, mejor aún, las buenas acciones que emergen de la posesión de las virtudes).

## EUDEMONISMO DE SAN AGUSTÍN: ¿CUÁL ES LA VERDADERA FELICIDAD?

La ética cristiana sigue planteando la pregunta existencial-moral en similares términos que los griegos y romanos precristianos, pero con supuestos antropológicos y teológicos completamente nuevos. A mi juicio, la pregunta ética esencial que procura responder el pensamiento filosófico-teológico de san Agustín, comporta una diferencia muy relevante respecto de la pregunta de Aristóteles.

les. Ya no se trata, en términos existenciales, de *¿cómo he de vivir para ser feliz?*, sino más bien la pregunta clave sería ésta otra: *¿quién es verdaderamente feliz?* Y asimismo, en términos más generales y filosóficos, la pregunta ya no sería, como la de Aristóteles, *¿qué es la felicidad?*, sino otra más profunda: *¿cuál es la verdadera felicidad?* Es decir, la reflexión moral cristiana, a mi modo de ver, se elabora —por lo menos en san Agustín y en la mayoría de los filósofos que se inspiran en la Escritura— mostrando las deficiencias y limitaciones del pensamiento pagano y resaltando la novedad, y sobre todo la verdad —en este caso la «verdad ética»— de lo revelado. Dicha verdad los filósofos precristianos no pudieron conocerla en plenitud, aunque sí consiguieron, en tanto que buscadores y amantes de la sabiduría, vislumbrarla.

La pregunta que, según mi interpretación, subyace al pensamiento ético de san Agustín, muestra a las claras que hay deficientes y auténticas formas de vivir, como hay falsas y verdaderas concepciones filosóficas de la felicidad. Así se explica que sea una constante en el pensamiento ético de san Agustín el afán por contrastar la novedad y verdad cristianas con las sabidurías filosóficas de su época. Pero esta agustiniana actitud vital y filosófica en diálogo crítico con el pensamiento ético pagano no sólo es característica de este genial pensador, sino que la considero una actitud genuinamente cristiana que ha de reproducirse históricamente en cada generación. El propio Jesús y las primeras comunidades contrastaron sus recomendaciones morales con lo que solían hacer los gentiles, al igual que san Pablo en sus Cartas rechaza, como falsedades y engaños, diversas formas paganas de vivir con pretensión de felicidad. Si la verdad es Cristo, desde lo que Él es y desde lo que comunicó a los discípulos cabe valorar las diferentes concepciones de la felicidad para saber cuáles son deficientes y cuáles son más cercanas a la verdad moral revelada. Veámos en qué escritos éticos san Agustín dialoga con el pensamiento pagano y destaca lo cristiano.

Uno de los primeros libros de san Agustín tras su conversión, como es bien sabido, se titula, y no por casualidad, *De la vida feliz* (año 386). La felicidad es el objeto de las primeras reflexiones de un converso que contaba tras de sí una vida ciertamente inquieta. La formación filosófica pagana del autor está presente en este precioso diálogo. Y lo plenamente cristiano no muestra aún todo su esplendor en las palabras del experto en retórica. Sin embargo, ya es evidente en este breve diálogo, al estilo de los platónicos juveniles, que no son las virtudes morales o intelectuales el ingrediente fundamental de la felicidad humana, sino sobre todo buscar a Dios y gozar de Él. Nuestro aún joven filósofo habla también —como los estoicos griegos y romanos— de la sabiduría, pero ésta ya no consiste en «saber vivir» siguiendo la razón o siendo virtuoso, sino en seguir la Verdad que, según la revelación aceptada ya por el recién convertido, es el Hijo de Dios. Por tanto, ser sabio es poseer la Verdad. Y dicho en términos

existenciales: amar a Jesucristo y gozar de Él, que es la Verdad de Dios y del hombre (V. F., cap. IV).

Algunas de las ideas apuntadas en este diálogo se desarrollan con más esmero en el Libro X de las *Confesiones*, que trata, entre otros temas, de la felicidad. En el párrafo 20 acepta claramente el autor el supuesto antropológico griego y romano: «*La vida feliz es, ciertamente, aquella que todos desean sin que haya nadie que no la desee*». A continuación san Agustín va desmarcándose de las afirmaciones propias de la sabiduría filosófica pagana, y centra el contenido de la felicidad en la novedad cristiana:

*«La misma felicidad no es otra cosa que gozar de ti, para ti y por ti. Ésta es la verdadera felicidad y no hay otra. Los que piensan que hay otra clase de felicidad, buscan otro gozo que no es el verdadero (...) La vida feliz es el gozo en la verdad, y gozarse en la verdad es gozarse en ti, ¡oh Dios, que eres la verdad, luz mía, y salud de mi rostro, Dios mío! Esta es la felicidad que todos buscan. Todos la desean, la única feliz. Todos quieren el gozo en la verdad»* (C., p. 284).

Aristóteles también hablaba del placer y el gozo que produce la actividad filosófica, contemplativa, el conocimiento de la verdad; pero aquí hay algo nuevo. Ya no se trata de la felicidad derivada de una actividad intelectual, sino de la experiencia gozosa derivada de la relación con la Verdad, que es una persona a la que se puede amar. La felicidad en san Agustín es una actividad volitiva (es decir, amorosa) dirigida a una persona, antes que intelectual (es decir, contemplativa) dirigida al conocimiento de la realidad. Aquella es la verdadera felicidad en tanto que completa, ésta es falsa, en tanto que insuficiente. Y el amor a Dios encarnado en Cristo y el amor al prójimo son la máxima realización de la felicidad. La primacía del amor es característica de toda ética cristiana y, como es bien sabido, de la ética de san Agustín, cuyo reflejo supremo es la fórmula: *dilige, et quod vis fac* («Ama y haz lo que quieras»).

La superación más completa de la ética precristiana la encontramos en el Libro XIX de *La Ciudad de Dios*, que comienza exponiendo con sumo detalle los argumentos que han elaborado los filósofos antiguos para defender sus dispares concepciones de la felicidad. Se inspira san Agustín en Marco Varrón para resaltar las diferencias que existen entre sus «*quimeras*» y «*la verdadera felicidad*». No podemos entrar en esta discusión, sólo resaltar la novedad cristiana que acentúa san Agustín:

*«¿Cuál es —se preguntará— la respuesta de la ciudad de Dios a todos estos interrogantes, comenzando por los supremos bienes y males? He aquí la respuesta: la vida eterna es el sumo bien; la muerte eterna, el sumo mal. Debemos, pues, vivir ordenadamente, de forma que consigamos aqué-*

*lla y evitemos ésta... Ellos (los filósofos paganos), en cambio, han pensado que los bienes y males últimos se hallan en esta vida, situando el sumo bien en el cuerpo o en el alma, o en ambos a la vez... Estos filósofos —digo—, con una desvariada pretensión, han querido ser felices en esta tierra, y alcanzar por sí mismos la felicidad...»(C. D., Libro XIX, cap. 4).*

Además del rechazo a las diversas concepciones paganas de la felicidad, analiza el obispo de Hipona una por una las virtudes clásicas sistematizadas ya por Platón y Aristóteles (prudencia, fortaleza, templanza, justicia), resaltando el contraste con la concepción cristiana de las virtudes. En este contexto también se enfrenta con agudeza argumentativa a la defensa que los sabios estoicos hicieron del suicidio. Si todas las virtudes paganas juntas no son capaces de mantener al hombre en la vida con dignidad en medio del sufrimiento, incluso sirven para justificar el suicidio, acaban siendo dichas virtudes meros testimonios de la desventura humana y frustración de la vida en este mundo. El obispo de Hipona expresa en estos términos la originalidad cristiana de la virtud de la esperanza, que los paganos no pudieron valorar ni adquirir, indispensable para llevar a plenitud lo que llama las virtudes «verdaderas» y la «suprema» felicidad:

*«Estamos en medio de males que debemos tolerar pacientemente hasta que lleguemos a los bienes aquellos donde todo será un gozo inefable, donde nada existirá que debamos ya soportar. Una tal salvación que tendrá lugar en el siglo futuro será precisamente la suprema felicidad. Y como estos filósofos no la ven, se niegan a creer en esta felicidad. Así es como intentan fabricarse aquí una felicidad absolutamente quimérica sirviéndose de una virtud tanto más falseada cuanto más llena de orgullo» (C. D., XIX, 4).*

Las reflexiones de san Agustín sobre la verdadera felicidad, según los textos seleccionados, nos muestran que aquélla se encuentra en: 1.º *amar a Jesucristo* y gozar de Él, la Verdad de Dios; 2.º *practicar el amor* al prójimo a través del cual nos acercamos a la vida eterna con Dios; y 3.º *esperar pacientemente* la salvación en medio de los sufrimientos de este mundo. Estas nuevas orientaciones prácticas (que en esencia coinciden respectivamente con las tres virtudes sobrenaturales: *fe, amor y esperanza*) abrieron el horizonte ético que venía de la cultura greco-romana y que el joven Agustín había vivido y conocido años atrás. Aunque la ética cristiana sigue una coincidente línea reflexiva centrada en la felicidad del hombre, que ya elaboraron los filósofos antiguos, es ampliada y enriquecida sobremanera por el Evangelio.

1.º La ética cristiana y agustiniana introduce como ingrediente fundamental de la felicidad la relación del hombre con Jesucristo. Aunque los estoicos hablaron de la obediencia a Dios, del sometimiento al Logos Universal, la nove-

dad cristiana radica en que podemos ser plenamente felices siguiendo y amando a una persona en la cual el Dios todopoderoso se ha encarnado, Jesús de Nazaret. Por ello, tanto en sus orígenes bíblicos como en la reflexión de san Agustín, el verdadero eudemonismo es *filo-crístico*; es decir, la felicidad se consigue a través del amor a Cristo, y ya no a través del amor a la sabiduría, o teoría, como en el caso de Aristóteles. De todas formas, es posible una relación entre el eudemonismo *filo-crístico* agustiniano y el eudemonismo *filo-sófico* aristotélico: Cristo es la Verdad, es la verdadera sabiduría. Por consiguiente, buscar el saber verdadero y buscar a Jesucristo es una y misma inquietud intelectual y volitiva. En san Agustín la felicidad se encuentra en buscar y en amar a Cristo, en creer en Él, que es la auténtica *sofía*, la Verdad plena, aquella que todos los hombres anhelan y desean, aunque no sepan cómo ni dónde encontrarla.

