

## DIOS Y LA FELICIDAD EN EL EUDEMONISMO ACTUAL

Hay cosas que no cambian en el corazón de las personas, aunque pasen siglos. Queremos ser felices. De hecho, es sencillo reconocer en nuestras propias vidas ese deseo íntimo capaz de hacernos vibrar, tan difícil de explicar como de saciar; ese deseo que nos mueve y que, si por nosotros fuera, haría eternos muchos momentos de nuestra vida, porque toda pequeña felicidad tiende a infinitarse, a poder ser un día vivida con mayúsculas. Incluso cuando nos toca enfrentarnos con el misterio del dolor, algo en lo más íntimo nos susurra que estamos llamados a la vida, y ésta, para siempre.

Los clásicos creían contemplar algo divino en el origen de este deseo, y quizá no andaban tan lejos de la verdad, si bien reconozco que, a veces, resulta arduo descubrir ahí el rastro y el rostro de Dios. De hecho, para muchos, Dios tiene fama de ser poco amigo de la vida, celoso de las alegrías humanas, demasiado complacido en el luto y en el sufrimiento.

De ahí que no me sorprenda que, cuando planteo a los jóvenes una lluvia de ideas sobre la palabra «felicidad», entre las diversas ideas que aparecen, amor, alegría, amistad, llame la atención una ausencia: Dios. Podría ser simplemente una mera casualidad, un dato anecdótico sin más; pero no. Si observamos atentamente el discurso actual sobre la felicidad, la pregunta sobre la vida feliz del hombre, tanto para los jóvenes como para los adultos, parece responderse «como si Dios no existiese». Dios, en realidad, está ausente de la discusión sobre la felicidad, a no ser que sea especialmente «invitado». Más aún, en muchas ocasiones de la indiferencia se pasa a la militancia activa contra un Dios, normalmente el Dios cristiano, que parece pretender ahogar el gozo de vivir, que constituye, para un buen número de personas, una amenaza o un estorbo para la vida feliz del hombre.

Visto esto, podríamos preguntarnos qué está sucediendo para que Dios esté ausente de un tema tan entrañablemente humano, y, a la vez, qué acontece en nuestra Iglesia para que no se tome en cuenta una cuestión que toca el corazón de muchas esperanzas, anhelos y súplicas. Impresiona el vacío teológico existente sobre el tema hasta los últimos años y la timidez de su recuperación.

Ésta es la pregunta a la que quiere responder este artículo, en el cual pretendo sencillamente acercarme al que podríamos llamar «proceso de secularización de la eudaimonía» del que somos herederos. Reconozco que mi punto de partida no es neutral. Estoy convencido de la significatividad vital y existencial de la fe no sólo en Dios, sino en el Dios uno y trino revelado en Jesús de Nazaret, para la vida feliz del hombre. Quizá su ausencia en el eudemonismo actual tenga mucho que ver con el olvido del rostro apasionadamente humano del Dios encarnado, con el olvido del rostro trinitario de un Dios implicado desde la entraña en la felicidad humana. Quizá.

#### 1. EL PROCESO DE SECULARIZACIÓN DE LA EUDAIMONÍA

Es cierto que hasta la llegada del hombre moderno la alianza entre bienaventuranza y Dios constituyó un dato previo indiscutible. Sin embargo, la caída del medioevo y la aparición del humanismo renacentista anunciaban la «resurrección» de Prometeo, y ponían los cimientos de una nueva mentalidad ilustrada que comienza a mirar con optimismo y esperanza al hombre.

De esta forma, en el humanismo, en el Renacimiento y en la Ilustración se articulaba una nueva y prometeica experiencia del mundo que desplazaba progresivamente la mirada hacia lo humano. El hombre intenta emanciparse cada vez más de todo lo que existe y le rodea; quiere determinarse a sí mismo, «encontrar dentro de sí la medida, el camino y el fin de su vida, y realizar por sí mismo una felicidad experimentable»<sup>1</sup>.

Este giro antropocéntrico, intramundano, e histórico alterará la herencia aristotélica, agustiniana y medieval de orden y objetividad entre los bienes que conllevan la felicidad, para privilegiar un eudemonismo subjetivo, donde la felicidad se concibe como

1 G. Greshake, «Felicidad y salvación», en *Fe cristiana y sociedad moderna*, 9, Madrid 1986, 140.

experiencia inmediata y sentimiento gratificante vinculado al placer y al bienestar, sin que, paradójicamente, pierda en la modernidad un cierto anhelo de perfección y una cierta pretensión «mesiánico-religiosa»<sup>2</sup>.

Por otra parte, en el discurso teológico, la sucesiva escatologización de la felicidad, la discusión en torno a la confrontación «naturaleza-gracia», la teología del «contemptus mundi», y la doctrina reformada de «los dos reinos», entre otros factores, consumarán la disociación entre felicidad humana y salvación sobrenatural.

Esta disociación escondía otra más peligrosa entre Dios y lo humano, propiciada por un «olvido» de la dimensión trinitaria de Dios a favor de una concepción teísta que enfatizaba la idea de Dios como Absoluto, Ser supremo y perfecto, del cual el ser humano, cada vez más consciente de su subjetividad, capacidad y valor, se sentía lejos, y ante el cual experimentaba que su libertad parecía no tener lugar. Pero del distanciamiento a la oposición no hay más que un paso<sup>3</sup>. A esta separación se unirá progresivamente la más práctica entre felicidad y religión, y, sobre todo, felicidad e Iglesia, a causa de una determinada praxis eclesial de poder y temor que terminará alejando a Dios de las inquietudes del pueblo<sup>4</sup>. La felicidad irá desapareciendo cada vez más de la reflexión teológica y de la predicación pastoral, para encontrar su hueco en la filosofía desde la convicción de que es conquistable.

He aquí la nueva buena noticia: el hombre «puede hacer» la felicidad. La contemplación cede su puesto a la acción y a una fe ciega en la ciencia, el progreso y el valor de la educación. «Si en la Antigüedad y la Edad Media situaban la felicidad esencialmente

2 «Al hombre moderno no le interesa la bienaventuranza que radica en la contemplación del Bien Supremo, visión que, en todo caso, queda reservada al futuro escatológico; el objetivo a alcanzar apunta ahora hacia la felicidad terrena, concretamente experimentable en las dimensiones propias de nuestra existencia particular. Sin embargo, a pesar de ese horizonte interno de inmanencia, la felicidad continúa conservando aquel carácter absoluto, de perfección, que tenía en el pensamiento platónico y cristiano. No hallamos, por tanto, en la cultura moderna la elaboración de un nuevo paradigma de felicidad, sino la transcripción, en lo más íntimo de su contexto profano y terreno, del antiguo paradigma teológico». V. Bortolin, «Felicità, salvezza e finitudine», en R. Battochio - A. Toniolo (eds.), *Desiderio di felicità e dono della salvezza*, Padova 1998, 17 ss.

3 Cf. J. O'Donnell, *Il Mistero della Trinità*, Roma 1993, 15 ss.

4 Cf. el estudio de J. Delumeau, *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident. XIII<sup>ème</sup>-XVII<sup>ème</sup> siècles*, Paris 1983.

en el ocio y en la placidez de recibir, la Modernidad la concibe primariamente como resultado del esfuerzo y del trabajo»<sup>5</sup>, bien mediante la práctica de virtudes personales, bien mediante la humanización de una realidad hostil y natural. Más aún, la felicidad pasa a ser un derecho del ciudadano. Promover la felicidad es el principal valor ético que el individuo exige a la sociedad y al Estado. De constituir un problema meramente personal deviene en una indiscutible cuestión de «orden público», en el que «la sociedad perfecta, el Estado, asume, por tanto, aquellos rasgos de totalidad y objetividad que en la concepción teológica caracterizaban a Dios en cuanto Bien Supremo»<sup>6</sup>.

No obstante, hay un dato interesante sobre el que tendremos que detenernos, aunque sea brevemente. Esta transformación irá a la par del desarrollo lento pero constante de una conciencia clara de la «no-necesidad» de Dios para la comprensión del universo, de la vida humana y de la felicidad, que será paralela a un nuevo proceso de desnaturalización del concepto y de la comprensión del Dios cristiano, que comienza con la pérdida de la dimensión trinitaria, culmina en el deísmo y desemboca en su negación<sup>7</sup>.

Mas, tal como hemos dicho, el proceso será lento. No olvidemos que para la mayoría de los ilustrados era irracional concebir un mundo sin Dios, pues el mundo estaba organizado demasiado racionalmente. La idea de Dios se resiste a desaparecer del panorama eudemonista porque no siempre coinciden la certeza del saber y del vivir. Junto a teólogos, místicos y santos surgieron también voces como las de Leibniz (1646-1716)<sup>8</sup> y Pascal

5 G. Greshake, *art. cit.*, 140.

6 V. Bortolin, *art. cit.*, 20. Basta con constatar la presencia de la búsqueda de la felicidad como uno de los derechos inalienables de las personas en la Declaración de la Independencia de los Estados Unidos (4-7-1776), derecho que será exigible al Estado, garante de la seguridad y felicidad de los ciudadanos. Cf. *Declaración de la Independencia, 4 de julio de 1776*.

7 Sobre este proceso puede cf. O. González de Cardedal, *La entraña del cristianismo*, Salamanca 1997, 111-125.

8 Leibniz consideró la cuestión de la felicidad desde dos puntos de vista: desde su concepción de la «mónada», y desde Dios, clave de su interpretación eudemonista. Para el filósofo alemán «la felicidad es a las personas lo que la perfección a los entes». *Discurso de metafísica*, 36. La persona es una realidad totalmente distinta del resto de las cosas y por eso le pertenece un modelo de perfección dispar, un modelo de perfección de profunda intensidad teológica. Heredero de la metáfora agustiniana, para Leibniz «Dios es el monarca de la más perfecta república, compuesta de todos los espíritus, y la felicidad de esta ciudad de Dios es su principal designio». *Ibid.*, 36. Dios, origen de toda existen-

(1623-1662)<sup>9</sup>, que relativizaron el «cogito, ergo sum», advirtiendo que la lógica del corazón tiene mucho que decir cuando está en juego la felicidad del hombre. Y esta lógica apunta a un fundamento que va más allá de la razón y más allá incluso de la idea deísta de Dios. Sólo el Dios viviente, el Dios de Jesucristo, es capaz de dar respuesta a la contradictoria vida del hombre y garantizarle su felicidad.

En otras ocasiones, la lentitud de este proceso asume la forma del conflicto y de divorcio entre lo que sería la moral cristiana y una ética de la felicidad. Basta con observar el siglo XVIII francés, uno de los principales exponentes del interés que suscitó el tema de la felicidad en la literatura y en el pensamiento de este siglo<sup>10</sup>.

cia, atento a la más pequeña de las almas más que a toda la máquina del mundo, quiere hacer a los hombres perfectamente felices, y, para ello, sólo quiere que lo amen. Sólo Jesucristo ha desvelado este misterio de la magnitud de la suprema felicidad que Dios prepara a los que le aman. Cf. *ibid.*, 37. La verdadera felicidad es un incesante camino enraizado en el amor de Dios, el único que puede hacer feliz al hombre.

