

Unidad 9: La felicidad y el sentido de la vida II

- *Integración personal.*
- *Presentación y apreciación grupal.*

LAS FUENTES DEL SENTIDO

Dos cosas llenan el corazón de admiración
 y veneración siempre renovadas y crecientes
 en la medida en que la reflexión se ocupa de
 ellas: el cielo estrellado sobre mí y la ley
 moral que hay en mí.

IMMANUEL KANT⁵³

Páginas atrás señalé, muy rápidamente y prometiendo que retomaría el asunto, que sin duda no había ningún principio moral que no tuviese alguna fuente «religiosa». Con ello quería decir que los principios morales reposan siempre sobre un sentido del Bien y, por tanto, sobre un sentido de lo justo comprendido como el tras-fondo que une y re-une las conciencias. Las religiones no han «inventado» ese Bien, tan sólo han propuesto sus primeras articulaciones. Han presentado ese estar-unido por el Bien —y el bien del otro, que tiene prioridad sobre el mío

⁵³. *Critique de la raison pratique*, op. cit., p. 801 [trad. esp. cit., p. 221].

los grandes artesanos de nuestra humanidad, esos que han sabido poner en palabras, y a veces en imágenes, la experiencia del sentido.

Lo que ellos han celebrado en sus himnos y en sus frescos es ese estar-reunido por el sentido, esa conciencia que tiene el hombre de no ser el dueño último de su destino. No es otra cosa que la experiencia de una verticalidad que nos sobrepasa y a la que nos sentimos ligados. Los especialistas de la antigüedad clásica han recordado que, en el caso de los griegos, los dioses aparecían en primer lugar en posición de predicado,⁵⁴ antes de designar seres o personas. En el período arcaico se calificaba como *theos* toda realidad que excede la capacidad humana: la tempestad que se levanta sobre el mar («Poseidón» está colérico), la guerra que estalla («Marte» se agita), el amor que nos transporta («Eros» que se despierta); ninguna de estas cosas puede explicarse por medio del dominio humano. Por lo demás, en el caso de Homero, los dioses son mentados como *kreittones*, aquellos que son «superiores». Más concretamente, se trata de un término comparativo que designa a «los más grandes». Los dioses no son, en primer lugar, seres o individuos, sino «predicado» de todo cuanto se produce, sin que nosotros contemos en lo más mínimo. De los dioses, uno no puede decir gran cosa, a no ser que son más fuertes que nosotros, que se encuentran en algún sitio allá arriba, en la inmensidad del cielo, pero al mismo tiempo en cualquier

54. Cf. Karl Kerényi, «THEOS: "Göt" auf Griechisch», en *Ami-ke Religion*, München/Viena, 1971, pp. 207-217.

propio— como una atadura con una realidad «superior» o «divina» (incluso si se trataba de una realidad natural, como el sol o un rey) que se transformaba desde entonces en objeto de veneración, de reconocimiento y de obligación (así, la religión judía hablaba de los «mandamientos» que le habían sido revelados a Moisés en una montaña, como si hubiese sido impensable que pudiesen ser de origen humano). Sobre este Bien que nos trasciende y nos rige nos han hablado los profetas y los poetas, esos poderosos mediadores y mensajeros del sentido. Pero ellos han querido hablar siempre de un sentido que resulta evidente, que brota de algún modo de la fuente y que, entonces, los precede, los «inspira», como solemos decir tanto de los textos religiosos como de los textos poéticos.

Pienso que tal vez resulte más conforme a la naturaleza de las cosas hablar de las «fuentes» del sentido que hablar de una «fundamentación» del sentido que respondería a nuestras normas metodológicas de fundamentación. Y es que el sentido es tal que siempre brota de algún lugar, de alguna fuente, sin que esa fuente resulte por lo general asignable. ¿De dónde viene entonces la corriente que nos lleva y que nos alimenta? ¿De una fuente subterránea y oculta, de las montañas, de la lluvia? De todo eso, por supuesto; pero está claro que se trata de un origen que apenas puede nombrarse puesto que, en un sentido, ese origen ha estado siempre allí, mucho antes que nosotros. Quienes han intentado darle un nombre—ciertas culturas o religiones, sin embargo, lo han prohibido («no te harás imagen de tu Dios»)— habrán sido

tido del Bien es el recuerdo de este *ethos* esencial, entendiendo tal *ethos* en el sentido de la condición esencial o de la estancia temporal que es la nuestra: no estamos aquí más que por un tiempo, contra el que luchamos sin cesar desesperadamente. Pero esa condición es universal. La ética, el sentido del Bien, también lo es necesariamente. La universalidad es entonces la esperanza que se otorga la finitud humana cuando se sobrepasa a sí misma.

La segunda fuente de sentido radica en ese *estar/ser-unido* de la conciencia. ¿Qué es eso que, desde siempre, nos orienta y nos une? Es casi imposible decirlo. Quié-

nes han asumido el enorme riesgo de hacerlo han intentado decir lo imposible y lo innombrable. Fueron ellos los profetas o los poetas del sentido. Siempre ha sido posible acusarlos de charlatanería, difamarlos y perseguirlos. Y es que, de hecho, hablaban de algo que ellos mismos no comprendían. Si en algún momento sus cantos o sus textos eran «autorizados», era sólo porque estaban «inspirados», animados por un aliento que no emanaba de ellos. Incluso una «inspiración» semejante parecía, en cierto modo, dudosa, como ocurre, necesariamente, cada vez que se trata de nombrar, de expresar, de girar el sentido de la vida en cantos, en cuentos, en pinturas y en ritos.

En su forma más elemental, este intento de contar el cuento del sentido de la vida tomó la forma de una «génesis», es decir, de un cuento que intenta contar el *origen* de todas las cosas. Hesíodo, inspirándose en una tradición oral que le precedía, llegó incluso a proponer una «teogonía» sistemática que se las ingeniaba para hablar

parte.⁵⁵ Su existencia no plantea ningún problema y no tiene por qué ser demostrada. El universo, por sí solo, deja aparecer un orden que nos sobrepasa majestuosa-mente; un orden del que formamos parte sin que comprendamos de él mayor cosa, como modestas y vanidosas briznas de paja que somos los humanos. Sófocles, en *Antígona*, lo canta con toda la fuerza: podrá el hombre imaginar con mucho vigor remedios contra todas las enfermedades, jamás inventará el encantanamiento que le

permita escapar de la muerte.

La evidencia de lo divino es por tanto una conciencia de los límites, de la muy flagrantemente fragilidad del hombre frente a los poderes de su destino, frente a su propia fatalidad. Sin esa evidencia, sin esa conciencia, no hay humanidad ni hay sentido en la vida. Todo el sentido de la vida encuentra allí su fuente, o sus fuentes, pues- to que podemos distinguir al menos dos de ellas, como

veremos enseguida.

La primera radica en la *comunidad* de nuestra fragilidad: nos encontramos todos en la misma situación de precariedad esencial frente a lo ineluctable. De ello resulta —idealmente, puesto que aquí precisamente surge la posibilidad misma de un ideal— una solidaridad, en consecuencia, una promesa de generosidad que anula todas las distinciones de estatus y de fortuna, pero también todas las desigualdades entre los hombres. El sen-

55. Se percibe un eco de eso en la Biblia cuando se habla de Dios como del «Altísimo» (Génesis 14, 18). En el mundo latino, los *Supérieurs*, que se encuentran por encima de nosotros, son los astros y los cuerpos celestes animados por los dioses.

Para la humanidad que cae en la cuenta de su finitud, lo esencial no es tanto dominar este origen (empresaria que no puede ser sino temeraria e insensata, pues consistiría en pretender apoderarse del origen del sentido) como reconocerse unida por él. Este ser-unido, comparado con el otro, es lo que sin duda busca expresarse con el término mismo de «religión». Es bastante conocido que hay dos grandes etimologías para el término *religio*, que no tiene equivalente en griego. Por lo demás, ambas etimologías fueron propuestas por escritores latinos, Cicerón y Lactancio, este último un apoloquista cristiano del siglo III. Cicerón liga el término al verbo *religere* («releer»), de *legere*, que significa recoger, concentrar, de suerte que *religere* evocaría un estado de recogimiento, de pudor y de respeto. Lactancio, por su parte, deriva el término del verbo *religare*, de *ligare*, unir, y por tanto «reunir».⁵⁶ La etimología no es una ciencia exacta y no

56. Cf. Cicerón, *De natura deorum*, II, 72. Lactancio (circa 250-325), *Divinae Institutiones*, III, 9. Émile Benveniste (*Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Minuit, París, 1969, p. 270 [trad. esp., *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, Taurus, Madrid, 1984]) se pronuncia sin ambigüedad a favor de la etimología propuesta por Cicerón, pero varios etimólogos —entre ellos A. Ernout y A. Meillet (*Dictionnaire étymologique de la langue latine: Histoire des mots*, Klincksieck, París, 1959) — prefieren la de Lactancio (por su parte, Michel Despland, *La Religion en Occident. Evolution des idées et du vécu*, Fides, Montreal, 1979, pp. 24, 44, sostiene que ambas etimologías son fantásticas). Este era ya el caso de san Agustín (*Retractions*, I, VIII, «Bibliothèque augustinienne», vol. 12, *Les Révisions*, trad. por G. Bardy, Desclée de Brouwer, París, 1950, p. 352-3): «Tendamos hacia Dios y reunamos (*religantes*) nuestras almas en el solo —lo que es, según se dice, el sentido original de la palabra religión—

del origen y de la descendencia de los mismos dioses. Con un espíritu análogo, el primer libro de la Biblia, del que se pensó que su autor no podía ser otro que Moisés, ha querido hablar de la «creación» del mundo en siete días. ¿Son todos estos cuentos «verídicos»? Esta pregunta se ha planteado sólo recientemente. Durante muchos siglos fue mucho más importante reconocer que se trataba de textos «inspirados». Si no podían ser verificados era porque, en primer lugar, eran y se sabían in-verificables. Pero se podía tener confianza en ellos puesto que hablaban del sentido de todas las cosas que cada cual podía, al menos, sentir. Esos textos, al tratar el asunto del origen, enseñaban que el mundo de los dioses y del cosmos obedecía a una cierta regularidad, como aquella que se puede observar en el orden de la naturaleza y de la vida humana. El sentido de la vida encuentra allí su fuente y reconoce allí mismo su origen. Pero el origen mismo no es verdaderamente comprensible. En cierto modo, el origen se ha «levantado» desde siempre. Es exactamente lo que nos recuerda el propio término de origen, que proviene del verbo en latín *orior*, «levantarse», y que se emplea ante todo a propósito de los astros y de las estrellas. Es así como se habla, en francés, del sol que se levanta en el «Oriente». Pero ¿cuál es el origen de este «levantarse»? ¿De dónde viene esta luz? No sabemos mucho, pero se produce cada mañana, como el horizonte esencial del día. Lo mismo pasa con el origen, que el alemán, por su parte, llama un *Ursprung*, literalmente un «salto original». El origen del sentido es una fuente tan inagotable como innombrable.

sirve más que como utensilio del pensamiento, pero es evidente que las dos etimologías remiten a una misma experiencia, a saber, la del escúpulo o el pudor —según la acepción de Cicerón— o la del lazo personal —según Lactancio—, pero este último nos enseña que ese respeto le corresponde a un «ser-unido» o «re-unido» de la conciencia. Si autores como Benveniste se han opuesto a la etimología de Lactancio es porque estiman que esta demasiado influida por el «cristianismo», pues comprende el ser-unido como un estar-unido a dogmas y mandamientos precisos (que es algo que se corresponde, sin embargo, con una concepción mucho más tardía del cristianismo). De hecho, la etimología de Lactancio es más latina, más ciceroniana, de lo que parece. Y es que la etimología ciceroniana (la religión como escúpulo) se inspira manifestamente en la expresión latina, corriente, *religio mibi est* que significa: «lo que es para mí un deber de...», «me siento unido por».⁵⁷ El escúpulo interior que expre-

abstengámonos de toda superstición». El texto es una cita de su *vera religione* que Agustín comenta luego de la manera siguiente: «La explicación que he dado aquí del origen de la palabra religión es la que más me place (*plus mihi placuit*). No ignoro que otro origen de esa palabra ha sido propuesto por los autores latinos: la religión sería llamada así porque ella es releída (*religitur*) [alusión al *De natura deorum* de Cicerón]; este verbo se compone con leer (*legendo*), es decir, elegir (*eligendo*), y así en latín releer (*relego*) tiene el mismo sentido que leer (*eligo*)». Jacques Derrida también evoca estas dos etimologías en *For et savoir*, Seuil, París, 2000, p. 54 [trad. esp., «Fe y saber», en J. Derrida y G. Vattimo (eds.), *La Religión*, PPC, Madrid, 1996]. 57. Cf. M. Despland, p. 24 (fórmula que también evoca Benveniste, op. cit., p. 269).

sa la *religio* presupone entonces un lazo, una «ligadura» previa de los individuos y de la conciencia. Esa unión, o mejor esa re-unión, y hasta podemos decir esa religión, resume la experiencia primaria del sentido: el sentido que nos une. Esta afirmación es cierta para las grandes acepciones del sentido que hemos intentado distinguir páginas atrás. El sentido direccional nos une con una meta, con un destino, como el sentido semántico nos une con el orden inaprensible de la significación (tal palabra remite a esto o aquello, mucho más allá del signo). Vivir en el sentido, y esa es nuestra condición, es estar unido. Nadie vive sin lazos que lo unan a otros (la felicidad de los otros), a uno mismo (sin diálogo interior), a algún Bien, a alguna dirección que de-termina el sentido de su vida.

No obstante, parece que hablar hoy día de «religión», atreverse a hablar de religión de nuevo, es abrir una enorme caja de Pandora. ¿No se trata de una época pasada de la humanidad? Quizás menos de lo que se piensa. Ocurre que la «crítica de la religión» (que por lo demás siempre forma parte de la misma experiencia religiosa) no puede completarse sino en nombre de otra «creencia» o de otro orden de convicciones que expresen aún mejor ese ser-unido de la conciencia o ese sentido del Bien.