2.º Por otro lado, la ética cristiana ha abierto la existencia humana a un futuro con Dios. Aunque Platón también habló de la repercusión de nuestras obras en la vida futura del alma en un «más allá», la ética cristiano-agustiniana considera que el criterio central de la moralidad de las obras ya no está en si emanan o no de determinadas virtudes; radica en si contribuyen o no a nuestro encuentro personal y definitivo con Dios, a la salvación, a la vida eterna. Y lo que nos conduce hacia la «ciudad de Dios» es sobre todo, según san Agustín, la práctica del amor al prójimo. De ahí que podamos hablar de que la ética cristiana nos abre a un eudemonismo *agapético*. Nuestra vida moral y virtuosa está en función de mostrar que libre y voluntariamente, siguiendo el mandamiento evangélico del amor, incluso a los enemigos, deseamos estar siempre con Dios, ante el cual hemos de presentarnos y por el cual serán juzgadas nuestras obras con justicia y misericordia tras la muerte. Y lo que nos acerca a Dios y a nuestra salvación no son propiamente las virtudes clásicas de Platón y Aristóteles (prudencia, fortaleza, templanza y justicia), sino las virtudes cristianas, especialmente la fe (eudemonismo *filo-crístico*), la caridad (eudemonismo *agapético*) y la esperanza, a la que pronto nos referiremos. De ahí que el eudemonismo agustiniano ya no sea propiamente *aretético*, centrado en la práctica de las virtudes naturales, sino en la práctica de las virtudes que nos acercan más profundamente a Dios. La suprema virtud no es, como en Aristóteles, la prudencia o sabiduría, sino el *ágape*, la *cáritas*, el amor. Para toda ética cristiana ser feliz consiste en realizar en la propia vida el mandamiento principal, tan citado por san Agustín en numerosos lugares de su obra, revelado al pueblo hebreo y reiterado por el propio Jesucristo: «Escucha, Israel: El Señor nuestro Dios es el único Señor. Amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma, con toda tu mente y con todas tus fuerzas. El segundo es: Amarás a tu prójimo como a ti mismo. No existe otro mandamiento mayor que éstos» (Mc 12, 29-32).

3.º Y por último, para san Agustín la felicidad humana no puede ser plena en este mundo, necesitamos la virtud de la esperanza como virtud dada, regala-



da por Dios que nos conduce a la felicidad suprema. Por tanto, la ética cristiana comporta un eudemonismo *teo-dorético*, en tanto que reconoce con claridad, al contrario de lo pensado por Aristóteles, que en este mundo el hombre no puede ser plenamente feliz; y en tanto que admite que la felicidad suprema es un don sobrenatural, una gracia de Dios regalada a los hombres que lo buscan y lo siguen. San Agustín escribió: «*lo que hace al hombre feliz no procede del hombre, sino que está por encima del hombre*» (C. D., XIX, 25). No son suficientes las condiciones circunstanciales que Aristóteles consideraba básicas para alcanzar la felicidad (los bienes exteriores, los del cuerpo y los del alma). En este mundo el hombre, en tanto que ser finito y mortal, no puede ser plenamente feliz, aunque disponga de los bienes a los que se refería la cultura griega clásica. Como criatura de Dios experimenta una inquietud e insatisfacción profunda que sólo el propio Dios puede colmar. Y este es el significado de aquella sentencia tan conocida con la que el libro *Confesiones* se inicia: «*nos has hecho para ti y nuestro corazón anda siempre desasosegado hasta que se quiete y descanse en ti*» (C., I, 1). Según la ética cristiana, y al contrario de la aristotélica, el hombre sin bienes externos (riqueza), sin bienes corporales (salud), y sin bienes del alma (capacidad especulativa), puede ser feliz. La morada de la felicidad del hombre está en su interior como vía privilegiada hacia la Verdad, que es la comunión con Dios.

He aquí tres de las características del eudemonismo que, aunque derivadas de las reflexiones de san Agustín, corresponden a toda ética genuinamente cristiana y constituyen una novedad respecto de las concepciones greco-romanas de la felicidad. El eudemonismo agustiniano (*filo-cristico, agapético y teo-dorético*) se ha ido desarrollando con diversos y a veces contrapuestos matices a lo largo de los siglos de civilización cristiana, tanto en el pensamiento escolástico y nominalista de la Edad Media, como en el de la Reforma Protestante y el Humanismo Renacentista, hasta la modernidad racionalista o el personalismo y existencialismo cristianos del siglo xx, sin olvidar las recientes contribuciones de las éticas teistas y comunitaristas.

## EUDEMONISMO DE KANT:

### ¿CÓMO LLEGAR A SER DIGNO DE LA FELICIDAD?

Con Kant estos rasgos eudemonistas de la ética griega y cristiana fueron puestos en tela de juicio. Como es bien sabido, el propio Kant quiso expresar cuáles son las preguntas fundamentales de la filosofía en estos términos: *¿qué puedo saber?, ¿qué debo hacer?, ¿qué me cabe esperar?* Y estas tres eran resumibles en la más general: *¿qué es el hombre?* Sus respectivas respuestas emanaban de la metafísica y teoría del conocimiento, de la filosofía moral, de la filosofía

de la religión y de la antropología filosófica. De estas preguntas kantianas, la segunda, *¿qué debo hacer?*, posee un carácter muy particular. Se relaciona estrechamente con las otras tres, pero no se responde por completo desde ellas. Tiene relación con todo lo que puedo conocer (ciencias), con lo que me cabe esperar (religión) y con lo que nos viene dado en el «ser» del hombre (antropología); pero se centra en un área de problemas específicos. Ha sido objetivo nada secundario de cualquier filosofía moral moderna, inspirada en Kant, deslindar la ética de los reduccionismos cientificistas tanto como de las creencias religiosas y las descripciones empíricas antropológicas. Se procurará después de la Ilustración la autonomía de la ética filosófica de otros campos del saber y también la autonomía moral del sujeto respecto de cualquier heteronomía o teonomía religiosa.

Este último aspecto es clave para comprender qué ha supuesto, en términos morales, la modernidad. Hasta Hobbes, Hume y Kant, la ética de la Edad Media y del Humanismo Renacentista había mostrado un explícito vínculo entre la moral y la revelación cristiana. Aquélla venía a estar fundamentada y orientada por ésta desde diferentes modelos de teonomía. A mi juicio, uno de los textos más claros de lo que supuso la modernidad como autonomía de la moral respecto de la revelación —pero también, indirectamente, independencia de la moral respecto de la felicidad como principio, motivo y fin del obrar humano— se encuentra en el comienzo del prólogo que escribió Kant a la primera edición de *La religión dentro de los límites de la mera razón* de 1793:

*«La Moral, en cuanto que está fundada sobre el concepto del hombre como un ser libre que por el hecho mismo de ser libre se liga él mismo por su Razón a leyes incondicionadas, no necesita ni de la idea de otro ser por encima del hombre para conocer el deber propio, ni de otro motivo impulsor que la ley misma para observarlo (...). Así pues, la Moral por causa de ella misma (tanto objetivamente, por lo que toca al querer, como subjetivamente, por lo que toca al poder) no necesita en modo alguno de la Religión, sino que se basta a sí misma en virtud de la Razón pura práctica...»* (R. R., pp. 19-20).

Es evidente que la pregunta clave que impulsa la reflexión ética de Kant no va a consistir ya en la aristotélica (*¿qué es la felicidad?*) ni en la agustiniana (*¿cuál es la verdadera felicidad?*), sino en la típicamente moderna: *¿qué debo hacer?* No obstante, si tenemos presente en su conjunto todas las reflexiones kantianas sobre la felicidad, creo que la pregunta clave subyacente a la crítica del eudemonismo clásico y a su concepción de la vida feliz sería la siguiente: *¿cómo llegar a ser digno de la felicidad?* En el fondo de esta pregunta kantiana se presupone que antes de alcanzar la felicidad la tarea de la ética filosófica y de la vida moral comporta otras exigencias. Ni la ética ha de centrarse en el estudio de la felicidad ni la vida moral del hombre consiste en buscar principal-

mente la felicidad. Esto queda claro si nos fijamos en la conocida frase de la *Crítica de la razón práctica*, que considero clave de todo el eudemonismo kantiano, por cuanto sintetiza la diferencia fundamental entre las ideas modernas de Kant y los eudemonismos clásicos, además de constituir una tesis desarrollada con diversos matices en todas sus obras éticas: «no es propiamente la moral la doctrina de cómo nos **hacemos** felices, sino de cómo debemos llegar a ser **dignos** de la felicidad» (C. R. Pr., p. 161).

Sabemos que el sistema moral que construye Kant a lo largo de sus obras éticas sitúa la felicidad en un segundo plano, tanto como objeto de la especulación filosófica como criterio de moralidad. Sin embargo —insisto— es posible extraer de los textos de Kant una doctrina de la felicidad que contrasta con la ética cristiana, y nos acerca al espíritu de la modernidad. Aquí no es posible ofrecer un examen detallado de la concepción de la felicidad que Kant ha manejado en sus obras, sólo mostrar algunos rasgos de lo que podría ser, por paradójico que resulte a primera vista la expresión, el «eudemonismo kantiano». Pero antes de continuar conviene recoger cuál es el concepto que de la felicidad está presuponiendo Kant. Son pocos los textos en los que la define. A mi juicio los más expresivos se encuentran en la *Crítica de la Razón Práctica*: en el teorema II del capítulo I dedicado a los «Principios de la razón pura práctica» y en el epígrafe que expone la existencia de Dios como postulado de la razón práctica. He aquí los dos párrafos fundamentales:

*«La conciencia que tiene un ser racional del agrado de la vida que sin interrupción acompaña toda su existencia, es la felicidad y el principio que hace de ésta el supremo fundamento de determinación del albedrío, es el principio del amor a sí mismo»* (C. R. Pr., p. 39).

*«La felicidad es el estado de un ser racional en el mundo, al cual, en el conjunto de su existencia, le va todo según su deseo y voluntad; descansa, pues, en la concordancia de la naturaleza con el fin total que él persigue y también con el fundamento esencial de determinación de su voluntad»* (C. R. Pr., p. 155).

Según estas definiciones, la felicidad es posible cuando los propios deseos y proyectos se realizan a lo largo de la mayor parte de nuestra existencia. Si esto no sucede, difícilmente podríamos hablar de hombre feliz. En estas definiciones nos encontramos con que es el ser humano quien a través de sus proyectos y deseos cumplidos alcanza la felicidad, mientras que en la perspectiva cristiano-agustiniana ser feliz es más bien un don de Dios, se alcanza a través de la relación con Cristo, que es la Verdad, y siguiendo el mandamiento del amor al prójimo. Es decir, la felicidad humana plena, según san Agustín y el pensamiento cristiano más genuino, es alcanzable en este mundo si nuestra vida gira en torno a la voluntad de Dios —que otorga sentido a nuestra existencia—, y no cuando

está centrada en nuestros propios proyectos y deseos personales. Se produce aquí un cambio de horizonte eudemonista, un paso desde el teocentrismo cristiano al antropocentrismo moderno. Por lo que ahora explicaré, la concepción de la felicidad que Kant desarrolla en sus escritos éticos podría sintetizarse con estas denominaciones: eudemonismo *filo-nómico*, *deóntico* y *axiótico*.