9 En sus *Pensamientos*, tras constatar la miseria del hombre sin Dios, subraya con insistencia el carácter teocéntrico y eudóquico de la felicidad. «Es menester que para hacer al hombre feliz [la verdadera religión] le demuestre que hay un solo Dios; que estamos obligados a amarle; que nuestra verdadera felicidad consiste en estar en Él, y nuestro único mal en estar separados de Él». *Pensamientos*, 149 [430-483]. Pascal recuerda la Historia de la Salvación para constatar cómo el hombre, al buscar la felicidad en sí mismo, sólo logró hundirse en su propia miseria. El único recuerdo de su primera naturaleza es ese instinto «impotente» de felicidad. Cf. *ibid.*, 149 [430-483]. Sólo Dios, no el Dios de los filósofos, sino el Dios de Abraham, Isaac y Jacob, el Dios del amor y el consuelo, que nos ha redimido en Cristo, es capaz de llenar el alma del hombre y hacerle feliz. Cf. *ibid.*, 449 [556-602]. Sin Jesucristo, el único redentor de todos, el hombre vivirá en el dolor. Sólo en Él reside la virtud y nuestra felicidad. Por eso, nadie es «tan dichoso como el verdadero cristiano». Nuestra fe humaniza al hombre, le hace capaz de ser «amable y feliz», y le ilumina en ese camino eclesial hacia la Jerusalén celestial, patria de la felicidad. Cf. *ibid.*, 426 [542-695].

10 Una larga colección de títulos confirma esta afirmación: *Réflexions sur le bonheur*, *Sur la vie heureuse*, *Anti-Sénèque*, *Discours sur le bonheur*, *Essai sur le bonheur*, etc. Cf. R. Mauzi, *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée françaises au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris 1965; P. Hazard, *La filosofía del siglo XVIII*, Madrid 1970; J. Muñoz, *Filosofía de la felicidad*, Barcelona 1999, 99 ss. Con todo, no hay nada químicamente puro, y el siglo XVIII se mueve entre los intentos por parte de ciertos escritores cristianos de reconciliar a Dios con el placer, y el conflicto expreso, tal como podemos ver en la novela de Prévost, *Le Doyen de Killerine*, de 1735. Por parte de los filósofos, la crítica es dura. El cristianismo es enemigo de la felicidad, no está hecho a la altura del hombre. Tachado de abajal y de caricatura filosófica, «es incapaz de hacer al hombre feliz aquí abajo, pues es también incapaz de hacerlo feliz en otro mundo». Cf. R. Mauzi, o. c., 180-215. Puede contrastarse, como ejemplo, la obra de Nicolás Fréret (1688-1749), cuyo ateísmo agresivo nos recordará en muchos aspectos la aguda

Estoicismo, epicureismo y cristianismo <sup>11</sup> ponen las bases de una felicidad en la que se funden paradójicamente «les maladies de l'âme» y «la mythologie du malheur» con la frivolidad, el libertinaje burgués, el placer de la corte, el ansia de tranquilidad de Fontanelle o la búsqueda de un sentido que justifique la existencia.

Así, el pesimismo de un Voltaire se entrecruza con la búsqueda desesperada de felicidad. Pero la felicidad debe ser aquí y ahora, ya no valen los subterfugios religiosos. «La aspiración al conocimiento de Dios es sustituida por la divina aspiración de gozar» <sup>12</sup>. La felicidad se alcanza dejando que la máquina se deslice a través de su inclinación natural <sup>13</sup>.

### 1.1. De la «eupraxia» divina a la «eupraxia» humana. Dios instrumentalizado

En este proceso de secularización del eudemonismo hay momentos o figuras paradigmáticas. Y el primero de estos momentos culmina en la instrumentalización de Dios llevada a cabo por el «(contra)eudemonismo» kantiano.

y dura crítica nietzscheana. Véase, en particular, *Examen critique des apologistes de la religion chrétienne*, 1766, y la *Lettre de Thrasybule à Leucippe*, 1768.

11 «Vapuleada por los filósofos, deformada por los mismos cristianos que la degradan a un hedonismo virtuoso, la moral cristiana no deja de alimentar el pensamiento del siglo. Gran número de los temas propios de la nueva ética no son más que relecturas de los grandes temas cristianos: la filantropía, la beneficencia universal copian la antigua caridad. El estado natural recuerda aquella gracia plena que bañaba al primer hombre antes del pecado». R. Mauzi, o. c., 17.

12 J. Muñoz, o. c., 103. Basta con ver el artículo «Bonheur» de la *Encyclopédie* de Diderot y D'Alambert, donde distinguen con precisión «bonheur» de «beatitude» y sus largas perspectivas de bienaventuranza.

13 Una de las figuras más escandalosas y críticas del siglo XVIII con el cristianismo, y especialmente con el estoicismo, será La Mettrie (1709-1751). Negando toda equivalencia entre felicidad y verdad, el filósofo francés exaltará una felicidad original, psicológica, automática, corporal donde el alma, la virtud o la moral no entren para nada. Profundamente materialista, en su *Homme-machine* reivindicará que los jueces sean sustituidos por los médicos. Cf. J. O. La Mettrie, *El hombre máquina*, en *Id.*, *El hombre máquina. El arte de gozar*, Madrid 2000, 43. Si no existen ni el «Bien», ni el «Mal», pues no son más que convenciones de la sociedad, y si el alma o la razón sólo son falacias, la felicidad, la más natural de nuestras tendencias, únicamente puede sostenerse en los bienes y en los placeres del cuerpo. El placer es la tendencia básica de la máquina, es su propio amor a la vida. «Placer. Dueño soberano de hombres y dioses ante el que todo desaparece, hasta la razón misma». *Id.*, *El arte de gozar*, en *Id.*, *El hombre máquina. El arte de gozar*, Madrid: Valdemar, 2000, 127.

Plenamente ilustrado, Kant (1724-1804) no puede concebir una felicidad que sea don de Dios, sino fruto del esfuerzo del hombre. A su juicio, la felicidad no puede constituir un principio de conducta por tratarse de un concepto inconsistente y ambiguo<sup>14</sup>, mas no puede prescindir de ella. «Seguir la idea de la moralidad sin albergar al mismo tiempo la esperanza de ser feliz es algo sencillamente imposible»<sup>15</sup>. De ahí que la vincule con el «deber»<sup>16</sup>, y la contemple como corolario necesario de la moralidad, verdadero imperativo «elpidológico»<sup>17</sup>, que motive la acción moral. La felicidad deviene entonces en tarea personal, que no necesita ser prescrita, e, incluso, social y política<sup>18</sup>, en la que Dios sólo es necesario como postulado último de la razón práctica que garantice que nuestro proyecto moral no es imposible<sup>19</sup>. Dios, y ya no el Dios trinitario<sup>20</sup>, de dador de la felicidad deviene en garante y aval de la

14 I. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, 418, 1-5.37-419, 1. Más bien se convertiría en una fuente de conflictos que difícilmente podría proporcionarnos un principio cuya validez fuera universal. En realidad, el llamado «contraeudemonismo» kantiano persigue la emancipación del azar y la afirmación de la libertad frente a nuestras propias inclinaciones. Cf. la *Reflexión* 7202, donde Kant subraya la independencia del azar y la defensa de nuestra libertad, comprendida como «autodominio», como condiciones de posibilidad de una felicidad auténtica, es decir, de un estado de paz interior y auto-satisfacción. De lo contrario, tendríamos motivos para sospechar: ¿no resulta interesada una moral de la felicidad?

15 I. Kant, *Lecciones de ética*, Barcelona 1988, 123.

16 Hay que relativizar las duras críticas de las que ha sido objeto el aparente antieudemonismo kantiano. Desde el primer momento, reconoció el carácter natural de la «poderosa y ardiente» aspiración eudemonista del hombre, en la que «se reúnen en una suma todas las inclinaciones». En cierta manera, aunque no es necesario prescribirla, «asegurarse la propia felicidad es un deber (al menos indirecto), pues la falta de satisfacción con el propio estado, en un apremio de muchas preocupaciones y en medio de necesidades no satisfechas, podría fácilmente convertirse en una gran tentación de infringir los deberes». Cf. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, 400, 9-10. Véase G. Greshake, *art. cit.*, 142; R. Aramayo, «Autoestima, felicidad e imperativo elpidológico. Razones y sinrazones del (anti)eudemonismo kantiano»: *Dianoia* 43 (1997), 77-94; L. Scuccimarra, *Kant e il diritto alla felicità*, Roma 1997, XI ss.

17 Cf. R. Aramayo, *art. cit.* 91ss. «Si he actuado de manera que me haya hecho digno de la felicidad, entonces también puedo esperar disfrutar de dicha felicidad; tal es el móvil de la moralidad». I. Kant, *Lecciones de ética*, 119.

18 Sobre los planteamientos kantianos respecto a la felicidad «política», cf. L. Scuccimarra, o. c., para quien la evolución del eudemonismo kantiano pondrá en entredicho que el derecho a la felicidad constituya la base legítima y fundante de la comunidad política.

19 Cf. *Crítica de la razón práctica*, A 224-237 [Ak. V, 124-132].

20 «Del dogma de la Trinidad, tomado literalmente, no cabe forjar absolutamente nada en función de lo práctico, aun cuando crea llegar a entenderlo y

misma; pero tal instrumentalización de Dios dejará la puerta abierta a una ruptura radical que haga de Dios una proyección naufragada y supersticiosa de nuestros anhelos, necesidades y contradicciones.

Este proceso de instrumentalización del concepto de Dios es paralelo a la creciente toma de conciencia de la subjetividad y de la capacidad humana que caracterizará la Ilustración y que lleva consigo la idea de que la felicidad es un derecho individual, y, en consecuencia, exigible a quien corresponda. Descartado Dios, o relegado a la tarea de simple garante, será el Estado quien deba asumir, como si de una reedición liberal de la «felicitas imperatoria» se tratase, el deber de procurar una vida feliz a sus ciudadanos<sup>21</sup>. El hombre tiene derecho a ser feliz, y la colectividad debe garantizarle los medios para ello. Se relativiza la felicidad y se convierte en objeto de cálculo, confiado en última instancia a la investigación empírica<sup>22</sup>. De esta forma, el credo que acepta como fundamento de la moral es el «interés público», la «utilidad» o «el principio de la mayor felicidad»<sup>23</sup>, cada vez más identificada con el «bienestar». Las acciones son correctas en la medida en que tienden a promover la felicidad, e incorrectas en cuanto tienden a producir lo contrario. Dios ya no es necesario. La educación y la labor del Estado harán su papel. La «eupraxia» divina cede su puesto a una «eupraxia» esencialmente humana, que irá asumiendo progresivamente el doble rostro del utilitarismo liberal de

mucho menos cuando uno se percató de que [38/39] sobrepasa todos nuestros conceptos». *La contienda entre las facultades de filosofía y teología*, Madrid 1992, 20.

21 Es cierto, no obstante, que los caminos de esta reivindicación serán muy diferentes a lo largo de la historia, casi opuestos. Puede cf. al respecto el reciente y sugerente ensayo de J. A. Marina - M.<sup>a</sup> de la Valgona, *La lucha por la dignidad. Teoría de la felicidad política*, Barcelona 2000, para quienes esta exigencia deviene en la lucha por la dignidad humana y en la construcción de la renacentista «Ciudad feliz».