El escritor alemán Ernst Jünger (1895-1998) tenía razón al recordarnos que la «desaparición» de la religión representa un fenómeno extraordinariamente reciente —y tal vez sólo un bien efímero intermedio— en la historia de la humanidad occidental, en cuyo transcurso los dioses y las divinidades han sido venerados de manera

los de liberación, y por tanto de salvación [*salut*], no proveniesen todos ellos de la religión! Merece la pena detenernos aquí un momento: un mundo o una humanidad que se vieran emancipados de la religión ¿estarían verdaderamente «liberados»? ¿Es la religión verdaderamente sólo un yugo o una tutela? Aquellos que la han presentado como tal (Feuerbach, Marx y Nietzsche, por ejemplo) lo hicieron siempre porque tenían *otra* liberación, *otra* utopía, y por lo tanto *otra* «religión»; es decir, tenían otra «esperanza» para proponérsela al género humano. Uno de los mitos del mundo actual corresponde a esa idea según la cual puede haber un mundo en el que la libertad y la felicidad dependan de una emancipación en relación con lo religioso. No nos damos cuenta de que ninguna idea es tan profundamente religiosa como precisamente la de emancipación o la de liberación. Se olvidaba también que nada es tan paralizante, ni tan desmoralizador, como la ausencia de esperanza y, por lo tanto, de religión. No hay acción, ni vida posible, sin esperanza, sin horizonte de sentido que una las conciencias.

Hoy en día depositamos grandes esperanzas en la ciencia moderna, que efectivamente ofrece remedio a grandes sufrimientos. La ciencia se encuentra entonces al servicio de la esperanza de la humanidad. Es una apertura hacia el advenimiento del Bien, pero no puede dar respuesta a la pregunta por el sentido de la existencia que también presupone. Por este motivo, la pregunta por el sentido se relega de buen grado al orden de lo filosófico, de lo artístico, de lo literario o de lo religioso, es decir, —para una cierta conciencia moderna— al orden de lo

constante⁵⁸ —y todavía lo son, además, a una escala planetaria que parece abarcar todas las culturas (mientras que la ética propiamente dicha sólo ha sido desarrollada en el seno de la tradición filosófica occidental). La idea de una humanidad completamente emancipada de la religión sólo apareció, en efecto, hace apenas dos siglos. Incluso si fue anticipada por ciertos autores antiguos, tal idea no llegó a ser un *leitmotiv* de nuestra civilización sino en el siglo de la Ilustración, en el que aún se limitaba, como bien recuerda Jünger, a algunos salones o a pensadores que se denominaban ilustrados y que concibieron la idea de una humanidad que ya no estaría «amarrada por la religión como animal doméstico». Pero ¿es posible semejante sueño de libertad? Si verdaderamente no lo es, es porque la idea de un mundo sin «religión» obedece a una cierta religión, a una cierta fe que quizás no es consciente de sí misma. No es precisamente por azar el que las utopías (comunistas, científicas, nacionalistas, etc.) hayan abundado después del «derrumbamiento» de la evidencia religiosa. ¡La religión ha muerto, viva la religión! La utopía de un mundo sin religión es en sí misma una utopía y pertenece aún, en ese sentido, al espacio religioso.

Pero se trata de una religión que se ignora como tal, y más aún en la medida en que se refiere a sí misma como una «emancipación» o una liberación. ¡Como si los mode-

58. Cf. E. Jünger, «Gestaltwandel» (1993), en *Sämtliche Werke*, Stuttgart, vol. XIX, 1999, p. 609. Trad. fr., *EXposition*, Julliard, Paris, 1993.

arbitrario (ecuación que supone que el único discurso riguroso es el de la ciencia, que se conduce a través de realidades inmediatamente verificables o que se consi-

deran como tales). Esta constelación que fundamente —en sentido inmemorial— nuestra modernidad tiene no obstante la felicidad, inesperada, de recordar que el elemento de la transmisión del sentido pertenece de hecho, y de derecho, al mundo del arte, de la religión y de la filosofía (que ya encarnaban, para Hegel, las tres grandes figuras del espíritu).⁵⁹ Si es en el arte donde el sentido se plasma, es en lo religioso donde se hace esperanza y es en la filosofía donde quiere ser pensado. Es verdad que desde hace mucho tiempo los puentes entre el arte, la religión y la filosofía han sido derrumbados. A esto habría que añadir

59. La filosofía hegeliana del espíritu, que obviamente no podría mos presentar aquí en toda su densidad, representa ciertamente una gran inspiración para una filosofía del sentido de la vida. En efecto, Hegel distingue el espíritu subjetivo (que se limita a nuestra actividad de pensamiento, actividad de interés hoy día para la psicología o la *philosophy of mind*) del espíritu objetivo (que se manifiesta, por ejemplo, en la moral, en el orden de la familia y de las costumbres, luego en las instituciones y en el Estado) y de lo que él llama «el espíritu absoluto». Esta última expresión nos produce un cierto vértigo hoy en día, pero sólo significa que el espíritu puede presentarse también «libremente» para sí mismo. Hegel vio muy bien que esto ocurre en tres espacios, el del arte, el de la religión y el de la filosofía: mientras que el arte ofrece una representación sensible de la idea (del «sentido»), la religión configura el sentido en el orden de la representación, el mismo sentido que, en la filosofía, llega a ser pensado en su universalidad. Es cierto que el sistema de Hegel ha periclitado, pero las fuentes del sentido no han cambiado mucho.

dir que las voces de estos tres dominios separados tienden a ser inaudibles en medio del estruendo de la incultura de masas. Si los filósofos contemporáneos se inspiran mucho menos en el mundo de sentido descubierto por el arte y por la religión es porque prefieren orientarse, tal vez con mala conciencia, a partir de las ciencias exactas, las cuales administrarían el conjunto del saber humanamente accesible. Esta concepción de la filosofía —que hace del método científico una teoría— posee un rigor innegable, pero no podría agotar lo que, en su raíz, es la filosofía, a saber, el pensamiento acerca del sentido; y es que la filosofía brota, en primer lugar, del diálogo interior del alma confrontada con el interrogante que para ella misma es la existencia.

No menos comprensible es la fascinación ejercida en nuestro tiempo por el modelo científico: hace *tabula rasa* de todo cuanto se decreta inverificable y promete resultados tangibles porque sí se pueden verificar. Ahora bien, nadie ha pretendido, al menos eso espero, que el sentido o la esperanza hayan constituido nunca un dato tangible, inmediatamente verificable o cuantificable. Por mucha que sea la simplicidad con que se despache la pregunta por el sentido —pues excede el recinto de la metodología científica— ésta brotará siempre de nuevo, puesto que no hay actividad ni pensamiento humano que no la espere. Pero hay algo que tal vez sea más grave aún: esa seducción inversa (por cuanto no siempre se la reconoce como tal) que procede de la metodología científica ha terminado por descartar a la filosofía de sus fuentes primarias y manifiestas de sentido, a saber, el arte y la religión.

de manera justa, de dónde procede su autoridad, o si verdaderamente es necesario saberlo, pero ciertamente son el arte y la religión los que abren y fundamentan todas nuestras posibilidades de comprensión, de vida y de reflexión.

No toda la verdad procede, por tanto, de la ciencia, que busca dominar lo que comprende. ¿Qué dominamos nosotros verdaderamente? Muy poco a fin de cuentas. Como dice Gadamer en la última página de *Verdad y método*, los límites de la dominación no son necesariamente los de la comprensión y la verdad. Existe también una comprensión que se nutre del trabajo de la historia y de la esperanza que la porta y que nos transporta. Para un ser finito, la historia no es una condición limitante del conocimiento que habría que sobrepasar a cualquier precio con el fin de descubrir una verdad que no rendiría absolutamente ninguna deuda, ni con la historia ni con el lenguaje de los hombres. Una verdad absoluta como esa, ya Platón la reservaba a los dioses. Toda verdad no es asunto de método o de dominación. Existe también —y en primerísimo lugar— la verdad que nos lleva, la verdad de la esperanza, la que da sentido a nuestra peregrinación en el tiempo.

La fe en la ciencia participa también de este orden. De hecho, la ciencia asume hoy en día varios rasgos que anteriormente eran propios de la religión: su discurso sobre lo real fascina e invade de autoridad, sus representantes son reconocidos como los sumos sacerdotes de nuestras culturas, y se espera de ella una cierta salvación, esencialmente por el incremento de la «espe-

La reflexión sobre el sentido presupone, en efecto, un cierto «empalabramiento» y, por tanto, una poesía —una figuración del sentido— que el arte y la religión han alcanzado desde siempre (la distinción manifiesta y clara entre ambos reinos es por lo demás bastante reciente) en el curso del trabajo de la historia. De ellos proveen todas nuestras experiencias de sentido, del sentido que nos compromete y que nos une, ese en el que creemos incluso cuando su verdad no es ni podrá ser jamás «verificada» o contabilizada con la ayuda de los métodos de la ciencia, que aspiran a dominarlo. El sentido no tiene que ver con la dominación. Busca que lo sintamos y apela sólo a nuestro buen juicio, que en primer lugar es una capacidad de *sentir* que atañe a eso que todavía llamamos «buen sentido», capaz de distinguir el bien del mal, lo justo de lo injusto y el sentido del sinsentido, aun en ausencia de criterios matemáticos. ¿Quién querría hacernos creer que la afinación de este juicio sólo puede proceder de la ciencia? La ciencia permanece absolutamente muda frente a las preguntas acerca del bien y del mal; del mismo modo la ciencia enmudece en relación a la pregunta por el sentido en general. Ese sentido del sentido procede sobre todo de las fuentes del arte y de la religión, que nos permiten participar en el diálogo de la humanidad consigo misma en su búsqueda de sentido y de superación de sí. Nuestras esperanzas y nuestras esperas se alimentan de esas dos grandes fuentes, que nos comunican íntimamente un sentido de la contemplación y del reconocimiento, en el doble sentido de gratitud y el conocimiento de sí. Nadie sabría decir,

ranza de vida». Pero esta esperanza de vida no designa más que una estadística de incremento de la longevidad. No se trata en absoluto de una esperanza de sentido. ¡Pobre consuelo ese de saber que, después de cincuenta años, uno vive, de media, seis o siete años más! ¿Qué hace uno con esos seis años? ¿Confieren un sentido, un *telos* complementario a la vida? El sentido de la vida no está ahí. La ciencia no ha cambiado en nada la condición de la finitud humana, pero quizás la ha cegado tentándola con el simulacro de una duración infinita. La urgencia de nuestra finitud no consiste en alargar la vida cueste lo que cueste —y, en rigor, ¿hacia qué fin?— sino en entender algo sobre el Bien que hace la vida digna de ser vivida.

La filosofía o la reflexión sobre el sentido de la vida es la toma de conciencia de ese lazo, de esos lazos que tején y sostienen la trama de nuestra vida. Es un ejercicio difícil, incierto, pero consustancial a la vida, al sentido de la vida humana. El error que hay que combatir es aquel según el cual nosotros seríamos en *primer lugar* seres enteramente desprovistos de lazos —lazos que nos unen con el otro, con el sentido, con el Bien—, y sólo estableceríamos lazos en un *segundo tiempo* «por convención» o por razones utilitarias. Charles Taylor ha destruido eficazmente esta concepción que hace del hombre un ser puntual (*punctual self*), un átomo privado de cualidades.⁶⁰

60. Cf. Charles Taylor, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge, 1989 [trad. esp., *Fuentes del yo*, Paidós, Barcelona, 1996].

Taylor asocia a esta idea la tesis —denominada «comunitariana»— según la cual la constitución de la identidad personal sería el resultado de la historia propia de una colectividad y de una cultura. Frente al primado —moderno y políticamente «liberal»— del sujeto individual, él opone la precedencia de lo colectivo y de la identidad recibida.

Lejos de mí la intención de cuestionar la precitada contribución que nos otorga el trabajo hermenéutico de Taylor, pero el horizonte comunitario o «comunitariano» parece un tanto restrictivo. La pregunta por la identidad, tal como se plantea en el diálogo interior, no es prioritariamente la de saber lo que en propiedad constituye mi identidad cultural, política o nacional. Si bien cada cual se comprenderá de manera un poco diferente según su historia, su educación y sus lecturas, resulta bastante limitador ver en ello y esperar de ello una respuesta a la pregunta por el sentido de la vida, esa que anima, mucho más universalmente, el espacio del diálogo interior. La cuestión de la identidad cultural, prodigiosamente relativizada por el fenómeno de la globalización,⁶¹ a la vez reciente y antiguo (puesto que la razón siempre ha tenido pretensión universal), pero ciertamente irreversible, parece secundaría frente a esta interrogación acerca del sentido. De hecho, el repliegue de las identidades nacionales, una de las grandes lecciones

61. En lo que creo que hay que ver, con Habermas (*Zeit der Übergänge*, op. cit., p. 173), un proceso de modernización que llega a ser consciente de sí mismo. La globalización de los derechos humanos es, en todo caso, cualquier cosa menos una catástrofe.

expandirá hasta su estallido, que se prevé (!) para dentro de miles de millones de años.⁶²

De ahí la corrosiva ironía de Nietzsche, que constituyó, sin embargo, uno de los primeros testimonios de la pregunta por el sentido de la vida: el hombre es esa presuntuosa aberración que, en un universo sin sentido, se pasa la vida entera suspendido de sus ensueños y atado, al mismo tiempo, al lomo de un tigre.⁶³ Ninguna filosofía del sentido de la vida puede desplegarse hoy en día sin este trasfondo cósmico, sin la extraordinaria humillación infligida por el vibrante silencio del tiempo y de las estrellas. Pero ese silencio no es el nuestro, y no puede serlo en la medida en que somos los seres dialogantes y esperanzados que somos. La pregunta por el sentido de la vida es la respuesta a ese silencio. «No eres nada», me reprende el universo. Y esta exhortación me agita, pero también me lleva a reconocer que mi existencia tiene un sentido, en la medida en que me invita a tenerme en pie

62. Cf. la revista *Time* del 25 de junio de 2001, «How the Universe Will End. Peering deep into space and time, scientists have just solved the biggest mystery in the cosmos» [«¿Cómo terminará el universo? Escudriñando el tiempo y el espacio, los científicos acaban de resolver el mayor de los misterios del cosmos»].

63. Cf. el inicio de su ensayo «Sobre la verdad y la mentira en un sentido extra-moral» (KSA, vol. 1, p. 877; título que se me antoja un tanto paradójico [¿cómo, en efecto, hablar de «mentira» en un sentido no moral?], pero no quiero insistir en ello dado que la meditación de Nietzsche es tan reveladora). Se puede pensar también en el famoso texto de Shakespeare: «Life's but a walking shadow; a poor player / That struts and frets his hour upon the stage, / And then is heard no more: it is a tale / Told by an idiot, full of sound and fury, / Signifying nothing». (*Macbeth*, acto V, escena V).

nes del siglo XX, tal vez permitirá que aparezca mejor la dirección del sentido de la vida, que no puede situarse sino en un espacio «cósmico» que corresponde también a la ampliación, desecada más arriba, de la pregunta por el sentido.

