

LA FELICIDAD*

Jean-Paul Margot

Universidad del Valle

“Je ne respecte rien au monde
comme le bonheur
(No respeto nada en el mundo
como la felicidad)”
Stendhal

RESUMEN

La felicidad no se reduce al bienestar afectivo de un organismo adaptado a su medio. El hombre debe reflexionar para construir su vida según unos valores. No puede desatender ni su libertad, ni su responsabilidad ante el compromiso voluntario de su acción. Ser feliz supone que el hombre sea capaz de lograr un equilibrio que supere sus contradicciones y sus conflictos. Si el hombre quiere ser feliz, no debe olvidar que la felicidad es el resultado de una conquista primero sobre él mismo y luego sobre un mundo en el que debe tener en cuenta no solamente las fuerzas naturales, sino también a los demás hombres.

Palabras clave: Felicidad, soberano bien, civilización, deseo.

RÉSUMÉ

Le bonheur ne saurait se réduire au bien-être affectif d'un organisme adapté à son milieu. L'homme doit réfléchir pour construire sa vie selon certaines valeurs. Il ne peut négliger ni sa liberté, ni sa responsabilité devant l'engagement volontaire de son action. Être heureux suppose que l'homme soit capable d'atteindre un équilibre qui dépasse ses contradictions et ses conflits. Si l'homme veut être heureux, il ne doit pas oublier que le bonheur est le résultat d'une conquête, d'abord de soi-même, puis d'un monde où il doit tenir compte non seulement des forces naturelles, mais aussi des autres hommes.

Mots-clés: Bonheur, souverain bien, civilisation, désir.

55

* **Recibido** Abril de 2007; **aprobado** Mayo de 2007.

1. La noción de felicidad

Beatos esse nos volumus? La pregunta de si, ¿todos queremos ser felices?, que San Agustín dirige a sus interlocutores en *De la vida feliz*¹, se la hace cada hombre, bajo una u otra forma, en el curso de su vida. Si intentamos entender lo que significa la felicidad, proponiendo una definición, nos enfrentamos con una cierta confusión, con una indeterminación difícil de disipar². El intento por esclarecer esta noción de felicidad, será del que nos ocuparemos ahora.

La idea de salvación es una nueva moda. Vivimos una época de gran desolación. La soledad se percibe en el seno de la considerable algarabía de ciencias y técnicas que no colman algunas de nuestras demandas: las de la felicidad, por un lado, es decir, la salvación terrenal; las del porvenir, por otra parte, esto es, la salvación del alma. ¿Existe una felicidad eterna? Y si la hay, ¿tendríamos derecho a ella? He aquí dos interrogantes a los cuales la idea de salvación responde. La idea de salvación nace al principio de la Edad Media: se trata de reencontrar el jardín de Edén, el mundo antes del pecado original del cual habla la Biblia, la conversación a solas con Dios, que procura la felicidad eterna. San Agustín ha teorizado mucho acerca de la noción de salvación y sus palabras son de una sorprendente actualidad. Por mucho tiempo Agustín transitó lejos de Dios, principalmente en la secta de los Maniqueos, para quienes existía el bien por un lado y el mal por el otro. La pregunta que se plantea es la siguiente: ¿dónde encontrar la fuerza de salvarse a uno mismo cuando se es un pecador y se vive en un mundo interior donde uno está perdido y está abandonado todo entero al mal? San

¹ *Obras de San Agustín* en edición bilingüe, preparada por el padre Victorino Capanaga, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1979, T. I, 2, 10, p. 553. San Agustín no pone en el umbral de la filosofía la admiración (*thaumázein*) sino el ansia de felicidad: “Comúnmente, – escribe en el Sermón 150 – todos los filósofos en sus estudios, en sus investigaciones, en sus disputas, en su vida toda buscaban la felicidad (*vitam beatam*)”. La literatura antigua sobre la felicidad es inmensa. No se trata, desde luego, ni de recorrerla ni de dar cuenta de ella. La elección se impone; hubiéramos podido citar, por ejemplo, a Platón, quien pregunta en el *Eutidemo* 278e: “¿No deseamos acaso todos nosotros, hombres, ser dichosos (*eu prattein*)?”, Platón, *Diálogos II*, traducciones, introducciones y notas por J. Calonge Ruíz, E. Acosta Méndez, F. J. Olivieri, J. L. Calvo, Madrid, Gredos, 1983.

² Séneca ya lo había advertido: “No hay quien no quiera, oh hermano Galión, vivir felizmente (*vivere, Gallio frater, omnes beate volunt*), pero para ver qué es lo que hace la vida feliz, todos andan ciegos; por eso no es nada fácil conseguir una vida bienaventurada (*beatam vitam*) hasta el punto de que tanto más se separa de ella quien con más vehemencia la busca, si se equivoca de camino (*si via lapsus est*), pues si va por el contrario, la misma velocidad es causa de un mayor distanciamiento”, *De la vida bienaventurada*, Lucio Anneo Séneca, *Tratados morales*, Introducción, versión española y notas por José M. Gallegos Rocafull, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1944, Tomo I, p. 6.

Agustín cree que la libertad del hombre no puede salvarlo, puesto que el hombre está, por naturaleza, separado de Dios desde la caída original. Su concepción de la salvación lo conduce entonces a decir: “Busca como si tuvieras que encontrar. Y, cuando hayas encontrado, sigue buscando”. Tal es la salvación, en la Edad Media como en nuestra época: buscar siempre *por sí mismo* para estar a la disposición del más allá extraordinario al cual se aspira. Esta concepción de la salvación es la de un agnóstico místico, un poco como Adso de Melk, el narrador de *El nombre de la rosa*, de Umberto Eco, quien termina perdiéndose en la divinidad, ahí donde el alma piadosa sucumbe³.

Es fácil enumerar las *condiciones generales* de la felicidad: buena salud, amor, libertad, comodidad económica, etc. Con todo, ya el acuerdo deja de ser unánime: aunque estas condiciones son más o menos indispensables, se pueden presentar todas sin que seamos felices; es decir, al intentar definir lo que sea felicidad estas condiciones son necesarias pero no suficientes. Es obvio que estas condiciones generales son necesarias. Si un hombre vive en la miseria física y moral, si su libertad y su dignidad de ser humano no son más que palabras, resulta hasta indecente hablar de felicidad. Pero, la felicidad está siempre más allá de estas condiciones generales, por ello, no son suficientes; la felicidad está ligada a una *apreciación personal*, una apreciación subjetiva que varía según la condición social, el grado de cultura, la edad, etc., y ésta es la razón por la cual ella puede ser objeto de discusión. Decir que nuestra idea de felicidad tiene un elemento subjetivo no implica que cada uno de nosotros invente su ideal de felicidad: este ideal se construye según las formas y los criterios que son suministrados por la cultura y la sociedad: *la concepción de la felicidad varía según la época y el tipo de sociedad*.

Se puede señalar, siguiendo a R. Benedict (*Échantillons de civilisation*), dos tendencias fundamentales en las sociedades, una apolínea y otra dionisiaca. Las sociedades apolíneas ven a la felicidad como un estado duradero, un equilibrio que es el resultado de la reunión armoniosa de varios valores que definen lo que es bueno, bello y útil; un estado de bienestar del espíritu y del cuerpo, ligado al apaciguamiento de los conflictos interiores, a la conquista de un equilibrio personal. Las sociedades dionisiacas, en cambio, buscan un estado de felicidad salvaje, placeres tan diversos como numerosos. En las sociedades dionisiacas los placeres no procuran una saciedad definitiva, su búsqueda es infinita. El recuerdo de los intensos placeres

³ Véase, Jean-Paul Margot, *La modernidad. Una ontología de lo incomprensible*, Cali, Programa editorial Universidad del Valle, Segunda edición, 2004, pp. 53-71.

que conocieran está asimilado a un paraíso perdido, mas no saben en qué valores fundar su felicidad futura.

Cuando se trata de sociedades vastas y complejas, estas dos tendencias se mezclan, si bien siempre predomina una. Así, nuestra civilización occidental contemporánea está comprometida con una carrera hacia una felicidad de tipo dionisiaco – se suscitan numerosas necesidades que el individuo se esfuerza vanamente en satisfacer – pero trata a menudo de aplacar su malestar reencontrando los valores apolíneos: vida simple y tranquila, búsqueda de un equilibrio interior. Junto a esta tensión entre lo dionisiaco y lo apolíneo existen otros factores que determinan lo que una sociedad entiende por felicidad. Las circunstancias históricas son un ejemplo de ello: durante un período de calma, de seguridad y de abundancia, no se considera la felicidad bajo el mismo ángulo que durante los períodos de guerra o de penuria. Además, en una misma sociedad, la concepción de la felicidad cambia según las clases sociales. La sociología nos enseña que existe un umbral de miseria por debajo del cual el individuo ya no tiene ninguna idea de lo que se puede llamar felicidad. Esta relatividad de las concepciones acerca de la felicidad explica, en gran medida, el halo de oscuridad que envuelve esta noción.