22 Un claro ejemplo de ello lo encontramos en el utilitarismo de Bentham, quien introduce el criterio del interés personal, convirtiendo la felicidad en un cálculo de las consecuencias placenteras y dolorosas, individuales y colectivas, de una acción. El bien y el mal moral se definen en términos de placer y de dolor, convirtiendo el principio de utilidad en un principio de placer: «*Mal* es pena o causa de dolor; *bien* es placer o causa de placer». «Entre dos modos de obrar opuestos, ¿queréis saber a cuál de ellos debéis dar preferencia? Calculad los efectos buenos o malos y decidios a favor del que promete la suma mayor de felicidad». J. Bentham, *Tratados de legislación civil y penal*, Madrid 1981, 28 y 96, respectivamente.

23 «The greatest happiness of the greatest number». Cf. J. Stuart Mill, *El utilitarismo*, Madrid 1991, 53 ss.



Jeremy Bentham (1748-1832) y John Stuart Mill (1806-1873), por una parte, o el de la praxis marxista y revolucionaria, por otra. De don de Dios, la felicidad pasa a ser tarea del Estado <sup>24</sup>.

### 1.2. *La culminación del proceso, Dios amenaza para la felicidad*

Instrumentalizado, despersonalizado, y relegado, poco a poco Dios deja de ser necesario para terminar siendo negado. De ser la respuesta al deseo humano, deviene en la negación del deseo; de ahí que, en nombre de la voluntad humana de poder, en nombre

24 Ciertamente, tras esta convicción común, las ópticas de la «eupraxia» utilitarista y de la marxista van a ser radicalmente opuestas. La primera nos sitúa en la dinámica del bienestar, como un bien público que ha de alcanzar «individualmente» al mayor número de personas, sin coartar su libertad. Se trata de un derecho de la persona que la sociedad debe procurar como un fin último en la línea de lo cualitativamente «deseable», es decir, lo que las personas moralmente desarrolladas desean. Distanciándose de Bentham en este aspecto, no todos los placeres humanos son igualmente deseados por los hombres medianamente ilustrados, por lo que no todos son deseables. Mill se nos presenta así como un utilitarista «semi-idealista» que sitúa la felicidad sólo en lo que realmente merece la pena. Ni puro contento, ni vago hedonismo. Se impone un cálculo razonado en el que la libertad individual no sea un fraude a la comunidad. Cf. J. Stuart Mill, *o. c.*, 48; Id., *Un sistema de la lógica*, 6, 12, incluido como apéndice en la edición citada de E. Guisán de *El utilitarismo*, 150 s. Cf. B. Gibbs, «Higher and Lower Pleasures», en *Philosophy* 61 (1986) 31-59; R. Hoag, «Mill's Conception of Happiness as an Inclusive End», en *Jour-HistPh*, 25 (1987) 420 s. Por otra parte, siguiendo la línea crítica de Kant y de Hegel, que había advertido del carácter limitado e incompleto filosóficamente del ideal de la felicidad, Marx (1818-1883) y Engels (1820-1895) se rebelarán contra la reducción moderna y liberal de la felicidad a una experiencia desprovista de todo valor objetivo, equiparable al placer experimentado como goce individual. De ahí que apenas usen el término «felicidad»; resulta demasiado burgués para designar el futuro pleno de la humanidad emancipada. Frente a la subjetivización moderna de la idea de la felicidad, el marxismo convierte la felicidad en algo objetivo: el reino de la libertad, una felicidad no alienada de todos los hombres en un mundo no alienado, para lo cual no le sirven ni los sueños del socialismo utópico, ni mucho menos la alienante e ilusoria salvación cristiana. «La supresión de la religión como felicidad ilusoria del pueblo es el requisito para su felicidad 'real'». K. Marx, *MEGA*, I, 379, citado por G. Greshake, *art. cit.*, 148. Mas, mientras llega, es la «lucha de clases» la que sigue polarizando la historia humana, quedando la superación de este estado quedará en manos de la «revolución» y la «dictadura del proletariado». Cf. K. Marx - F. Engels, *El manifiesto comunista*, 1, 1.78. En consecuencia, la auténtica felicidad de la utopía marxista no es un simple «parche» de la situación actual. No busca alcanzarse mediante una «terapia de síntomas», sino mediante la praxis revolucionaria que transforme radicalmente todas las situaciones en que el hombre es humillado.

de la afirmación plural y exuberante de la vida, haya que matar al Dios «monótono-teísta», sádico y moralizante que Nietzsche describió y combatió.

Feuerbach (1804-1872) dio con la clave necesaria: Dios no es más que la proyección de la felicidad humana. Schopenhauer (1788-1860), por su parte, había denegado los sentidos conferidos a la existencia por la creencia religiosa. «El ocaso de la creencia de Dios descubre la existencia despojada de las interpretaciones arbitrarias con las que se la caricaturiza»<sup>25</sup>. El hombre puede afirmarse a sí mismo al margen de la divinidad y afrontar de frente la nada de la existencia. Schopenhauer cautivará a Nietzsche por ser el primero en plantear la única cuestión importante: el valor de la existencia<sup>26</sup>. Pero fue Nietzsche (1844-1900) quien, no sin recoger antes ambas herencias, asumió la misión de derribar la amenaza antieudemonista del Dios cristiano y de liberar a Dionisos, la afirmación plural y exuberante de la vida. En él personificamos el segundo gran momento de secularización de la «eudaimonía», en el que «estallan» las consecuencias del proceso de instrumentalización de Dios, y en el que se abren las puertas de un nuevo pensamiento que llegará hasta nuestros días al ser resucitado, aunque «en debilidad», por la posmodernidad.

Ahondar en el eudemonismo nietzscheano conlleva sumergirse en la dura crítica a base de martillo que este filósofo, hijo de pastor protestante, dirige contra todos los valores en los que se apoya el mundo occidental. Esta cultura occidental está «podrida», si bien su decrepitud actual no hace más que desvelar la falacia nihilista en la que ésta se había ido apoyando a lo largo de los siglos. Se han invertido los grandes valores que posibilitaban en el mundo griego, politeísta y polimítico, apolíneo y sobre todo, dionisiaco, la gran fiesta de la vida y de la afirmación de sí, la única fuente de felicidad. La bienaventuranza, la beatitud, la felicidad

25 P. Valadier, *Nietzsche y la crítica del cristianismo*, Madrid 1982, 76.

26 Cf. F. Nietzsche, *La gaya ciencia*, 357. Sin embargo, la aceptación de la vida tal como viene desemboca en un agrio pesimismo que caracterizó no sólo el carácter sino el pensamiento de Schopenhauer y su concepción de la felicidad. Vivir feliz no es más que un eufemismo, y sólo puede significar vivir el presente lo menos infeliz posible, o dicho de manera más breve, «de manera soportable». En definitiva, su «arte de vivir» no es, en realidad, más que una reflexión sobre la renuncia a la existencia. «Sólo es feliz quien en la vida no quiere la vida». Cf. A. Schopenhauer, *El Arte de ser feliz. Explicado en cincuenta reglas para la vida*, Barcelona 2000.

que hoy se promete, y que se nos ha prometido a lo largo de la historia judeocristiana, no es más que la proyección resentida del anhelo del que no es capaz de mirar la vida de frente.

De esta manera, Nietzsche percibió perfectamente el abismo que separa la verdadera felicidad («Glück») de la beatitud o bienaventuranza («Seligkeit») <sup>27</sup>. La verdadera felicidad no es la bienaventuranza última del hombre, sino aquella que depende del azar, manifestándose como sentimiento de poder y afirmación de la vida <sup>28</sup>. Pero el hombre parece no querer darse cuenta; parece no bastarle ser feliz, quiere ser bienaventurado. Por eso la Historia de Occidente aparece descrita como un enfermizo proceso de decadencia que niega radicalmente la vida.

El instinto forjador de ídolos esconde el drama de la existencia humana <sup>29</sup>, de la búsqueda de un sentido, del anhelo angustioso y huidizo de la felicidad. No en vano, el instinto de felicidad es ya, en sí, un signo de decadencia y debilidad, uno de los motores de una moral de esclavos incapaz de afrontar la vida cara a cara y gozarse en ella <sup>30</sup>. Los decadentes, los enfermos, y los «ingleses», son los únicos que, falseando la moral, buscan realmente la felicidad <sup>31</sup>. «Los hombres de tristeza profunda se delatan cuando no son felices: tienen una manera de aferrar la felicidad como si quisieran estrangularla y ahogarla, por celos —¡ay, demasiado bien saben que se les escapa!» <sup>32</sup>. Esta ansia ha llevado a la Humanidad temerosa a agarrarse a sus propias ilusiones, y forjar un ídolo en quien proyectarse y aferrarse Dios, el monoteísta y decadente Dios cristiano <sup>33</sup>.

Las acusaciones de Nietzsche van a tocar el corazón del cristianismo. Quiere ser buena noticia de vida y deriva en un «disangelio» que la niega sin remedio <sup>34</sup>. Su búsqueda de la salvación a

27 H. Birault, «De la béatitude chez Nietzsche», en *Cahiers de Royaumont*, 7 (1964) 13 s.

28 La búsqueda de la felicidad es en sí un falseamiento de la moral. El hombre no combate por la felicidad, combate por el sentimiento de poder. Cf. *Ecce Homo*, «Por qué escribo tan buenos libros», 5; *La voluntad de poderío* 3, 4, 697.

29 Cf. G. Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona <sup>5</sup>1998, 32 ss.

30 *Más allá del bien y del mal*, 9, 260. Cf. I. Sciuto, *La Felicità e il Male. Studi di etica medievale*, Milano 1995, 186.

31 Cf. *Más allá del bien y del mal*, 7, 225-228; 8, 253. «El ser humano no aspira a la felicidad, sólo el inglés hace eso». *Crepúsculo de los ídolos*, «Sentencias y flechas», 12.

32 *Más allá del bien y del mal*, 9, 279.

33 Cf. *Humano, demasiado humano*, 1, 12-14.

34 Cf. *El Anticristo*, 39.

través de un Mediador no es más que el síntoma de la enfermedad del hombre. Traicionada la figura de Jesús por Pablo, el resentimiento, la culpabilidad y el instinto de venganza han hecho el resto<sup>35</sup>. El resultado, una imagen drástica de Dios, desprecio de la vida y bastón para cansados.

De esta manera, frente a la exuberancia politeísta de la Antigüedad, la Humanidad adora un ídolo «monótono-teísta»<sup>36</sup>, sádico y moralizante. Es el rostro autoritario del Dios «monopoder» que se apoya en las miserias humanas, capaz de pervivir en las grandes palabras y en los metarrelatos<sup>37</sup>, del Dios sediento de venganza, con ojos de lince<sup>38</sup>, que mata el gozo de vivir al consagrar los

35 Nietzsche describe ampliamente este proceso en *El Anticristo*, 24-41; *La voluntad de poderío*, 158-216; *Mi teoría del tipo Jesús*, fragmento póstumo del invierno de 1887-1888 reproducido en nota n. 98 de la edición de Andrés Sánchez Pascual del *Anticristo*, Madrid 1997, 154.