¿Qué somos nosotros en el universo? La respuesta a esta pregunta es brutal: menos que nada. Damos mucha importancia al espacio de nuestras pequeñas vanidades, pero la ciencia moderna ha vuelto a impulsar el péndulo hacia la hora cósmica. Nuestra buena y vieja Tierra no es sino un microscópico grano de arena en el universo: un astro errante que gravita en torno a una estrella en una inmensa galaxia en forma de espiral, la Vía Láctea, compuesta por al menos cien mil millones de estrellas (junto con sus satélites errantes...). Ahora bien, esta Vía Láctea no es, a su vez, sino una galaxia entre cientos de miles de millones de otras galaxias en nuestro universo (y sólo hablamos de las que podemos observar con la ayuda de nuestros telescopios). ¡Centenares de miles de millones! Sin contar los universos paralelos, con los que sueñan los físicos sin que nos atrevamos a saber exactamente a qué se refieren.

La humillación cósmica también atañe a la escala del tiempo. En efecto, el *homo sapiens* sólo existe desde hace unos 2,5 millones de años (los dinosaurios poblaron la tierra durante 160 millones de años), mientras que el *Big Bang* —no sabemos si totalmente fortuito— se habría producido, al parecer, hace trece mil millones de años. Entonces el universo se las arreglaba bastante bien sin nosotros y todo nos lleva a creer que subsistirá —y se

yo, han nacido y todos van a perecer, y aunque resulte muy doloroso aplicar esta evidencia a la propia vida, es necesario enfrentarse a ello. No obstante, esta comunidad de destino nos transmite un imperativo de sentido: hay que vivir la vida como si debiera ser juzgada.

antes de ser abatido. En el universo el hombre es, sin duda, el único ser que puede así sostenerse, fijarse un ideal y marchar hacia él sabiendo que será abatido, como un soldado de infantería en el combate, pero sabiendo también que al menos su vida habrá tenido un sentido, una dirección, una estrella.

En un universo de helador sinsentido, la interrogación —acuciante— sobre el sentido de la vida me lleva a reconocer que el sentido es mi condición insuperable. Un mundo de sinsentido presupone un mundo consagrado al sentido y al Bien, que funda la conciencia que tengo de mí mismo. Ese sentido es ya el de nuestras vidas, no tenemos que inventarlo; más bien tenemos que reconocerlo, sentirlo, hacérselo sentir al otro. La experiencia del sinsentido del universo y de la muerte que me espera deja aparecer una nueva solidaridad con el otro, que estrecha los lazos y me ayuda a descubrir y a redescubrir lo esencial: no puedo hacer nada contra mi angustia, no puedo realmente alargar mi modesta vida «mi sola hora», no puedo siquiera alcanzar la felicidad, pero puedo puedo socorrer al otro, intentar hacerle feliz y digno de existir. Toda moral conduce a eso. Todo cuanto me apega al sentido, todo cuanto me da esperanza es la esperanza de una vida con sentido para el otro, para que el otro pueda vivir como si la vida tuviese un sentido. Entonces será mi vida la que descubrirá su sentido, más allá de sí misma.

En efecto, esta vida, que siempre es en primer lugar la mía, no es jamás sólo la mía, sino la de todos aquellos que comparten mi destino como mortal. Todos, como

VIVIR COMO SI LA VIDA DEBIERA SER JUZGADA

Quid sum miser tunc ducturus?⁶⁴
MOZART, *Réquiem*

Consagrados como estamos al sentido, impregnados de su imperceptible luminosidad, somos seres volcados a comprender, incluso aunque (o porque) toda nuestra vida descansa sobre la incomprensión de sí misma: frente a tanto sin sentido, buscamos afanosamente comprender y ser comprendidos. ¿Cuál es entonces el sentido de este ímpetu vital que nos arrastra, que nos exalta, pero que parece terminar en una nada total que el concepto mismo de «nada» parece ocultar al darle un nombre, como si el sin sentido pudiera así domesticarse?

No se trata de comprender este término, o, mejor dicho, este no-término, puesto que justamente no hay «nada» que comprender. El sentido que no hay que perder, como cuando decimos que no hay que perder la oca-

64. «Miserable como soy, ¿qué diré en ese momento?»

sión, no es entonces el término de nuestra existencia, que fiere esperanza y sabor a nuestra vida, verdadera carrera hacia la muerte, como tanto insistió Heidegger.

¿En qué consiste esta esperanza? A riesgo de resultar tautológico, consiste en la esperanza de que vale la pena vivir la vida, de que merece la pena vivirla para otro, por- que el otro espera algo de mí y yo puedo responder a esa espera o, mejor aún, rebasarla. Lo consigo al hacerle la existencia menos cruel, más justa, más libre, pero tam- bién más tierna; en una palabra, más sabrosa y más sen- tida. Esto no es más que otra manera de decir que la vida debe ser vivida como si debiese ser juzgada. Insisto, una vez más, en que se encontrarán sin dificultad orígenes «religiosos» para esta noción de un «juicio final». Y, sin embargo, el primero que formuló una idea al respecto fue un filósofo, Platón, en la que sigue siendo una de las respuestas más francas y esclarecedoras a la pregunta por el sentido de la vida. Mientras que las tradiciones judías y cristianas preferían hablar de una «resurrección de los muertos» y, en consecuencia, de un despertar de la car- ne luego de un muy largo sueño, Platón (que fue segui- do en eso por la mayor parte de las religiones) hablaba de una transición directa del alma, del principio vivi- cante y autónomo de nuestro ser, a otra realidad, no cor- poral, literalmente «ideal» o «inteligible» (puesto que fue también Platón el creador de todos estos términos, en los que balbucea esta trascendencia de sí), como si la vida pudiese sobre-vivir a sí misma. En algunos de sus tex- tos, todos diálogos, llegó incluso a arriesgarse a formu-

lar «pruebas» de la inmortalidad del alma. Lo hizo, muy particularmente, en el *Fedón*, donde es evidente, sin embargo, que a sus interlocutores las pruebas les pare- cían altamente dudosas y discutibles. Todo parece indi- car que el mismo Platón sabía cuán frágiles eran sus argu- mentos: ninguna «prueba» logrará jamás calmar a ese «niño que vive en nosotros» y que tiene miedo, un mie- do terrible, al sinsentido.

Platón reconoce de esta manera que es imposible *pro- bar* la existencia de un más allá de la vida, siendo que la vida es la encarnación de nuestro elemento, es nues- tro tras-fondo inmemorial. Quienes exigen pruebas jamás lo han comprendido, jamás han comprendido que la vida humana es una aventura, una interrogación constante sobre sí misma y cuya solución no se encuentra en nin- gún lugar «en el cuadermo del maestro». ⁶⁵ El sentido no puede provenir sino de la esperanza (y, en el caso de Pla- tón, de la esperanza del Bien, del que tampoco hay prue- bas apremiantes) y del compromiso que se conjuga en primera persona de aquel tiempo que la gramática fran- cesa, genialmente, llama «futuro anterior»: yo habré vivi- do en la espera de..., en la espera del Bien, de lo mejor, de una *sobre-vida*. En ausencia de pruebas irrefutables o matemáticas, el filósofo puede a veces recurrir al «mito», a la alegoría, para hablar de ese más allá que se burla de cualquier prueba, pero que, sin embargo, se fundamen-

65. Cf. Pierre Hador, *La philosophie comme manière de vivre. Entretiens avec Jeanne Chastier et Arnold I. Davidson*, Albin Michel, Paris, 2001, p. 74.

es decir, una vida que se interroga por su fin. Sócrates, después de haber dialogado sobre la inmortalidad del alma y de darse cuenta de la vanidad de todas las pruebas que pretenden aportar esa seguridad a la inquietud humana, se resigna a plantear que la muerte —el sentido por excelencia— puede significar dos cosas: o bien un largo y quizás eterno sueño, o bien la oportunidad de proseguir un diálogo con los espíritus que nos han precedido. No «sabemos» lo que significa, nadie lo sabe verdaderamente, y si la perspectiva de un sueño terminal parece la más plausible, la más aterrador, nuestra esperanza vital es que el diálogo que somos no se interrumpa. Pero cuando la muerte nos sorprenda, cuando ya no estemos más «ahí» para ser sorprendidos habrá sin embargo que haber vivido; esa era la convicción, la «gran esperanza» (*elpis megalé*)⁶⁶ de Sócrates, como si nuestra vida debiera ser juzgada. La esperanza que da sentido a la vida se revela, en definitiva, más fuerte que la muerte.

En el umbral de su propia muerte, Sócrates habla de esa esperanza como de un «bello riesgo» (*kalos kindunos*),⁶⁷ también como si se tratara de una convicción o de un «encantamiento que uno debe hacerse a sí mismo» (*epadein heautó*). Sin duda, a la conciencia moderna le gustaría hablar de auto-sugestión o de un opio para la conciencia. Ahora bien, en el caso de Platón, esa esperanza, esa *ilusión*, esa confianza en la vida se afirman con

66. *Fedón*, 114c.
67. *Fedón*, 114d.

ta en una convicción por la que podemos responder. Al final de los diálogos *Gorgias*, *Fedón* y también en la *República* (donde se trata el asunto de la ciudad ideal), Platón cuenta que al término de nuestra vida nuestras almas serán juzgadas según el bien o el mal que hayan realizado. Tras ese juicio, las almas serán finalmente despojadas de las «vestimentas» del cuerpo, de suerte que no serán ya juzgadas según las apariencias —sensibles, corporales— como ocurre casi siempre sobre la Tierra. Las almas serán juzgadas tal como son *realmente*, es decir, según la bondad pura de su existencia, que no puede de ningún modo ser apreciada en su justo valor en las condiciones materiales de nuestra vida.

Si tuviera que responder a la pregunta por el sentido de la vida sin tantos rodeos, sin tener que tomar precauciones retóricas, me gustaría decir que el «sentido» de nuestra vida es vivir como si nuestra vida debiera ser juzgada. No sabemos, evidentemente, si hay, si habrá tal juicio, y Platón mismo jamás lo pretendió con certidumbre, puesto que se contentaba con acudir a un mito o a un cuento. En todo caso, estaba convencido de que la vida sólo tiene sentido si se sabe a sí misma confrontada y destinada a tal juicio, a tal examen, que es siempre un examen de sí mismo por sí mismo. El diálogo interior del alma consigo misma llega a ser así un juicio, o un no-juicio (un «no-lugar»), sobre uno mismo y el sentido de la vida, el sentido que le reconocemos a la vida.

Con ese espíritu describió Platón las últimas horas de su maestro Sócrates, que a sus ojos representaba la encarnación por excelencia del ideal de vida filosófica,

rotunda lucidez: Sócrates es perfectamente consciente de articular una *esperanza* cuando le reconoce un sentido a su vida. Pero, con esto, es a sus alumnos a quienes llega un modelo: el de una vida que se confía al sentido. Cuan- do Critón, al sentir que su maestro se debilita, le pregun- ta qué pueden hacer por él después de su desaparición, Sócrates le responde, con firmeza esta vez: «¿Qué os orde- no? Nada nuevo Critón, exactamente lo que no he cesa- do de deciros: tened mucho cuidado de vosotros mismos» (*Fedón*, 115b). Se ve con claridad que este cuidado de sí es en verdad un cuidado del otro, un cuidado del senti- do de la vida para el otro.

¿Será nuestra vida juzgada? Sócrates no responde nunca a esa pregunta. Pero sí lo hace indirectamente al hablar de un «mito» al que le parece justo confiarle. Subraya así que es inhumano esperar alguna seguridad, pero el que no exista seguridad ni haya pruebas no quie- re decir que una vida no pueda abandonarse a una espe- ranza que le indique una dirección y un camino recto que es posible seguir. La vida humana debe ajustarse a un sentido que, aunque jamás será una certeza, puede contribuir a hacer de nosotros seres mejores, consagra- dos al Bien, comenzando por el Bien del otro.

Esta esperanza no proporciona ninguna certeza, pero es lo único que puede dar un verdadero sentido a la vida, a aquella, en todo caso, que merece ser vivida. O como dice Sócrates, casi al final de uno de los diálogos de Pla- tón: «Tengo yo también, por cuenta propia, fe en esta historia [la del juicio de los muertos], y pongo todo el cuidado en poder colocar ante el juez mi alma en la mejor

salud posible. Habiéndome entonces despedido de todo aquello que la mayoría de los hombres honra, me esfor- zaré, con la vista puesta en la verdad, en ser realmente, tanto como pueda, el mejor posible, así como en mi vida y en mi muerte, el día en que yo muera. Ahora bien, he ahí a qué existencia, he ahí a qué suerte de combate —totalmente distinto de todos cuantos aquí conocemos— invito, tanto como puedo, al resto de los hombres».⁶⁸

Si, como hemos visto, la pregunta por el sentido de la vida es muy reciente, la muy antigua respuesta de Sócrates es de aquellas que pueden ayudarnos a responder al interrogante —ese clamor tan nuestro— que somos para nosotros mismos. Reconocíele un sentido a la vida es reco- nocerse en las esperanzas que nos hacen vivir y que son más universales de lo que solemos creer, sabiendo muy bien que se trata siempre de un sentido esperado, el de una vida sentida o «juzgada». Pero son esperanzas de mara- toniano, que exigen una templanza y una paciencia más que humanas: loca carrera, cuyo término es irreal, pero en la que al menos sabemos —habremos sabido y sen- tido— por qué corremos.

LA TRASCENDENCIA DE SÍ

El mensaje de Sócrates y de Platón es claro: hay que vivir la vida como si un día tuviera que ser «juugada», aun cuando se trate de la situación más inverosímil del mundo. La racionalidad de la vida es, por así decirlo, terminal. No está establecida *a priori*, se encuentra volcada hacia la esperanza de una *sobre-vida* que sentimos, una *sobre-vida* en la que nos volcamos pero que jamás podremos atrapar ni producir. Todos los que pretenden haber aprehendido el término del sentido, es decir, esa paradoja de un sentido que no remite a un más allá de sí mismo, son sencillamente falsos profetas de la existencia.