1.º ¿Qué cabe entender por eudemonismo *filo-nómico*? Vimos que para Aristóteles la forma de vida más elevada que el hombre ha de perseguir y que mayor grado de felicidad puede aportar era la vida teorética, la búsqueda de la sabiduría (*filo-sofía*). Para san Agustín el hombre era feliz amando y gozando de la Verdad, que es el Hijo de Dios (lo que denominé eudemonismo *filo-cristico*). Pues bien, en Kant, ya no es ni la actividad teorética ni el amor a Jesucristo el origen de la felicidad, sino más bien la búsqueda del cumplimiento del deber, el respeto a la ley moral. Toda la moralidad de las acciones y toda posible felicidad dependen de que el hombre actúe por respeto a la ley y no por amor e inclinación. Según Kant, la moral es una obligación, y no un modo de proceder amado por nosotros mismos. Ahora bien, el eudemonismo *filo-cristico* agustiniano queda transformado en el *filo-nómico* porque la concepción general de la ética que Kant mantiene comporta significativas repercusiones en la relación del hombre con Jesucristo. Para Aristóteles la verdad es una adquisición de nuestra razón que a través de una determinada actividad mental conoce y contempla la realidad. Para san Agustín la Verdad es Jesucristo, una persona que puede ser amada y gozada, antes que conocida por la razón. En Kant ya no se trata de amar a Jesucristo como persona, sino de respetar y cumplir la ley moral que Cristo encarna y dicta al hombre <sup>2</sup>.

La relevancia de la ley moral destaca de tal grado en Kant que interpreta el cristianismo en su obra *La religión dentro de los límites de la mera razón* —característica del espíritu de la modernidad— desde una perspectiva estrictamente ética, minusvalorando otras dimensiones de la religión cristiana como la liturgia, el culto, la experiencia mística, la oración, el amor a Jesucristo. Kant va

2 En la *Crítica de la Razón Práctica* nos encontramos con un párrafo clave en el que Kant ofrece una interpretación «nómica» (ley moral) del amor entre Dios y el hombre: «Con todo esto, empero, concuerda muy bien la posibilidad del siguiente mandato: **Ama a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a ti mismo**. Pues éste exige, como mandamiento, respeto hacia una ley que **ordena amor** y no abandona a la elección arbitraria el hacerse de éste un principio. Pero el amor a Dios como inclinación (amor patológico) es imposible, porque no es ningún objeto de los sentidos. Ese mismo amor hacia los hombres, si bien posible, no puede, empero, ser ordenado, pues no está en la facultad de ningún hombre amar a alguien sólo por mandato. Así, pues, sólo al **amor práctico** es al que se refiere ese núcleo de todas las leyes. Amar a Dios, quiere decir en esta significación: llenar **con gusto** sus mandatos; amar al prójimo, quiere decir cumplir **con gusto** todos los deberes con respecto a él» (C. R. Pr., p. 107).

pasando revista a lo que considera perversiones del cristianismo por olvidar la dimensión «nómica» (ley moral) que le es intrínseco: antropomorfismos, fanatismos, supersticiones, fetichismos, clericalismos, idolatrías, etc. La tesis de la que parte Kant, que inspira toda su interpretación del cristianismo, y a partir de entonces se ha convertido en rasgo distintivo de la visión moderna de la religión, queda resumida en estas breves palabras: *«todo lo que, aparte de la buena conducta de vida, se figura el hombre poder hacer para hacerse agradable a Dios es mera ilusión religiosa y falso servicio a Dios»* (R.R., p. 166). Es más, para Kant la religión, esencialmente, no es otra cosa que considerar los deberes morales como mandamientos divinos. El mayor culto que se puede ofrecer a Dios, y la mayor muestra de nuestro amor hacia Él es el «servicio moral». Para Kant la posibilidad de ser feliz está unida al seguimiento de la ley moral y al esfuerzo por ser bueno. Rechaza como ideas religiosas impuras aquellas que, bajo el pretexto de la incapacidad natural del hombre para realizar el bien —dada la situación de pecado en que vive—, minusvaloran la exigencia de mejoramiento de sí mismo y el trabajo moral por ser digno de la felicidad o merecer ser feliz. Entre estas ideas religiosas impuras Kant señala especialmente aquella que afirma que Dios mismo pone el principio de la felicidad por condición suprema de sus mandamientos. Lo que, evidentemente, desde sus presupuestos éticos, no puede aceptar. Concluye la primera parte de sus reflexiones sobre «el mal radical en la naturaleza humana» defendiendo una religión moral en la que la felicidad sólo es posible en el hombre que se esfuerza por ser bueno y seguir el deber; es decir, podemos llegar a ser dignos de la felicidad esforzándonos en ser mejores, y no esperando que Dios nos haga felices sin trabajo moral por nuestra parte <sup>3</sup>.

Algo substancial ha cambiado en la modernidad. Para Kant la relación del hombre con Dios es principalmente moral, mientras que en san Agustín, inspirado en el Evangelio de san Juan, al hombre le es posible una relación de amor

3 «Todas las religiones pueden dividirse en: la Religión de la **petición de favor** (del mero culto) y la Religión **moral**, esto es: la Religión de la **buena conducta de vida**. Con arreglo a la primera el hombre se adula pensando que Dios puede hacerlo eternamente dichoso sin que él tenga necesidad de **hacerse un hombre mejor** (por la remisión de sus deudas), o también, si no le parece que esto sea posible, pensando que Dios puede hacerlo un hombre mejor sin que él mismo tenga que hacer nada más que **rogárselo**, lo cual —pues ante un ser que lo ve todo, no es nada más que **desear**—propriadamente no sería nada hecho; en efecto, si con el mero deseo se consiguiere, todos los hombres serían buenos. En cambio, según la Religión moral (tal es, entre todas las religiones públicas que ha habido, sólo la cristiana) es principio lo que sigue: que cada uno ha de hacer tanto como esté en sus fuerzas para hacerse un hombre mejor; y sólo cuando no ha enterrado la moneda que le ha sido dada al nacer (Luc XIX, 12-16), cuando ha empleado la disposición original al bien para hacerse un hombre mejor, puede esperar que lo que no está en su capacidad sea suplido por una cooperación más alta...» (R. R., pp. 60-61).

y gozo con Dios, y en concreto con la persona de Jesucristo; gracias a tal relación de amor y confianza el hombre puede ser feliz. En san Agustín, la moral, el esforzarse en ser bueno, es derivación del amor a Cristo, mientras que en Kant lo prioritario es cumplir con los mandamientos de Cristo, esforzarse por realizar el deber moral que Cristo nos ha mandado, hasta el punto que la felicidad del hombre es merecida o no (somos dignos o indignos de ella) en función de nuestro obrar moral; gozar con el amor a Jesucristo, tal como lo expresa san Agustín, sería para Kant, y para gran parte del pensamiento ético y religioso moderno y postmoderno, una ilusión vacua y un misticismo estéril. Ya no estamos ante la persecución de la sabiduría, al estilo aristotélico, ni ante la búsqueda apasionada de Dios y de la Verdad al estilo de san Agustín, sino ante un afán por obedecer estrictamente la ley moral (eudemonismo *filo-nómico*). Es más, si para san Agustín, como para el cristianismo en cuanto tal, el encuentro del hombre con Cristo implica una transformación moral como resultado de la gracia, de la ayuda recibida del Espíritu Santo, en Kant —y en la mentalidad moderna— el hombre, en términos morales, es lo que consigue hacer a través de su esfuerzo práctico y seguimiento de la ley moral racional.

2.º ¿A qué podemos llamar *eudemonismo deóntico*? Voy a rastrear brevemente algunas interesantes afirmaciones sobre la felicidad que Kant plasmó en sus —escasamente conocidas— *Lecciones de Ética* (1784-1785). En estos cursos que impartió poco antes de empezar a escribir sus obras de filosofía moral nos encontramos, según la opinión de expertos del kantismo, con el laboratorio donde se gestó el formalismo ético. También en estas lecciones Kant revela con un lenguaje sencillo y didáctico —que es de agradecer para los modestos objetivos de mi trabajo— su preocupación por desvincular en lo posible la moral respecto de la felicidad y resaltar la centralidad del deber, que quedará posteriormente desarrollada, como es bien sabido, en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* y en la *Crítica de la Razón Práctica*. Me interesa solo mostrar el vínculo —aunque frágil— del deber con la felicidad. Lo cual me impulsa a hablar de un *eudemonismo deóntico*, a pesar de lo contradictorio que puede resultar tal expresión.

En las *Lecciones de ética* Kant reconoce que en la base de todos los sistemas morales de la antigüedad se encuentra la cuestión del *summum bonum*, y dependiendo de cuál sea el contenido de este concepto se diferencian entre sí los sistemas éticos. Para Kant este *summum bonum* es, como mostraría después en otras obras, un ideal. Pero, ¿en qué consiste este ideal respecto del cual todo se determina y configura?:

«Los antiguos vieron con acierto que la felicidad por sí sola no podría ser el único bien supremo, pues, si el hombre quisiera encontrar esa felicidad sin diferenciar lo justo de lo injusto, entonces se daría sin

*duda felicidad, pero no dignidad de la misma y el bien supremo es la conjunción de ambas cosas. Él hombre sólo puede aspirar a ser feliz en tanto que se haga digno de tal felicidad, pues esa es la condición de la felicidad que la razón se exige a sí misma» (L. E., p.43).*

Esta dignidad de la felicidad supone, según las *Lecciones* —y también las restantes obras—, la perfección moral, el cumplimiento del deber. Por tanto, el bien supremo está compuesto de dos elementos, la moralidad y la felicidad. Han de distinguirse en un análisis filosófico, al ser de distinta naturaleza, aunque guardan una relación necesaria entre sí. ¿Por qué? La respuesta a esta pregunta es relevante para comprender uno de los rasgos capitales del eudemonismo kantiano:

*«La felicidad guarda una relación necesaria con la moralidad, ya que la ley moral conlleva esta promesa de un modo natural. Si he actuado de manera que me haya hecho digno de la felicidad, entonces también puedo esperar disfrutar de ella, y tal es el móvil de la moralidad. No puede prometerse a nadie el conseguir la felicidad sin moralidad. La felicidad no es el fundamento, el principio de la moralidad, pero sí es un corolario necesario de la misma» (L. E., p. 119).*

A esta insistencia kantiana en situar la felicidad no en el móvil de la acción moral sino más bien en el resultado del cumplimiento del deber podemos denominarlo eudemonismo *deóntico*. Con ello lo que quiero resaltar es que la felicidad para Kant no se obtiene principalmente adquiriendo las virtudes a través de la práctica reiterada de actos, tal como se podía extraer del pensamiento de Aristóteles (lo que denominé eudemonismo *aretético*), ni a través del amor a Dios y al prójimo, tal como san Agustín lo destaca (eudemonismo *agapético*), sino como consecuencia indirecta de las acciones que obedecen el imperativo categórico, aquellas que se realizan por respeto al deber.