36 *El Anticristo*, 19. Anticipando la negación posmoderna de todo metarrelato, Nietzsche ve en la idea de un Dios único la mayor amenaza para la Humanidad hasta el presente. En cuanto principio de todo totalitarismo e intolerancia, marca la historia desde la obsesión idolátrica de lo Uno, degenerándola en «una historia de intransigencia extenuante, de empobrecimiento de lo humano, de asfixia de la voluntad creadora, de conformismo perezoso, de enfermedad monista». S. del Cura, «Monoteísmo (in)tolerancia y nuevas mitologías», en F. García - J. I. Tellechea (eds.), *Tolerancia y fe católica en España*, Salamanca 1996, 119. En la antípoda de la afirmación trágica y gozosa del politeísmo que santifica y transfigura la pluralidad contrastada de la vida, el fantasma totalitario del pesimismo monoteísta incapaz para articular adecuadamente la riqueza de una realidad diversa y plural. En el Olimpo, y no en el Crucifijo, está la respuesta. Politeísmo vital frente al «monótono-teísmo». He ahí el secreto la felicidad que no ha de estar ligada a la razón ni a la virtud, sino a Dionisos, al sí a la existencia, plural y polifónica, tolerante y acogedora. Cf. *El Anticristo*, 16, 55; *Más allá del bien y del mal*, 2, 49. Cf. F. Guibal, «Un divin pluriel!», en *RevScPhTh* 70 (1986) 399; D. L. Miller, *Le nouveau polythéisme*, Paris 1979.

37 Cf. J. F. Lyotard, *La condición posmoderna. Informe sobre el saber*, Madrid 1994, 10 s.

38 «¡Cómo! ¿No tenemos nunca derecho a estar solos con nosotros mismos? ¿Hemos de estar siempre vigilados, protegidos, espíados y gratificados? Si siempre hemos de tener alguien al lado, será imposible que se dé en el mundo la mayor parte del valor y de la bondad. ¿No sería mejor mandarlo todo al diablo a causa de esa indiscreción del cielo, de ese vecino ineludible y sobrenatural?». *Aurora*, 5, 464. «Pero Él tenía que morir —miraba con unos ojos que lo veían todo—, veía las profundidades y las honduras del hombre, toda la encubierta ignominia y fealdad de éste. Su compasión carecía de pudor, penetraba arrastrándose hasta mis rincones más sucios. Ese máximo curioso, superindiscreto, supercompasivo, tenía que morir. Me veía siempre; de tal testigo quise vengarme, o dejar de vivir. El Dios que veía todo, también al hombre, ¡Ese Dios tenía que morir! El hombre no soporta que tal testigo viva». *Así habló Zaratustra*, 4, «El más feo de los hombres».

ideales sacerdotales de la intolerancia, del pecado y del dolor, y al santificar su lógica de sangre <sup>39</sup>.

La desgracia y la culpa se colocan en la misma balanza; he ahí el origen de la «mala conciencia» que nos sitúa en «deuda» creciente e inabarcable con la divinidad <sup>40</sup>. El sacerdote hace del dolor consecuencia de la culpa y medio de salvación, a la vez que justifica el sufrimiento de forma irónica y cruel con la promesa falaz de la felicidad <sup>41</sup>. Se cura el dolor fabricando más dolor. Cura el dolor infectando la herida <sup>42</sup>. Sumergidos en los caminos que la soteriología fue tomando tras el conocido giro anselmiano, «deuda, culpa y redención» serán las claves de la lógica violenta de un Dios capaz de sacrificar a su Hijo <sup>43</sup>.

Las consecuencias son desgarradoras. El cristianismo ha transmutado sus raíces eudemonistas por la piedad decadente y resentida del «desprecio del mundo, del cuerpo y de la miserable condición humana» <sup>44</sup>. Ha convertido el mundo en una morada terrible, plagada de crucifijos, un lecho de martirio que ha envenenado la conciencia de la Humanidad <sup>45</sup>, sacralizando dramáticamente el dicho de «quien bien te quiere te hará llorar». Por esta razón, asombra cómo sobrevive aún la antigualla del cristianismo. «Si nació para aliviar el corazón, necesita abrumarlo, para

39 «Y no supieron amar a su Dios de otro modo que clavando al hombre en la cruz». *Así habló Zaratustra*, 2, «De los sacerdotes», 2.

40 «Una deuda con Dios... este pensamiento convierte para el hombre en instrumento de tortura». *Genealogía de la moral*, 3, 22. «El azar fue privado de su inocencia, la infelicidad, manchada con el concepto de «pecado», el bienestar, considerado como peligro, como «tentación», el malestar fisiológico, envenenado con el malestar de la conciencia». *El Anticristo*, 25. Lo que en la antigüedad eran desgracias puras y simples son ahora un castigo merecido. «Detrás de cada desgracia tiene que haber *por necesidad* una gran falta, en proporción con la magnitud de la desgracia ocurrida, aunque no sepamos verla. Si no lo ves así, desgraciado, es porque tu corazón está endurecido y te sucederán cosas peores aún». *Aurora*, 1, 78.

41 Cf. *Humano, demasiado humano*, 9, 591.

42 Cf. G. Deleuze, o. c., 183 s.

43 Cf. *La gaya ciencia*, 3, 135; *Genealogía de la moral*, 2, 21.

44 «Contemptus mundi», pecado original, redención... Cristianismo y felicidad se repelen porque «toda la Iglesia romana descansa, de esta forma, en un recelo mediterráneo hacia la humana naturaleza». *La gaya ciencia*, 5, 350. Cf., por ej., las alusiones al *De contemptu mundi. Sive de miseria conditionis humanae*, del que sería el papa Inocencio III (1198-1216), en *Genealogía de la moral*, 2, 7, o a *La Imitación de Cristo*. «Pertenece a los libros que no puedo tener entre las manos sin sentir una resistencia fisiológica». *Crepúsculo de los ídolos*, «Incursiones de un intempestivo», 4.

45 *Aurora*, 1, 77.

redimirlo»<sup>46</sup>, flagelando la divinización humana con el desprecio de sí y la crueldad.

Se impone, en consecuencia, la muerte de Dios, exigida por la propia voluntad existencial del hombre<sup>47</sup>, y la llegada de Dionisos, el Dios que sabe danzar<sup>48</sup>, la negación de todo límite humano, la aceptación y afirmación exuberante, única y plural de la vida hasta desear su eterno retorno<sup>49</sup>. El camello ha de caer ante el león y el niño<sup>50</sup>. Se pregona así el paso definitivo de la infelicidad de la Memoria a la felicidad desbordante y plural del Deseo, la paradójica afirmación del dique<sup>51</sup>, la voluntad de poder como la felicidad más propia y más entrañablemente humana<sup>52</sup>.

46 *Humano, demasiado humano*, 3, 119.

47 «Entonces, si Nietzsche saludó la aurora de la muerte de Dios, ¿no será que siempre ha querido algo semejante? (...) ¿no quiere decir acaso que algo en el hombre quería esa muerte de Dios?». B. Welte, *El ateísmo de Nietzsche y el cristianismo*, Madrid 1962, 22 ss. En definitiva, la muerte de Dios no interesa en sí misma, importa en cuanto posibilita el nacimiento de un hombre nuevo, creador de sí mismo. «En la negación de Dios encontramos una 'afirmación', la afirmación que, precisamente, atraviesa toda la existencia y el pensamiento de Nietzsche (...) Se trata del hombre como poder infinito de negación..., el hombre como 'negatividad' sin descanso, poder de negar a Dios sin fin: libertad». G. Morel, *Nietzsche. III: Création et métamorphoses*, Paris 1971, 286. La muerte de Dios supone la caída de todo poder opresor y de toda limitación al hombre. Nietzsche quiere el campo libre para afirmar al hombre, al hombre que, hasta ahora, ha alienado su felicidad dejándola en manos de Dios. No es de extrañar, por tanto, que su muerte deje un halo de felicidad y embriaguez propio de una libertad sin límites. «En efecto, los filósofos y espíritus libres, al enterarnos de que ha muerto Dios, nos sentimos como iluminados por una aurora nueva; con el corazón henchido de gratitud, maravilla, presentimiento y expectación. Por fin el horizonte se nos aparece otra vez libre, aunque no esté aclarado, por fin nuestras naves pueden otra vez zarpar, desafiando cualquier peligro, toda aventura del cognoscente está otra vez permitida, el Mar, nuestro mar, está otra vez abierto, tal vez no haya habido jamás mar tan abierto». *La gaya ciencia*, 5, 343.

48 *Nietzsche Werke, Kritische Gesamtausgabe VIII*, 3, 17 (4), 5.

49 Cf. *La gaya ciencia*, 4, 341.

50 Cf. *Así habló Zaratustra*, 1, «De las tres transformaciones».

51 *La parábola del lago* desvela cómo el creyente es aquel hombre que desparrama su agua por no quererle a sí mismo: ¿Qué es un dios desaguadero de las aguas humanas?, ¿qué es un hombre (un lago) sin afirmación de sí (dique). Cf. *La gaya ciencia*, 4, 285.

52 «Mirémonos a la cara (...) hemos descubierto la felicidad, conocemos el camino, hemos encontrado la salida de milenios enteros de laberinto. (...) Nuestro *fatum* era la plenitud, la tensión, la acumulación de fuerza. Estábamos sedientos de rayo y de acciones, permanecíamos lo más lejos posible de la felicidad de los débiles, de la «sumisión». En nuestro aire había una tormenta; la naturaleza que somos se ensombrecía, *pues no teníamos ningún camino*. Fórmula de nuestra felicidad: un sí, un no, una línea recta, una meta... ¿Qué es lo bueno? Todo lo que aumenta en el hombre el sentimiento

### 1.3. *El panorama actual: entre la ausencia y la indiferencia, entre la ilusión y el desencanto*

Ello deja al hombre sólo en su búsqueda de la felicidad, y le obliga a tomarse en serio el «drama», o la «dicha»<sup>53</sup>, de la muerte de Dios. La felicidad, en definitiva, es una conquista, como reza el título de la conocida obra de Bertrand Russell (1872-1970).

Pero, activista y pacifista convencido, Russell tuvo que relativizar en más de una ocasión su confianza en la ciencia y en el progreso, anticipando así la experiencia de un Occidente que ha visto como su concepción de la felicidad iba a estar constantemente marcada por los avatares de la historia<sup>54</sup>. La experiencia del dolor y del sufrimiento se convertirán en una prueba de fuego para la fe en Dios y en la misma Humanidad. El pesimismo existencialista que

de poder, la voluntad de poder, el poder mismo. ¿Qué es lo malo? Todo aquello en lo que se origina la debilidad. ¿Qué es la felicidad? El sentimiento de que el poder crece, de que se vence una resistencia (...). ¿Qué es más perjudicial que cualquier vicio? La compasión efectiva con todos los débiles y fracasados —el cristianismo—. *El Anticristo*, 2-3. Desde aquí, se pueden comprender aquellas interpretaciones del pensamiento nietzscheano que nos presentan su filosofía como una moral eudemonista objetiva que intenta responder al auténtico ser del hombre. Cf. N. Aloni, *Beyond nihilism. Nietzsche's healing and edifying philosophy*, Lanham - New York - London 1991, 147-149. No en vano, Heidegger relacionará la obra nietzscheana con Aristóteles. Lo quiera o no, su martilleo remite al problema más antiguo y fundamental de la filosofía: el problema del ser. La filosofía de Nietzsche es una filosofía de la vida, una ontología hermenéutica —en palabras de Vattimo— que exhorta al hombre a vivir desde lo más propio de sí, desde su anhelo primordial, un proyecto que no esta fuera de sí, sino en lo más íntimo y autónomo de su ser: el hombre es *voluntad de poder*. Cf. *Así habló Zaratustra*, 2, «En las islas afortunadas»; M. Heidegger, *Nietzsche I*, Paris 1971, 60 ss.; G. Vattimo, *Introducción a Nietzsche*, Barcelona 1996, 13.