58

La felicidad está ligada al *tiempo*: exige estabilidad y continuidad. Pensar que la felicidad puede llegar a acabarse es viciar el momento feliz que vivimos, con la angustia de que cesará. Este carácter temporal permite distinguir entre felicidad y placer. Felicidad no es placer, ya que este último indica la satisfacción momentánea de una tendencia particular; sigue siendo limitado, superficial y efímero. La felicidad es, por el contrario, la *tonalidad global* de toda una vida, al menos de un período de ésta y, paradójicamente, es poco común que la felicidad sea vivida como un presente que se eterniza. Si la desdicha entraña el repliegue sobre sí mismo y aguza la conciencia de sí, el hombre feliz generalmente se deja vivir sin darse claramente cuenta de su estado, sin interrogarse acerca de la naturaleza de su felicidad. Prueba del carácter temporal de la felicidad es la de que se suele hablar en *pasado* del tiempo feliz: fuimos felices durante un período de nuestra vida. Contrastamos la felicidad pasada con las desgracias presentes, y nuestro pasado, decantado por la memoria, se ve revalorizado. Y en este pasado sacamos nuevas fuerzas, hasta nuevas razones de esperar. Es entonces en el *futuro* que proyectamos nuestra felicidad. Vivimos demasiado a menudo el presente de manera pasiva y neutra. La banalidad cotidiana, ni feliz ni infeliz, llena de tareas monótonas, se desenvuelve bajo el modo del aburrimiento, de la distracción o de la espera. Arrastrada por la huída del tiempo, rechazada en el pasado, proyectada en el futuro, la felicidad parece, en efecto, difícil de captar.

¿Es la felicidad inseparable de una reflexión, de *la toma de conciencia* de un acuerdo armonioso entre todas las potencias de nuestro ser? La felicidad, de hecho, no se reduce al bienestar afectivo de un organismo adaptado a su medio. El hombre debe reflexionar para construir su vida según unos valores. No puede desatender ni su libertad, ni su responsabilidad ante el compromiso voluntario de su acción. Ser feliz supone que el hombre sea capaz de lograr un equilibrio que supere sus contradicciones y sus conflictos. Si el hombre quiere ser feliz, no debe olvidar que la felicidad es el resultado de una conquista primero sobre él mismo y luego sobre un mundo en el que debe tener en cuenta no solamente las fuerzas naturales, sino también a los demás hombres.

Buscar la felicidad en un mundo tan trastornado por las injusticias y los dramas puede parecer egoísta. Nuestra propia felicidad está siempre ligada a la búsqueda de la felicidad de los demás. Esta búsqueda nos ayuda a vivir. En el valor de la felicidad, R. Polin ve uno de los “polos de referencia” de la existencia. Con todo, la condición humana parece muy poco favorable para la felicidad. El hombre es un ser para la muerte. Está preso del tiempo que lo arrastra inexorablemente hacia la decadencia. El hombre es un ser limitado en su potencia, condenado al fracaso, a la duda y a la insatisfacción. El hombre necesita al otro, pero éste se escurre. La mayoría de estos temas clásicos han sido retomado por los moralistas cristianos, para subrayar la miseria del hombre caído: aunque el hombre puede buscar el olvido de su miseria en la “diversión”⁴, no podrá encontrar la felicidad sino en la salvación.

59

2. Felicidad y soberano bien

Para toda la filosofía antigua el objeto de la moral es lo que nos permite definir y alcanzar el soberano bien que es el fin supremo de nuestra actividad. Este fin es un bien perfecto, acabado, que se basta a sí mismo y que nos

⁴ Pascal, *Les pensées*, Sección II, fragmento 171: “Miseria. – La única cosa que nos consuela de nuestras miserias es la diversión (*divertissement*) y, sin embargo, es la más grande de nuestras miserias. Porque es ella la que nos impide principalmente pensar en nosotros, y la que nos hace perdernos insensiblemente. Sin esto, estaríamos en el aburrimiento, y este aburrimiento nos llevaría a buscar un medio más sólido para salir de él. Pero la diversión nos entretiene y nos lleva insensiblemente a la muerte”, *Pensées et Opuscules*, Publiés avec une introduction, des notices et des notes par M. Léon Brunschvicg, Paris, Classiques Hachette, 1968, p. 407. La diversión es el medio por el cual, voluntaria o inconscientemente, nos apartamos de la dura y triste realidad, o sea todo lo que nos impide “pensar en nosotros mismos”. Pero, “pensar en nosotros mismos” no significa para Pascal entregarse al culto del yo. “Pensar en nosotros mismos” es mirar de frente lo trágico de nuestra existencia: vista insostenible.

llena totalmente. Aunque todos concuerden en decir que sea la felicidad, o *eudaimonía*, Aristóteles advierte en la *Ética nicomaquea* que cada hombre la concibe a su manera. Para liberarse de este subjetivismo, es preciso buscar cuál es el bien propio del hombre.

Para Aristóteles la virtud, *areté*⁵, es decir la excelencia en el hacer del hombre, es su aptitud para la vida racional: el alma humana encuentra su más alta satisfacción en la práctica de las virtudes intelectuales, en el ejercicio de sus facultades racionales. La felicidad señala la perfecta satisfacción, la plenitud del hombre que ha alcanzado el completo desarrollo de su ser verdadero, en plena conformidad consigo mismo y con el orden del cosmos. La felicidad, que es a la vez el fin supremo y el *sentido* de la existencia humana, no es un don gratuito; es el fruto de toda una vida moral, que se independiza del tiempo cuando se alcanza. El fin de la moral es la perfección, y va acompañada del puro goce. Este *eudemonismo* es el rasgo principal de la tradición helénica.

60 En Platón el Bien está más allá de lo que podemos aprehender y, más que pensarlo, lo presentimos místicamente. El Bien está en la fuente de los inteligibles y proporciona el modelo, o *paradigma*, según el cual se introduce en la vida de la *pólis*, ciudad-estado, y en la de los individuos. El conocimiento racional nos permite determinar la naturaleza del hombre, su sitio en esta totalidad racionalmente estructurada, y, por lo tanto, comprensible, que es la naturaleza, *physis*. Mientras el hombre no viva según su verdadera naturaleza no podrá liberarse del estado de insatisfacción, de desgarramiento y de desdicha interior. La *pólis* es la que asegura la mediación entre el individuo y el cosmos; el orden de la ciudad corresponde al orden del mundo, estriba en los mismos principios de organización jerárquica.

“Hemos de recordar, por tanto, [dice Platón] que cada uno de nosotros será justo y hará lo que le compete, cuando cada una de las partes que en él hay haga lo suyo... ¿Y no es a la razón a quien compete mandar, por ser ella sabia y tener a su cuidado el alma toda entera, y a la cólera, a su vez, el obedecerle y secundarla?... Y estas dos partes, así nutridas y verdaderamente instruidas y educadas en su respectiva función, gobernarán la parte concupiscible, que es la más extendida en cada alma, y por naturaleza insaciable de bienes. Sobre ella han de velar las otras dos, no sea que, atiborrándose de los llamados placeres del cuerpo, se haga grande y fuerte, y dejando de hacer lo suyo,

⁵ Durante mucho tiempo el término *areté*, que solemos traducir por “virtud”, ha significado, con respecto a cualquier orden de realidad o de actividad, “una disposición permanente para producir ciertos efectos, una perfección cualitativa definida y especial, una excelencia profunda con relación a lo que está en cuestión:...”, L. Robin, *La morale antique*, Paris, Presses universitaires de France (1938), 1963, p. 72.

trate de esclavizar y gobernar a aquella que, por su condición natural, no le corresponde, y trastorne por entero la vida de todos”⁶.

La felicidad consiste en vivir en plena conformidad con el orden enteramente racional del mundo. Se entiende, entonces, por qué en la filosofía antigua un conocimiento del universo, o *kósmos*, es esencial: el ideal de liberación y de felicidad no puede ser alcanzado más que en y por el conocimiento de lo que es verdaderamente, y en casi toda esta filosofía antigua, la fuerza de la felicidad es la *contemplación*. Ésta es la más alta función del alma racional y supone el ejercicio de la facultad intelectual, el *noûs*, que aprehende los primeros principios, la razón suprema de las cosas. La virtud del intelecto, la *sophía*, o sabiduría teórica, es la más alta virtud del alma humana. Entre todas las actividades del alma, la actividad contemplativa, o *theoría*, es la más pura: no necesita, para ejercerse, de un auxilio ajeno. Su fin último está en ella misma, dice Aristóteles. Con todo, esta vida feliz sigue siendo un ideal muy pocas veces alcanzado. La vida contemplativa es la característica propia del elemento divino que habita en nosotros⁷. La virtud práctica, al contrario, está ligada a la condición humana; se ejerce en las relaciones humanas, requiere la dirección de la prudencia, *phrónesis*, e implica unas disposiciones de carácter – virtudes éticas – que tienen sus raíces en lo natural y se desarrollan mediante el ejercicio o hábito. Si el hombre de bien encuentra su felicidad en el ejercicio de la virtud práctica, su felicidad es menos independiente que la del sabio entregado a la contemplación. No se

61

⁶ *La República*, IV, 441 e-442b, versión de Antonio Gómez Robledo, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2000. Las tres partes que hay en el alma son el *lógos*, razón, el *thumós*, cólera o fogsidad, y la *epithumía*, concupiscencia. Acerca de la analogía entre el alma – *psyché* – y la ciudad – *pólis* –, véase J. Lear, “Inside and Outside The Republic” en, *Phronesis*, 1992, vol. XXXVII/2, pp. 184-215. Véase también, Jean-Paul Margot, “Platón: discurso y poder” en, *Los filósofos, la política y la guerra*, Cali, Universidad del Valle, Grupo Práxis, 2002, pp. 17-39.