Es bien sabido que Kant distingue entre «deberes hacia uno mismo» y «deberes hacia los demás». Dicha distinción es expuesta con suma claridad y brevedad en las *Lecciones de ética*, pero constituye la línea argumentativa de la Segunda Parte de la *Metafísica de las Costumbres*, dedicada a los «Principios metafísicos de la doctrina de la virtud». La conexión de la felicidad con los deberes hacia uno mismo y hacia los demás es más evidente en el Kant de las *Lecciones*. Por ser esta obra menos conocida y por razones de claridad me ciño a ella. Aquí el eudemonismo *deóntico* se muestra con mayor fuerza expresiva.

a) Kant destaca que se ha solido afirmar, erróneamente, que «el deber para con uno mismo» consistía sobre todo en fomentar la propia felicidad. Si fuera así, este deber dependería del modo como cada cual determine su propia felicidad. A lo más que podría llegarse sería al principio general de que cada uno ha de

satisfacer las propias necesidades y promover su felicidad. Tal principio, según Kant, se convertiría de inmediato en un gran obstáculo del cumplimiento del deber que tenemos para con los demás. Por consiguiente, los deberes para con nosotros mismos no tienen ninguna relación con el bienestar personal ni con nuestra felicidad. Sin embargo, han de ocupar un lugar privilegiado tanto en la reflexión ética como en la práctica moral. Como resultado de su cumplimiento podrá alguien llegar a ser digno de felicidad. Su violación comporta graves repercusiones para el sujeto y el resto de los hombres: se rebaja la dignidad del género humano en su propia persona. Por ejemplo —y sin entrar en más detalles sobre este tipo de deberes— quien comercia con su libertad por dinero actúa en contra de la humanidad y quien pone precio a su cuerpo para procurar la diversión de otro como quien paga por ello actúan, al parecer de Kant, abyectamente. No se es libre de disponer de la propia persona como un mero medio, de lo contrario se pierde la propia dignidad y la posibilidad de ser feliz. La tendencia a la felicidad, el propio bienestar, la satisfacción de los intereses personales, nada tienen que ver con la obligatoriedad de cumplir con los deberes para con uno mismo que, según Kant, son la condición de posibilidad de toda auténtica moralidad. Aún por encima de todas las comodidades de la vida, satisfacciones personales y deseos cumplidos, está el valor de la dignidad personal. De él depende la puesta en práctica del resto de los deberes morales. La propia persona ha de tomarse a sí misma siempre como «fin en sí». Quien se toma como medio, degrada su persona y es del todo incapaz de practicar deber alguno para con los demás hombres. Lo que le lleva a la autodestrucción moral (*L. E.*, 160-161).

b) En lo que se refiere a «los deberes para con los demás hombres» Kant distingue dos tipos fundamentales: los deberes del afecto o benevolencia y los de la obligación o de la justicia. En el primer caso las acciones pueden ser consideradas bondadosas, en el segundo son justas u obligatorias. Según Kant no es posible afirmar que estemos obligados a amar a los demás hombres y a actuar buscando su bienestar; si alguien ama a otra persona le quiere bien, busca realizar aquello que le beneficia, pero no está obligado a ello, lo hace siguiendo sus sentimientos naturales, su propio impulso y gusto. De todas formas, según Kant, puede darse también una benevolencia basada en principios éticos. Teniendo en cuenta estos dos tipos de benevolencia, nosotros podemos experimentar dos tipos de complacencia o placer al hacer el bien a los otros. Cuando hago el bien a los demás puedo experimentar el placer del amor de una forma inmediata, y también puedo experimentar el placer de haber cumplido con el deber de una forma mediata, al ser consciente de estar obrando según mi obligación. Por ejemplo, puedo hacer el bien a mi mujer por amor, pero cuando desaparece esta inclinación he de hacer el bien por obligación, viene a decirnos Kant. Cabe, pues, preguntarse si tenemos el deber de amar a los demás:



«El amor es un afecto basado en la inclinación y difícilmente podría imponerse como deber algo que no descansa en mi voluntad, sino en una inclinación dado que no amo cuando quiero, sino cuando soy presa de ese impulso. El deber supone una coacción en todo momento; o bien he de autoconstrañirme o soy coaccionado por los demás» (L. E., p. 235).

Parece, pues, que no puede prescribirse el afecto por amor, pero sí el afecto basado en la obligación. Ésta es la razón por la cual en Kant es prioritario el deber respecto del amor. La felicidad estaría más vinculada a la complacencia por el cumplimiento del deber que a la inclinación del amor, y por ello el eudemonismo kantiano es más *deóntico* que *agapético*. Agustín de Hipona llegó a afirmar: «Ama, y haz lo que quieras». Kant, según lo dicho, estaría ofreciéndonos un imperativo más exigible racionalmente a todos y por ello mismo —se supone— superior al agustiniano, que dependería de un afecto por inclinación. El nuevo consejo moral de Kant sería éste: «Respetar el deber y haz lo que quieras». Éticamente es mejor hacer el bien a alguien por deber que por amor, porque si seguimos el deber, afirma Kant, después nos resultará mucho más fácil hacer el bien por amor o inclinación<sup>4</sup>.

3.º Y ¿qué decir del eudemonismo *axiótico*? Para explicarlo he de entrar brevemente en el tercer postulado de la razón práctica: la existencia de Dios. Sabemos que Kant en la *Crítica de la Razón Pura*, más en concreto en la «Dialéctica trascendental», mostró que la idea de Dios supera las limitaciones del uso teórico de la razón. Ahora, en la *Crítica de la Razón Práctica*, introduce la idea de Dios como un postulado del uso práctico de la razón. Aquí, como es evidente, no puedo detenerme en el problema de Dios ni en el de los postulados, solo indicar esquemáticamente la relación que Kant establece entre la felicidad y la existencia de Dios.

El *summum bonum*, el bien perfecto, incluye, según Kant, tanto la virtud como la felicidad. Aunque ambos son ingredientes del sumo bien, es claro que el esfuerzo por ser virtuoso, es decir, por cumplir con el deber, seguir la ley moral, no es lo mismo que buscar racionalmente la propia felicidad. La felicidad no es ni puede ser nunca el fundamento de la ley moral ni el criterio de moralidad de las acciones. Sin embargo, para Kant realizar la virtud y alcanzar la felicidad constituyen conjuntamente la consecución del sumo bien en una persona. Pero la felicidad sólo es posible proporcionalmente con la moralidad realizada,

4 Aunque el obrar por respeto al deber nos ofrece el criterio superior de moralidad, conviene indicar que Kant no anula del todo el valor ético del amor. Lo subordina a aquél en estos términos: «El amor por inclinación también constituye una virtud moral, pudiendo prescribirse en cuanto tal para que uno se ejercite primero en hacer el bien por obligación, con objeto de llegar a realizarlo posteriormente también por inclinación gracias a ese hábito» (L. E., p. 239).

es decir, la felicidad es *merecida* dependiendo de si se ha obrado o no respetando la ley moral. ¿Por qué? Porque el vínculo entre dos conceptos, en este caso entre la virtud y la felicidad, sólo puede establecerse, siguiendo la teoría epistemológica de Kant, de modo analítico (enlace lógico) o de modo sintético (vinculación real); desde las leyes de la identidad, en el primer caso, y desde las leyes de la causalidad en el segundo. La vinculación entre ambos conceptos puede ser entendida «*de tal modo que el esfuerzo por ser virtuoso y la busca racional de la felicidad no sean dos acciones distintas, sino del todo idénticas, y entonces no se necesita poner a la base de la primera ninguna otra máxima que la que está a la base de la última, o aquel enlace estará fundado en que la virtud produzca la felicidad como algo distinto de la conciencia de aquélla, del mismo modo que la causa el efecto*» (C. R. Pr., p. 142).

De aquí se deriva que el hombre que busca la felicidad no puede descubrir analizando la idea de «felicidad» que sea un hombre virtuoso. Ni al revés, el hombre virtuoso no puede descubrir que es feliz analizando el significado de la idea de «virtud». Aunque las dos ideas son distintas, la conexión entre la virtud y la felicidad es, para Kant, necesaria, en el sentido de que hemos de reconocer *a priori* que la virtud ha de generar felicidad. Si es evidente para Kant que el deseo de felicidad no es el motivo de la realización de la virtud, dado que esto sería contradictorio con obrar por respeto al deber y equivaldría a sustituir la autonomía por la heteronomía, es claro, por el contrario, que la virtud es la causa eficiente de la felicidad cuando buscamos realizar el *summum bonum* a través de la ley moral. Sin embargo, aunque la razón práctica exige esta conexión necesaria entre la virtud y la felicidad, la evidencia empírica y la propia experiencia humana nos muestran que no parece haber tal conexión necesaria. Kant viene a responder con los dos postulados, el de la inmortalidad del alma y el de la existencia de Dios, para superar esta especie de antinomia. La afirmación de que buscar la felicidad produce virtud es para Kant absolutamente falsa, mientras que la afirmación de que la virtud genera felicidad es condicionalmente falsa: sólo si consideramos que la única existencia que un ser racional puede disfrutar es la de este mundo espacio-temporal. Es verdadera esta tesis si podemos pensar que la persona puede existir como «noúmeno» en un mundo suprasensible. Y esto es posible pensarlo porque la idea de libertad y la obligatoriedad de la ley moral hacen creíbles la realidad del mundo inteligible allende a los sentidos. Así pues, la realización del *summum bonum* es posible y la felicidad causada por una vida moral es también posible, si no en este mundo, sí en el otro. Para lo cual ha de postularse la existencia de Dios como una causa del conjunto de la naturaleza que garantice la exacta y proporcionada coincidencia de la felicidad con la moralidad, con el cumplimiento del deber. Este Dios ha de ser capaz de proporcionar la felicidad al hombre que realiza la virtud, que cumple con el deber, según los criterios del derecho; es decir, la felicidad ha de ser

concedida a los seres racionales finitos en la misma proporción que hayan hecho de la ley moral el principio de su obrar. Para ser capaz de ello es necesario postular la existencia de un ser con inteligencia y voluntad, y además tan capaz de conocer nuestros estados subjetivos como de realizar un mundo donde la felicidad de los hombres sea proporcional a la virtud realizada.