53 En esta línea se pronunciaron autores como Freud o Russell, entre otros, para quienes la superación de la religión supone el triunfo sobre un sistema delirante de ilusiones que ha consagrado el miedo, y la humillación como principios de virtud. La actitud de los cristianos, dirá Russell, es peligrosa para el bienestar humano pues enseña códigos morales que no conducen a la vida. Cf. S. Freud, *El malestar de la cultura*, Madrid 1999, especialmente el cap. 2; B. Russell, *Por qué no soy cristiano y otros ensayos*, Barcelona<sup>2</sup>1983; Id., *La conquista de la felicidad*, Madrid<sup>14</sup>1997.

54 Cf. A. Finkielkraut, *La Humanidad perdida. Ensayo sobre el siglo xx*, Barcelona 1998, en la que el autor recorre la memoria de los terribles acontecimientos que desde 1914 marcaron el siglo xx. Al analizarlos a la luz de la noción de «Humanidad», descubre en ésta un concepto que, manipulado y convertido en idea, resulta a la postre mortal y mortífero a la vez. La abstracción de la idea de la Humanidad no es capaz de afrontar el dolor y el sufrimiento que la Humanidad concreta, hecha de hombres y mujeres, de rostros (Levinas) despojados de todo, padece.

reduce la felicidad a una faz del absurdo<sup>55</sup>, la caída de las ideologías y la irónica proclamación del «fin de la historia»<sup>56</sup>, el callejón sin salida de una felicidad encarnada en consumo, y la dramática historia, en definitiva, del siglo pasado y de este nuevo milenio han puesto sobre el candelero una de las intuiciones más inquietantes de Freud: «El hombre ha llegado a ser, por así decirlo, «un dios con prótesis» (...) Pero no olvidemos que tampoco el hombre de hoy se siente feliz en su semejanza con Dios»<sup>57</sup>. ¿Quién quiere vivir en el *Brave New World*, el mundo feliz, de Huxley?<sup>58</sup>

Ante esta realidad, podemos preguntarnos: Y al final de todo este proceso, ¿qué queda? Da la impresión de que la muerte de Dios no ha tenido el efecto esperado. Más bien desemboca en el suicidio de lo humano<sup>59</sup>. Era del vacío, levedad del ser, vagabundeo de lo incierto, cansancio de Occidente, depresiones, estrés, nuestra cultura se sumerge en un nihilismo fatigado que invita a un radical encogimiento de hombros que nos convierte en espectadores pasivos de la vida<sup>60</sup>. Destronado Dios, queda destronada la persona, sola, indefensa, sin tierra donde pisar firme.

55 El existencialismo reivindica la existencia del hombre concreto, condenado a inventarse a sí mismo. Más allá del dibujo de nuestra vida no hay nada. Podemos preguntar al existencialismo si su proyecto lleva a la felicidad, pero él nos hablará de angustia, desesperación, desamparo, el «drama» que produce la condena del hombre a ser libre. Nada puede salvarlo de sí mismo. El mito de Sísifo está condenado a repetirse una y otra vez, aunque en ocasiones el descenso pueda hacerse con gozo. «La felicidad y lo absurdo son dos hijos de la misma tierra». A. Camus, *El mito de Sísifo*, Madrid 1999, 159.

56 Cf. F. Fukuyama, «¿El fin de la historia?», en *Claves*, 1 (1990) 85-96.

57 S. Freud, o. c., 36 s.

58 Cf. A. Huxley, *Un mundo feliz*, Barcelona<sup>9</sup>1987.

59 Dostoievski, el único psicólogo del que Nietzsche aprendió algo, utilizó también la imagen del asesinato de Dios en su novela *Demonios*. Para Kirilov, al que Dios ha atormentado durante toda su vida, «Dios es el dolor del miedo a la muerte (...) Quien venza el dolor y el miedo ese será Dios. Entonces empezará una nueva vida, entonces existirá el hombre nuevo... Quien se mata sólo por eso, por matar el miedo, ése inmediatamente será Dios». Dostoievski, *Demonios*, 1, 3, 8. Pero la única forma de desenmascarar la mentira que es Dios es el suicidio. Kirilov quiere matar a Dios para ser él Dios, pero la muerte de este Dios conlleva la suya propia. La muerte de Dios deviene inexorablemente en la muerte del hombre. Cf. A. Uhl, «Nietzsche y Dostoievski», en *Conc.*, 165 (1981) 206 ss.; H. de Lubac, *El drama del humanismo ateo*, Madrid<sup>2</sup>1967, 323-459; G. Vattimo, *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, Barcelona<sup>6</sup>1997, 33.

60 Son muchos los estudios que abordan dicha cuestión y presentan un análisis crítico y detallado del panorama actual. Me parecen especialmente sugerentes los ensayos de G. Lipovetsky, *La era del vacío*, Barcelona<sup>9</sup>1996 y la obra conjunta de R. Argullol - E. Trías, *El cansancio de Occidente*, Barcelona 1992.



La posmodernidad protesta y nos sumerge en una felicidad «débil» y presentista, en la que la angustia metafísica y la inquietud por el sentido ceden su puesto a la indiferencia. «Dios ha muerto, «pero a nadie le importa un bledo»», diagnostica Lipovetsky<sup>61</sup>. Se vuelve el rostro a Dios y a todo absoluto, no hay «Meta» de la vida, a lo sumo pequeñas e inmediatas metas de pronta caducidad. Lo que cuenta es el gota a gota, el pequeño oasis que no admite más absoluto que la intensidad subjetiva del momento vivido.

La persona vale por lo que gasta, por lo que posee en una identidad patética. «La gran trampa actual de la felicidad ya no consiste en hipotecar el bienestar presente por un futuro quimérico, los pequeños placeres fragmentarios del día a día por un goce categórico e ideal, la momentánea felicidad a cambio de la fruición eterna, sino en reducir la quimera a un batido de diversiones, electrodomésticos o satisfacciones»<sup>62</sup>. El efecto balsámico de la televisión ha sustituido a la valoración del conocimiento y de la consolación de la filosofía hemos pasado a la consolación del dinero<sup>63</sup> y de un consumo reciclable, a la consolación de un ocio solitario y narcisista, en el que el vértigo ha sustituido al ansia de eternidad y la terapia del «psi», tan bien caracterizada por Lipovetski<sup>64</sup>, a la contemplación y a la acción<sup>65</sup>.

61 G. Lipovetsky, o. c., 36.

62 J. Muñoz, o. c., 196.

63 Cf. *ibid.*, 197.

64 G. Lipovetsky, o. c., 49 ss.

65 Así, en la portada de una revista titulada *Vivir feliz*, podemos encontrarnos los siguientes titulares: «La cocina más sana. Activa tus defensas. Cuida tu colesterol. Aprende a relajarte...». Cf. *Vivir feliz*, 1 (2000). Al preguntarle a un joven de veintidós años qué significaba para él la felicidad, nos contestaba de esta forma, bastante representativa y posmoderna, por cierto: «Una cerveza, un cigarro, amigos y buena música... son momentos de felicidad. Ser feliz es estar a gusto con uno mismo y con los que te rodean. Tener las necesidades básicas cubiertas, estar con tu gente (amigos, familia y pareja), poder hablar y echar unas risas». No obstante, el terreno más abonado para la felicidad, especialmente entre los jóvenes, tal como revelan diversas encuestas, se encuentra en el mundo de los sentimientos, la familia y, de forma especial, los microclimas afectivos: amigos, pareja. Al preguntar por la jerarquía personal de los aspectos importantes de la vida que hacen a la persona feliz, la familia, el trabajo y los amigos ocupan los primeros puestos, seguidos del tiempo libre, la religión y la política. Se trata de «obtener de la vida lo mejor de ella». Cf. E. Brotóns, «Felicidad, jóvenes y Dios», en *Presencia joven*, 21 (2003) supl. 5-26.

1.4. *Dios en la reflexión actual sobre la «eudaimonía».  
Del subjetivismo anglosajón  
a una concepción inclusiva de la felicidad*

En los últimos años el tema de la felicidad ha atraído de nuevo la atención de filósofos y, también, aunque en menor medida, de los teólogos. Sin embargo, la reciente discusión filosófica sobre la felicidad se lleva a cabo al margen de Dios, como si Dios no existiese. Dios, en realidad, está ausente de la discusión sobre la felicidad, a no ser que sea especialmente «invitado»<sup>66</sup>.

Esta ausencia se palpa ante todo en los autores «anglosajones», auténticos artífices de la reflexión eudemonológica actual, que han apostado por una concepción subjetiva y hedonista de la felicidad que rechaza la distinción entre «verdadera» y «falsa» al no encontrar criterios objetivos para fundarla<sup>67</sup>. Su palabra mágica, «satisfacción»<sup>68</sup>.

No obstante, salvo para los partidarios de un subjetivismo extremo, no se considera necesariamente que toda satisfacción sea felicidad. Yo podría estar en un momento dado «satisfecho», y no ser feliz. Para que pueda ser «happiness» ésta debe estar justificada y referida a aquellos deseos y necesidades importantes para el sujeto, o incluso al conjunto de la vida<sup>69</sup> siempre según el «patrón» o ideal que cada uno, personalmente, se haya fijado. «Si toda felicidad es satisfacción, no toda satisfacción conlleva la felicidad. (...) La satisfacción sólo constituye felicidad cuando es completa»<sup>70</sup>,

66 «Existen en efecto diferentes maneras de comprender que la felicidad pueda ser considerada el fin último del hombre. Tradicionalmente, dicha idea ha tenido una interpretación religiosa, en la cual el plan de Dios sobre el hombre radica en que éste alcance su felicidad; pero la idea de felicidad como logro propio de la vida del hombre responde más bien a un contexto no religioso, en el cual Dios deja de ser necesario. En cualquier caso, la idea de la felicidad como conquista de la vida humana parece llevar consigo una recomendación de cómo el ser humano debe conducir su vida. Este hecho ciertamente no equivale al plan de Dios sobre el hombre, aunque el creyente pueda deducirlo del mismo». E. Telfer, *Happiness*, New York 1980, 107.

67 «El juicio subjetivo de la persona que establece si es feliz o no es último porque cada uno es el mejor juez y el más competente sobre sus propias perspectivas de felicidad». Cf. G. H. von Wright, *The Varieties of Goodness*, London 1963, 99, citado por G. Abba, *Felicidad, vida buena y virtud. Ensayo de filosofía moral*, Barcelona 1992, 30.

68 «Es cierto que una persona no es feliz hasta que los deseos que él considera importantes sean satisfechos, o hasta que considera que podrán ser probablemente satisfechos». R.B. Brandt, «Happiness», en *EncPh*, 413.

69 Cf. W. Tatarkiewicz, *o.c.*, 8ss.

70 *Ibid.*, 8.

afirmará el filósofo polaco Tatarkiewicz, posición que comparten R. Brandt, E. Telfer, J. Kekes y R. Kraut, entre otros <sup>71</sup>.

De todas formas, la «eudaimonía» cristiana se ignora; Dios no es necesario. A lo sumo se convierte en un estorbo, antagonista del placer y de la felicidad humana, o en un aliado, instrumentalizado como un elemento más de la vida que puede satisfacerme en un momento dado <sup>72</sup>.