⁷ “Tal vida [la vida contemplativa], sin embargo, sería demasiado excelente para el hombre. En cuanto hombre, en efecto, no vivirá de esta manera, sino en cuanto hay en él algo divino, y en la medida en que ese algo es superior al compuesto humano, en esa medida lo es también su actividad a la de las otras virtudes. Si, por tanto, la mente es divina respecto del hombre, también la vida según ella es divina respecto de la vida humana. Pero no hemos de tener, como algunos hombres aconsejan, pensamientos humanos puesto que somos hombres, ni mortales puesto que somos mortales, sino en la medida de lo posible inmortalizarnos y hacer todo lo que está a nuestro alcance por vivir de acuerdo con lo más excelente que hay en nosotros; en efecto, aun cuando es pequeño en volumen, excede con mucho a todo lo demás en potencia y dignidad”, Aristóteles, *Ética a Nicomaco*, X, 7, 1177b25 - 1178a1, edición bilingüe y traducción por M. Araujo y J. Mariás, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1985.

basta a sí misma. A la virtud práctica le pueden hacer falta los medios o la oportunidad de ejercitarse. Además de la virtud práctica, la felicidad requiere de un conjunto de bienes exteriores. Finalmente, para ejercerse plenamente, esta actividad virtuosa supone un desarrollo completo del ser racional y, por ende, un cierto modo de vivir, es decir, de vivir según la razón, *katà lógos*, y no según la pasión, *katà páthos*. La actividad virtuosa debe ser la tarea de una vida entera⁸.

La vida virtuosa no exige el adorno del placer: es placentera en sí misma. Aunque el *epicurismo* asimila placer y felicidad, conviene evitar el frecuente contrasentido que hace del epicureo un libertino. La verdadera felicidad no es placeres en movimiento, sino que es “el placer en reposo”, aquél que resulta de la ausencia de deseo y de dolor, o sufrimiento. Epicureo⁹ distingue tres especies de placeres: (i) los que son “naturales y necesarios” — beber, comer y hacer el amor: hay que satisfacer las exigencias vitales del cuerpo humano—; (ii) los que son “naturales” mas no necesarios —las fantasías culinarias y sexuales y, de forma general, todo lo que depende del desenfreno de los deseos naturales y necesarios—; y, finalmente, (iii) la mayoría de los placeres “ni naturales, ni necesarios”, que son el producto de opiniones vanas y vacías —los deseos sociales: los honores, la riqueza, el poder, la gloria, o la inmortalidad, y que debemos siempre evitar. El epicurismo es ascetismo que se funda en el rechazo de los placeres vanos, en el culto de la amistad, del arte, de la ciencia, y en el desprecio a la muerte: “Para quien ordena su vida según la verdadera sabiduría [escribe Lucrecio en *De la naturaleza*] la suprema riqueza es saber vivir contento con poco, es poseer la igualdad de alma. De este poco, en efecto, nunca se carece”. Liberados de la angustia, que es el temor a Dios y a la muerte, podemos entregarnos a vivir el instante presente lo más intensamente posible. El poeta Horatio, discípulo de Epicuro, va aún más lejos: “*Carpe diem*”, dice, “gocemos plenamente del instante”, porque el presente solo es el tiempo de la pura felicidad de existir. En una concepción materialista del hombre, Epicuro enseña una felicidad basada en la razón y la voluntad libre. A primera vista, la sabiduría epicúrea parece ascética. Pero, si el sabio epicúreo no es el libertino que tan a menudo se pintó, tiene el mérito de reconocer la *inocencia del deseo* que se practica con moderación.

62

⁸ Recordemos la famosa frase de Aristóteles: “Porque una golondrina no hace verano, ni un solo día, y así tampoco hace venturoso (*makários*) y feliz (*eudáimonos*) un solo día o un poco tiempo”. *Ética Nicomaquea*, 1098a 19-20. La felicidad es el ejercicio de la virtud “en una vida entera”: véase el caso de Príamo.

⁹ Véase la carta a Meneceo, Epicuro, *Obras*, Barcelona, Altaya, 1995, pp. 57-65.

Como respuesta al silencio que se hace en el eudemonismo aristotélico cuando la fortuna da la espalda a los hombres, dejándolos así desahuciados desde el punto de vista de la vida moral, el estoicismo quiere ofrecer una actitud “filosófica” para preservar la capacidad personal aun en la mayor adversidad. El género de vida del sabio *estoico*, que se funda en una metafísica muy diferente, es muy próximo al del epicureo. Para el estoico, una ley imprescriptible y establecida para la eternidad rige el mundo y el destino del hombre: el *fatum*. Este orden del mundo es perfectamente racional y la sabiduría consiste en vivir “según la naturaleza”; es decir, según la razón. Para ello, es preciso hacerse dueño de sí mismo y no dedicarse más que a los bienes verdaderos, no temer a la muerte. La virtud consiste en distinguir “las cosas que dependen de nosotros” de “las que no dependen de nosotros”¹⁰. El hombre debe ser capaz, merced a su *voluntad racional*, de dominar sus pasiones y alcanzar el más alto grado de libertad, en la paz perfecta del alma. Podrá entonces “contemplar la divinidad” con serenidad, ya que aceptó voluntariamente la necesidad racional del universo. ¿Qué podemos concluir de estas breves consideraciones acerca de las grandes éticas antiguas? El hombre es feliz cuando, gracias al conocimiento racional de un universo de valores y a una voluntad recta, llega a poseer los verdaderos bienes, o cuando logra en su quehacer, una armonía conforme con esos valores. Esta búsqueda de la felicidad da su sentido a la existencia humana: el sabio es aquél que ha entendido la unidad de la verdad, del bien y de la felicidad.

63

Pero, ¿conserva la felicidad el mismo sentido cuando definimos al hombre en virtud de la libertad, es decir, cuando afirmamos que el hombre crea libremente su orden de valores, y que depende de él, por medio de una acción libremente escogida, transformar el mundo y transformarse a sí mismo? Aparece ahora una conciencia cristiana desgarrada en su oposición al mundo: la naturaleza humana ha sido pervertida por el pecado original, su libertad es el principio de la aparición del mal y solamente la fe puede guiar al hombre hacia la salvación. Aunque el plan divino le es inasequible, el hombre es capaz de aprehender ciertas verdades; pero él está aislado en un mundo hostil. En la moral cristiana, la búsqueda de la felicidad persiste, pero la felicidad ya no pertenece a este mundo. El mundo temporal es sufrimiento y dolor y no es sino en la *Ciudad de Dios* donde todo está claro. El verdadero reino de Dios será asequible a aquellos que lo han merecido, optando por el bien mediante una libre elección de la conciencia moral.

¹⁰ Epicteto, *Manual*, pensamiento 1; *Manuel d'Épictète*, introducción, traducción y notas por P. Hadot, Paris, Le livre de poche, 2000, p. 161 y *Disertaciones por Arriano*, I, 1, traducción, introducción y notas de P. Ortiz García, Madrid, Gredos, 1993, pp. 56-60.

Nada más opuesto a la felicidad concebida como placer subjetivo que la idea antigua de *eudaimonía*. El denominador común de la filosofía moral de la Antigüedad es el hecho de que el agente humano está orientado por fines que se representa al mismo tiempo que se desean y que por su encadenamiento llega al fin último, y cuya posesión permite la realización objetivamente perfecta de la naturaleza humana. El inicio de la *Ética Nicomaquea* de Aristóteles da claramente cuenta de este hecho:

“Toda arte y toda investigación científica, y del mismo modo toda acción y elección, parecen tender a algún bien; por esto se ha dicho con razón que el bien es aquello a que todas las cosas tienden [...] Si existe, pues, algún fin de nuestros actos que queramos por él mismo y los demás por él, y no elegimos todo por otra cosa – pues así se seguiría hasta el infinito, de suerte que el deseo sería vacío y vano –, es evidente que ese fin será lo bueno y lo mejor [*tò ágiston*]. Y así, ¿no tendrá su conocimiento gran influencia sobre nuestra vida [*pròs tòn bíon*], y, como arqueros que tienen un blanco, no alcanzaremos mejor el nuestro?”¹¹.