Este eudemonismo *axiótico*, que postula felicidad según criterios de mérito, es claramente diferente del eudemonismo *teo-dorético* cristiano. Para san Agustín el hombre no puede ser plenamente feliz en este mundo porque ha sido creado para gozar con Dios. La felicidad es donada por Dios a quien ha vivido buscando la Verdad, que es Cristo, amando a Dios con todo el corazón y al prójimo como a uno mismo. Para Kant el hombre no puede ser feliz en este mundo porque es imposible que le vaya todo según su deseo y voluntad. Para san Agustín, en cambio, la felicidad plena se nos dará en esperanza si vivimos pacientemente en medio de nuestros sufrimientos y somos perseverantes en el amor a Cristo. Para Kant la felicidad plena se nos dará si cumplimos con nuestro deber. Más que de esperanza, se trata de mérito. Por eso en vez de eudemonismo *teo-dorético* (donación de Dios) al estilo de san Agustín, cabe hablar de un eudemonismo *axiótico* (merecido por el hombre): la felicidad es postulada en función de que los méritos de quien obra moralmente no caigan en el vacío. Él mismo Kant interpreta en términos de esperanza la doctrina cristiana (*C. R. Pr.*, pp. 160-161), y reconoce que su propio planteamiento está más cercano a la exigencia jurídica («a tanta virtud, tanta felicidad», parece estar diciéndonos). Los hombres creyentes, siguiendo a san Agustín, *esperan* que Dios les conceda la felicidad plena como regalo por los méritos de Cristo; los hombres morales, siguiendo a Kant, *postulan* que Dios les dará la felicidad como recompensa por el esfuerzo que hayan desplegado realizando la virtud o cumpliendo con el deber.

#### EUDEMONISMO DE RORTY:

#### ¿CÓMO PUEDO CREAR MI PROPIA FELICIDAD

#### Y LA DE LOS DEMÁS EN UNA SOCIEDAD DEMOCRÁTICA PLURALISTA?

Es Richard Rorty uno de los autores más relevantes del neopragmatismo norteamericano actual. Contribuyó al éxito filosófico del concepto de «postmodernidad», aunque en varias ocasiones ha censurado su ambigüedad y abuso. Sin embargo, su filosofía moral puede ser contemplada como una de las mejores expresiones de la nueva mentalidad postmetafísica y postcristiana que está difundándose en los ámbitos culturales de las sociedades más avanzadas. Selecciono este pensador entre la pintoresca variedad de los denominables en sentido amplio «postmodernos» por cuanto su ya extensa obra ha originado interesantes polémicas con los filósofos centroeuropeos, tanto de procedencia analítica como feno-

menológica o existencialista (*F. E. N.*), y es reconocido como uno de los filósofos más lúcidos de estos últimos decenios del siglo. Su obra comporta una crítica aguda del proceso filosófico occidental y de los residuos teológicos y metafísicos aún presentes en el pensamiento ético y político contemporáneo. A mi juicio, este filósofo es hoy una figura intelectual con la que ha de habérselas toda reflexión con pretensiones de fundamentación como es la teología o el pensamiento de inspiración cristiana. La filosofía clásica, medieval y moderna de carácter metafísico —en sentido amplio— es convertida por este neopragmatista en un campo de saber vacío e inútil socialmente. Nos interesa además este autor porque en sus escritos éticos se enfrenta tanto al pensamiento cristiano como al kantiano, y ofrece una alternativa ética a los discursos con pretensiones fundamentadoras.

La filosofía de Rorty viene a sostener que no existen parámetros esencialistas, es decir, intrínsecos a la naturaleza humana (Aristóteles), desde los que podamos establecer objetivamente cómo el hombre ha de vivir; ni existe revelación alguna de carácter sobrehumano que nos indique los pasos necesarios para alcanzar la felicidad en éste u otro mundo (san Agustín); y tampoco es lícito determinar un tipo de vida moral universal gracias al cual podamos saber cuándo el hombre es digno de felicidad ante Dios (Kant). Los tres modelos de eudemonismo que hemos estudiado coincidirían en una pretensión de universalidad y racionalidad que desde la cultura pluralista de las sociedades democráticas avanzadas resulta desproporcionada, dada nuestra contingente capacidad cognoscitiva y lingüística (*F. E. N.*, *G. L.* y *E. C.*)<sup>5</sup>.

No es posible sintetizar los presupuestos epistemológicos de Rorty. Voy a centrarme sólo en algunas de sus reflexiones que, aunque no se refieran directamente a la felicidad, nos ofrecen un espíritu cultural incompatible con los anteriores modelos éticos. El eudemonismo latente en los dispersos escritos de Rorty constaría, según mi interpretación, de tres rasgos principales: *filo-poiético*, *simpatético* y *pragmático*. Voy a presentar el que considero su eudemonismo y contrastarlo con los modelos que hasta ahora hemos esbozado. Contemplaremos el abismo existente entre la ética agustiniana y la mentalidad pragmatista, que representa, a mi juicio, una dimensión destacada del pensamiento postcristiano.

Las reflexiones éticas de Rorty se separan radicalmente de las elaboradas a partir de la clásica pregunta aristotélica de carácter esencialista: *¿qué es la felicidad?* y de la pregunta de san Agustín, *¿cuál es la verdadera felicidad?*, inspirada en la revelación cristiana. Pero también la pregunta kantiana, *¿cómo llegar a*

5 Los títulos de los ensayos recogidos en *¿Esperanza o conocimiento?* (*E. C.*) nos sugieren el horizonte postmoderno en el que modestamente ha de situarse hoy, según Rorty, la cultura: «La verdad sin correspondencia», «Un mundo sin substancias o esencias», «Una ética sin obligaciones universales».

*ser digno de la felicidad?*, presupone un criterio objetivo y universal de la vida moral desde el cual medir nuestra merecida felicidad, supuesto racionalista que Rorty no puede aceptar, dada su defensa de la «contingencia» (*C. I. S.*, caps. 1, 2, 3). Los tres tipos de preguntas reflejan una mentalidad metafísico-teológica. Buscar la *esencia*, la *verdad* o la *dignidad*, es una aspiración filosófica proveniente de un horizonte mental incompatible con la realidad cultural en la que nos encontramos hoy en las sociedades más desarrolladas, como la norteamericana y europea. La pregunta que a mi juicio inspira la reflexión eudemonista rortyana sería ésta: *¿Cómo puedo crear mi propia felicidad y la de los demás en una sociedad democrática pluralista?*

1.º En primer lugar, el seguimiento de la felicidad es un proceso de creación personal, por lo que podríamos hablar de una búsqueda de la propia autorrealización. De ahí que el eudemonismo rortyano pueda denominarse *filo-poiético*. No hay esencia humana ni fin último de la vida del hombre. Contra Platón y Aristóteles, Rorty, en distintos lugares de su obra, reprueba que la actividad del hombre más elevada sea la razón y, por supuesto, ridiculiza que la teoría comporte felicidad o sentido a la existencia de una forma especial y diferenciada cualitativamente de otros quehaceres humanos. Por tanto, nada de eudemonismo *filo-sófico* al estilo de Aristóteles. E igualmente, tampoco considera que la actividad más elevada del hombre sea la cristiano-agustiniana búsqueda de Dios, encarnado en su Hijo Jesucristo. Esto presupone una verdad revelada y un principio de autoridad supramundano y absoluto que Rorty rechaza asumiendo el contexto cultural postcristiano en que, a su parecer, nos hallamos. Por tanto, nada de eudemonismo *filo-cristico*. Y, por último, la estructura de la razón práctica al estilo kantiano, que hace del respeto a la ley moral el quehacer más elevado del hombre, es considerado por Rorty un residuo teológico, una secularización del poder legislador de Dios introducido en la conciencia humana. Niega la posibilidad de una ley moral que obligue universalmente a todo ser racional (*E. C.*, cap. III). Por tanto, nada de eudemonismo *filo-nómico*. La ética de Kant viene a ser teológica secularizada y disfrazada de racionalismo.

Si cabe hablar en Rorty de alguna *filia* especial en el hombre es aquella consistente en perseguir la propia autorrealización, autocreación personal, pero siempre en un contexto social determinado (en nuestro caso, las democracias pluralistas), y con una clara conciencia de «contingencia», «relatividad» y «privacidad». Este proceso de autocreación, no tiene por qué basarse en la filosofía o en la religión, sino más bien, piensa Rorty, en la literatura, en las narratividades históricas y en las experiencias sensibles y estéticas que nos ofrecen las creaciones culturales de las sociedades más avanzadas. Estamos ante una defensa de una especie de eudemonismo que podría llamarse *filo-poiético*, en tanto que la invención personal de la vida feliz —sin determinaciones metafísicas, teológicas y racionalistas— constituye una de las tareas privadas del hombre.

2.º Como la mayoría de los autores postmodernos, se ubica Rorty más en la línea ética de Hume que en la de Kant. Se enfrenta en diferentes lugares de su obra a estas tesis de corte kantiano: la sentimentalidad no tiene que ver nada con la moralidad y existe algo transculturalmente humano (el deber moral) que carece de relación con el amor, la amistad, la confianza o la solidaridad social (D. H., p. 126). Según Rorty, confiar en el poder de la razón (como Platón o Kant) a fin de educar y motivar a los hombres en su comportamiento es ciertamente ingenuo dada su ineficacia para erradicar las desigualdades, maldades y guerras repartidas por el mundo durante este siglo XX. Las mayores crueldades son originadas por sujetos sumamente racionales, pero indiferentes a los sufrimientos de los considerados «extraños» o «pseudohumanos». Es posible el progreso moral hacia una mayor solidaridad si aceptamos que ésta no depende de un yo nuclear racional o esencia humana presente en todos los hombres. Es necesario concebir la solidaridad como *«la capacidad de percibir cada vez con mayor claridad que las diferencias tradicionales (de tribu, de religión, de raza, de costumbres, y las demás de la misma especie) carecen de importancia cuando se las compara con las similitudes referentes al dolor y la humillación; se la concibe, pues, como la capacidad de considerar a personas muy diferentes de nosotros incluidas en la categoría de ‘nosotros’»* (C. I. S., p. 210). De ahí que las descripciones detalladas que se encuentran en novelas, informaciones, documentales, películas... de diferentes tipos de dolor y humillación que sufren los hombres han contribuido mucho más, según Rorty, a la motivación moral, solidaridad y bienestar social, que los tratados religiosos o éticos <sup>6</sup>.