La esperanza de un juicio por venir —que podría ser el de nuestros allegados, en raras ocasiones el de la posteridad— no deja de ser por ello menos eficaz ni vinculante para la conciencia que tiene en cuenta el sentido como su elemento vital. Es evidente que no sabemos nada de los «jueces» que nos juzgarán, menos aún sabemos si serán indulgentes o severos (por lo demás, las grandes religiones dejan casi siempre este asunto en la inde-

ese «demonio» interior del que igualmente hablaba Sócrates; ese maestro interior que nos retiene antes de que cometamos errores; que nos recuerda, en una palabra, que la vida puede tener un sentido, pero que ese sentido, que remite a una sabiduría última, no puede más que ser esperado. La vida sentida es aquella vida que se compromete con la esperanza — o con la apuesta, si se quiere (pues se comprenderá que esta expresión es excesivamente calculadora, o sea, torpe) — de una vida sentida.

Se debe a Kant el haber intuito de manera formidable que la pregunta más íntima de la razón humana — a pesar de la soberbia que le inspiran sus conquistas científicas, esas conquistas que, por lo demás, el mismo Kant fue uno de los primeros en celebrar — es la que se plantea así: «¿Qué me es lícito esperar?». Se podría invertir la pregunta para interrogarse si nos está permitido no esperar. ¿Es posible una vida sin esperanza?

Sólo se vive una vez. Siempre que no se desperdicie la ocasión. Por eso debe ser posible articular y desarrollar la esperanza que, desde siempre, confiere un sentido a nuestra odisea. Esta articulación seguirá siendo necesaria, pero cómo no va a serlo si la vida es una aventura, puro escape de la nada, el tiempo de un suspiro. Mas sería un *contrasentido* querer establecer certidumbres o seguridades (incluso aunque contemos ya con algo como un «seguro de vida»). No se puede asignar una orientación a la vida si no se reconoce que esta suspendida de una esperanza, de un riesgo, aunque un bello riesgo, a saber, el de una vida que vive de tal modo en el sentido que ella misma se trasciende. Y es que el

cisión),⁶⁹ ni, por supuesto, si habrá tal juicio. Lo que si es seguro es que la vida tiene más sentido — porque si no, no lo tendría en absoluto — si es vivida en la esperanza, en la espera de una sentencia o una sabiduría última. «Justo hasta ese momento», somos nosotros los jueces de nuestro ser, los que nos interrogamos sin cesar — o no (que es una manera de juzgar la vida) — sobre el sentido de nuestra vida. Nuestra vida, en la medida en que la vivimos, es entonces juzgada por el equivalente de un super-yo (del que también habla el psicoanálisis aunque en un sentido muy distinto), de un mejor yo, de un yo que quisiéramos ser y que da sentido a nuestra vida.

El diálogo del alma consigo misma es también, si acaso no en primer lugar, un diálogo con este super-yo, 69. E. Levinas (*Entre nous*, op. cit. 243) evoca un pasaje del Talmud (*Roeh Hachana* 17b) en el que existe un esfuerzo por resolver la aparente contradicción entre dos pasajes de la escritura, Deuteronomio 10, 17 y Números 6, 25: «El primer texto enseña el rigor y la imparcialidad estricta de la justicia desada por Dios: está excluida toda aceptación del rostro. El versículo Números 6, 25 habla otro lenguaje. Prevé el rostro luminoso de Dios volcado hacia el hombre que se halla sometido al juicio, iluminándolo con su luz, acogiendo lo en la gracia. La contradicción se resolvería en la sabiduría de Rabi Aquiba. De acuerdo con este eminente doctor rabino, el primer texto concierne a la justicia tal como se desarrolla antes del veredicto y el segundo texto hace precisiones sobre lo que será posible después del veredicto. Justicia y caridad. Lo que acontecerá después del veredicto, con sus posibilidades de misericordia, pertenece aún plenamente — de pleno derecho — a la obra de la justicia». A los ojos de la justicia, todos somos damnificados. Nuestra salvación sólo puede depender de la gracia que es absolutamente inverosímil y que no puede más que sorprendernos en contra de todo cuanto sea nuestra espera.

sentido es siempre eso: una dirección, una tensión cen-
trífuga de la conciencia, esa que me hace pasar de una
palabra a otra, que me arrastra hacia un destino lejano,
hacia un sabor que me atrae pero que nunca llegaré a
apresar. El sentido sólo está allí donde somos atrapados,
atrados, transportados fuera de nosotros mismos.

Ninguna vida es capaz de fundamentarse a sí mis-
ma. Viene de otra parte y su aliento es limitado. Una vida
sentida se trasciende a sí misma porque tiene conciencia
de sus límites, de su finitud. No somos más que un tiem-
po del que no disponemos. ¿Habrá que aprovechar para
«festejar» esperando así hacernos felices? Eso es imposi-
ble porque, en ausencia de la inmortalidad, una felici-
dad producida, o auto-producida, es facticia y amarga.
El sentido del otro y el de las generaciones futuras, las
que respirarán después de nosotros, es nuestra única opor-
tunidad. La fe en una *sobre-vida* se funda en el otro, en
el amor al otro.

De esta esperanza se puede decir que es también una
esperanza religiosa. No puede ser de otro modo, por cuan-
to se funda en nuestra conciencia de estar unidos, de estar
enlazados con el otro y, por tanto, de estar atados a un
sentido del Bien que no controlamos y que nunca llega-
remos a definir, pero que nos precede y da sentido a nues-
tra vida. La conciencia no se fundamenta a sí misma, está
fundamentada por aquello que desde siempre es su fun-
damento: un Bien, y un Bien que, por otro lado, no es
tanto lo que hay que comprender como lo que se debe
poner en práctica. Una vida que tiene sentido se com-
promete con el sentido del Bien. ¿Se trata de una fórmu-

la hueca, vacía? Pienso, y espero, que no. La evidencia
del Bien se percibe, incluso, en aquellas situaciones fre-
cuentes en las que se enfrentan diferentes concepciones
del bien: si hay enfrentamiento es porque esas distintas
concepciones aspiran al Bien, porque se presupone un
Bien que las trasciende como horizonte de todo sentido,
de toda valoración, sin que ningún precepto ni ninguna
formulación puedan agotar su alcance. Una vida senti-
da es una vida que reconoce la trascendencia del Bien
que liga —que lee, también— a la conciencia, que vive
como si su existencia debiera ser juzgada.

¿Puede uno, debe uno fundamentar esta fe con argu-
mentos? Se puede, a lo sumo, apoyarla, tal como ya lo
hacia Sócrates, en la constitución teleológica del univer-
so, en la evidencia de sentido que anima al mundo vivien-
te y tal vez cósmico. Desde siempre se ha pensado que
un gran Sentido (el *voûs/nous* del que nos habla Anaxá-
goras)⁷⁰ debe de ser responsable del fulgurante crecimien-
to de la naturaleza que, a su vez, nos sobrepasa y nos
engloba. ¿Puede el ciego azar haber producido esta for-
midable obra de arte que es el universo merced a un pro-
ceso competitivo de «selección natural»? Sería tanto como
decir, replica sonriente Ernst Jünger, que el Taj Mahal se
hubiese formado por la reunión de un montón de pie-
dras arrojadas al azar...⁷¹

70. El verbo *noein*, que es el origen de *nous* (inteligencia), desig-
na en primer lugar una capacidad de sentir, de olfatear, de oler. Y es
que eso es también la inteligencia: tener buen olfato para lo que se
encuentra tras las apariencias.

71. E. Jünger, «Gestaltwandel», p. 609.

de partida de toda interrogación sobre el sentido de la vida, acaba entonces yendo más allá de uno mismo. La vida que tiene sentido —en latín se diría la vida que *sapit*, que tiene sabor y que siente el sentido— es la vida que se compromete con un sentido que la trasciende. Esta vida sentida, esta *vita sapiens*, que tiene sabor y sentido, es la excelsa esperanza del *homo sapiens*.

Se trata de un viejo debate. Demócrito y Lucrecio querían ciertamente oponerse al finalismo de Platón, a la idea según la cual un Bien gobierna el universo, cuando hablaron del azar y de la necesidad que resultarían solamente de la gran lluvia de átomos en un universo hecho de vacío y vacío de sentido. ¡Como si todas las composiciones proviniesen del azar de una combinación de átomos!

Sin duda, se pueden explicar muchos fenómenos con la ayuda de la necesidad natural, pero no se puede en absoluto explicar la trascendencia de sí, la finalidad que gobierna la acción humana. Más vale sufrir una injusticia que cometerla, respondía Sócrates a los sofistas que juzgaban que únicamente el interés personal regía las acciones de los hombres. ¿Por qué es mejor sufrir una injusticia que cometerla? ¿Será por la cantidad de veces que lo ha mar-tilledado una «religión»? No, puesto que la religión en la que en este caso pensamos no existía antes de Platón. La respuesta es, no obstante, muy simple, aunque corra siempre el riesgo de ser tautológica: más vale sufrir la injusticia que cometerla porque sufrirla vale más, porque se corresponde con la llamada del Bien. Desde que el Bien nos interpela, la pregunta por el porqué no tiene por qué plantearse, puesto que el Bien es lo que da siempre sentido a nuestras tribulaciones. Ese Bien no está en nosotros, entonces, sino que reside en ir más allá, en trascenderse a uno mismo. Ese ir más allá es también, en cierto modo, una renuncia de sí, puesto que, querámoslo o no, nuestra vida es efímera. Es inútil querer aferrarse a ella. El diálogo interior, nuestro punto de partida, el punto

Epílogo

La vida sin por qué

Soy, más, estoy. Respiro.
Lo profundo es el aire.
La realidad me inventa.
Soy su leyenda. ¡Salve!
JORGE GUILLÉN

Tan antigua como la filosofía es la costumbre de retirarse de los filósofos. Del primero de ellos, Tales de Mileto, conocemos la anécdota de que se cayó a un pozo por ir mirando al firmamento, lo que provocó las carcajadas de dos sirvientas que pasaban por allí. Tampoco los humoristas han desaprovechado a unos personajes tan espontáneamente cómicos. En *Las nubes*, Aristófanes se burla con desvergonzada crueldad de su contemporáneo Sócrates: parodia su talante intelectual hasta el galimatías y le presenta en una escena de la comedia colgando de una cesta bien alto para que estudie mejor las estrellas. También le achaca el enseñar a los jóvenes a dar respalos a sus padres, broma bastante más peligrosa que las resistentes a la vista de las acusaciones de corruptor de la juventud que sirvieron para condenar a Sócrates. El agudo satírico Luciano de Samosata (s. II d. J.C.) escribió un diálogo muy divertido titulado *Subasta de filósofos*: el propio Zeus, ayudado por Hermes, ofrece en público remate a las principales lumbreras de la filosofía, como si fuesen esclavos o prostitutas. Los compradores pagan de acuerdo con la utilidad que

guiar sus vidas que ofrecen las doctrinas —cómicamente resumidas— de los subastados. Los más cotizados son Sócrates y Platón, a dos talentos cada uno; la puja por Aristóteles no sube más que hasta veinte minas (cada talento son sesenta minas) y Epicuro, una auténtica ganga, termina adjudicado sólo por dos. ¡Heráclito y Demócrito, incomprendidos, son retirados por falta de comprador! Por supuesto, también Moiré presenta en sus piezas a más de un sabio ridículo, empuñado por ejemplo en explicar los efectos somníferos del opio por una «cualidad oculta» llamada *vis dormitiva* (es decir, pontificando que el opio hace dormir porque tiene una cualidad que se llama «fuerza-para-hacer-dormir»), etc.

A veces la sonrisa a costa de los filósofos está teñida de irónica simpatía o al menos de conmiseración por ellos. La ópera *Cenerentola* («Cenicienta») de Rossini ofrece una variante «ilustrada» del cuento clásico debida al libretista Giarino Ferretti, en la cual el hada madrina que protege a la niña desventurada y propicia su ligue con el príncipe es sustituida por el filósofo Alidoro. El sabio señor se convierte así en una figura bienhechora pero irreal, del género «demasiado-bueno-para-ser-verdad» al que también pertenecen sus primas las hadas. Y hace muy poco se ha publicado una ingeniosa novela de Tibor Fischer, *Filosofía a mano armada* (*The Thought Gang*, trad. esp. publicada por Tusquets), protagonizada por el profesor de filosofía Eddie Férretro, fracasado y borrachín, que se dedica a planear asaltos de bancos siguiendo las pautas de los más afamados sistemas de pensamiento. El filosófico gángster anota de vez en cuando sus profundas reflexiones, alguna de las cuales tiene mucho que ver por cierto con el tema del presente libro: «Avanzamos con dificultad a través de preguntas y respuestas que nos llegan hasta la cintura; han inundado el mundo, hay tantas que si logramos emparejar unas pocas es un buen avance....» Por cierto que como método para atracos los sistemas filosóficos se muestran en la novela mucho más útiles de lo que suelen ser en otros campos.

¿Por qué resultan tan frecuentemente risibles los filósofos para quienes les quieren mal y hasta para muchos de los que les quieren bien? En primer lugar, probablemente, por esa mezcla característica que se da en ellos de ambición teórica y más «¿por qué?» y resultados prácticos escasos (casi todas sus respuestas son tan desasossegadas como las preguntas y no suelen servir para hacer nada «eficaz» a partir de lo que afirman). Además con frecuencia los filósofos chocan contra las evidencias del sentido común o las respetables tradiciones que la gente decente no pone nunca en solfa. *Item* más, por lo general utilizan una jerga incomprensible —con abundancia de términos obsoletos o extraños, cuando no directamente inventados para la ocasión— y no condescienden a discutir con quienes les argumentan en lenguaje coloquial, sino que les miran por encima del hombro. Pueden ser eventualmente modestos —«sólo sé que no sé nada»— pero les asoma la arrogancia disparatada por debajo de la túnica: «¡Nadie sabe tanto como yo!» Algunos no se privan de dar lecciones sublimas de moral, pero rara vez se les ve vivir de acuerdo con lo que predicán (!aunque no todos lleguen, por supuesto, a los extremos de Eddie Férretro!). Para colmo se llevan fatal entre ellos y desacreditan a sus colegas con auténtica saña. En pocas palabras: son pedantes, pomposos, inútiles, irreverentes, hipócritas y egocéntricos. ¿Hay quien de más... por menos?