Este fin, o *télos*, que significa a la vez el término de un movimiento – el fin de un proceso o de una serie – y el fin de una acción humana – el fin de una conducta o de una vida – define y determina las acciones del hombre, en general, y sus acciones morales, en particular. La vida moral del hombre que está enraizada en el deseo, o *boulesis*, encuentra la realización de su naturaleza en este fin último que los antiguos concuerdan en llamar *eudaimonía*, o felicidad.

Siglos después, en los albores de la Modernidad, es volviendo sobre el *De la vida bienaventurada* de Séneca cómo Descartes reflexiona sobre la felicidad. Descartes sigue siendo en moral el heredero del ideal griego transmitido a los tiempos modernos por la escolástica medieval y el estoicismo cristiano del siglo XVI; el fin último de la filosofía moral es el Soberano Bien. Pero, a diferencia de los antiguos, en general, y de Séneca, en particular, Descartes establece ahora una distinción entre la ventura o dicha, “*l’heure*”, y la felicidad o beatitud, “*béatitude*”:

“La dicha [*l’heure*] no depende más que de cosas que están fuera de nosotros, de donde resulta que se estima más dichosos [*heureux*] que sabios a aquellos a quienes ha acontecido algún bien que no han conseguido por sí mismos; mientras que, a mi parecer, la felicidad [*béatitude*] consiste en un perfecto contento de espíritu y en una satisfacción interior [*un parfait contentement d’esprit et une satisfaction intérieure*] que no suelen poseer los más favorecidos por la fortuna, y que los sabios adquieren sin ella. Así,

¹¹ 1094^a 1-24.

[*vivere beate*], vivir con felicidad [*béatitude*], no es otra cosa que tener el espíritu perfectamente contento y satisfecho [*l'esprit parfaitement content et satisfait*]¹².

Esta distinción permite que la ética cartesiana evite el debate entre dos bienes o fines, y abre el camino hacia el sentido moderno del concepto de felicidad. Ilustremos lo que queremos decir con un texto de Cicerón, quien retoma la célebre imagen del arquero:

“Pues, así como si alguien se propone dirigir una pica o una flecha hacia un blanco determinado, lo mismo que nosotros hablamos del último bien, así él debe hacer todo lo posible para dar en el blanco: en un ejemplo como éste, el tirador debe intentarlo todo para alcanzar su propósito lo que corresponde a lo que nosotros, referido a la vida, llamamos supremo bien; en cambio, el dar en el blanco es algo, por decirlo así, que merece ser elegido, pero no deseado por sí mismo”¹³.

Contra una moral del contenido de inspiración aristotélica, Descartes propone una moral de la intención o, mejor, del *estilo* del acto, ilustrada en la cita anterior de Cicerón por el arquero que, si bien trata de dar en el blanco, se preocupa sobre todo por apuntar bien. Descartes identifica el bien moral con la *manera de buscar* la felicidad, es decir, identifica el bien moral con los medios que están *en nuestro poder* para alcanzar la felicidad. La meta – *skopós* – del arquero es alcanzar el blanco al que apunta; aunque alcanzar el blanco es algo que no dependa enteramente de él, ya que existe un sinnúmero de circunstancias que, por muy hábilmente que la flecha hubiese sido lanzada, podrían desviarla. Sin embargo, su fin – *télos* – es hacer todo lo que dependa de él, y de su habilidad como arquero para alcan-

65

¹² *Carta a Elisabeth del 4 de agosto de 1645*, A.T, IV, 263, 3-14, en la cual Descartes comenta el texto de Séneca al que nos referimos en la nota 2. Todas las citas de Descartes se refieren a la edición: *Oeuvres de Descartes* publicadas por Charles Adam & Paul Tannery (12 volúmenes, Paris, 1897-1909), nueva edición, 13 volúmenes, Paris, Vrin, 1974-1983. Usamos las iniciales A.T, y señalamos el número del volumen (en caracteres romanos), seguido del número de la página y del número de la primera y la última línea (en caracteres arábigos).

¹³ M. Tulio Cicerón, *Del supremo bien y del supremo mal (De finibus bonorum et malorum)*, Introducción, traducción y notas: Víctor-José Herrero-Llorente, Madrid, Planeta DeAgostini, p. 190. Quintín Racionero cree, a diferencia de los intérpretes que siguen a Bonitz e identifican “*skopós*”, o meta, y “*télos*”, o fin, que “*skopós* tiene un campo semántico propio y que, en determinados contextos, forma, con *télos*, una oposición significativa. Es plausible pensar, en consecuencia, que *skopós-télos* cumplen, en el ámbito de la filosofía práctica, el mismo papel que Aristóteles le concede, en la filosofía teórica, a la distinción entre “fin en sí” y “fin por el que algo se hace” cfr. Aristóteles, *Retórica*, introducción, traducción y notas por Quintín Racionero, Madrid, Editorial Gredos, 1990, p. 205, nota 98.

zar el blanco. A este respecto, ningún obstáculo puede interponerse entre él y su fin, ya que precisamente, por definición misma, sólo de él depende hacer todo lo que depende de él. Descartes retoma de Epicteto la famosa distinción entre “lo que depende de nosotros” y “lo que no depende de nosotros”, y unifica la virtud desde el punto de la voluntad o razón práctica. La vida moral y, por ende, la búsqueda de la felicidad, es, y sólo puede ser, asunto de lo que depende enteramente de nosotros, a saber, “la libre disposición de nuestra voluntad”, y en ello consiste la virtud cardinal de la *generosidad*, la que hace que un hombre se estime en el más alto grado que puede legítimamente estimarse:

“No advierto en nosotros sino una sola cosa que pueda dar justa razón para estimarnos, a saber, el uso de nuestro libre albedrío y el dominio que tenemos sobre nuestras voliciones. Porque sólo por las acciones que dependen de ese libre albedrío podemos ser alabados o censurados con razón, y él nos hace, en cierto modo, semejantes a Dios, haciéndonos dueños de nosotros mismos, *siempre que no perdamos por cobardía los derechos que nos da*”¹⁴.

66 Por encima del Medioevo, Descartes reencuentra la magnanimidad, o *mégaloopsyche*¹⁵, de Aristóteles, una cierta estima de sí, una conciencia de su valor basado en el conocimiento de las condiciones del acto moral que funda a la vez, y al mismo tiempo, la virtud y la *responsabilidad* del agente moral.

3. Felicidad y civilización

Si el hombre es un ser libre que siempre se hace, capaz de transformar al mundo, y a él mismo por el trabajo que realiza, *¿no puede adaptar la realidad a los valores humanos?* Se trata entonces de un caminar hacia la verdad, obra histórica en la que participan todas las generaciones. La felicidad ya no está ligada a la contemplación de un orden perfecto e inmóvil; debe ser construida por todos, para todos, en una historia del devenir. Esto no significa que el individuo deba abandonar toda búsqueda personal, pero la realización del bien común debe poder acrecentar para cada hombre las condiciones favorables para su propia felicidad.

Para responder a la indiferencia burlona del pueblo ante la descripción del *superhombre*, Zaratustra predice lo que será la vida del “último hombre”:

¹⁴ R. Descartes, *Las pasiones del alma*, Artículo 152, A.T, XI, 445. Las cursivas son nuestras. Notemos que el libre albedrío de Descartes es, a diferencia del de San Agustín y del de Lutero, independiente de la gracia.

¹⁵ *Ética Nicomaquea*, IV, 7-9, 1123^a 34 -1125^a 35.

“Es tiempo de que el hombre fije su propia meta. Es tiempo de que el hombre plante la semilla de la más alta esperanza. Todavía es bastante fértil su terreno para ello. Mas algún día ese terreno será pobre y manso, y de él no podrá ya brotar ningún árbol elevado. ¡Ay! Llega el tiempo en que el hombre dejará de lanzar la flecha de su anhelo más allá del hombre, y en que la cuerda de su arco no sabrá ya vibrar [...] La tierra se ha vuelto pequeña entonces, y sobre ella da saltos el último hombre, que todo lo empequeñece. Su estirpe es indestructible, como el pulgón; el último hombre es el que más tiempo vive. “Nosotros hemos inventado la felicidad” – dicen los últimos hombres, y parpadean. Han abandonado las comarcas donde era duro vivir: pues la gente necesita calor. La gente ama incluso al vecino, y se restriega contra él: pues necesita calor. Enfermar y desconfiar considéranlo pecaminoso: [...] Un poco de veneno de vez en cuando: eso produce sueños agradables. Y mucho veneno al final, para tener un morir agradable. La gente continúa trabajando, pues el trabajo es un entretenimiento. Mas procura que el entretenimiento no canse. La gente ya no se hace ni pobre ni rica: ambas cosas son demasiado molestas. ¿Quién quiere aún gobernar? ¿Quién aún obedecer? Ambas cosas son demasiado molestas. ¡Ningún pastor y un solo rebaño! Todos quieren lo mismo, todos son iguales: quien tiene sentimientos distintos marcha voluntariamente al manicomio. “En otro tiempo todo el mundo desvariaba” – dicen los más sutiles, y parpadean. “Nosotros hemos inventado la felicidad” – dicen los últimos hombres y parpadean [...] <Lejos de levantarse contra esta imagen de la vida futura, la multitud se regocija> “¡Danos este último hombre, Zaratustra, – gritaban – haz de nosotros esos últimos hombres. El superhombre te lo regalamos!”. Y todo el pueblo daba gritos de júbilo y chasqueaba la lengua”¹⁶.