No obstante, sería falsear la realidad afirmar que la reflexión eudemonista actual ha cerrado todas las puertas a la presencia de lo divino y a la búsqueda de una felicidad propiamente humana, desde una comprensión más inclusiva de la misma <sup>73</sup>. Por una

71 Cf. E. Telfer, *Happiness*, New York 1980; R. Brandt, *art. cit.*, J. Kekes, «Happiness», en *Mind*, 91 (1982) 358-376; R. Kraut, «Two Conceptions of Happiness», en *PhRv* 88 (1979) 167-197. Resultan del máximo interés las matizaciones que introducirán Kekes y Kraut en esta perspectiva. La mayor corrección que Kekes introduce en el eudemonismo subjetivo radica en la distinción entre «ser» y «sentirse feliz», si bien los criterios para tal distinción no son universales, sino ontológicamente subjetivos y epistemológicamente objetivos. La satisfacción de las distintas necesidades forma parte de los diversos episodios de la felicidad. La dimensión actitudinal, en cambio, apunta más bien al conjunto de la existencia, y se relaciona con su dimensión episódica en cuanto requiere la satisfacción de los aspectos más importantes que uno anhela, acordes con lo que uno mismo quiere hacer de su vida. Para Kraut, la pregunta por mi felicidad es también la pregunta por mis criterios, mis opciones, mis metas... desde las cuales, y no desde un ideal abstracto, puedo evaluar mi felicidad. De esta forma, junto al sentimiento de felicidad, está la opción por la clase de vida que queremos llevar. A semejanza del objetivismo, el subjetivismo de Kraut no considera una vida totalmente feliz si no ha desarrollado todas sus potencialidades. Se dirá que es feliz, pero podría haber sido más feliz.

72 Quizá, la crítica más ardua al Dios cristiano podamos encontrarla en los seguidores del hedonismo subjetivo dentro del panorama filosófico español, con un talante distinto al anglosajón, muy teñido de posmodernidad. Su crítica se ceba sarcásticamente en el Dios cristiano y en el rechazo al monoteísmo como origen de toda intolerancia y condena del placer y felicidad humana. Entre ellos, destacaría a Javier Sádaba, en *Saber vivir*, y a Fernando Savater. La propuesta savateriana, imbuida de un ácido escepticismo, diseña su ética felicitante en la afirmación placentera del yo. Cf. F. Savater, *Ética como amor propio*, Madrid 1988. Para Savater, «la única paráfrasis que puede sustituir consecuentemente la voz «felicidad» es «lo que queremos». Id., *El contenido de la felicidad*, Madrid 1986, 10. Lo demás es un objetivo mítico del anhelo de plenitud y de ser del hombre. «De la felicidad, ese tema improbable, quizá sólo deba hablarse en primera persona, y luego, darla por perdida». *Ibid.*, 147. A lo sumo pertenece al pasado, a la memoria. Como proyecto es mero espejismo.

73 Para el eudemonismo objetivo de idealismos, humanismos y del mismo cristianismo, el problema no es tanto buscar la felicidad, como alcanzar esa felicidad «digna» y «propia» del ser humano que no está en función de un sentimiento subjetivo de felicidad, sino en la consecución de un fin objetivamente verdadero. Mas su tendencia actual deriva hacia una concepción «inclusiva» de la felicidad capaz de integrar también el placer y la satisfacción, las ocupacio-

parte, no existe ninguna realidad químicamente pura y, por tanto, siempre al analizarla corremos el riesgo de deformarla; por otra, el anhelo de felicidad esconde un valor soteriológico y religioso que nunca perderá, porque si algo lo caracteriza es la intuición de un «plus» por encima de lo realmente dado que empuja al hombre a trascender su situación vital <sup>74</sup>.

Voces como la Krämer <sup>75</sup> o, más cercanas a nosotros, como las de Zubiri o Julián Marías, no sólo insisten en la estructura beatificante del hombre, descrito como una realidad deudatoria ante su

nes felicitarias y el pequeño gozo cotidiano. Spaemann denuncia la clásica oposición subjetivismo-objetivismo; pues no puede representar adecuadamente la idea de «eudaimonía» al verse obligado a renunciar bien a la noción de vida como totalidad, bien a la experiencia subjetiva de la vida como totalidad feliz. Cf. R. Spaemann, *Felicidad y benevolencia*, Madrid 1991, 16 ss. En consecuencia, sin renunciar a la existencia de un horizonte acorde a la dignidad del hombre, apuesta por un concepto inclusivo, que respete su libertad y su identidad. La «eudaimonía» clásica deviene en «vida lograda» y asume un carácter ético que si no exclusivo resulta necesario para comprender el problema de la felicidad. Cf. *ibid.*, 53 ss. En esta línea se sitúan también los planteamientos de Enrique Rojas quien hace reposar la experiencia subjetiva de la felicidad en dos pilares: encontrarse y realizarse a sí mismo y tener un proyecto de vida coherente. Cf. E. Rojas, *Una teoría de la felicidad*, Madrid <sup>8</sup>1991. En sintonía con la obra de Viktor Frankl, todo debe destilar un sentido, apuntar en una dirección, encaminarse a algún lugar. «Es feliz aquel cuya ecuación geométrica realidad-proyecto es ascendente» y está satisfecho de lo que hace con su vida de acuerdo al lo que ha proyectado». *Ibid.*, 17. La felicidad «apunta a» y «se vive en» mi vocación como hombre, en mi trabajo, en mis afectos y en mi vida cultural. Amor, trabajo y cultura conjugan el verbo «ser feliz». Todo lo que eleva al hombre, le eleva a la felicidad.

<sup>74</sup> «El hecho histórico del ateísmo es la prueba de la gratuidad de la fe. No podríamos, sin embargo, hoy argüir un consenso histórico, intelectualmente fundado contra Dios. Junto a la negación teórica y el rechazo práctico de unos ha pervivido la afirmación teórica y el consentimiento amoroso conformador de la vida de otros. Junto a Descartes ha existido Pascal; tras Kant viene Hegel, a la vez que Feuerbach existen Dostoievsky y Kierkegaard; junto a Marx está Unamuno, Blondel es contemporáneo de Nietzsche, Bergson de todos los positivistas, Zubiri de Heidegger y Rahner de Sartre». O. González de Cardedal, o. c., 125.

<sup>75</sup> Dentro de la reflexión eudemonista actual, Krämer ha sido una de las principales figuras que ha reivindicado la importancia de la «eupraxia» como una de las principales categorías constitutivas de la felicidad. La vida feliz se juega en la relación «sujeto-mundo»; de ahí su carácter activo, comprendido no sólo en función de la actividad propia del sujeto, sino de la «buena-praxis» de las realidades del mundo con las que el sujeto entra en relación, entre las que Dios jugaría un puesto esencial. De esta forma, la «eupraxia divina, conocida como «eudokía», entra de lleno en la experiencia humana de la felicidad, sosteniendo, a su vez, en cuanto acción creadora, la posibilidad de la eupraxia humana. Cf. H. Krämer, «Prolegómena zu einer Kategorienlehre des richtigen Lebens», en *Philosophisches Jahrbuch*, 83 (1976) 71-97, citado por G. Abba, o. c., 44 ss.

propia felicidad <sup>76</sup>, sino que nos descubren a Dios como el Supremo Posibilitante de la felicidad humana <sup>77</sup>.

Especial atención merece también por su fuerte repercusión popular el movimiento de la «New Age», un movimiento esperanzado que busca una renovación del ser humano a partir de la trascendencia de lo finito, y la reconciliación del ser humano con el Cosmos <sup>78</sup>. Su sincretismo difumina la imagen de un Dios que unas veces es presentado de forma panteísta, mientras en otras asume el paradójico rasgo de un tú impersonal. Más que relacionarse con Dios, al creyente de la Nueva Era le interesa tomar conciencia de su unidad con la naturaleza o con lo divino, en medio de una nietzscheana exaltación el sentimiento de la vida. La imagen de Dios se privatiza y subjetiviza dando lugar a un «revival» religioso exótico y plural. En un intento de recuperar la dimensión espiritual del hombre y la presencia de Dios, que hasta ahora, había quedado más bien asfixiada, aspiran a un futuro marcado por una creencia universal sincretista y una moral común. Esta Nueva Era será una época de amor, de concordia y de luz.

En definitiva, este movimiento intenta ser esperanza para un mundo desencantado. De ahí que proliferen tantas recetas y «no-recetas» <sup>79</sup> que prometen la felicidad, una felicidad que sigue en

76 Cf. X. Zubiri, *Sobre el hombre*, Madrid 1986, 407 ss.

77 Cf. Id., *El hombre y Dios*, Madrid 1985, 199; J. Marías, *La felicidad humana*, Madrid <sup>3</sup>1994. Puede cf. también la tesis de J. Pérez de Castro, *La felicidad y la trascendencia en Julián Marías*. diss., Roma 1998.

78 «The New Age Movement» realmente está lejos de ser una novedad. Su espiritualidad es heredera del gnosticismo de los primeros siglos del cristianismo que reaparece en una forma prefabricada y consumista. En realidad, nos encontramos ante una compleja amalgama de gnosticismo y pelagianismo, de astrología y esoterismo, que brota de necesidad de sentido y de calor humano, y cuyo valor principal radica en brotar de las necesidades espirituales auténticas del ser humano insatisfechas en nuestra cultura secularizada actual. No olvidemos que este movimiento ha cobrado fuerza en medio de una cultura posmoderna en la que el hombre se encuentra solo ante su destino, y en la que, a lo sumo, sólo hay lugar para una felicidad débil, individual, presentista. En sentido neutro, es una forma de optimismo espiritual que se rebela contra la vieja racionalidad dominante y que busca la autorrealización personal y la felicidad mediante la «integridad personal», la «autoestima» o el «desarrollo de la conciencia».

79 Cf. la obra de J. Luis Cano, *La felicidad sin recetas*, Madrid 1997, en la que apuesta por una felicidad sin recetas, criticando las falacias de los manuales filosóficos, religiosos, psicológicos y esotéricos que prometen la felicidad. Lo que necesitamos está ya dentro de nosotros. Por ello, propone un «no-método» (que paradójicamente, es un método) en el que basta con escuchar al corazón y seguir sus dictados.

manos del hombre, siempre que sepa conectar con «lo divino» que hay en él y en el cosmos. El poder del cuerpo, del momento, de la propia imagen, el poder de las metas, de las relaciones o de la fe, entre otros<sup>80</sup>, conviven con las llamadas a la autoestima, al gozo de saborear la vida de Phil Bossmann, a la búsqueda de la alquimia de la vida<sup>81</sup>, o con las diez premisas básicas de John Powell<sup>82</sup>.

## 2. LAS CUESTIONES DE FONDO

Me gustaría terminar esta reflexión en torno al hoy de la cuestión de la felicidad y lo divino intentando atisbar las cuestiones de fondo que han constituido el humus del proceso de secularización de la eudaimonía. Para ello, hemos de constatar que nos encontramos ante un triple fenómeno:

1. Una sociedad que ha tenido que huir de Dios para conquistar la felicidad. Ello nos cuestiona «qué Dios».

2. Una sociedad que ha experimentado el fracaso de una búsqueda prometética de la felicidad. Ello nos interpela sobre el camino escogido y sobre la imagen del hombre que implica el mismo.

3. Una sociedad que busca nuevos caminos. ¿Lo débil?, ¿el corazón?, ¿un cierto retorno a «lo divino»? ¿Puede tener cabida el Dios cristiano, uno y trino, en esta búsqueda de nuevos horizontes?