La felicidad humana, para Rorty, no depende de la realización de virtudes intelectuales o de la prudencia racional (eudemonismo *aretético* de Aristóteles), ni del amor en sentido cristiano, dependiente de la experiencia de una realidad trascendente al hombre (eudemonismo *agapético* de san Agustín), y, por supuesto, tampoco del estricto cumplimiento del deber moral, que se supone derivado de un concepto de razón como el de Kant (eudemonismo *deóntico*). La felici-

6 Especialmente se muestra duro Rorty con la ética elaborada por Kant, a la que responsabiliza, a mi juicio injustificadamente, de comportamientos humanos poco solidarios: *«Kant deseaba promover desarrollos como los que en efecto se han producido desde sus días: el desenvolvimiento ulterior de las instituciones democráticas y de una conciencia política cosmopolita. Pero pensaba que la forma de hacerlo consistía en subrayar, más que la conmiseración ante el dolor y el remordimiento por la crueldad, la racionalidad y la obligación moral. Consideró que el respeto por la ‘razón’, por el núcleo común de humanidad, era el único motivo que no era ‘meramente empírico’, que no dependía de los accidentes de la atención o de la historia. Al contraponer el «respeto racional» a los sentimientos de conmiseración y de benevolencia, hizo que estos últimos apareciesen como motivos dudosos y de segundo orden para no ser cruel. Transformó la ‘moralidad’ en algo distinto de la capacidad de advertir el dolor y la humillación y de identificarse con ellos»* (C. I. S., p. 211).

dad humana solo es posible fomentando lo que llama Rorty «educación sentimental»: haciendo viable la mayor sensibilidad de los hombres ante el dolor y el sufrimiento de los que son extraños a nosotros. Contribuir al bienestar de los demás erradicando el dolor innecesario es posible si nos olvidamos de ideologías, metafísicas, religiones y teologías que han influido más, al parecer de este neopragmatista, en el crecimiento del horror que en la mejora de las condiciones de vida. Así pues, Rorty se sitúa en un eudemonismo *simpatético* porque el bienestar y la felicidad de los hombres que nos resultan lejanos de nuestras ricas democracias depende más de que *sintamos* dolor y humillación por sus situaciones adversas que de motivaciones religiosas o racionales. Por ello, el fomento de la sensibilidad y la emotividad serán los principales medios para crear instituciones y mecanismos que posibiliten el bienestar social. La compasión hacia el sufrimiento ajeno adquirida a través de relatos literarios e históricos ha sido más eficaz socialmente que la filosofía o la teología.

3.º Y, por último, el modo de instaurar en otras partes del planeta la felicidad y el bienestar que impera, según Rorty, en las sociedades democráticas occidentales, implica que la filosofía ha de volver a seguir las huellas de los reformadores pragmatistas norteamericanos, especialmente Dewey. Las páginas que Rorty ha dedicado a la interpretación y actualización de esta corriente intelectual son numerosas (*C. P.*). En ellas se transmite un afán renovador digno de elogio, y una crítica a determinadas concepciones de teoría política con pretensiones fundamentadoras y universalizadoras. Es paradigmático en este sentido su conocido estudio *La prioridad de la democracia sobre la filosofía*, en el que, interpretando de un modo un tanto pragmatista la compleja teoría de la justicia de J. Rawls, procura mostrar la inutilidad de las concepciones filosóficas y teológicas de las democracias para instaurar mejoras sociales.

La tesis rortyana de la primacía de la democracia sobre la filosofía <sup>7</sup> refleja, a mi modo de ver, un tipo de mentalidad claramente postmoderna: a) la filosofía, es decir la «razón», no es el fundamento legitimador de la democracia; b) la superioridad moral y política de la democracia liberal respecto de otros sistemas políticos es una mera cuestión empírica y pragmática, antes que resultado de la Verdad, de la Razón o del Espíritu; c) la filosofía —y por ende, también la teología— no desempeña una función pública especial, sino que ha de ser princi-

7 Para Rorty la filosofía viene a ser «una búsqueda conscientemente diferenciada de la religión por medio de su insistencia en el hecho de que la 'naturaleza humana' o la 'razón' pueden cumplir la función que en otros tiempos estaba asignada a Dios. Dios, la naturaleza humana y la racionalidad son, por decirlo así, funcionalmente intercambiables. Todo cuanto sabemos de cierto respecto de cada uno de esos conceptos es que, si no sirven para legitimar algunos principios normativos, de poco valen» (*P. D. F.*, p. 39).

palmente una actividad privada, tan inocua como el amor a la música, a la poesía o al deporte; y, por último, d) pretender que el filósofo o el teólogo es capaz de transmitirnos la Verdad, el Valor, el Sentido de la vida o de la historia, es desproporcionado, inútil y hasta peligroso. Atribuir dicha función cultural a la filosofía genera sistemas políticos dictatoriales o cerrados, incapaces de erradicar el dolor humano aunque potentes para originarlo a gran escala, como nos lo ha mostrado la historia del siglo xx.

Es insistente la crítica de Rorty a la idea de que exista un componente humano central y universal llamado «razón» que sea la fuente de nuestras obligaciones morales. Sin duda este presupuesto antropológico abstracto —como otros de carácter cristiano: «hijos de Dios», «fraternidad»— fueron útiles para crear y desarrollar en el transcurso histórico sociedades democráticas que llegan hasta hoy, en las que se procura respetar y garantizar derechos humanos. Sin embargo, nuestra cultura postmoderna, postmetafísica y postcristiana, exige que prescindamos de tales supuestos y conceptos abstractos. Considera filosóficamente inaceptable y socialmente inútil tanto el afirmar rasgos esenciales en el hombre, como el suponer una capacidad de conocimiento moral que alcanza principios éticos universales transculturales<sup>8</sup>. La civilización de los derechos humanos responde mucho más a «un progreso de los sentimientos» (*D. H.*, p. 136), que a un mayor conocimiento de las exigencias de la ley moral (Kant), de la esencia del hombre (Aristóteles) o de la voluntad de Dios (san Agustín). Por ello, intentar construir un fundamento racional de los derechos humanos es un proyecto moderno metafísico derivado de residuos teológicos aún presentes en nuestras sociedades, que ha ido perdiendo relevancia durante estos doscientos años de modernidad, está —según literal expresión— «pasado de moda», y habrá de ser olvidado completamente por inútil<sup>9</sup>. Para ampliar la cultura de los derechos

8 He aquí un razonamiento de tipo pragmático con el que pretende Rorty invalidar la búsqueda racional del fundamento de los derechos humanos que ha caracterizado a la modernidad: «Nosotros los pragmáticos argumentamos a partir del hecho de que la emergencia de la cultura de los derechos humanos no parece deber nada al incremento del conocimiento moral y en cambio lo debe todo a la lectura de historias tristes y sentimentales, y concluimos que probablemente no existe conocimiento como el que Platón contemplaba. Más aún, puesto que nada útil se consigue con insistir en una naturaleza humana ahistórica, probablemente no existe tal naturaleza o al menos nada en ella que sea relevante para nuestras decisiones morales» (*D. H.*, p. 123).

9 A mi juicio, el afán por abandonar una mentalidad ética como la de Kant, heredera a su vez del cristianismo y del platonismo, y potenciar una nueva mentalidad postmetafísica y pragmática, queda bien reflejado en estos interrogantes que formula Rorty en diversos contextos de su obra: «Hoy en día decir que somos animales astutos no es decir algo filosófico y pesimista sino algo político y esperanzador, a saber: si podemos trabajar juntos, podemos convertirnos en lo que seamos lo suficientemente listos y valientes de imaginar. Así la pregunta de Kant '¿Qué es el



humanos no se necesitan fundamentos filosóficos, razonamientos ni teorías, sino propagación educativa centrada en la modulación de los sentimientos. Es decir, la libertad, la igualdad y la fraternidad, ideales ilustrados, no derivan de una «esencia humana universal», como creía la modernidad. Tales ideales son el resultado de un proceso histórico-político que se ha ido abriendo poco a poco hacia otras culturas y comunidades.

Leyendo los numerosos estudios de Rorty dedicados al pragmatismo (C. P. y O. R. V.) nos da la impresión de encontrarnos ante una forma de vida, una instalación en el mundo radicalmente desencantada, inmanente, sin esperanza en una felicidad *teo-dorética* cristiana, ni en una felicidad *axiótica* o merecida a lo Kant. Ambos tipos de felicidad presuponen una abertura a la trascendencia, a la divinidad, que carece en nuestras sociedades democráticas de relevancia social y política, aunque pueda servir de consuelo personal y privado a individuos todavía no integrados plenamente en la cultura postmetafísica consciente de nuestras limitaciones epistemológicas y contingencias históricas. El modelo de eudemonismo de Rorty estaría cercano a la tesis aristotélica según la cual la felicidad está subordinada a ciertas condiciones circunstanciales y bienes necesarios (externos, del cuerpo y del alma); lo que llamé eudemonismo *hipotáctico*, es decir, subordinado y dependiente de factores extraéticos.

Por lo expuesto cabe mantener que el eudemonismo implícito en la obra de Rorty es sobre todo *pragmático*. Se ha de realizar en el contexto democrático y a través de instituciones y procesos socializadores (literatura, información, cine) capaces de introducir eficazmente a los individuos en el sentimiento de solidaridad (lo que denomina Rorty «ampliar el nosotros»). Vivimos en una cultura postmoderna en la que ya no es necesario inventar sustitutos del Dios cristiano o metafísico para fundamentar la necesidad de erradicar el dolor y el sufrimiento humanos. Según Rorty, el problema principal de las sociedades democráticas, liberales, ricas económica y culturalmente, no es su justificación filosófica o legitimación ética, sino su propagación social. He ahí donde el pragmatismo como mentalidad y forma de vida puede instaurar mecanismos eficaces para extender planetariamente el bienestar y el grado de felicidad real alcanzado en las sociedades democráticas más desarrolladas. Ni «Dios», ni la «Razón», ni el «Ser» han promovido este tipo de sociedades, según Rorty, sino el azar y la capacidad creadora del hombre derivada de sus experiencias y fracasos históri-

*hombre' se convierte en '¿Qué clase de mundo podemos preparar para nuestros bisnietos?' (D. H., p. 126). «La filosofía moral toma la forma de una respuesta a la pregunta "¿Quiénes somos 'nosotros', cómo llegamos a ser lo que somos y qué podríamos llegar a ser?" antes que la de una respuesta a la pregunta: "¿Qué reglas deben determinar mis acciones?". En otras palabras: la filosofía moral toma la forma de una narración histórica y de una especulación utópica antes que la de una búsqueda de principios generales» (C. I. S., p. 78).*

cos, que le han enseñado a ser verdaderamente pragmático ante la adversidad y el futuro incierto que nos caracteriza como seres finitos. Parece, siguiendo esta filosofía postcristiana, que si alguna felicidad en este mundo es posible para el hombre, el pragmatismo ético nos ayudará a conseguirla.