Aunque haya mucho de exageración y de generalización injusta en estas acusaciones es preciso aceptar que no carecen en buena parte de razón. Y los profesores de filosofía con desdichada frecuencia agravamos tales defectos ya presentes en los grandes maestros. Hace más de cuarenta años Jean-François Revel escribió un brioso panfleto titulado *Pourquoi des philosophes?* («¿Filósofos? para qué?») muy discutido y discutible, pero que convendría volver hoy a releer. Allí señalaba algunos males que siguen aquejando en gran medida a la enseñanza de la filosofía. Por ejemplo, la sacralización de nuestra jerga especializada y la negativa a discutir con quien

no la domina: «Estudie usted a Kant o a Hegel y luego ya hablaremos.» Aunque superflua en demasiadas ocasiones (y desde luego siempre que se recurre sin otro motivo que el exhibicionismo erudito a palabras foráneas, como si sólo se pudiera cuestionar lo real en alemán o en griego), la decantación de un lenguaje técnico para la filosofía puede afinar nuestros instrumentos de comprensión y hacer más precisos los debates. Después de todo, filosofar es una tradición anti-gua y ciertos términos son aportaciones muy valiosas que nos permiten pensar a partir de lo ya pensado y no empezar a cada momento desde cero. Pero eso no quiere decir que el filósofo o el profesor de filosofía deban cerrarse con desdén a las cuestiones que plantea el profano inteligente. Palabras más ajustadas y cargadas de sentido por la reflexión del pasado es probable que mejoren nuestra discusión de lo real, pero lo que cuenta es precisamente lo real y no las palabras con las que intentamos comprenderlo. Con razón Kierkegaard aconseja desconfiar de cualquier supuesto pensamiento que sólo puede «decirse» de una manera determinada y aconseja como signo de honradez cambiar eventualmente de expresión: no es lo mismo una idea que una «fórmula verbal». A veces resulta mucho más interesante analizar las expresiones del lenguaje ordinario que manejamos casi automáticamente que sustituir las de golpe por términos más especializados que matan la curiosidad fingiendo satisfacerla y suelen convertirse en feíches. Los filósofos deben intentar responder a las preguntas e inquietudes de los humanos, no encerrarse a discutir quisquillosamente de terminología sólo con los de su gremio.

Ya comentamos en la introducción a este libro las diferencias que hay entre la indagación propiamente filosófica y la científica. Pero en modo alguno se trata de dos mundos perfectamente ajenos ni mucho menos opuestos. No hay nada más justificadamente risible en nuestros días que esos metafísicos que desprecian con suficiencia a los científicos, por su apego «empírico» a lo meramente «positivo». Lo peor

es que suelen hacerlo invocando la defensa de la educación «humanista», como si el humanismo consistiese tanto en saberse de memoria a Cicerón como en ignorar conienzudamente la física cuántica. Lo cierto es que la filosofía es una actividad intelectual que viene «después» de la información positiva en los diversos campos del saber humano, no «antes». El filósofo carece de cualquier ciencia infusa que le permita hablar del hombre en general sin tener el mínimo conocimiento de antropología o psicología, profundizar en el lenguaje sin saber una palabra de lingüística o razonar sobre estética sin visitar museos, leer novelas o ver películas. Un pensador que hoy intentase hacerse preguntas filosóficamente serias sobre la materia ignorándolo todo de la física y la química actuales sería un chamán o un nigromante, nunca un filósofo. Por esta vía la filosofía se convierte en verbosidad oscurantista, lo más opuesto que cabe imaginar a su verdadero designio ilustrado. La tarea filosófica es reflexionar sobre la cultura en que vivimos y su significado no sólo objetivo sino también subjetivo para nosotros: para ello, como resulta obvio, es necesario tener la mejor formación cultural posible. No todas las personas cultas son filósofos, pero no hay filósofos declaradamente incultos... y las ciencias son parte imprescindible de la cultura, no una desviación de interés puramente instrumental. Sin preparación cultural previa a lo más que llega la filosofía es a fórmulas no totalmente irrelevantes pero bastante limitadas tipo el «no somos nadie» que suele prodigarse a la hora del pésame en los entierros o a las consideraciones tumultuosas sobre la justicia y la verdad que abundan en las tertulias radiofónicas.

Filosofar no debería ser salir de dudas, sino entrar en ellas. Por supuesto, muchos filósofos —y aun de los más grandes!— cometen a veces formulaciones perentorias que dan la impresión de haber encontrado ya respuestas definitivas a las preguntas que nunca pueden ni deben «cerrarse» intelectualmente del todo (véase la introducción a este libro). Agradezcámosles sus contribuciones pero no les sigamos en

sus dogmatismos. Hay cuatro cosas que ningún buen profesor de filosofía debería ocultar a sus alumnos:

— *primera*, que no existe «la» filosofía sino «las» filosofías y sobre todo el filósofo: «La filosofía no es un largo río tranquilo, donde cada cual puede pescar su verdad. Es un mar en el que mil olas se afrontan, donde mil corrientes se oponen, se encuentran, a veces se entremezclan, se separan, vuelven a encontrarse, se oponen de nuevo... Cada uno lo navega como puede y es a eso a lo que llamamos filosofar.»⁴³ Hay una perspectiva filosófica (frente a la perspectiva científica o artística) pero afortunadamente es polifacética;

— *segunda*, que el estudio de la filosofía no resulta interesante porque a ella se dedicaron talentos tan extraordinarios como Aristóteles o Kant, sino que dichos talentos nos interesan porque se ocuparon de esas cuestiones de vasto alcance que tanto cuentan para nuestra propia vida humana, racional y civilizada. O sea, que el empeño de filosofar es mucho más importante que cualquiera de quienes mejor o peor se han dedicado a él;

— *tercera*, que incluso los mejores filósofos dieron notas bles absurdos y cometieron graves errores. Quienes más se arriesgan a pensar fuera de los caminos intelectualmente trillados son los que más riesgo corren de equivocarse, dicho sea como elogio y no como reproche. Por tanto la tarea del profesor de filosofía no puede ser solamente ayudar a comprender las teorías de los grandes filósofos, ni siquiera debidamente contextualizadas en su época, sino sobre todo mostrar cómo la correcta intelección de tales ideas y razones pueden ayudarnos hoy a nosotros a mejorar la comprensión de la realidad en que vivimos. La filosofía no es una rama de la arqueología ni mucho menos simple veneración de *todo* lo que viene firmado por un nombre ilustre. Su estudio

43. *La sagesse des modernes*, de A. Comte-Sponville y L. Ferry, Laffont, Paris.

dio debe remunerarnos con algo más que un título académico o o cierto barniz de «alta cultura»;

— *cuarta*, que en determinadas cuestiones sumamente generales aprender a preguntar bien es también aprender a desconfiar de las respuestas demasiado tajantes. Filosofamos desde lo que sabemos hacia lo que no sabemos, hacia lo que parece que no podremos del todo nunca saber; en muchas ocasiones, filosofamos *contra* lo que sabemos o, mejor dicho, repensando y cuestionando lo que creíamos ya saber? Nunca podemos sacar entonces nada en limpio? Si, cuando al menos logramos *orientar* mejor el alcance de nuestras dudas o de nuestras convicciones. Por lo demás, quien no sea capaz de vivir en la incertidumbre hará bien en no ponerse nunca a pensar.

Uno de los motivos de ridículo más justificado en que suelen incurrir los filósofos es el de pretender competir con la religión en la búsqueda redentora del *sentido de la vida*. Y es que la pregunta por tal «sentido» es ya de por sí religiosa y lo único que puede hacer la filosofía respecto a ella es mostrar —como yo intento hacer ahora— tal religiosidad e intentar replantearla de otro modo para que resulte filosóficamente válida. Cuando se dice estar buscando —¡o haber encontrado!— el sentido de la vida ¿a qué tipo de «sentido» nos estamos refiriendo? Decimos que tiene «sentido» aquello que quiere significar algo por medio de otra cosa o que ha sido concebido de acuerdo a determinado fin. El sentido de una palabra o una frase es lo que *quiere* decir; el sentido de una señal es lo que quiere indicar (una dirección, el rango de una persona, etcétera) o de lo que quiere advertir (un peligro, la hora de levantarse, el paso de peatones, etc.); el sentido de un objeto es aquello para lo que quiere servir (comer la sopa, matar al enemigo, hablar con alguien lejano, etc.); el sentido de una obra de arte es lo que quiere expresar su autor (una forma de belleza, la representación de lo real, la insatisfacción ante lo real, la ilusión de lo ideal, etc.); el sentido de una conducta o

una institución es lo que quiere conseguirse por medio de ella (amor, seguridad, diversión, riqueza, orden, justicia, etc.).

En todos los casos, lo que cuenta para determinar el sentido de algo es la *intención* que lo anima. Los símbolos, obras, conductas e instituciones humanas están llenos del sentido que les conceden nuestras intenciones, lo mismo que los comportamientos de los animales o incluso que los tro-pismos de las plantas o de los infusorios. En todos los casos, la intención está ligada a la vida, a conservarla, reproducirla, diversificarla, etc. Allí donde no hay vida deja también de haber intención y por tanto sentido: podemos explicar las causas de una inundación, de un terremoto o de un amanecer pero no su «sentido». Por tanto, si las intenciones vitales son la única respuesta inteligible a la pregunta por el sentido ¿cómo podría tener «sentido» la vida misma? Si todas las intenciones remiten como última referencia a la vida, ¿qué «intención» podría tener la propia vida en su conjunto?

Lo propio del «sentido» de algo es que remite intencionalmente a *otra cosa* que a sí mismo: a los propósitos conscientes del sujeto, a sus instintos, en último término a la autoconservación, autorregulación y propagación de la vida. Pero si nos preguntamos «¿qué *quiere* la vida?», las únicas respuestas posibles —vivir, vivir más, etc.— nos retrotraen de nuevo a la vida misma sobre la que preguntamos. Para encontrar el sentido de la vida debemos buscar «otra cosa», algo que no sea la vida ni esté vivo, algo *más allá* de la vida. Supongamos que respondemos «el sentido de la vida orgánica es el perpetuo despliegue del universo inorgánico del que ha brotado». Conceder «intenciones» a lo inorgánico parece bastante abusivo, sólo puede hacerse extendiendo el significado de la palabra «intención» tanto que se nos descoyunta, pero admitámoslo por un momento. La pregunta inmediata es: ¿y cuál es el sentido del universo inorgánico? Para responder a esto de modo no autorreferente (evitando decir «la intención del universo es seguir siendo universo más y más», por ejemplo) debemos re-

ferimos a algo que *no forme parte del universo mismo*, es decir, de la naturaleza tal como la conocemos: algo «sobrenatural», lo cual es apelar auténticamente a lo desconocido por lo que nadie sabe realmente a qué se podría parecer algo «sobrenatural». Con razón dijo Wittgenstein en su *Tractatus logico-philosophicus*, otra de las piezas maestras de la filosofía de este siglo: «El sentido del mundo debe de encontrarse fuera del mundo» (6, 41). Muy bien, pero ¿dónde? Tiene el mundo un «fuera»? (Véase el capítulo quinto.) Acaba la pregunta acerca del sentido donde acaba el mundo o se puede seguir preguntando por el sentido «más allá»?

Lo característico de la mentalidad religiosa (por oposición *directa* a la filosófica) no es responder «Dios» a la cuestión acerca del sentido o intención del universo: lo propia-mente religioso es creer que, una vez dada tan sublime respuesta, *ya* está justificado dejar de preguntar. Gracias a Dios las cosas tienen sentido, pero sería impío preguntar qué sentido entonces tiene Dios. Y sin embargo, desde un punto de vista filosófico, la pregunta que inquiere por el sentido de Dios es tan razonable y urgente como la que pretende desvelar el sentido del mundo o el sentido de la vida. Si tal pregunta no puede hacerse o en nombre del Gran Enigma Divino resulta soportable no responderla («Dios es el sentido y más allá de Él la pequeñez humana nada puede saber», etc.), lo mismo nos habría dado quedarnos conformes mucho antes. Podríamos haber aceptado de entrada, por ejemplo, la elección de aquellos dos versos de *El guardián de los rebaños* que escribió Fernando Pessoa:

*las cosas no tienen significado sino existencia,
las cosas son el único sentido oculto de las cosas.*

Aceptar que Dios sea el Sentido Supremo, el que da sentido a todos los Sentidos, es un pacto aún más conformista con la oscuridad que responder que el sentido de todos los sentidos es la intencionalidad vital o la intención humana. Al

menos existen razones filosóficas para no ampliar más allá de la vida la pregunta sobre el sentido, es decir, más allá del uso habitual de la palabra «intención»: una vez saltada esa barrera, ya no hay por qué detenerse ni contentarse *nunca*. Lo religioso no es tanto querer ir más allá como creer que después está justificado «frenar». Algunos filósofos han intentado con grandes respuestas sistemáticas justificar también un «frenado» semejante al de la religión, sea recurriendo a lo sobrenatural o sin llegar a ello. Y han solido tomarse sus respuestas de modo tan dogmático como cualquier pontífice o inquisidor (aunque por lo general con menos fuerzas represivas a su servicio para castigar a los herejes). Se merecen lo que anota Cioran en sus *Cahiers*, publicados postumamente: «Un sistema filosófico es como una religión pero en más boba.»

Si la vida no tiene «sentido» (por la misma razón que todos los restantes «sentidos» remiten mediatamente a la vida), ¿debemos concluir desoladamente que la vida es *absurda*? Ni mucho menos. Llamamos «absurdo» a lo que debería tener sentido y no lo tiene, no a lo que —por caer fuera del ámbito de lo intencional— no «debe» tener sentido. Del mismo modo, decimos que un hombre o un animal es «ciego» cuando no ve, pero no podemos decir salvo metafóricamente que una piedra sea «ciega»: porque el hombre o el animal «deberían» ver según su condición natural, mientras que la vista no forma parte de lo que podemos pedirle a una piedra. No es absurdo que la vida en su conjunto no tenga sentido, porque no conocemos intenciones fuera de las vitales y más allá del ámbito de lo intencional la pregunta por el sentido... ¡carece de sentido! Lo realmente «absurdo» no es que la vida carezca de sentido, sino empeñarse en que deba tenerlo.