A mi juicio, tres son las grandes cuestiones que se esconden tras estos hechos. La primera nos lleva a preguntarnos de forma conjunta de qué Dios y qué hombre estamos hablando, qué imagen de Dios y del ser humano está en juego. La segunda es consecuencia de la anterior y nos remite al eterno problema en torno a la naturaleza y a la gracia, en torno a la relación entre Dios y el ser humano, en su creaturidad y también en su «autonomía». La tercera no es menos importante, pues afecta también al núcleo de nuestra existencia: ¿es la felicidad un «absoluto»? ¿podemos hablar de una felicidad «a cualquier precio» o qué precio hay que pagar para ser feliz? Veamos.

80 Cf. A. J. Jackson, *Los diez secretos de la abundante felicidad*, Málaga 1995.

81 Cf. el «supraeditado» best seller de P. Coelho, *El alquimista*, Barcelona 1997.

82 Cf. J. Powell, *La felicidad es una tarea interior*, Santander 1996.

2.1. *El problema no es sólo Dios o el hombre, sino qué Dios y qué hombre*

Puede llamar la atención el hecho de que, a pesar de todos los intentos de eliminar o de ignorar a Dios en el horizonte de la «eudaimonía» en aras de un mundo más feliz y humano, el hombre no sólo ha sido incapaz de darse a sí mismo lo que necesita para sí, sino que se ha visto impotente para borrar definitivamente a Dios de su memoria y de su deseo<sup>83</sup>. Imagen y semejanza de Dios, la propia conciencia de sí, la memoria que uno tiene de sí mismo, no sólo deviene en memoria de la felicidad anhelada y en toma de conciencia de nuestro deseo y anhelo de ser feliz, sino, tal como nos atestigua san Agustín, en memoria de Dios que nos ha creado capaces de Él y que continúa seduciendo y atrayendo el deseo del hombre<sup>84</sup>. No en vano, el misterio de la felicidad toca la hondura del corazón de toda persona y nos sitúa en el orden del ser y del sentido ante el reto de saborear la vida con profundidad, ante la necesidad urgente que el ser humano experimenta de ser feliz en lo más íntimo de sí y en medio de tanta infelicidad.

En definitiva, lo que está en juego, lo que se pone en entredicho en la sospecha en torno a la relación «Dios - felicidad», no es la imagen o experiencia de Dios, sino «qué» Dios y «qué» imagen o experiencia se deriva del mismo. La cuestión no radica simplemente en afirmar o negar que Dios pueda ser la felicidad del hombre, ni se soluciona con una vuelta «sin más» al teocentrismo premoderno; el problema está en «qué» Dios habrá de contemplar el gozo humano para no convertirlo en una proyección alienante de sus ilusiones y frustraciones, y en qué Dios habrá de recuperar para que, por otra parte, no suponga la muerte y la rendición de lo humano.

83 Con todo, hemos de evitar caer en una especie de acorralamiento existencial, cercano a la clásica pastoral del miedo, que derive en un prepotente «ya os lo habíamos avisado». González de Cardedal, tras constatar esta permanente memoria de Dios, advierte cómo este proceso era previsible. Tras tomar conciencia el hombre de su realidad en el mundo y en la historia, necesita medirse con Dios para saber quién es él mismo. Por ello, hemos de despojar a este proceso de todo carácter fatídico o fatal, ya que la relación con Dios no se da desde el estado de inmediatez o de inocencia, sino de distancia, reflexión, realidad confrontada y asentida. El hombre sabe a Dios libre y real cuando se descubre libre y real. En definitiva, no estamos más que ante un proceso de maduración colectiva frente a Dios. Cf. O. González de Cardedal, o. c., 110 s.

84 Cf. *De Trinitate*, 14, 15, 21.

### El riesgo de un Dios a imagen y semejanza del hombre

No puede pasarnos desapercibido que el proceso de secularización del eudemonismo vaya acompañado de un proceso de instrumentalización y de desnaturalización del concepto «cristiano» de Dios<sup>85</sup>.

La conversión de Dios en mero garante de la felicidad humana, como condición de posibilidad de llevar una vida ética y moral, y como aval de la recompensa final, termina por distanciar radicalmente lo divino de la «eudaimonía». Al «utilizar» a Dios, éste queda al margen de la felicidad tanto en esta vida como en la otra; está al otro lado, y simplemente refrenda «con su firma» y su «omnipotencia» el camino que impone al hombre la razón y el deber. Poco espacio queda para el amor que se implica en la vida del amado. Si al Dios relojero del deísmo le corresponde un mundo ateologal, que ha sido abandonado a su suerte<sup>86</sup>, al Dios «fianza» le sigue una felicidad que no le conoce, pues no conoce más mediador que el propio deber y la propia razón<sup>87</sup>.

Por otra parte, el riesgo de «instrumentalizar» a Dios ha sido continuo, y hemos de reconocer que ha constituido una tentación y también un pecado en el que la Iglesia, misterioso «encuentro de santidad y debilidad»<sup>88</sup>, ha caído a lo largo de su historia, deformando no sólo su propia imagen, sino también la imagen de su Señor crucificado y resucitado<sup>89</sup>. Las propias divisiones, el uso de

85 Podemos subrayar «cristiano», porque en realidad el ateísmo moderno se estructura y se articula no bajo la crítica o la negación de la divinidad en abstracto, sino bajo la negación expresa del Dios cristiano a la luz de su propia hermenéutica de los misterios cristianos. Cf. P. Piret, *Les athéismes et la théologie trinitaire*. A. Comte, L. Feuerbach, K. Marx, F. Nietzsche, Bruxelles 1994, 12 s.

86 Cf. O. González de Cardedal, o. c., 113.

87 Hay que advertir que nada tiene que ver el postulado práctico kantiano con el aval que en el *De Trinitate* de san Agustín suponía la encarnación para la esperanza humana de la felicidad. En Agustín, Dios se implica realmente en la felicidad del hombre, y se hace aval de la misma dándose a sí mismo, es decir, enviando a su propio Hijo y al Espíritu, para abrir de esta manera un horizonte de esperanza a todo lo humano. Cf. *De Trin.*, 13, 9, 12.

88 Comisión Teológica Internacional, *Memoria y reconciliación. La Iglesia y las culpas del pasado*, 3, 1.

89 «Por ello la Iglesia santa advierte el deber de «lamentar profundamente las debilidades de tantos hijos suyos, que han desfigurado su rostro, impidiéndole reflejar plenamente la imagen de su Señor crucificado, testigo insuperable del amor paciente y de la humilde mansedumbre» (TMA 35). *Ibid.*, 3, 4. «Como la historia de la humanidad está llena de violencias, genocidios, violaciones de



la intolerancia y de la violencia, aunque fuera al servicio de la verdad, las posibles omisiones respecto a situaciones de injusticia, e, incluso, la historia atormentada de las relaciones entre cristianos y hebreos, por citar sólo los hechos más relevantes a los que hace alusión el documento *Memoria y reconciliación*, han consagrado una imagen deformada de Dios, de poder<sup>90</sup> y de temor<sup>91</sup>, que no sólo lo ha alejado del horizonte humano de la felicidad, sino que lo ha convertido en una de las mayores amenazas para la misma<sup>92</sup>.

No conviene olvidar cómo tal proceso filosófico y práctico se lleva a cabo sobre una comprensión teísta que ha olvidado o marginado la dimensión trinitaria de Dios, olvido que no deja espacio para «ser-en-libertad» ante Dios y desemboca en la competencia entre lo divino y lo humano, en la necesidad de la afirmación de sí contra el dominio de un Dios arbitrario y absolutista, tal como fue presentado, por ejemplo, en el nominalismo. Cuando la fe en Dios es «a-trinitaria» se corre el riesgo de diseñar un Dios de poder solitario y supremo, ante el cual el ser humano o huye hacia la impotencia y la resignación, o termina eliminando esa religión y colocándose a sí mismo en su lugar<sup>93</sup>.

No era de extrañar, por tanto, que cuando el cristianismo parecía un océano de tristeza, luto y miedo, el mundo quisiera desem-

los derechos humanos y de los pueblos, explotación de los débiles y divinización de los poderosos, del mismo modo la historia de las religiones está revestida de intolerancia, superstición, connivencia con poderes injustos y negación de la libertad y de las conciencias. ¡Los cristianos no han sido una excepción y son conscientes de cuán pecadores son todos ante Dios!». *Ibid.*, 6, 3.

90 Cf. J. M.<sup>a</sup> Castillo, *Dios y nuestra felicidad*, Bilbao 2001, especialmente 178 ss.

91 Remito de nuevo a la obra ya citada de Delumeau, *Le péché et la peur*, y a la exhaustiva documentación que ofrece.

92 Poco o nada ayudó una teología que, centrada en la necesidad de liberación del pecado, consagró como virtud el control del cuerpo y de las pasiones, así como el «contemptus mundi», y polarizó el interés en la salvación del alma para «la vida eterna», interés que terminó por ser irreconciliable con el humano deseo de felicidad. De esta forma «la condición humana como vida de un espíritu encarnado termina por considerarse intrínsecamente perversa. No es casualidad, por tanto, que el proyecto de la vida monástica apunta a vivir como «ángeles»; ni es fortuito que el tema de la divinización búsqueda de la felicidad eterna fuese mal interpretado. En efecto, en lugar de constituir la disolución del sujeto humano, debería coincidir con el progreso de la antropologización». C. Geffré, «Droit au bonheur et radicalisme évangélique», en H.-J. Gagey (ed.), *Le bonheur. Deuxième cycle de théologie biblique et systématique*, Paris 1996, 228.

93 Cf. G. Greshake, *El Dios uno y trino. Una teología de la Trinidad*, Barcelona 2001, 616 ss.

barazarse del Dios cristiano y de sus versiones secularizadas por amor al hombre y a la vida.

El problema, por tanto, es «qué Dios», un Dios que no degenerare en la proyección de nuestras frustraciones e ilusiones; un Dios que no exija para su gloria la capitulación de lo humano, un Dios que no sea una caricatura de sí mismo. Pero ese Dios no puede ser creación nuestra, pues una divinidad a nuestra imagen y semejanza, incluso con nuestra mejor voluntad, devendría en la encarnación del peor de nuestros sueños; y, además, de un Dios «dominado» y «manipulado» no cabe esperar nada. De hecho, no sería muy desacertado pensar que el «panteísmo» o «panenteísmo» que caracteriza el actual retorno a lo religioso, responda, entre otras causas, al rechazo de un Dios creado excesivamente a nuestra imagen y semejanza. Ante esto es preferible su pluralidad de rostros, manifestaciones concretas de una divinidad sin concreción.

En realidad, un Dios cuya gloria sea la vida de lo humano y que, a la vez, Él mismo sea su vida, sólo puede ser un Dios que nos salga al encuentro, de forma que la experiencia de su presencia incluya la gratuidad, la sorpresa y el asombro, un Dios que rompa incluso con los esquemas de la crítica moderna y posmoderna. Nietzsche, por ejemplo, fue incapaz de acoger y abrazar la humildad de Dios que derritió el corazón de Agustín de Hipona<sup>94</sup>.

Ante este Dios sólo cabe la acogida de la fe y la respuesta agradecida del amor. Sólo un Dios capaz de enamorar y de «enamorarse», un Dios cercano a los misterios del amor puede abrir caminos de esperanza y de gozo, y ¿tiene alguien mayor amor que aquel que da la vida por los amigos?

#### El riesgo del «desafío a los dioses»

Íntimamente unida al tema anterior, la secularización de la «eudaimonía» pone en el candelero la cuestión de lo humano.