67

Tratemos de identificar cuál es la imagen de la felicidad que nos propone nuestra sociedad y que aprovecha las técnicas de vanguardia. ¿No tendríamos nosotros algunos puntos en común con estos “últimos hombres”? Todo tiende en nuestra sociedad a identificar la felicidad con el bienestar. La televisión, la prensa, la radio y el cine nutren, alimentan y estimulan incesantemente nuevos deseos, y parece que no podemos ser felices si no aceptamos “como los demás” tal estilo de vida en boga, si rechazamos los medios técnicos de nuestro bienestar.

“Producción y consumo son los pechos de la sociedad moderna, escribe Raoul Vaneigem. Amamantada de esta forma, la humanidad crece en fuerza y belleza: elevación del nivel de vida, facilidades innumerables, diversiones variadas, cultura para todos, confort de ensueño... En el reino del consumo el ciudadano es rey. Una realeza democrática: igualdad ante el consumo (1),

¹⁶ F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza Editorial, 1983, traducción de A., Sánchez Pascual, pp. 38-40.

fraternidad en el consumo (2), libertad según el consumo (3). La dictadura de lo consumible ha borrado las barreras de la sangre, del linaje y de la raza; habría que alegrarse sin reservas, si el consumo no hubiera prohibido mediante la lógica *de las cosas* toda diferenciación cualitativa, para no tolerar entre los valores y los hombres más que diferencias de cantidad”¹⁷.

Unos cuantos seres “privilegiados” son el símbolo vivo de esta felicidad: las estrellas del entretenimiento han tomado el lugar de los héroes antiguos. Son ricos, jóvenes, amados: encarnan la felicidad asimilada a un éxito espectacular. Viven a un nivel superior de intensidad y de calidad, gozan de una libertad ligada a su riqueza. Aunque estén entre la realidad y el sueño, no son personajes enteramente ficticios. El nuevo Olimpo conoce la tristeza, la soledad, las neurosis y los suicidios. Ellos también simbolizan la angustia y el mal vivir. A través de su vida – o, mejor, de la vida que se les presta – se afirma, sin embargo, el *mito* de la felicidad como búsqueda de satisfacciones materiales que justifica todos los sacrificios y todos los atropellos. El hombre tiene derecho a la felicidad; puede y debe obtenerla con el éxito económico.

68

¿Cuáles son las condiciones de la felicidad moderna? Una de ellas es la de que hay que eliminar de nuestra vida el dolor y la enfermedad. Eliminar la muerte es más difícil, pero la ciencia progresa y la duración de la vida aumenta. El mundo moderno está hecho para los jóvenes porque, para ser feliz, hay que poder gustar. El derecho al amor y al placer físico, tanto para el hombre como para la mujer, exige la belleza corpórea. La felicidad moderna exige también la seguridad material, la casa, el carro, la televisión. Todo esto es el signo del éxito social. La casa es una isla de reposo, el carro nos permite salir a contemplar el espectáculo de la naturaleza, la televisión por cable nos lleva a domicilio un entretenimiento libre de cualquier esfuerzo físico e intelectual. Obviamente, quedan los problemas ligados al trabajo: el progreso técnico facilita un dominio casi total sobre la naturaleza; la automatización debería liberar al hombre de la esclavitud del trabajo. Pero, si a primera vista algunos “privilegiados” parecen escapar de esta esclavitud, sigue siendo para la mayoría de la gente la fuente principal de alienación.

La búsqueda del buen vivir, de la alegría, es uno de los rasgos fundamentales del ocio. Cuando se pierde este carácter hedonista se pierde todo. Se le debe permitir al hombre defenderse contra las agresiones de la vida moder-

¹⁷ Raoul Vaneigem, *Tratado del saber vivir para uso de las jóvenes generaciones* (1967), Barcelona, Anagrama, 1977, pp. 67-70.

na, realizar todas las potencialidades de su personalidad, recuperar un ritmo biológico más normal, liberar su poder creativo y salirse de las rutinas para recuperar el placer del esfuerzo libremente escogido. En un mundo orientado hacia la fabricación estandarizada y normalizada de las relaciones humanas, el *ocio* impugna la transformación utilitarista de la naturaleza, rehabilita la contemplación desinteresada, el contacto y la simpatía con una naturaleza preservada. Pero, si el ocio permite que el “*homo ludens*” alcance su plenitud, en la vida moderna este ocio está a su vez organizado y comercializado. Los viajes están cronometrados y racionalizados para evitar cualquier imprevisto. Los sitios de moda están señalados, recomendados, impuestos y se vuelven concentracionarios, bullosos, artificiales y el círculo se cierra. ¿Quiere decir que debemos condenar el ocio y negárselo al hombre? Claro que no. Pero es preciso reconocer que este nuevo producto de consumo nos deja también insatisfechos. Una sociedad tiene la oportunidad de colmar las aspiraciones de los individuos cuando suscita imágenes de la felicidad que son *coherentes* con las posibilidades de realización que ofrece. Nuestra sociedad actual propone un conjunto de *técnicas materiales* de la felicidad que están efectivamente ligadas al desarrollo industrial. Tiende a difundir un modo de vida uniformizado. Con todo, existen contradicciones internas en esta noción de una felicidad fabricada sobre medidas. Al proyectar sus más íntimas aspiraciones sobre unas imágenes exteriores que jamás podrá encarnar y que están, ellas también, sometidas a continuos cambios, el hombre se despersonaliza poco a poco. Busca una felicidad que le es ajena, confunde ideal y espectáculo¹⁸, olvida que es en él mismo donde se encuentran las posibilidades de construir su felicidad personal y de construir una sociedad que lo permita. A la luz natural del día, los ídolos se muestran frágiles y el público se queda insatisfecho, inadaptado y angustiado.

69

¿Se deberá ayudar al hombre a ser feliz recurriendo a las “técnicas del alma”? Si el psicoanálisis no se presenta como una “receta” de la felicidad, logra, sin embargo, mejorar la psiquis del hombre moderno, lo ayuda a adaptarse a las condiciones de vida de nuestra civilización, le permite reabsorber sus conflictos internos para integrarse mejor a la vida social. Ahora, es precisamente lo que le reprocha Marcuse al psicoanálisis en *Eros y civilización*: “El concepto del hombre que surge de la teoría freudiana es la acusación más irrefutable contra la civilización occidental – y al mismo tiempo, es la más firme defensa de esta civilización”¹⁹.

¹⁸ Véase G. Debord, *La société du spectacle* (1967), Paris, Le livre de poche, 2003.

¹⁹ H. Marcuse, *Eros y civilización* (1953), Madrid, Sarpe, 1983, p. 27.

En la reflexión freudiana sobre la civilización, la sociedad moderna es fundamentalmente *represiva*: estriba en la “sujeción permanente” de los instintos humanos. La satisfacción de los instintos básicos del hombre es incompatible con la vida social, que exige el respeto al trabajo, al orden social, a la reproducción monógama. Cuando el principio de placer quiere satisfacerse, se enfrenta con el entorno natural y humano. Su plena realización es imposible porque es incompatible con cualquier forma de asociación, es decir, de vida social. Es menester refrenar y encauzar el flujo de vida primitiva que habita en cada uno de nosotros. Debemos desviar los instintos de su objetivo. Sólo entonces puede haber “civilización”: el “principio de placer” se sustituye por el “el principio de realidad”. El ser humano ya no es un haz de pulsiones animales, sino un “yo” organizado, un sujeto consciente sujeto a una racionalidad que le viene de la sociedad. Al crecer en un sistema de instituciones, el individuo aprende a someterse a las exigencias de la ley y del orden, exigencias que transmitirá a las generaciones futuras. Esta represión de los instintos por parte de la sociedad se complementa con una represión interior: el hombre integra los entredichos sociales en su propio psiquismo (autorepresión). Sin embargo, la sociedad no puede nunca dominar completamente el principio de placer: su fuerza sobrevive en el inconsciente y amenaza siempre el equilibrio de la psiquis. *Este equilibrio, que es de por sí frágil*, se ve amenazado por la lucha entre *Eros* y *Thanatos*. Uno estaría tentado a decir, con Freud, que la felicidad no entró en el programa de la creación.