En realidad, la búsqueda de un «sentido» para la vida no se preocupa de la vida en general ni del «mundo» en abstracto, sino de la vida humana y del mundo en que nosotros habitamos y sufrimos. Al preguntar si la vida tiene sentido lo que queremos saber es si nuestros esfuerzos morales serán

recompensados, si vale la pena trabajar honradamente y respetar al prójimo o daría lo mismo entregarse a vicios criminales, en una palabra, si nos *espera* algo más allá y fuera de la vida o sólo la tumba, como parece evidente. Uno de los pesadores que ha planteado la cuestión con mayor crudeza es precisamente alguien por lo común tan poco truculento como Kant. Al final de la *Crítica del juicio*⁴⁴ habla del hombre recto (pone como ejemplo nada casual a Spinoza) que se encuentra convencido de que no hay Dios ni vida futura. ¿Cómo se las arreglará entonces para justificar su propio compromiso moral? Por muy buena voluntad que despliegue, sus logros serán siempre limitados y nunca evitarán del todo que el engaño, la violencia y la envidia sigan campando por sus respetos entre los hombres. Tanto él como los restantes hombres justos con los que se encuentre —por muy dignos que sean de obtener la felicidad— serán tratados por la imparcial naturaleza del mismo modo que los malvados y estarán sometidos «a todos los males de la miseria, de las enfermedades, de una muerte prematura, exactamente como los demás animales de la Tierra, y lo seguirán estando hasta que la tierra profunda los albergue a todos (rectos o no, que eso aquí da igual) y los vuelva a sumir, a ellos que podían creer ser el fin final de la creación, en el abismo del caos informe de la materia de donde fueron sacados». Al constatar este panorama tan escasamente alentador, la única defensa —según Kant— que le queda a la persona decente para salvaguardar su rectitud y no convertirse sea el creador *moral* del mundo, garantizando así un «sentido» ultramundano feliz para la buena voluntad, aquí abajo tan tristemente retribuida.

No seré yo, desde luego, quien tome a la ligera lo que pen-
só sobre esta cuestión una inteligencia tan preclara y un es-
píritu tan honrado como Kant. Sólo me atrevo a señalar la

44. *Crítica del juicio*, de M. Kant, apéndice a la 2.ª parte, § 87, trad. de M. García Morente, col. Austral, Madrid.

posibilidad de una línea de reflexión alternativa, que también cuenta con valedores ilustres (creo que mayoritarios en la filosofía posterior a Kant). En efecto, no por comportarse éticamente y luchar para que haya más solidaridad y justicia en el mundo humano logra ningún hombre o ninguna mujer escapar al destino común que nos reserva nuestra condición mortal. Tampoco ningún esfuerzo, por recto que sea, purgará definitivamente nuestra convivencia de engaño y violencia, posibilidades siempre abiertas a la libertad de cada cual y de masiadas veces favorecidas por estructuras socioeconómicas aberrantes. Pero ¿implica esto necesariamente que el proyecto moral sea un sin sentido superfluo, salvo que alguna sanción sobrenatural lo refrende contra la muerte misma? El hombre recto (!y cuerdo!) quiere vivir *mejor*, no escapar a su condición mortal: intenta hacer lo bueno no sólo pese a que es consciente de que siempre existirá lo malo sino *precisamente por eso*, para defender contra lo irremediable la fragilidad preciosa de lo que considera preferible. No se conduce éticamente a fin de conseguir algún premio o retribución, sino que llama «ética» al modo de obrar que le recompensa en su propia actividad haciéndole saberse más razonablemente humano y libre. En una palabra, no vive para la muerte o la eternidad sino para alcanzar la plenitud de la vida en la brevedad del tiempo. Al menos creo que algo así hubiera respondido Spinoza a Kant.

Digámoslo de otro modo. El hombre se sabe mortal y es tal destino el que le despierta a la tarea de pensar. Su primera reacción ante la certidumbre de la muerte (en el caso que opte por no negarla y renuncie a refugiarse en la ilusión de algún tipo de existencia en el más allá) es de angustia desesperación, por las razones bien expuestas más arriba por Kant. ¿Que conducta le dictará la desesperación? Sin duda miedo ante todo lo que le amenaza con acelerar su fin (privaciones, hostilidad, enfermedad, etc.), acompañado de avidez por acumular cuanto parece ofrecerle resguardo ante la muerte (riqueza, seguridad, preeminencia social, renombre,

etcétera) y odio contra aquellos que le disputan esos bienes o parecen obligarle a compararlos: quien teme a la nada, lo necesita todo. El miedo, la avidez y el odio son las características de vivir a la desesperada: naturalmente, tampoco logran salvar a nadie de su destino fatal pero en cambio se las arreglan para introducir el *malestar* de la muerte en cada momento de la vida, incluso en sus mayores goces.

Cuando logra sobreponerse a la desesperación, el ser humano constata que no menos cierto que va a morir es que *ahora* está vivo. Si la muerte consiste en no ser ni estar de ningún modo en ninguna parte, *todos hemos derrotado ya a la muerte una vez, la decisiva*. ¿Cómo? Naciendo. No habrá muerte eterna para nosotros, puesto que estamos ya vivos, *aun* vivos. Y la certeza gloriosa de nuestra vida no podrá ser borrada ni obnubilada por la certeza de la muerte. De modo que tenemos derecho a preguntar, como en el libro sagrado: «Muerte, ¿dónde está tu victoria?» Podrá la muerte un día impedir que sigamos viviendo, nunca que ahora estemos vivos ni que hayamos ya vivido. Puede convertir en ceniza nuestro cuerpo, nuestros amores y nuestras obras, pero no la *presencia* real de nuestra vida. ¿Por qué debería la muerte hurtar restar importancia a la vida, cuando la vida presente se ha impuesto ya a la oscura muerte eterna? ¿Por qué debería contar más para nosotros la muerte en que no somos que la vida que somos? Cada cual puede repetir, con el poeta Lautréamont: «No conozco otra gracia que la de haber nacido. Un espíritu imparcial la encuentra completa.»

Cuando constata su presencia en la vida, el ser humano se exalta. Y esa constatación exaltada es lo que podemos llamar *alegría*. La alegría afirma y asume la vida frente a la muerte, frente a la desesperación. La alegría no celebra los contenidos concretos de la vida, a menudo atroces, sino la vida misma porque *no es la muerte*, porque no es «no» sino «sí», por lo que es todo frente a nada. Pero la alegría no es puro éxtasis sino actividad y va todavía más allá: lucha contra el malestar

desesperado de la muerte que nos infecta de miedo, de avidez y de odio. Nunca la alegría podrá triunfar por completo sobre la desesperación (dentro de cada uno de nosotros coexisten la desesperación y la alegría) pero tampoco se rendirá ante ella. A partir de la alegría tratamos de «aligerar» la vida del peso abrumador y nefasto de la muerte. La desesperación no co-noce más que la nada que amenaza a cada cual mientras que la alegría busca apoyo y extiende su activa simpatía a nuestros semejantes, los mortales vivientes. La sociedad es el lazo formado por mil complicidades que une a quienes saben que van a morir para afirmar juntos la presencia de la vida.

Si la muerte es olvido, la sociedad será conmemoración; si la muerte es igualación definitiva, la sociedad instaurará las diferencias; si la muerte es silencio y ausencia de significado, el eje de la sociedad será el lenguaje que convierte todo en significativo; si la muerte es completa debilidad, la sociedad buscará la fuerza y la energía; si la muerte es insensibilidad, la sociedad inventará y potenciará todas las sensaciones, el derroche «sensacional»; como la muerte es el aislamiento final, la sociedad instituirá la compañía del afecto y el mutuo auxilio en la desventura; si la muerte es inmovilidad, la sociedad humana premiará los viajes y la velocidad que nada logra detener; si la muerte es repetición de lo mismo, la sociedad intentará lo nuevo y amará como algo siempre nuevo los viejos gestos de la vida, los nuevos seres como nosotros, la progenie indomable de los mortales; contra la putrefacción informe cultivará la hermosura, el juego donde puede morirse y resucitarse muchas veces, las metamorfosis del significado. Cada sociedad es una prótesis de inmortalidad para mortales, los que conocen la muerte pero desacatan sus lecciones desesperadamente aniquiladoras. Ciertamente, todas las empresas sociales de los humanos están *también* marcadas por el miedo, la avidez y el odio de la desesperación. Pero no es la desesperación la que crea, sino la alegría. En recordar esto consiste la única lección de la ética. Por eso Spinoza al hombre recto le llamó «alegre». Y sabio.

En sí mismo, el mundo en que nos movemos los humanos carece de ningún sentido o significado propio. ¿La prueba? Que los resiste todos, por diversos que sean. Como señaló Castoriadis, «sólo por el hecho de que no existe un significado intrínseco al mundo, los hombres han debido y sabido atribuirle esta variedad extraordinaria de significados extremadamente heterogéneos».⁴⁵ El sentido es algo que los humanos damos a la vida y al mundo, frente al abismo insignificante del caos al que vencemos brotando y al que nos sometemos muriendo. Significativa victoria y derrota insignificante queda para nosotros, su compañeros de humanidad. Pero el abismo caótico está también oculto en todos nuestros significados, como su reverso, como su *espesor*. Vivimos *sobre* el abismo y conscientes de él. Por eso la razón humana no es mera fábrica de instrumentos ni se contenta con encontrar soluciones a preguntas aun no definitivas. Y también por eso la filosofía no es sólo razón sino imaginación creadora: «Es la mediación de lo imaginario, de lo inverificable (lo poético), son las posibilidades de la ficción (men-tira) y los saltos sintácticos hacia mañanas sin fin lo que ha convertido a hombres y mujeres, a mujeres y hombres, en charlatanes, en murmuradores, en poetas, en metafísicos, en planificadores, en profetas y en rebeldes ante la muerte» (George Steiner en *Errata*).

La religión promete salvar el alma y resucitar el cuerpo; en cambio la filosofía ni salva ni resucita sino que sólo pretende llevar hasta donde se pueda la aventura del sentido de lo humano, la exploración de los significados. Ni rechaza la realidad de la muerte —como el mito— ni se deja empapar desesperadamente por el miedo y el odio que de ella brotan: intenta *pensar* los contenidos de la vida y sus límites... ¡como si la vida misma nos fuera en ello! Y lo hace con tal denuesto que a veces provoca la burla o la sonrisa.

45. *La creación del tiempo*, de C. Castoriadis, Volontà, 1/95, Milán.

Esbocé el índice de este libro hace un par de años, durante un vuelo entre Bogotá y Lima con escala en Quito en el que ya no me quedaban revistas que leer. El resultado definitivo ha resultado ser sorprendentemente fiel al esquema inicial. Empecé a escribir en mayo de este año y la mayor parte de la obra la llevé a cabo durante el verano en San Sebastián. Temprano cada mañana, mientras paseaba por la Concha caminando al Peine de los Vientos, planeaba la sección que me tocaba desarrollar por la tarde. Cierta día me abordó un joven turista y me preguntó dónde estaba «el Peine del Tiempo»; mientras le sacaba de su error y le indicaba el camino, pensé que ese peine es el que nos deja a todos calvos... Terminé los tres últimos capítulos durante el otoño, en Madrid, donde pongo punto final hoy, 10 de diciembre de 1998 y cincuenta aniversario de la Declaración de los Derechos Humanos. Ojalá el lector pueda sentir a ratos el mismo gozo con que fueron escritas muchas de estas páginas.

Despedida

*Y no dejamos de preguntarnos,
una y otra vez,
hasta que un puñado de tierra
nos calla la boca...*

Pero ¿es eso una respuesta?

HEINRICH HEINE, «Lázaro»

8. La felicidad y el sentido de la vida

8.1. LA FELICIDAD: PLANTEAMIENTO

La felicidad es aquello a lo que todos aspiramos, aun sin saberlo, por el mero hecho de vivir. Ocurre así sencillamente porque «la felicidad es a las personas lo que la perfección es a los entes» (Leibniz). *Felicidad significa para el hombre que la perfección humana es «preensión de felicidad»*, todo proyecto vital, búsqueda de ella; todo sueño, aspiración a encontrarla. A fin de esclarecer este complejo y sugestivo tema, adoptaremos ya desde el principio una doble perspectiva: una exterior y objetiva, viendo las cosas «desde fuera», y otra más experimental y subjetiva, metiéndonos dentro de nosotros mismos. Ambas se complementan mutuamente.

La vida lograda, felicidad o autorealización exige la plenitud de desarrollo de todas las dimensiones humanas, la armonía del alma, y ésta, considerada desde fuera, se consiguiera si hay un fin, un objetivo (*skopós*) que unifique los afanes, tendencias y amores de la persona, y que de unidad y dirección a su conducta. Los clásicos acostumbraron a decir que la felicidad es ese fin, el bien último y máximo al que todos aspiramos, y que todos los demás fines, bienes y valores los elegimos por él². La felicidad sería, pues, el bien incondicionado, el que dirige todas nuestras acciones y colma todos nuestros deseos. Ese bien incondicionado no se alcanza sino supondría tener una vida lograda. Los clásicos nunca vacilaron en decir que un bien semejante sólo podía ser el Bien, Dios³.

1. J. Marías, *Antropología metafísica*, cit., 252.

2. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1094a 20.

3. PLATÓN, *Leyes*, 715e-716c. La intensidad de este texto de Platón es mal conocida. Cfr. también

TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I-II, q. 2, a. 8. Esta respuesta se ha hecho desde hace tiempo menos

ción clásica de la amistad, entendida como actitud y relación amistosa hacia mis iguales, incluía una cercanía muy grande entre los actos propios de la amistad y los de la justicia⁵⁰; el amigo es aquella persona para la que se quiere algo, lo que le pertenece como suyo. Si no lo tiene, nosotros no somos felices, ni él tampoco. Para que nosotros seamos felices los demás también han de serlo: se trata de dar a cada uno lo suyo no una vez, sino siempre.

La justicia puede ser vista en relación con los actos propios del amor en cuanto lleva a respetar y honrar a los demás como se merecen. Cuando las relaciones interpersonales se ejercitan según la amistad y el amor, la justicia acompaña a esas relaciones. La pérdida de la amistad acarrea la pérdida de la justicia. Una sociedad sin amistad sólo puede resolver sus conflictos mediante los tribunales y los abogados, y no mediante el diálogo y la concordia: aparece entonces una «judicialización» de la vida social y una tendencia progresiva hacia la violencia, pues todo son litigios. El amor y la justicia son, por tanto, los dos tipos de relación interpersonal más propiamente humanos y se necesitan mutuamente. El interés (biológico o intelectual) exige ser elevado hasta ellos, pues de por sí sólo mira hacia sí mismo. Cuando se queda solo, da a luz a la lucha violenta.

50. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1159a 29: «es natural que la justicia crezca con la amistad».

Según esta consideración «objetiva», la felicidad consiste en la posesión de un conjunto de bienes que significan para el hombre plenitud y perfección. Es un planteamiento que busca responder a esta pregunta: ¿qué bienes hacen feliz al hombre? Se trataría de aquellos que constituyen una vida lograda, una vida buena.

Sin embargo, para hacerse cargo de todo el alcance de la cuestión de la felicidad es preciso ver las cosas «desde dentro» de nosotros mismos, de una manera más vital y práctica, experimental. La pregunta sobre la felicidad es siempre de carácter existencial: no es algo que nos importe en teoría, sino en la práctica; no es algo que tenga interés en general, sino para mí: ¿qué tengo que hacer para vivir bien, para optimizar los logros de mi vida, para que esta merezca la pena?, ¿puedo ser feliz o es una utopía?, ¿qué me cabe esperar?