## A MODO DE CONCLUSIÓN

Estos modelos de eudemonismo no han de contemplarse como un mero proceso cronológico en el que cada concepción de la felicidad es superada completamente por la anterior. Los rasgos ético-morales de una etapa cristiana premoderna no son recuerdos de la historia. Como tampoco los de la ilustración. No obstante, parece, según algunos, que vamos irremediabilmente hacia una cultura postmoderna y postcristiana cuya inspiración moral no es ya ni la racional kantiana ni la bíblica, ambas llamadas a desaparecer. A mi modo de ver, conviene interpretar los modelos eudemonistas que he ofrecido como expresión de formas de vida, pautas morales y criterios éticos que pueden coexistir —como de hecho acontece— en las sociedades más avanzadas. De todos modos, lo que en sentido amplio y ambigüo se viene denominando «postmodernidad», posee mayor presencia en los medios audiovisuales y en los ambientes intelectuales autoproclamados «progresistas». Por ello puede dar la impresión —y sólo la impresión— que los otros dos modelos, cristiano e ilustrado, carecen de legitimidad o de relevancia sociocultural.

A modo de conclusión indico con brevedad algunas consideraciones finales que apuntan con mayor precisión la superioridad y hasta cierto punto la perennidad del eudemonismo cristiano respecto del aristotélico (antiguo), kantiano (moderno) y rortyano (postmoderno). Dado el contexto cultural postcristiano en el que se supone que nos encontramos, me detendré más en el diálogo con Rorty, aunque me reservo para mejor ocasión una crítica ponderada y extensa a su ética neopragmatista.

### 1. LA ÉTICA CRISTIANA ANTE EL EUDEMONISMO ARISTOTÉLICO

La ética de san Agustín, aunque sigue la preocupación griega y romana por la felicidad, hemos comprobado que introduce novedades sustanciales derivadas de asumir plenamente las dimensiones éticas y antropológicas de la revelación judeo-cristiana. Los tres rasgos del eudemonismo agustiniano: amor a la persona de Jesucristo (*fe*), amor al prójimo (*caridad*) y la constatación de los límites de la felicidad mundana y del anhelo de plenitud que experimenta el

hombre (*esperanza*), constituyen líneas de reflexión y de práctica que nos conducen a formas de vida distintas y en gran medida novedosas moral y espiritualmente respecto de las diseñadas por el pensamiento ético de Aristóteles.

El modelo cristiano de eudemonismo que representa san Agustín (*filocrístico*, *agapético* y *teodorético*) se concibe a sí mismo como crítico y superador de la sabiduría pagana racional, de las virtudes morales griegas y de las condiciones mundanas de la felicidad. Reconoce una sabiduría —*Cristo como la Verdad de Dios*— superior a la humana; propone una virtud —*ágape* o *cáritas*— que engloba las demás virtudes morales; y constata la incapacidad de las fuentes mundanas (salud, riqueza, inteligencia) del eudemonismo aristotélico para colmar las aspiraciones —*abiertas a la trascendencia*— que en el fondo de su ser experimenta todo hombre.

## 2. LA ÉTICA CRISTIANA ANTE EL EUDEMONISMO KANTIANO

Es patente el reduccionismo ético que ha sufrido la concepción cristiana de la felicidad en el pensamiento moderno de Kant. Huelga aquí repetir las numerosas críticas que por este motivo se han lanzado a la ética kantiana desde la filosofía y la teología. Sólo quiero manifestar en el contexto de mis reflexiones sobre el eudemonismo que la interpretación moral que presenta el propio Kant de expresiones genuinamente cristianas como «amor a Jesucristo», «amor al prójimo», o «esperanza en Dios» —cuyo desarrollo constituye, a mi juicio, los tres rasgos de la visión agustiniana de la felicidad—, es una interpretación legítima en tanto que derivable de algunos textos neotestamentarios de fuertes implicaciones éticas, pero equivocada en tanto que anuladora de la vertiente específicamente religiosa y cristiana de tales expresiones.

Dicho en otros términos, los tres rasgos del eudemonismo de Kant que vienen a resaltar, respectivamente, la relevancia del respeto a la *ley moral* mandada por Cristo, la complacencia en el *cumplimiento del deber* que nos dignifica, y el esfuerzo moral como *mérito ante Dios* para nuestra plena felicidad, constituyen direcciones morales presentes en la Escritura. El valor de esta acentuación moral del Evangelio no radica en que sea la razón autónoma —tal como pensaba Kant— la que establece los criterios desde los cuales han de interpretarse con rigor los textos bíblicos, sino al revés: son los propios textos con implicaciones morales diseminados por el Nuevo Testamento los que otorgan cierta validez al eticismo kantiano. Es decir, «amar a Jesucristo» comporta también cumplir sus mandamientos (eudemonismo *filonómico*), «amar al prójimo como a uno mismo» implica sin duda respetar los deberes que tenemos para con los demás y para con nosotros mismos (eudemonismo *deóntico*), y «esperar en Dios» no impide

postular que Él nos dará la felicidad plena si obramos rectamente —según nuestra conciencia moral— durante nuestra vida (eudemonismo *axiótico*).

Por consiguiente, no se puede mantener que la ética kantiana —ni la concepción de la felicidad que de ella se puede extraer— constituye la superación del eudemonismo cristiano. Nos encontramos más bien ante una dirección teórica y práctica que es posible seguir —entre otras— a partir de los contenidos morales presentes en el Nuevo Testamento. El error de Kant se encuentra en la pretensión de reducir el Evangelio a mera ética y en el intento de condicionar la verdad de la revelación cristiana a los criterios que pueda asumir y aceptar la «Razón», o mejor dicho, un determinado tipo de razón.

### 3. LA ÉTICA CRISTIANA ANTE EL EUDEMONISMO RORTYANO

A mi juicio, el problema más grave hoy para el Cristianismo —en lo que se refiere a su dimensión moral— no radica en que el Evangelio haya podido convertirse en *mera ética* y las afirmaciones reveladas hayan de ser filtradas por la *mera razón* (ambos procesos intelectuales potenciados especialmente por Kant), sino que nos encontramos en un contexto cultural postmoderno y pragmático en el que se mantiene que la ética como discurso filosófico sobre principios generales de conducta no es ya viable por sus fuertes presupuestos antropológicos y metafísicos; y, además, la razón no es capaz de articular o motivar una vida moral. Por supuesto, para este tipo de pensamiento el Evangelio es considerado un mero relato poético de épocas y mentalidades obsoletas y las creencias religiosas expresión emotiva de las frustraciones humanas.

En la ética de Rorty se percibe de forma especial el diseño del nuevo ambiente cultural en el que estamos entrando a comienzos del siglo XXI. Sin embargo, al igual que la ética de Kant, según mi interpretación, en el fondo viene a ser una rama —aunque gruesa y larga— crecida a partir de las raíces bíblicas y del tronco cristiano, podemos comprobar también que la ética de Rorty, muy a su pesar, constituye otra rama distinta pero procedente de esas mismas raíces y elevado tronco. Ramas ambas (moderna una, postmoderna la otra) que sin la savia cristiana, sin el líquido vivificador bíblico, tienden a secarse o a deformarse con el tiempo.

Hemos comprobado que de algunas reflexiones de Rorty se deriva que la búsqueda de la felicidad es un proyecto privado de invención y creación personal de carácter más estético y sensible que ético o racional (lo que he denominado eudemonismo *filopoiético*). Sin embargo, el mismo Rorty está realmente interesado en fomentar la compasión ante el dolor ajeno, la educación sentimental como vía principal para extender el ámbito del «nosotros» (eudemonismo

*simpatético*). Y además, reitera que el bienestar social reinante en las democracias pluralistas y ricas ha de hacerse efectivo y real en los grupos y en los países que no disfrutan de sus beneficios. Se necesita potenciar la solidaridad a través de instituciones sociales y mecanismos educativos, inspirados en el pragmatismo americano, que sean eficaces en orden a transformar los prejuicios de las personas de diferentes razas, lenguas y religiones, y a fin de erradicar el dolor, la humillación y la miseria de gran parte de la población mundial (*eudemonismo pragmático*). Para estos objetivos privados y públicos, Rorty aboga por la renuncia expresa de planteamientos metafísicos o teológicos que han dominado el panorama filosófico durante veinticinco siglos (Platón, Aristóteles, san Agustín, santo Tomás, Spinoza, Kant, Hegel, Habermas...). Considera del todo inútil e ineficaz la búsqueda de «fundamentación» de la práctica ética o política que ha caracterizado al pensamiento cristiano y moderno (por ejemplo, en lo referente a los derechos humanos).

Ni que decir tiene que la terminología que maneja Rorty en sus escritos, y con la cual piensa, critica la modernidad y diseña una nueva «utopía» pragmatista, debe mucho más al horizonte mental cristiano de lo que está dispuesto a reconocer. Por ejemplo, categorías tales como «contingencia», «solidaridad», «compasión», «humillación», solo pueden ser concebidas desde una cultura ético-antropológica cristiana que, además de constituir su raíz cultural, puede seguir siendo hoy —a pesar del contexto supuestamente postcristiano en el que, según Rorty, nos movemos— el referente crítico y regulativo desde el cual medir la adecuación o desvirtuación tanto de los conceptos éticos como de su concreción institucional. Teniendo en cuenta lo dicho, al enfoque ético y eudemonista de Rorty cabe plantearle una serie de preguntas que nos colocan en la perspectiva adecuada para valorar la dificultad —y me atrevería a decir la imposibilidad— que supone renunciar del todo a la raíz bíblica y al tronco cristiano de la ética.

a) *Ante el eudemonismo filo-poiético*: ¿Cómo compaginar la búsqueda privada y poiética de la felicidad con el proyecto de solidaridad o de compasión ante el dolor ajeno que Rorty promueve en sus escritos? En la ética cristiana y agustiniana la autorrealización personal y la felicidad privada (por ejemplo, «ama a Dios con todo el corazón») está estrechamente vinculado al mandato «ama a tu prójimo», que contiene evidentes repercusiones para el ámbito público. Es decir, en el pensamiento cristiano lo privado está relacionado ineludiblemente con lo público en tanto que ser feliz como individuo sólo es posible amando, buscando el bien de los demás. Mi felicidad privada dependería de mi práctica moral interpersonal y pública. En contra de lo pensado por Rorty, la felicidad no es propiamente una autopóiesis, no es una invención personal, sino que nos viene, en líneas generales, revelada, pre-fijada, transmitida por Dios al hombre. Lo cual supone la aceptación de la «verdad moral» (la verdadera sabiduría de la que hablaba san Agustín),

y la preocupación por su puesta en práctica, en vez de asumir una concepción meramente privada de la felicidad sin orientaciones morales previas.