Al pretender conquistar la felicidad al margen de lo divino o de frente a éste, el ser humano se constituye en sujeto y mediador de la misma, y, en no pocas ocasiones, objeto y víctima de ésta.

El proceso de secularización ha desembocado el paso de la lucha contra el «monótono-teísmo» a una «monotonía» humana,

94 Cf. O. González de Cardedal, «Nietzsche ante San Agustín», en *Aug.*, 33 (1988) 89 s.; Id., *Raíz de la esperanza*, Salamanca<sup>2</sup>1996, 112 ss.

que, paradójicamente, tampoco ha sabido conjugar el carácter plural y exuberante de la existencia. El hombre se vuelve incapaz de afirmar la pluralidad de la vida porque ésta deviene, en última instancia, en afirmación de «mi» realidad, lo que termina sumiendo al hombre en la soledad y en la finitud. La voluntad de poder no deja espacio «al otro» salvo que lo cosifique; no hay cabida para un «tú» como sujeto. Incluso la posmoderna reivindicación de la pluralidad no es más que la afirmación del sujeto individual abierto, eso sí, a múltiples posibilidades de realización que, por otra parte, parecen cortadas por el mismo patrón.

De esta manera, se pierde la dimensión trinitaria del ser humano, imagen y semejanza de Dios, como «ser-en-comunión» en favor de la inflación del «yo». Sin embargo, tal como advierte Gre-shake, esta absolutización del sujeto como autodeterminación y autorrealización «sólo puede acontecer en una lucha continua contra la hetero-determinación que aún se experimenta. Esta lucha no implica solamente dominio y opresión de la naturaleza que rodea, se resiste y 'hereto-determina' al sujeto, sino sobre todo dominio y hasta, en lo posible, opresión del otro ser humano, en cuanto éste procura imponerse del mismo modo como punto de unidad, es decir, como sujeto que se autodetermina 'en contra mía'<sup>95</sup>. La pérdida de la dimensión trinitaria de lo humano nos introduce en una lógica de violencia difícil de controlar.

Esta dinámica de cosificación y de violencia lleva consigo un «desencantamiento» no sólo de la naturaleza, sino de la misma existencia humana. El carácter misterioso del «tú» como sujeto desaparece al ser objetivado por la mirada absoluta del «yo». Mas esta lógica «deshumanizadora» termina por deshumanizar al propio «yo». Cerradas las puertas a toda trascendencia, la libertad del hombre deriva en pura necesidad, mis más profundos sentimientos en un mero mapa genético.

El ser humano ha caído en «ὕβρις», el insolente desafío a la deidad advertido por los clásicos; pero no ha sido la ira de los dioses, sino la propia lógica de su autosuficiencia la que le ha sumergido en una peligrosa estrategia de vértigo y vacío.

95 G. Greshake, o. c., 526.

## 2.2. *El eterno problema de la relación «naturaleza-gracia»*

En definitiva, la cuestión de la felicidad y lo divino se resuelve en el modo en el que seamos capaces de comprender y experimentar la relación entre Dios y lo humano. Estamos, por tanto, ante la difícil cuestión de la relación entre la naturaleza humana con su autonomía y la acción de la gracia, ¿cómo situarnos sin que un polo anule al otro?

El hombre moderno y contemporáneo ha tomado conciencia de su consistencia y por eso siente que la felicidad tiene que ser «algo propio», algo que me implica y complica. Una propuesta de felicidad que no tomase en serio el valor real de mi existencia «aquí y ahora» no sería humana, como no lo sería una felicidad «que no contase conmigo», con lo que soy, pienso y amo, con lo que siento, espero y decido. Sin autonomía, autoconciencia o libertad no hay felicidad humana. El hombre se experimenta proyectado sobre sí mismo, llamado a encontrarse y realizarse, buscando constitutivamente «su» felicidad. Vocación y proyecto conjugan el verbo «ser feliz» de mi existencia.

Mas, si bien esto es cierto, ¿implica ello que mi felicidad y mi propia vida sea fruto exclusivo de mi autosuficiencia?, ¿no nos conduce esto, en última instancia, a una tautología destructiva? De hecho, la persona no puede olvidar que, desde el primer momento de su existencia, la alteridad constituye un factor constitutivo de su identidad. El hombre no se construye a sí mismo en soledad. «El otro no es un 'agresor', sino 'fundador'»<sup>96</sup>.

Las personas nos hacemos, crecemos y constituimos en nuestras relaciones con los demás. La misma existencia nos es «dada», don y regalo de la alteridad. Y así, en gratitud de amor, el «tú» y el «nosotros» nos personaliza. Sólo desde esta experiencia podemos descubrir y valorar el carácter personalizante de la gracia. ¿Existe acaso, desde la fe, algo más propiamente humano que la presencia íntima de Dios en el corazón del hombre? ¿No es Dios su suprema posibilidad? «Sólo 'coram Deo' despierta nuestra personalidad en amor»<sup>97</sup>.

Ya hemos visto, no obstante, cómo puede darse una absolutización de Dios en detrimento de lo humano que o humilla al hom-

96 A. Gesché, «Dieu ou l'Alterité fondatrice», en Commission Théologique Internationale, *Dieu, la bonne nouvelle*, Paris 1999, 50.

97 P. Fransen, «El ser nuevo del hombre en Cristo», en *MS*, V, 900.

bre o lo infantiliza, y una inflación de lo humano que niega o se opone a la acción de Dios. El riesgo del maniqueísmo que demoniza la creación y lo humano, y el riesgo del pelagianismo que prescinde de Dios, cuando no lo demoniza, siguen presentes.

Ciertamente, la superación de este doble esquema se hace inviable siempre que concibamos el ser, la vida y la propia felicidad como «conquista». La conquista, por lo general, es un apoderamiento violento de algo. La diligencia a la que haría referencia su raíz latina «conquirere», «buscar con diligencia», deviene con facilidad en violencia con la que yo me apropio algo «a costa de».

Pero ¿qué sucedería si, en el principio, no fuese la conquista, sino «el don»? ¿qué, si la Trascendencia divina, fundante y originaria, no tuviese nada que ver con un egoísmo infinito ni con la soledad necesitada, sino con un misterio divino de amor que quiere compartir su beatitud con el ser humano, simplemente por amor?

Dios no tiene necesidad del hombre para ser Dios. Lo crea generosamente por la felicidad de él mismo, y lo diviniza y redime por exuberancia desbordante de su amor<sup>98</sup>. Este misterio de gratuidad envuelve la fe que el Dios uno y trino tiene en el hombre al crearlo y dotarlo de consistencia propia y libertad, sustentándolo no en la «nada», ni en un provocativo «frente a», sino en su mismo misterio de amor<sup>99</sup>. Haciéndolo capaz de Dios y de infinito; y capaz (he ahí el insondable misterio de la libertad) de rechazo de su radical posibilidad y de fracaso, la felicidad no queda al margen ni de su existencia, ni de su libertad. Naturaleza y gracia, creación y redención no están tan lejos. Sólo quedará el reto de que sea capaz de aceptar una alteridad fundante y beatificante; una alteridad que, por trascendente, es capaz de ser nuestra intimidad más íntima.

98 Cf. al respecto, A. Leonard, *Pensamiento contemporáneo y fe en Jesucristo. Un discernimiento intelectual cristiano*, Madrid 1985, 33 ss.

99 El ser humano participa de la misma dialéctica que lo creado como «ser-ante-Dios» en la alteridad del Hijo, por tanto, autónomo (no es una divinidad neoplatónica venida a menos) y, a la vez, como «ser-en-Dios» en el abrazo del Espíritu, es decir, implantado, sostenido en el mismo ser divino, y habitado por Aquel que, más íntimo y más allá que nosotros mismos, se ha implicado en nuestra felicidad y en nuestro gozo. Cf. al respecto, G. Greshake, o. c., 290 ss.

### 2.3. *Felicidad ¿a cualquier precio?*

Una última cuestión nos sugiere el estudio hasta ahora realizado. Sabemos que el ser humano busca y anhela constitutivamente la felicidad, mas, ¿es la felicidad un absoluto?, ¿es lícito buscar la felicidad «a cualquier precio»?

Tal como está planteada la pregunta esconde de nuevo la trampa y la tentación de hacer de la búsqueda de la felicidad una conquista. Es la propuesta de una sociedad que ha convertido el anhelo de felicidad en una dramática obligación, en un imperativo social que penaliza todo atisbo de fracaso<sup>100</sup>. Pero el hombre sabe bien que cuando intenta capturar directamente la felicidad, ésta se le escapa, como si «jugase al escondite» con el que la busca directamente.

Quizá recuperar la significatividad de la Trinidad para la felicidad nos sitúe en la dinámica más humana de «la acogida»; dinámica que libera al hombre de la angustia actual del deber de ser feliz», y de su condición heideggeriana de «sorge» o «preocupación originaria», para abrirle a un horizonte nuevo en el que la felicidad brota como consecuencia de una vida humana y humanizadora en el Espíritu. Quizá, la significatividad del Dios uno y trino se traduzca, entre otros aspectos, en criterio e instancia crítica para discernir esa felicidad que realmente merece la pena y el modo en que la acojo como don y la hago a la vez, proyecto y tarea de mi existencia.

La inflación del «yo» como olvido de la dimensión trinitaria del ser humano deviene en la tentación de querer «imponer» mi felicidad a costa de lo que sea y de quien sea; pero nadie puede «imponer» lo que realmente merece la pena en la vida. Sólo con intentarlo lo degrada en un producto «light» y efímero, comercio o violencia, que desemboca, en última instancia, en frustración y soledad angustiada. No puedo forzar el hecho de «ser feliz» como no puedo exigir «ser amado». En palabras de González de Cardenal, la felicidad «como las cosas más importantes de nuestra vida, hay que tenerla ante nuestros ojos y, sin embargo, renunciar a ella, porque sólo como añadidura de otras cosas vendrá a nuestra vida. La felicidad, la santidad, el amor y tantas otras cosas esenciales para la vida humana, sagradas e irrenunciables, no pueden ser

100 Cf. P. Bruckner, *La euforia perpetua. Sobre el deber de ser feliz*, Barcelona 2001. «Probablemente somos las primeras sociedades de la historia que han hecho a la gente *infeliz por no ser feliz*». *Ib.*, 70. La cursiva es del autor.

buscadas directamente por sí mismas. Ellas son el resultado indirecto de otras cosas que sí podemos y debemos buscar y lograr por sí mismas (...) La felicidad pertenece a las grandes realidades que pueblan el horizonte último de nuestra vida, con las que nos medimos, para las que somos, desde las que nos orientamos, y que, sin embargo, hay que dejarlas lucir tan brillantes como lejanas, al igual que las estrellas del cielo eternamente inaccesibles»<sup>101</sup>.

ERNESTO JESÚS BROTONS TENA

#### SUMMARY

In classic antiquity and in the Middle Ages the relationship between happiness and the divine is an unquestionable fact. However, today, God is noticeably absent from the discussion on happiness, and indeed when present he is seen as a threat or a nuisance. This article seeks to get to the heart of the process of secularisation of «eudaimonia», its roots and consequences. At the same time, it considers the long process of manipulation and distortion of the concept of God which deeply affects the understanding of the relationships between God and happiness. The significance of this concept of God for man's life of happiness is seen in the relationship between God and humanity, and, perhaps in the rediscovery of the face of the one and true God passionately involved in our happiness.

101 O. González de Cardedal, *Raíz de la esperanza*, 392.