Hemos dicho que vivir es ejercer la capacidad de forjar proyectos y después llevarlos a cabo. Cada uno hacemos nuestra propia vida de un modo biográfico, y por eso tiene tanta importancia la *pretensión vital* de cada uno, *aquello que cada uno le pide a la vida* y procura por todos los medios conseguir. Pues bien, somos *felices en la medida en que alcanzamos aquello a lo que aspiramos*. El problema es que muchas veces eso no se consigue, porque queremos quizá demasiadas cosas. O porque aspiramos a menos de lo que nos es debido, o por aspirar a algo que no responde a nuestro anhelo de felicidad. «Como la pretensión es compleja y múltiple, su realización es siempre insuficiente». La felicidad parece tener entonces un carácter bifronte: constituye el móvil de todos nuestros actos, pero nunca terminamos de alcanzarla del todo.

Por eso, para estudiar la felicidad desde el punto de vista personal, biográfico, hemos de fijarnos sobre todo en las pretensiones que tenemos, en el alcance de nuestros proyectos e ideales, y en el modo en que los realizamos. Es una perspectiva de la felicidad que mira *hacia el futuro*, pues es en el donde están los bienes que buscamos. La felicidad es algo que se busca pero, se puede lograr, se puede encontrar, nos está proporcionada?, ¿cómo ser feliz?, De ahí surgen las preguntas acerca del *sentido de la vida*: ¿Qué vida merece la pena ser vivida? ¿Merece, en general, la pena vivir? ¿Qué sentido tiene mi vida?

evidente para muchos, porque muchos piensan que el Bien Absoluto no es una realidad realmente existente, sino una bella idea, empíricamente inexperimentable. Al hablar del destino veremos que no es así (cfr. 8.7, 17.1).

4. J. MARÍAS, *La felicidad humana*, cit., 31.

5. Las dos preguntas mencionadas responden a la distinción clásica entre *felicidad objetiva*, es decir el bien o bienes que nos hacen felices, y *felicidad subjetiva*, la posesión del bien o bienes anteriores. cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Teológica*, I-II, q. 3, a. 1. Este autor subraya vigorosamente en su tratado (Sobre la felicidad, *Summa Teológica*, I-II, q. 1-5), el primer aspecto, analizando cada uno de los bienes posibles que dan la felicidad, y concluyendo que es el Bien Absoluto, que proporciona la felicidad, siguen-bro 1) analiza con detalle el segundo aspecto: el tipo de actividad que proporciona la felicidad, siguiendo su inspiración platónica y formulando una doctrina que también desarrollará la tradición medieval: la felicidad es una actividad perfecta, sin impedimentos, principalmente conten-plativa (*Ética a Nicómaco*, libro X).

Una primera condición para aspirar a lo felicitario es no ser un miserable: en la vida humana lo más alto no se sostiene sin lo más bajo, hay unas condiciones mínimas que tienen que cumplirse. Es imprescindible un mínimo de bienestar. La desgracia es el advenimiento del mal y el dolor a la vida humana. La felicidad consiste, radicalmente en la *liberación del mal*. El punto de partida para la consideración de la felicidad humana es la limitación natural del hombre, temporal, física, moral. La felicidad tiene cierto carácter de meta o fin, a alcanzar desde la inevitable experiencia de la limitación, cuya serena aceptación es la primera condición para no echar a perder la dicha que dentro de ella puede conseguirse.

Sin embargo, aquí vamos a tratar de la felicidad, no tanto como liberación del mal y de la desgracia, sino como *alcanzamiento y celebración del bien*. Ahora no vamos a fijarnos principalmente en los mínimos de la felicidad, sino en la respuesta a las preguntas planteadas. Aunque en los primeros epígrafes de este capítulo trataremos de dar una respuesta realista y sería a todas ellas, no podemos olvidar que hay mucha gente que *no cree en la felicidad*, que la considera una ilusión, un imposible. Asimismo, hay otra mucha gente que entiende por una *vida buena* algo muy diferente a lo que aquí se va a sostener. Todas esas posturas merecen ser caracterizadas y presentadas aquí, puesto que son intentos de soluciones al problema de la felicidad y del sentido.

8.2. LOS ELEMENTOS DE LA VIDA BUENA

Busquemos una respuesta a nuestras preguntas. La *vida buena* era para los clásicos la que contiene y posee los bienes más preciados: la familia y los hijos en el hogar, una moderada cantidad de riquezas, los buenos amigos, buena suerte o fortuna que aleje de nosotros la desgracia, la fama, el honor, la buena salud, y sobre todo, una vida nutrida en la contemplación de la verdad y la práctica de la virtud. Hoy todavía se puede mantener que la posesión pacífica de todos estos bienes constituye el tipo de vida que puede hacernos felices⁴.

La vida buena incluye en primer lugar el *bienestar*, es decir, unas condiciones materiales que permitan «estar bien», y en consecuencia tener «desahogo», «holgura» suficiente para pensar en bienes más altos y no andar siempre preocupado por los mínimos de supervivencia. ¿Qué incluye esta *calidad de vida*? En primer lugar la *salud física y psíquica*, el cuidado del cuerpo y de la mente, y la armonía del alma. En segundo lugar, la satisfacción de las diferentes necesidades humanas. En tercer lugar, contar con las adecuadas condiciones naturales y técnicas en nuestro entorno. La adecuada instalación y conservación de la persona en

6. La relación aquí enumerada admite, por supuesto, añadidos y discusión: Cfr. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, II, 3-4; 1099b 1-8; *Retórica*, 1360b 19-27.

«La felicidad afecta primariamente al futuro», puesto que el hombre es un ser futuro, abierto hacia adelante. «Ser feliz quiere decir primariamente ir a ser feliz puesto que si ya se es feliz, es que se va a seguir siendo feliz. Es más importante la anticipación que la felicidad actual: si soy feliz, pero veo que voy a dejar de serlo, estoy más lejos de la felicidad que si no soy feliz pero siento que voy a serlo».¹⁰ En efecto, «llevamos muy bien el estar mal, si mañana vamos a estar muy bien». Por el contrario, «alguien que está seguro de que va a estar mal, acaba estándolo». La expectación, la ilusión¹¹, son rasgos definitorios de lo feliz. Uno es feliz cuando disfruta con lo que tiene, y con lo que aún no tiene, pero espera. En la esperanza (basta ver a los niños) se vive por anticipado ese disfrute, nace la alegría.

Si ser feliz consiste en realizar lo que pretendemos, para lograrlo es preciso tener imaginación, y después atrevimiento para querer y soñar. En efecto, la imaginación creadora es la encargada de diseñar los caminos hacia el cumplimiento de las grandes metas: «la imaginación funciona como un bosquejo de la felicidad»¹². Por eso, «los principales obstáculos para la felicidad son el temor y la falta de imaginación. Y ambas cosas son frecuentes»¹³. El primero nos detiene, y la segunda lleva a tener proyectos vitales poco personales, en los que no nos comprometemos y, por lo tanto, no podemos identificarnos con ellos. «Si, en condiciones objetivamente favorables, no nos sentimos identificados con aquello que estamos siendo, si no somos justamente aquello que estamos haciendo, que esta- mos viviendo, no podemos decir que somos felices»¹⁴. La felicidad es algo radical, que afecta a la persona en lo más profundo, en su propia vida. La felicidad no es un sentimiento, ni un estado, ni un hábito, sino una condición de la persona misma.

Precisamente por eso, «se puede ser feliz en medio de bastante sufrimiento, y a la inversa, se puede ser infeliz en medio del bienestar, de los placeres, de lo favorable. Hay el peligro de no ver la felicidad por tener malestares, sufrimientos reales, y aun así ser feliz; y a la inversa, a menudo se buscan placeres, éxitos, bienestar, dejando en hueco el fondo de la vida, y entonces la felicidad se escapa»¹⁵. La felicidad nace de la conformidad íntima entre lo que se quiere y lo que se vive. Poseer esa conformidad íntima de uno consigo mismo, es lo que muchas veces permite afrontar las dificultades sin sentirse infelices¹⁶. En tales casos «si hay un

9. J. Mariñas, *La felicidad humana*, cit., 30. Fácilmente se adviendrá que los primeros epígrafes de este capítulo deben su inspiración principal a este autor y a este libro.
10. Cfr. J. Mariñas, *Breve tratado de la Ilusión*, Alianza, Madrid, 1991.
11. J. Mariñas, *La felicidad humana*, cit., 258.
12. Ibid., 59.
13. Ibid., 35.
14. Ibid., 34.
15. Cfr. la experiencia que narra V. FRANKL, *El hombre en busca de sentido*, Herder, Barcelona, 1986.

estas circunstancias corporales, naturales y técnicas constituyen la calidad de vida necesaria para la felicidad. Sin embargo, los bienes que hacen feliz al hombre no son sólo los útiles, los que se definen por servir para algo, sino también, y sobre todo, aquellos otros que son dignos de ser amados por sí mismos, porque son de por sí valiosos y bellos. ¿Cuáles son éstos?

El saber y la virtud, posesiones humanas más altas y enriquecedoras que lo puramente técnico y corporal. Son realidades que se transforman al propio hombre, que le dan un modo de ser (ser sabio, ser justo o prudente), lo cual nos hace ver que la felicidad no está tanto en el orden del tener, como en el del ser. Esta es la enseñanza básica de Sócrates: lo que hay que hacer para ser feliz es practicar las virtudes y hacerse así virtuosos; ésta es la mejor sabiduría. Ser virtuoso es el modo de crecer y llegar a la plenitud humana.

Además, el modo de ser acorde con la persona es ser con otros, y el modo más intenso de vivir lo común es el amor. Buena parte de la felicidad radica en tener a quien amar y amarle efectivamente, hasta hacerle feliz: la felicidad va unida al nombre propio que uno tiene y a los lazos que sabe crear desde la propia intimidad personal. Querer el bien del otro, abrirse a la donación de lo personal, son los ámbitos principalmente felicitarios¹⁷: la vida humana no merece la pena ser vivida si queda inédita o truncada la radical capacidad de amar que el hombre tiene, pues en aquella hay tanto de felicidad como haya de amor.

Por último, hay que recordar que lo más profundo y elevado del hombre está en su interior. En vano se buscará la felicidad en lo exterior si no se halla dentro de nosotros mismos. La plenitud humana lleva consigo riqueza de espíritu, paz y armonía del alma, serenidad. El camino de la felicidad es un camino interior. Así llegamos a la perspectiva «interior» y biográfica que ahora corresponde desarrollar.

8.3. LA FELICIDAD COMO VIVENCIA Y EXPECTATIVA

Es imposible entender la felicidad y nada humano si se olvida que el hombre, por su condición biográfica y temporal, es alguien instalado en el tiempo, y en una situación concreta, y simultáneamente es también un ser volcado hacia el futuro, que vive una continua anticipación de lo que va a ser y hacer.

17. «Voy por todas partes sin hacer otra cosa que intentar persuadirlos, a jóvenes y viejos, de que nuestra primera preocupación no se refiera a nuestros cuerpos o posesiones, sino a que nuestra alma sea lo mejor posible, dicéndoles: "Las riquezas no dan la virtud, sino que la virtud da las riquezas y todos los otros bienes, tanto al individuo como al Estado"», PLATÓN, *Apología de Sócrates*, 30a. Y añade poco antes: «No tienes razón, amigo, si crees que un hombre que sea de algún provecho ha de tener en cuenta el riesgo de vivir o morir, sino el examinar solamente, al obrar, si hace cosas justas o injustas y actos propios de un hombre bueno o de un hombre malo», 28b.
18. Cf. R. YEPES STORK, *La persona y su intimidad*, Col. Cuadernos de Anuario Filosófico 48, Universidad de Navarra, Pamplona 1997, cap. 2, pp. 42 y ss.

punto por el cual la felicidad penetra en ese mundo, ejercerá su poder transformador y se podrá tener una felicidad precaria, difícil, combatida, pero felicidad a pesar de todo»¹⁷.

Y es que existe «una irradiación de la felicidad o su contrario sobre la vida entera». En efecto, «hacemos mil cosas triviales y que no tienen que ver con la felicidad, pero si somos felices, esas ocupaciones quedan transformadas y adquieren una especie de aureola»¹⁸. La felicidad exige una *conformidad íntima* con nuestra condición. Debemos encontrarla en la *cotidianidad*: «una cotidianidad profunda es la fórmula más probable de felicidad. Hacer todos los días ciertas cosas, ver a unas personas, contar con ellas, si esto es realmente profundo, es lo que se parece a la felicidad»¹⁹. Los leones que cazaba Tartarín, el personaje de Daudet, por los pasillos no eran sino producto de su imaginación. Los combates que jotesos producen una risa mezclada con lástima (si bien no deja de asombrar la limpieza de intención del héroe de Cervantes). Asumir la propia condición a la vez que uno se esfuerza por lograr en ella la excelencia es condición necesaria de la felicidad.

8.4. LA VIDA COMO TAREA

La juventud es la etapa de la vida en la que hay que realizar el diseño del propio proyecto vital²⁰. Por eso es *el tiempo de la esperanza y las expectativas*. La madurez consiste en *conocer, asumir y recorrer* la distancia que separa el ideal de su realización. Un buen proyecto vital y una vida bien planteada son aquellos que se articulan desde *convicciones que conforman la conducta a largo plazo*, con vistas al fin que se pretende, y que orientan la dirección de la vida, dándole sentido. Las *convicciones contienen las verdades inspiradoras de mi proyecto vital*²¹, dando un carácter moral al arte de vivir. Vivir es lo difícil, porque es tarea de cada quien, pero para todos es algo nuevo pues nunca lo hicimos antes. La realización de los proyectos asume la forma de *una tarea o trabajo que hay que realizar*. La propia vida humana puede concebirse como *la tarea de alcanzar la felicidad*. Tiene la estructura de la *esperanza*, pues ésta se funda en la expectativa de alcanzar en el futuro el bien amado arduo. En esa tarea se distinguen varios elementos fundamentales²²:

1) *la ilusión*, que podemos definir como *la realización anticipada de nuestros deseos y proyectos*. La ilusión proporciona *optimismo*, y nos impulsa hacia

17. J. MARÍAS, *La felicidad humana*, cit., 249.
18. *Ibid.*, 248.
19. *Ibid.*, 47.
20. Cfr. R. GUARDINI, *Las etapas de la vida*, Palabra, Madrid, 1997.
21. R. YEPES STORK, *Entender el mundo de hoy*, cit., 232-240.
22. *Ibid.*, 148-155. Seguimos a L. Polo en esta exposición.

adelante. Su ausencia provoca *pesimismo* y parálisis en la acción, pues suprime la esperanza de alcanzar lo que se busca al declarar que *no hay nada que hacer*. La ilusión produce alegría: nos induce a querer ser más de lo que somos, es el *requisito para el verdadero crecimiento humano*²³. La ilusión se nutre de esperanza y gozo, da vitalidad, energía o «*ganas*» para emprender la acción.