b) *Ante el eudemonismo simpatético*: ¿Cómo hacer de la educación sentimental y de la compasión la base de la instauración de la felicidad o el bienestar en las democracias sin que existan principios éticos que constituyan el límite y el criterio desde donde educar los sentimientos? Sin principios éticos racionales —por ejemplo, el principio kantiano de la dignidad de la persona, a su vez emanado del cristianismo—, es fácil caer en una manipulación de los sentimientos que en vez de ampliar el «nosotros» lo puede reducir instintivamente. La revelación cristiana nos indica la «entraña de misericordia» que Dios ha tenido con el hombre y nos posibilita tener entrañas de misericordia con los demás («compasión»). Para la ética cristiana sentir compasión por el dolor del prójimo presupone erradicar el mal y el egoísmo del corazón humano. Rorty piensa que la educación sentimental será capaz de ampliar el ámbito del «nosotros»; el cristianismo nos ha enseñado, por el contrario, que no se trata sólo de educación, sino de «conversión», de experiencia de fe. Y de hecho, la predicación cristiana —con sus parábolas, por ejemplo— se dirige más al «corazón» que a la «razón». Por ello, la crítica de Rorty al racionalismo moderno, y especialmente a la ética kantiana, en tanto que incapaz de impulsar al comportamiento moral, no atañe en absoluto a la ética cristiana, que ha hecho del amor y de la compasión con el desvalido y el que sufre el motor del comportamiento moral. Bien es verdad que la ética cristiana nos introduce en un horizonte teológico-bíblico (por ejemplo: «Dios es Amor», «Jesucristo es la Verdad») que desde los presupuestos epistemológicos de Rorty no se puede aceptar como válido para nuestra cultura relativista y contingente. Sin embargo, la cuestión nuclear radica en que si, como Rorty afirma, se trata de transformar los sentimientos para hacer a los hombres más solidarios, en esta tarea el cristianismo —a pesar de las injusticias y tropelías cometidas en su nombre a lo largo de los siglos— ha contribuido en no escasa medida. Todavía hoy impulsa a miles y millones de personas por medio de numerosas organizaciones, movimientos cristianos, realidades eclesiales, congregaciones y órdenes religiosas, etc., a la solidaridad, a la compasión, a la beneficencia, al amor, a la lucha contra las injusticias y las adversidades originadas en gran medida, paradójicamente, por el egoísmo y la cerrazón de los hombres con poder.

c) *Ante el eudemonismo pragmático*: Si la utilidad y la eficacia pragmática en la resolución de los problemas sociales son el medio adecuado para instaurar la felicidad y el bienestar tanto en las democracias como en los países subdesarrollados, ¿no está presuponiendo este criterio práctico unas concepciones del mundo, del conocimiento y de la vida humana que, a su vez, han de ser cuestionadas por sus repercusiones sociales y utilización de las personas? El pragmatismo sin convicciones morales e ideales éticos nos puede conducir también a injusticias sociales de difícil erradicación. Él pragmatismo sin principios

éticos previos a los resultados y sin una concepción del hombre, hasta cierto punto metafísica, puede llegar a convertirse en una estrategia ciega para legitimar decisiones políticas y económicas no siempre respetuosas con la dignidad humana. La ética cristiana —como reconocieron los primeros pragmatistas norteamericanos de principios del siglo xx que tanto inspiran a Rorty— ha sido eficaz socialmente durante siglos —y puede seguir siéndolo hoy— para contribuir a la reducción del mal, el dolor y la injusticia. Por ello, postular —como parece sostener Rorty— que la aceptación de una fe religiosa, de una verdad revelada, comporta siempre imposición, intolerancia y violencia contra los que no son creyentes, es simplificar en exceso la historia del Cristianismo, resaltar sólo aquellos episodios que, si son censurables moralmente, lo son justamente desde el propio Evangelio, más que desde el pragmatismo. Por tanto, los principios éticos del cristianismo, desarrollados racionalmente por el pensamiento moderno, son los que pueden erigirse todavía hoy como instancia crítica, tanto de las perversiones fomentadas a lo largo de la historia por instituciones religiosas y de otra índole, como de los sistemas ideológicos, de los poderes económicos y políticos de este siglo opresivos y alienantes, en los que puede degenerar, muy a pesar de Rorty, el propio pragmatismo norteamericano.

#### 4. LA ÉTICA CRISTIANA ANTE LA POSTMODERNIDAD

He presentado un esquema interpretativo personal que procura acentuar las diferencias entre algunos eudemonismos y la novedad de la ética cristiana, así como su perduración secular. Rasgo éste que refleja en cierta medida la «verdad moral» del cristianismo, de difícil superación cultural. A mi modo de ver resulta casi imposible elaborar una ética filosófica que sea plenamente «postcristiana», si entendemos por ello una ética que crezca y se desarrolle completamente al margen o en contra de sus raíces bíblicas. Aunque es posible *vivir en la práctica cotidiana* una existencia moral postcristiana y anticristiana, es decir, totalmente al margen del mensaje moral del Nuevo Testamento, resulta del todo invariable para la mente filosófica desarrollada en Occidente establecer *principios éticos* que no provengan directa o indirectamente de la tradición judeo-cristiana.

Quizá sea posible pensar una ética *postmoderna*, en tanto que la modernidad ha de ser contemplada como una etapa más del proceso de la civilización occidental, iniciada en el Renacimiento, sistematizada en el siglo xviii alrededor del complejo fenómeno de la Ilustración francesa, rechazada en algunos aspectos por el Romanticismo alemán nacionalista, y criticada en sus cimientos cristianos durante el siglo xix. Pero si la modernidad es una etapa más de la civilización occidental, el cristianismo, en su verdad intrínseca, no puede ser considerado un mero estadio de la historia de la humanidad, sino su núcleo y

foco iluminador, incluso transcultural. Desde este foco se pueden iluminar nuevos aspectos de la realidad, nuevos rumbos de la historia, nuevos horizontes culturales y filosóficos; pero, en tanto que verdad revelada, el foco moral cristiano no podrá ser nunca destruido del todo —aunque sí ofuscado temporalmente— por ningún tipo de «post», a no ser que aceptemos que el hombre puede vivir instalado definitivamente en la total falsedad de su ser, a oscuras en medio del mar de la historia y sin rumbo moral alguno.

Por lo dicho, cabe afirmar que el cristianismo no es equivalente a la modernidad, como tampoco la postmodernidad supone forzosamente que estemos entrando en un postcristianismo. Si *lo moderno* lleva necesariamente en su seno algo esencial —o quizás accidental— de *lo cristiano*, aunque secularizado y racionalizado, aquello que se denomina con harta ambigüedad postmoderno, no tiene por qué implicar en absoluto pérdida total de lo cristiano. Por ello es explicable que algunos representantes del «pensamiento débil» postmoderno —por ejemplo, el italiano Vattimo— hayan insistido en la necesidad de superar la filosofía racionalista y de impulsar una nueva era cultural desde la que, por paradójico que parezca, se puedan rescatar o reencontrar otras dimensiones y perspectivas inherentes a lo cristiano en cuanto tal: el pensamiento débil destaca de los atributos de Dios la *kénosis* frente al fundamento del ser, de la ética la *cáritas* frente a la justicia, de la antropología la *singularidad* personal frente a la esencia humana, de la vía cognoscitiva la *experiencia* particular frente a la razón universalizadora, del mensaje cristiano se resalta el *kerigma* salvífico frente a la conceptualización del dogma, de la vida cristiana se insiste más en la *fe dubitativa* —el «creer que se cree»— que en la racionalización de los contenidos de la revelación...

Bien es cierto que la postmodernidad lleva consigo una cierta dosis de relativización y fragmentación de toda verdad (metafísica, epistemológica, ética). Por ello parece incompatible con la verdad cristiana revelada. Sin embargo, acentúa indirectamente otros aspectos de la realidad, del hombre y de Dios que no son del todo irreconciliables con elementos esenciales del cristianismo bíblico, aunque sí de difícil armonización con tesis filosóficas propias de la modernidad racionalista, presente también —y quizás excesivamente— en la tradición intelectual cristiana de los últimos siglos <sup>10</sup>.

ENRIQUE BONETE PERALES

10 Este texto constituye un amplio desarrollo del breve esquema presentado en el curso «Del precristianismo al postcristianismo» dirigido por D. Olegario González de Cardedal en la Universidad Internacional Menéndez Pelayo del 7 al 11 de agosto de 2000 (Santander).



## BIBLIOGRAFÍA BÁSICA CITADA

## 1. ARISTÓTELES

- *Ética a Nicómaco (E. N.)*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1981 (traducción de María Araujo y Julián Marías).

## 2. SAN AGUSTÍN

- *De la vida feliz (V. F.)*, en *Obras Completas*, BAC, Madrid (diversas ediciones), vol. I.
- *Confesiones (C.)*, Alianza Editorial, Madrid 1990 (prólogo, traducción y notas de Pedro Rodríguez Santidrián). (Sigo esta edición que mantiene, a mi juicio, un estilo más vivo y cercano a nuestro uso actual del castellano que la traducción más conocida de la BAC, vol. II).
- *La ciudad de Dios (C. D.)*, en *Obras Completas*, BAC, Madrid 1988 (segunda parte), vol. XVII.

## 3. INMANUEL KANT

- *La Religión dentro de los límites de la mera Razón (R. R.)*, Alianza Editorial, Madrid 1981 (traducción, prólogo y notas de Felipe Martínez Marzoa).
- *Crítica de la Razón Práctica (C. R. Pr.)*, Sígueme, Salamanca 1994 (traducción de E. Miñana y M. García Morente).
- *Lecciones de Ética (L. E.)*, Ed. Crítica, Barcelona 1988 (introducción y notas de R. Rodríguez-Aramayo; traducción de R. Rodríguez Aramayo y Concha Roldán).
- *Fundamentación de la metafísica de las costumbres (F. M. C.)*, Ariel, Barcelona 1996 (edición bilingüe y traducción de José Mardomingo).
- *La Metafísica de las costumbres (M. C.)*, Tecnos, Madrid 1989 (estudio preliminar de A. Cortina; traducción y notas de A. Cortina y J. Conill).

## 4. RICHARD RORTY

- *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo (E. C.)*, FCE, Buenos Aires 1997.
- *Contingencia, ironía y solidaridad (C. I. S.)*, Paidós, Barcelona 1991.
- *La filosofía y el espejo de la naturaleza (F. E. N.)*, Ed. Cátedra, Madrid 1983.
- *Consecuencias del pragmatismo (C. P.)*, Tecnos, Madrid 1996.

- *El giro lingüístico (G. L.)*, Paidós, Barcelona 1990.
- *Objetividad, relativismo y verdad (O. R. V.)*, Paidós, Barcelona 1996.
- «Derechos humanos, racionalidad y sentimentalidad» (*D. H.*), en Sam Shute y Sam Hurley, *De los derechos humanos*, Trotta, Madrid 1998, pp. 117-136.
- «La prioridad de la democracia sobre la filosofía» (*P. D. F.*), en G. Vattimo (comp.), *La secularización de la filosofía. Hermenéutica y Postmodernidad*, Gedisa, Barcelona 1992, pp. 31-61.