Este sacrificio de la libido del individuo ha posibilitado que la civilización haya logrado la conquista, casi completa, de la naturaleza. En esta sociedad “unidimensional”, es decir, fundada en una racionalidad que se inspira de los principios de la economía capitalista, el progreso, por el conformismo y la disciplina que exige, está ligado a una intensa esclavitud: el progreso tiene un carácter de alienación y de represión nunca alcanzado antes. En semejantes condiciones, el hombre no puede ser feliz. Marcuse reprocha a la cura psicoanalítica el no ser más que un medio de reinserción del individuo en el seno de una sociedad alienante. Freud se limita a predicar el conformismo, al tratar de suprimir las angustias y las inhibiciones del hombre. El psicoanálisis pretende curar una enfermedad de origen sociológico y, en realidad, todo lo que puede hacer es ayudar al hombre a reinsertarse en una sociedad que genera su mal. La verdadera solución, según Marcuse, es de orden político: suprimir el estado de penuria y miseria que ha suscitado todas las coacciones y permitir a cada cual que disponga de suficientes bienes para liberarse del trabajo embrutecedor. Solamente una *revolución* podrá poner fin a esta vida alienante y represiva. Esta misión subversiva es, para Marcuse, la esencia misma de la filosofía.

Esta concepción de la felicidad basada en la insaciable búsqueda del bienestar y de la comodidad²⁰, en un ideal de conformismo, no se encuentra, sin embargo, en todas las capas de la sociedad actual. No debemos olvidar que para muchos tal ideal permanece inalcanzable. No nos olvidemos de aquellos que apenas logran sobrevivir y para quienes la felicidad no puede ser ni siquiera concebida como una posibilidad. Para estos “olvidados” no queda sino una actitud de rebelión contra una sociedad que los rechaza. Como dice Gide: “Hay en en la tierra tales inmensidades de miseria, angustia, malestar y horror que el hombre feliz no puede pensar en la felicidad sin avergonzarse de ella”²¹.

Pero también son muchos los que ponen en tela de juicio una concepción de la felicidad en la cual el dinero impone su lógica perversa a la sociedad. Existen las soluciones desesperadas: para escapar a la angustia de una sociedad de consumo, vulgar y agresiva, algunos buscan la embriaguez de los paraísos artificiales. Tal embriaguez, sin embargo, no puede sino simbolizar un fracaso. La huida del yo lleva al hombre a un deterioro físico y espiritual inevitable e implacable. Esta huida de la realidad se le oculta momentáneamente bajo una ilusión peligrosa al individuo, quien es preso de tendencias exacerbadas e insostenibles que no puede asumir.

71

Otros tratan de encontrar nuevos derroteros, un modo de vivir que permita el libre desarrollo del hombre en armonía con la naturaleza, e imitan o reinventan esas comunidades que florecieron en Estados Unidos y en Europa en las décadas de los años 1960 y 1970 y se esmeran en recuperar y mantener unas relaciones humanas basadas en el respeto mutuo, la libertad, la fraternidad, y no en la competencia, el egoísmo o la explotación. En estos grupos que buscan el paraíso arcadio, el trabajo está de nuevo muy cerca del ocio y de la fiesta: música, danza, sueño ocupan el lugar principal. La “fiesta” afirma la alteración de los entredichos y de las barreras sociales; busca la fusión en una inmensa fraternidad. Por oposición a la vida social que clasifica y separa, intenta reencontrar la juventud del mundo y el “estado de naturaleza”. Estas nuevas asociaciones humanas son “abiertas”, flexibles y dejan que se desarrollen las aspiraciones libertarias. La religiosidad se une al budismo y al erotismo. Lejos de los tabús tradicionales se afianza, tal vez, un nuevo sistema cultural. Es cierto que, frente al poder de los estados donde surgen y a las contradicciones fundamentales entre su orga-

²⁰ Véase G. Lipovetsky, *la era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, Barcelona, Anagrama, 1996.

²¹ A. Gide, *Les nourritures terrestres* (1897) suivi de *Les nouvelles nourritures* (1935), Paris, Le livre de poche, 1967, p. 199.

nización económica y la de los países capitalistas, la existencia de estos grupos es precaria. Estos grupos están además condenados, por su principio mismo, a no acoger sino a unos pocos y es, sin duda, utópico proyectar este modelo de organización en las grandes comunidades humanas. Independientemente de su suerte, no se puede ignorar o descalificar a priori un camino que recuerda a los hombres que existen valores que no se pueden sofocar si quieren ser felices.

4. El deseo, esencia del hombre

Recordemos la lección de sabiduría y de civismo de los antiguos filósofos: no hay felicidad ni paz para los hombres si ellos rechazan la moderación de los deseos y el respeto a la justicia. Epicuro nos enseña que hay que pasar los deseos por el tamiz de la razón y eliminar todos los que no son ni naturales ni necesarios, todos los que son vanos, artificiales y superfluos. Ésta es la condición para alcanzar la *ataraxia*, el estado de ausencia de turbación del alma, es decir, la felicidad. La moral de Epicuro es, ante todo, una ascesis: un dominio de las pasiones. ¿Qué crítica le podemos hacer a la sabiduría epicurea? En primer lugar, aunque Epicuro identifica al placer con la ausencia de sufrimiento, es claro que hay una diferencia entre felicidad y placer, ya que la ausencia de sufrimiento no implica la felicidad: evitar el sufrimiento no es ser feliz. En segundo lugar, ¿tiene la razón el poder de suprimir el deseo? En tercer lugar, ¿no nos aparta igualmente el método de Epicuro de metas más elevadas que la mera satisfacción personal? Epicuro nos prohíbe tener grandes deseos, por ejemplo, proyectos humanitarios, filantrópicos o artísticos. También nos prohíbe deseos irrazonables, que no son ni naturales, ni necesarios, y así reduce Epicuro al hombre a un simple ser de sensación, puramente egoísta.

El estoicismo nos enseña que el hombre que es esclavo de sus deseos no tiene ni felicidad, ni libertad. La sabiduría consiste en limitar los deseos del hombre a aquellos que dependen de él, a lo que el hombre sabe que puede poseer y conservar. Sólo hay una cosa que depende de él, sobre la que él tiene un poder absoluto: su *voluntad*. Como bien lo ha dicho P. Hadot, lo que depende de mí es una “delimitación de nuestra esfera propia de libertad, de un islote inexpugnable de autonomía en el centro del río inmenso de los acontecimientos, del destino”²². La libertad interior que es nuestro poder de juzgar, nuestro “asentimiento”, es sinónima de la *indiferencia* con respecto a las causas exteriores y al destino. ¿Cuál es, entonces, el secreto de la felicidad según los estoicos? Consiste en poca cosa: saber usar bien mi

²² P. Hadot, *La citadelle intérieure*, Paris, Fayard, 1992, pp. 99-100.

voluntad, no querer sino lo que tengo y lo que me sucede. En otros términos, *no desear lo que excede mi poder*. No sirve de nada desear otras cosas que lo que sucede o rebelarse contra lo que es, porque todo es necesario; si hiciéramos esto solamente podríamos ser infelices. Tal es el principio del consuelo: “No busques que lo que sucede suceda como quieres, mas procura que lo que sucede suceda como sucede, y el curso de tu vida será feliz”²³. Amar al destino es a lo que hay que llegar para ser sabio. ¿Qué crítica le podemos hacer al estoicismo? En primer lugar, esta exaltación de la voluntad es, como lo anota Hegel, una voluntad vacía, abstracta y formal²⁴, que no quiere nada o, al menos, que no quiere nada más que lo que es. La voluntad estoica es toda resignación y mutila al hombre. En segundo lugar, el estoicismo no es una sabiduría eficaz. Los estoicos afirman que puedo dominar mis deseos con mi voluntad, sin embargo esto no es lo que experimento. Por el contrario, lo que experimento en mí es un conflicto entre mis deseos y mi voluntad. A veces es el deseo que prevalece, y no siempre la voluntad. En tercer lugar, el estoicismo piensa que dado que la naturaleza está ordenada de manera buena y razonable, la voluntad humana debe aceptar este orden. Entonces, las necesidades y los deseos de los hombres deben ser considerados como naturalmente buenos. Ahora bien, aunque algunos deseos lo son – los que garantizan nuestra supervivencia, por ejemplo, – otros son excesivos y malos. El estoicismo no da cuenta de la dualidad que hay en cada uno de nosotros entre el deseo y la voluntad. Mis deseos se imponen a mí como si fueran determinados por algo exterior, y que no depende de mí. ¿Cómo es posible tal desgarramiento en mí mismo? Aristóteles nos enseña que la felicidad radica en la “vida según el *lógos*” que se encuentra en la excelencia, la virtud más elevada del hombre. Con todo, si bien es cierto que es la *contemplación* la que nos libera de los caprichos de la fortuna, el hombre no es espontáneamente, inmediatamente o, por naturaleza, racional. El hombre es solamente capaz de devenirlo: no es razonable sino en potencia, no en acto. La naturaleza del hombre – que hay que conocer si la felicidad, como la define Aristóteles, consiste en vivir de acuerdo con su naturaleza o en el desarrollo progresivo de su ser – es la de ser un animal potencialmente razonable, susceptible de devenirlo, con la condición de que haga esfuerzos para ejercer y desarrollar su pensamiento. El hombre es el ser que no es por nacimiento lo que debe ser, sino que ha de devenirlo. El hombre debe realizar su naturaleza, devenir en acto lo que es

73

²³ Epicteto, *Manual*, pensamiento 8; *Manuel d'Épictète, Op. Cit.*, p. 169.

²⁴ G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, traducción de W. Rooces, México, F. C. E., 1977, tomo II, pp. 340-375.

primero en potencia. Es en el horizonte del devenir de la naturaleza, o *physis*, que Aristóteles abandona la concepción puramente platónica de la *phrónesis* que implica la identidad del conocimiento teórico y de la conducta práctica. En el libro VI de la *Ética Nicomaquea*, Aristóteles le da a la sabiduría práctica, o *phrónesis*, el significado que tiene en el lenguaje usual, despojándola de todo su alcance teórico: “En el lenguaje vulgar, [escribe W. Jaeger], es una facultad práctica que se ocupa de dos cosas, la elección de lo éticamente deseable y el prudente descubrimiento de lo ventajoso para uno mismo [...] En relación a la ética significa ahora una disposición habitual del espíritu a deliberar prácticamente sobre cuanto concierne al bien y al mal humano [*héxis praktiké*]. Aristóteles insiste en que no es especulación, sino deliberación; en que no se refiere a lo universal, sino a los fluctuantes detalles de la vida; y en que, por consiguiente, no tiene por objeto las cosas más altas y más valiosas del universo, y de hecho no es en absoluto una ciencia”²⁵. Con el abandono de la teoría platónica de las ideas se advierte la separación entre el ser y el valor, entre el conocimiento y la acción, separación que significa para Aristóteles una distinción mucho más tajante entre metafísica y ética, que la que existía antes, y que lo aleja de un “intelectualismo” que funda la acción ética exclusivamente en el conocimiento del ser. “Aristóteles trazó una línea entre la una y el otro. Descubrió las raíces psicológicas de la acción y la valoración moral en el carácter [*êthos*], y desde entonces el examen del *êthos* ocupó el primer término en lo que se vino a llamar pensamiento ético, y suprimió la *phrónesis* transcendental. El resultado fue la fecunda distinción entre razón teórica y razón práctica, que hasta entonces habían estado confundidas en la *phrónesis*”²⁶. La felicidad consiste ciertamente en vivir conforme a la virtud, en vivir conforme a la naturaleza del hombre, pero, ahora, con Aristóteles, la vida es tanto teoría como práctica y, de manera más precisa, la vida feliz se enraíza en el deseo, en un deseo hablado, comprendido, en una *boúlesis* que tiene una estructura de sentido que le es fundamental. Si Aristóteles define la felicidad por la función propia del hombre, es decir, por la actividad de la parte racional del alma, debemos ahora entender que se trata de *la vida práctica de esta virtud reflexiva de todas las demás virtudes que es la phrónesis*, de una constante reflexión que pone en juego una razón capaz de hacer siempre, pero en condiciones siempre diferentes, el camino que va de la norma al caso singular. Tal camino es el que, partiendo de un deseo general – *boúlesis* –, y por ende ineficaz,

²⁵ W. Jaeger, *Aristóteles*, México, F.C.E. 1946, pp. 101-102.

²⁶ *Ibid.*, p. 103. Acerca de la noción de *êthos*, véase Jean-Paul Margot, “Acerca del carácter”, *Estudios de filosofía*, Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia, Medellín, 2003, pp. 9-21.

pasa por la deliberación – *boûleusis* – acerca de los medios que, para nosotros, nos permiten hacer la mejor elección – *proairesis*.

La filosofía spinozista reencuentra a Aristóteles en la búsqueda de un conocimiento verdadero de la naturaleza humana y en la afirmación de que el deseo – *affectus* y *cupiditas* – atraviesa la experiencia humana y la constituye como tal: “De todos los afectos [*affectus*] que se refieren al alma en cuanto que obra, no hay ninguno que no se remita a la alegría o al deseo [*quid ad laetitiam, vel cupiditatem referentur*]”²⁷. La esencia del hombre es el deseo, y en él reside el fundamento de la ética. Es la afectividad y no la racionalidad que define al “espíritu humano (*mens humana*)”. El hombre es un ser de deseo o, mejor, el deseo es la esencia del hombre, y no la señal de su miseria o de su finitud. El deseo es la potencia de actuar del individuo: “Cada cosa se esfuerza, según su potencia de ser, por perseverar en el ser [*Unaquaeque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur*]”²⁸. De ahí que el esfuerzo perpetuo de vivir que Spinoza llama *conatus*, sea la vida misma y que se oponga a la tristeza y a la muerte. El deseo es, entonces, un movimiento de afirmación y no sufrimiento de vivir o de carecer. Es el esfuerzo constante por desplegar su existencia, es decir, a la vez conservarla y acrecentarla. Todos nuestros deseos particulares son modos de expresión y de realización de este deseo primero de perseverar en su ser. Todo deseo es en el fondo deseo de sí, deseo de realizarse. Este oscuro objeto del deseo, soy yo mismo. Así, el objeto del deseo es secundario con respecto al deseo mismo o, dicho de otra manera, el deseo es creador de la “deseabilidad” de los objetos. De ahí que ninguna cosa sea buena o mala en sí. El deseo que nos lleva hacia ella nos hace encontrarla buena. No deseamos las cosas porque sean buenas: nos parecen buenas porque las deseamos. Es el sujeto mismo como deseo quien es la fuente de la definición de los bienes y el fundamento de los valores. Spinoza invierte la tesis de una objetividad absoluta de los valores. Las cosas no son buenas en sí mismas sino relativamente a nuestro deseo y a nuestra constitución²⁹.

75

²⁷ B. Spinoza, *Ética*, III, prop. LIX. Véase *Ética* III, Definiciones de los afectos, Definición I: “El deseo es la esencia misma del hombre en cuanto es concebida como determinada a hacer algo en virtud de una afección cualquiera que se da en ella”. El afecto (*affectus* y no *afectio*) es un dinamismo consciente: es una modificación del cuerpo acompañada por la idea (conciencia) de esta modificación. Todas las citas de Spinoza remiten a la edición de Carl Gebhardt, B. Spinoza, *Opera*, Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt, Carl Winters Universitätsbuchhandlung, Heidelberg (1925), 1972.

²⁸ B. Spinoza, *Ética*, III, prop. VI; y *Ética* IV, prop. XXV: “Nadie se esfuerza por conservar su ser a causa de otra cosa”. Esta ley del *conatus* vale para toda la naturaleza.

²⁹ “Así pues, queda claro, en virtud de todo esto, que nosotros no intentamos, queremos, apetecemos ni deseamos [*nihil nos conari, velle, appetere, neque cupere*] algo porque lo

¿Cómo es posible entonces que los hombres inviertan el orden y la conexión de las cosas y estén íntimamente convencidos de que la representación de un fin juzgado bueno es la causa primera del deseo? Se trata aquí de una *ilusión* que se debe al hecho de que los hombres ignoran la causa de sus deseos; esta ilusión es el fruto de una conciencia parcial que se cree total³⁰. De ahí la idea, en el fundamento de la ética spinozista, de que solamente un conocimiento verdadero de la naturaleza humana permite comprender y regular la práctica del hombre, de la manera más ventajosa, es decir, buscando lo útil³¹. Es menester comprender la necesidad del deseo y deducir de ella todas las propiedades. Según Spinoza, es la servidumbre nacida de las pasiones – deseos pasivos y no deseos como tales – la que hay que entender, comprendiéndola primero y conociendo luego sus causas. En Spinoza, *la libertad es la condición sine qua non de la felicidad*. ¿Cuál es entonces la naturaleza de la servidumbre? La respuesta es inequívoca: la *pasión*; la pasión es el estado en el que no obramos exclusivamente por nosotros mismos, sino que obramos con respecto a causas externas que no entran en la constitución de nuestra naturaleza. La servidumbre está ligada, por lo tanto, a la tristeza, es decir, a la reducción de esa potencia de existir que es el *conatus*. El deseo aumenta o se reduce, produciendo bien la alegría, bien la tristeza. La servidumbre pasional proviene de un uso erróneo de la imaginación y de un conocimiento parcial, truncado y oscuro de nuestro deseo. La pasividad es el despliegue de un deseo que no es autónomo, es la alienación de los actos que no dependen solamente de nosotros, sino de una causa exterior. La servidumbre no se refiere a una debilidad de la voluntad, sino a *una confusión de nuestro conocimiento*. Nuestra felicidad, al igual que nuestra desdicha, procede de la modalidad de nuestra relación con el objeto, de la naturaleza del conocimiento que tenemos de él. La servidumbre de las pasiones no nace, entonces, del deseo en tanto que tal, sino de la

juzguemos bueno, sino que, al contrario, juzgamos que algo es bueno porque lo intentamos, queremos, apeteceamos y deseamos [*sed contra nos propterea, aliquid bonum esse, judicare, quia id conamur, volumus, appetimus, atque cupimus*], *Ética*, III, prop. IX, esc.; véase también, *Ética*, III, prop. XXXIX, esc.

³⁰ Véase Jean-Paul Margot, “El hombre bajo la conducta de la razón y la libertad en Spinoza”, *Razón y fábula*, Universidad de los Andes, Bogotá, 1976, Nos. 40-41, pp. 113-127.

³¹ Véase *Ética* IV, Definición I: “Entiendo por bueno lo que sabemos con certeza que nos es útil”. Esta definición debe entenderse en la perspectiva del final del Prefacio de la parte IV de la *Ética*, y ésta, a su vez en la perspectiva del párrafo 13 del *Tratado de la reforma del entendimiento*. “Bueno” y “malo” son vocablos que se refieren a lo que nos permite o no acercarnos al “modelo de naturaleza humana” que Spinoza se propone. Véase B. Spinoza, *Tratado de la reforma del entendimiento*, Estudio preliminar, traducción y notas de Lelio Fernández y Jean-Paul Margot, Madrid, Tecnos, 1989, pp. XIX-XXI.

falta de conocimiento que nos reduce a no ser más que la causa parcial de nuestros actos. Para llegar a la alegría, para alcanzar la felicidad, es preciso una liberación cuyo propósito es conseguir una verdadera autonomía del sujeto: vivir según su ser propio y según la especificidad de su propia esencia individual. Cuando conocemos nuestros sentimientos clara y distintamente, cuando las ideas que nos hacemos de ellos son ideas totales y totalizantes, encontramos una satisfacción absoluta en lo verdadero y somos así liberados de las pasiones. Cuando comprendemos nuestras pasiones, cuando integramos el objeto de nuestra pasión en todo un sistema de cosas donde pierde su individualidad y su prestigio, nos liberamos al mismo tiempo de su poder fascinante. La alegría apacigua los tormentos que pueden resultar de las pasiones, al hacer de nuestra afectividad el objeto de un conocimiento verdadero. El conocimiento verdadero libera por lo tanto al deseo de los falsos bienes: no lo suprime, transforma un deseo ignorante, alienado y pasivo en un deseo ilustrado, autónomo y activo.

El deseo no debe ser reprimido, como en Freud, o subyugado, como en Platón, aun bajo la forma disfrazada de su racionalización. Debe, por el contrario, abrirse, desarrollarse y volverse lúcido, es decir, reflexionarse a sí mismo. Solamente en la pasión es el deseo ciego: el hombre apasionado está alienado, disminuido y triste. La liberación será aumento de potencia. Todo conocimiento verdadero es alegría: el deseo es tanto más fuerte cuanto más vasto es el saber; resulta de un conocimiento y no de una represión del deseo. Lo que el hombre libre alcanza es la alegría permanente, es decir, la felicidad, la satisfacción de sí entendida como amor de sí que no es ni egoísmo ni narcisismo. Se trata de valores universales, asequibles a todos, a partir del momento en que los hombres son conducidos por la razón. Alegría de existir obrando según su propia naturaleza y sus propias normas, en la perspectiva de la generosidad y de la amistad. El hombre libre y feliz es a la vez plenamente él mismo y siempre abierto al otro.

77

5. Conclusión

La *ética* es la pregunta filosófica acerca de los caminos que pueden conducir la experiencia de la vida hacia la felicidad³². El fin de la filosofía como *ética* es la búsqueda efectiva de los medios que permiten construir la vida como se construye una casa³³. La *ética* es también el esfuerzo por

³² “Esperamos de la filosofía que nos saque de este estado que llamaré un estado de crisis, un estado de inquietud, de trastorno [*bouleversement*], de angustia a veces. Esperamos de la filosofía que nos dé indicaciones para existir, principios de acción, en una palabra que nos dé una *ética*”, R. Misrahi, *Le sujet et son désir*, Paris, Éditions Pleins Feux, 2003, p. 8.

³³ Véase la imagen de la casa de Descartes en el *Discurso del método*, parte III, imagen que

construir la *libertad*: la construcción de la libertad es una exigencia implicada en la idea misma de una vida feliz. Una felicidad vivida en la opresión no sería una auténtica felicidad, una felicidad coaccionada sería un sufrimiento: la felicidad debe ser vivida en la independencia y en la libertad al igual que la libertad debe ser experimentada como felicidad y satisfacción. La ética como búsqueda de los caminos que conducen a la felicidad tiene repercusiones políticas, en la medida en que el combate personal y reflexivo por la felicidad tan sólo es posible mediante la elaboración de una organización política de la sociedad. La democracia aparece como el mejor de los regímenes, porque defiende la libertad de los individuos. La democracia es el reconocimiento del papel fundador del sujeto libre. Al igual que el sujeto es el origen de su propia vida, y que, como lo muestra Spinoza, es el sujeto mismo el que es la fuente de las significaciones del mundo, el ciudadano es el origen de las instituciones que van a administrar su vida social.

Como bien lo advirtiera Kant, no es posible pensar en la felicidad de manera egoísta³⁴. Nuestro destino individual está ligado al de la humanidad entera. La felicidad de unos no puede edificarse sobre la desdicha y la explotación de otros: *la justicia social es necesaria*. Si mi existencia está siempre amenazada, si siempre tengo hambre o si debo trabajar sin parar para ganar apenas lo que me permite subsistir, si el miedo y la preocupación nunca me abandonan, es obvio que no puedo avanzar en la búsqueda de la felicidad. La técnica sirve para nuestras necesidades; tan pronto como nuestros deseos aumentan – deseos que a menudo no son “ni naturales ni necesarios” – exigen para su satisfacción una cooperación mayor entre los hombres. Pero esta cooperación es a menudo buscada con fines egoístas. Esta unión entre todos los hombres, que nace irresistiblemente de los progresos de la

78

también utiliza Spinoza en el Prefacio a la parte IV de su *Ética* – ya no en el contexto de una causalidad final, sino en el de una causalidad eficiente.

³⁴ “[...] el egoísta *moral* es aquel que reduce todos los fines a sí mismo, que no ve más provecho que el que hay en lo que le aprovecha, y que incluso como eudemonista pone meramente en el provecho y en la propia felicidad, no en la idea del deber, el supremo fundamento determinante de su voluntad. Pues como cada hombre se hace un concepto distinto de lo que considera como felicidad, es justamente el egoísmo quien llega a no tener una piedra de toque del verdadero concepto del deber, la cual ha de ser un principio de validez universal. – Todos los eudemonistas son, por ende, egoístas prácticos”, I. Kant, *Antropología en sentido pragmático*, versión española de J. Gaos, Madrid, Alianza Editorial, 1991, Primera parte, Didáctica antropológica, párrafo 2: “Del egoísmo”, p. 19. Para Kant, la moral de la felicidad [*Glückseligkeit*] no contiene imperativos categóricos sino imperativos *hipotéticos* – prudencia, habilidad – que tienen que ver con los medios para alcanzar nuestra felicidad: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, edición bilingüe y traducción de J. Mardonimgo, Barcelona, Ariel, 1996, Segunda sección.

técnica, caracteriza la civilización industrial, corresponde a nuestra codicia insaciable y tiene su principio en el egoísmo. Para satisfacer nuestros deseos superfluos, dependemos de nuestros semejantes. Mas esta dependencia, lejos de inclinarnos hacia la benevolencia y la solidaridad, exagera nuestras pasiones, nos precipita hacia feroces rivalidades y nos encadena a nuestras pasiones. La sociedad da nuevas fuerzas al que ya tiene demasiado, mientras que el débil, perdido, ahogado y aplastado en y por por la multitud no encuentra ningún refugio, ninguna ayuda y finalmente parece víctima de esta unión engañosa de la que esperaba su propia felicidad.

Recordemos, pues, la lección de sabiduría y de civismo de los antiguos filósofos: no hay felicidad ni paz para los hombres si ellos rechazan la moderación de los deseos y el respeto a la justicia. Pero recordemos también la generosidad cartesiana, porque ¿cómo estimar a los demás sin estimarse a uno mismo? Entonces, uno ya no depende del todo de los demás y se convierte en un punto sólido, capaz de ser feliz, de dar felicidad y de “procurar el bien general de todos los hombres en la medida en que está a nuestro alcance”³⁵. No debemos contemplar con pesimismo y resignación que no somos felices y que las circunstancias no son favorables. Debemos actuar, debemos construir la felicidad: debemos jurar ser felices³⁶.

³⁵ R. Descartes, *Discurso del método* parte VI, A.T, VI, 61, 26-28.

³⁶ Véase Alain, *Propos sur le bonheur* (1928), Paris, Gallimard, Folio essais, sf., pp. 211-213. “¿Cómo una consigna emancipadora de las Luces, el derecho a la felicidad, ha podido convertirse en dogma, en catequismo colectivo?” (p. 17); tal es la aventura que P. Bruckner intenta describir en *L’Euphorie perpétuelle. Essai sur le devoir de bonheur*, Paris, Le livre de poche/Grasset, 2000.