2) Toda tarea necesita un *encargo inicial*, una *misión que nos sea encomendada*. Las narraciones funcionan siguiendo esa estructura: Capernicúa tiene una tarea encomendada (ir a ver a una pariente enferma), tarea sin la cual su historia perdería todo interés²⁴. Quien encarga es la verdad encontrada, puesta en boca de aquel que la tiene. Cuando nadie encarga, no hay ninguna tarea ni misión que llevar a cabo: faltan los objetivos y viene la desorientación. *Los proyectos vitales son muchas veces fruto de una llamada que alguien nos hace para que los asumamos*: la vida humana no se constituye en solitario. En el inicio de toda tarea se da una *ayuda originaria*, que es el acto de asignarnos esa tarea. La ayuda originaria o *misión* responde a la pregunta: *¿qué tenemos que hacer?*

3) La ayuda originaria suele ir acompañada de la entrega de recursos. La realización de los *ideales es trabajosa y esforzada*. Los recursos siempre resultan escasos para la *tarea que queremos llevar a cabo*. Surge así la necesidad de una *ayuda acompañante* que proporcione nuevos recursos para atender a las necesidades que van surgiendo al llevar adelante la tarea. Esta ayuda adviene en forma de amistad, de enseñanza y orientación acerca de cómo superar determinados obstáculos y así *ganar tiempo*, de diálogo que nos sostiene en los momentos duros, etc.

4) *Toda tarea humana encuentra dificultades y conlleva riesgos*. La libertad misma es *arriesgada*: ser libres, para el ser humano, es estar abierto a la posibilidad del fracaso. Este puede venir por la presencia de *adversarios*, pero también por la propia desorientación, en alguien que no acaba de ser «señor de sí mismo», o que no acierta en lo que quiere. *Toda tarea humana concilia amores y odios*. Cuanto más alta es la empresa que estamos llevando a cabo, mayores son esas acciones.

5) *Mostrar todas las dificultades, eludir a los adversarios y perseverar en el esfuerzo se justifica porque el bien futuro que pretende no es para mí solo*. La esperanza es incompatible con la soledad. Si no hay un beneficiario, *alguien a quien dar*, la tarea se vuelve insolidaria y, a la postre, aburrida y sin sentido. *La plenitud de la tarea es que su fruto repercuta en otros*, que mi esfuerzo se perpetúe en forma de *don* y beneficio para los demás.

Cuando falta alguno de esos ingredientes, la vida humana se vuelve incompleta. Si no hay un encargo inicial, no sabemos qué hacer, y la determinación de

23. J. MARÍAS, *Breve tratado de la ilusión*, cit.
24. Cfr. L. POLO, *Quién es el hombre*, cit., 244 y ss. Agradecemos a E. Terrasa sus sugerencias sobre el carácter narrativo de la existencia humana.

«por donde tirar» nos lleva un tiempo grande, hay vacilaciones, cambios de dirección, actitudes de perplejidad, etc. Sin *encargo inicial* el proyecto y la *ilusión* por el no hay beneficios, ni siquiera tiene sentido empezar: es mejor quedarse en casa, no hay riesgo que merezca la pena.

La estructura que se acaba de explicar puede reconocerse en *tareas grandes*, como la conquista de México por Hernán Cortés o el primer viaje de Colón, o en *tareas normales*, como entrar a trabajar como enfermera en un hospital, encargar de nuevo ese examen que se ha atravesado, ser honrado con las cuentas de la empresa cuando quizá podría engañar sin ser descubierto o hacer una tesis doctoral. La vida es una tarea. La felicidad aparece ya al inicio, cuando hay ilusión y una labor por delante que da sentido al futuro: hay que construirlo. Pero también aparece después, a lo largo de ella, y en especial cuando la hemos concluido.

8.5. EL SENTIDO DE LA VIDA

El *sentido de la vida* podemos describirlo como *la percepción de la trayectoria satisfactoria o insatisfactoria de nuestra vida*. Descubrir el sentido de la propia vida es alcanzar a *ver a donde lleva*, tener una percepción de su orientación general y de su destino final. Como se ha dicho antes, la vida tiene sentido cuando tenemos una tarea que cumplir en ella. Eso es lo que introduce estabilidad, ilusión y, por tanto, una cierta felicidad cada día que comienza. «Cuando hay felicidad se despierta al día, que puede no ser muy grato, con un previo sí. Si uno se despierta con un *sí a la vida*, con el deseo de que siga, de que pueda continuar indefinidamente, eso es la felicidad. En cambio, si esa cotidianidad se ha roto o se ha perdido, si uno despierta a la infelicidad que está esperando al pie de la cama, no hay más remedio que intentar recomponerla, buscarle un sentido a ese día que va a empezar, ver si puede esperar de él algo que valga la pena, que justifique seguir viviendo».²⁵ El *sentido a la vida* «no se identifica con la felicidad, pero es condición de ella», pues cuando falta, cuando los proyectos se han roto, comienza la penosa tarea de *encontrar un motivo para la dura tarea de vivir*.

Por tanto, la pregunta por el sentido de la vida surge cuando se ha perdido el sentido de orientación en el uso de la propia libertad; si no se sabe dónde se va y para qué, cuando no se tiene una idea clara de a dónde conducen las tareas que la vida nos impone. Hoy ese sentido aparece muchas veces como algo problemático y de ninguna manera evidente, pues *hay una fuerte crisis de los proyectos vitales*: faltan convicciones, no hay verdades grandes ni valores fuertes en los que inspirarse, sobreviene la falta de motivación y la desgana pues no se encuentran

25. J. MARÍAS, *La felicidad humana*, cit., 335.
26. Cfr. E. ROJAS, *La conquista de la voluntad*, Temas de Hoy, Madrid, 1994, 19-23.

razones para arriesgar la inestable seguridad que se posee, decae la magnanimidad en los fines, los ideales no son suficientemente valiosos para justificar las dificultades que conlleva ponerlos en práctica, etc.²⁷ La ausencia de motivación y de ilusión es el comienzo de la pérdida del sentido de la vida. Es algo muy claro en esa enfermedad que se llama *depresión*.

¿Qué hacer si no se encuentra sentido? Una posibilidad es *la atomización de la vida*, reduciendo la felicidad a los placeres o los éxitos. Pero esto conduce a la inautenticidad, a la vida de «*hombres huecos, hombres rellenos de paja*».²⁸ La persona que no encuentra sentido a su vida y la llena de placeres o de éxitos como equivalentes deja introducirse la falsedad en su vida. La otra posibilidad es reconocer con sinceridad la pérdida de sentido: esto es el *nihilismo*.

Responder de una manera convincente a la pregunta por el sentido de la vida exige *tener una tarea que nos ilusione y enfrentarse con las verdades grandes*, con los grandes interrogantes de nuestra existencia. Quien sabe responderlos sabe lo que verdaderamente importa, lo que merece la pena tomarse en serio. Dicho de otro modo: saber cuáles son los valores verdaderamente importantes para mí es lo que hace posible emprender la tarea de realizarlos. Cuidadamente expresado: *se es hombre cuando se tiene saber teórico y capacidad práctica para responder a estas tres preguntas: ¿Por qué estoy aquí? ¿Por qué existo? ¿Qué debo hacer?*²⁹ De otro modo se pierde el tiempo.

8.6. LAS ACCIONES LÚDICAS

La *felicidad consiste en alcanzar la plenitud*, la cual está en el fin, que es lo primero que se desea y lo último que se consigue.³⁰ Todo llegar es feliz. Lo más feliz es llegar a un lugar largamente deseado, y no tener que ir a ningún otro: entonces se puede descansar, porque no hay tareas pendientes. La felicidad se alcanza en la medida en que la terminación de la tarea que nos habíamos puesto se continúa en la *región de tiempo que viene después*. Los clásicos lo llamaban *ocio*. Para ellos *el ocio es un tiempo dedicado a los placeres de apreciación, a la contemplación* para saborear los bienes más altos; es decir, los que no son útiles, sino hermosos; los que amamos en sí mismos y no para otra

27. Una de las razones por las cuales los hombres de tiempos pasados podían ser más felices que nosotros, aunque fueran más pobres, es el hecho de que la educación que recibían les permitía hacer *verdaderamente suyos*, de una manera natural, valores y proyectos de vida que la propia sociedad favorecía, y que eran permanentes y tradicionales. Para ellos era evidente que la realización de esos valores y proyectos daba la felicidad. Vivían una vida más difícil y arriesgada, pero más llena de aventura. Eran sociedades donde existía *lo común*: cfr. 9,6, 9,8, J. MARÍAS, *La felicidad humana*, cit., 214.

28. Así dice T. S. Eliot refiriéndose a sus contemporáneos de los años veinte.

29. JUAN PABLO II, *Queridísimos jóvenes*, Plaza y Janés, Barcelona, 1995, 159.

30. ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1059a 33; TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I-II, q. 1, a. 1.

cosa³¹. *La felicidad sería la contemplación amorosa de lo que amamos*. Pero cuando no es quedarse estático, paralizado por la belleza del ser amado. Más bien, en el ocio se *celebra la plenitud*. A la contemplación amorosa del ser amado le sigue siempre el que *hay que romper a cantar*. Al ocio hoy le podemos llamar *acciones lúdicas*. No son simplemente «entretenerse jugando» o «divertirse, cuando no hay nada que hacer», sino algo mucho más rico: *celebrar la plenitud alcanzada*. Estas acciones tienen unos rasgos especiales:

1) *Las acciones lúdicas pertenecen a aquellas que contienen el fin dentro de sí mismas*. Por eso proceden de lo inmaterial que hay en el hombre. Por ejemplo, cantar, bailar, besarse por los caminos, no sirven para otra cosa: ésta es su diferencia esencial con las acciones técnicas, con el trabajo, que siempre está ordenado a lo posterior. Son acciones que hacemos porque *nos gustan*.

2) La acción lúdica tiene lugar en un tiempo distinto al ordinario: *la fiesta*, el juego. El tiempo de las acciones lúdicas está *separado del tiempo normal*: uno puede llegar a olvidarse de este último por meterse por completo en el juego o en la fiesta de que se trate (por ejemplo, cuando vemos una película estamos «transportados» «dentro» de lo que vemos, nos olvidamos de donde estamos). *La felicidad tiene carácter festivo*, y no se puede vivir más que de modo festivo. Si fuera imposible celebrar fiestas, el hombre no podría ser feliz.

3) Las acciones lúdicas incluyen todas las que tienen que ver con *la risa, la alegría, la broma y lo cómico*. *Reírse es ser feliz por un momento*. La extraordinaria y singular capacidad humana de tomarse las cosas a broma se ejerce cuando se ha ingresado, de algún modo, en *la región de lo lúdico*, en la cual somos felices por haber alcanzado el fin y la plenitud. En la vida humana no todo es seriedad, ni puede serlo. Es necesario reírse: «todas las cosas buenas riem»³². El que siempre está serio termina siendo ridículo. La broma, la ironía, relativizan la seriedad, parece que la dan por terminada, dispensan la urgencia un poco servil del sobrevivir cotidiano: reírse de un problema, reírse del propio gesto adusto tiene un efecto liberador, en la medida en que la risa te saca de la necesidad del que depende demasiado del tiempo.

4) El hombre, para ser feliz, necesita *jugar*³³. Por eso los niños son más felices que los mayores, porque no necesitan trabajar para vivir, están casi siempre jugando: lo que hacen es un fin en sí mismo, no se inquietan por lo que ha de venir porque, desde su punto de vista, ya han llegado. Una partida de mus es una *felicidad provisional*, que mientras la estamos jugando detenemos el tiempo, y nos sentimos en casa, felices. Lo ha expresado magistralmente Gabriel Celaya:

«Cuando llega el amigo, la casa está vacía,
pero mi amada saca jamón, anchoas, queso,

31. ARISTÓTELES, *Política*, 1333a 30-1333b 3.
32. «*Alle guten Dinge lachen*», F. NIETZSCHE, KSA, 4, 366 (ver ed. española, cit., 393).

33. J. GARAY, *El juego. Una ética del mercado*, cit., 148.
34. G. CELAYA, «Momentos felices», en *Obras completas*, Aguilar, 1989, p. 638.
35. J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Surco*, Madrid, 1986, 795.
36. En la Antigüedad el problema de la Fortuna era muy agudo, pues se consideraba una fuerza del cosmos irracional e incontrolable: «una causa imprevisible y oculta a la razón humana» (Pitarco); cf. J. CHEVALIER, *Historia del pensamiento*, cit., vol. I, 390 y ss.

acertunas, percibes, dos botellas de blanco,
y yo asisto al milagro —sé que todo es fado—,
y no quiero pensar si podremos pagarlo;
y cuando sin medida bebemos y charlamos,
y el amigo es dichoso, cree que somos dichosos,
y lo somos quizá burlando así la muerte,
¿no es la felicidad lo que transcendes?

Cuando voy al mercado, miro los abridores
y, apretando los dientes, las redondas cerzas,
los higos rezumantes, las ciruelas caídas
del árbol de la vida, con pecado sin duda
pues que tanto me tientan. Y pregunto su precio,
regateo, consigo por fin una rebaja,
mas terminado el juego, pago el doble y es poco,
y abre la vendedora sus ojos asombrados,
¿no es la felicidad lo que allí brota?»³⁴.

Y es que, en el juego, se adquiere una benevolencia ante la vida que hace que los instantes en sí menos importantes adquieran un olor de eternidad, como una redención de las coordenadas del tiempo.

8.7. LA FELICIDAD Y EL DESTINO

Darse a uno mismo es el modo más intenso de amar. *Darse exige un destino-larío*: alguien que reciba el don, sobre todo si el don soy yo mismo. *El destino de la persona es otra persona*. Darse por completo sólo puede hacerse respecto de una persona. *Ser feliz, es destinarse a la persona amada*: «Lo que se necesita para conseguir la felicidad, no es una vida cómoda, sino un corazón enamorado»³⁵. *El hombre es, cuando ama, dueño de su destino*, porque se destina a quien quiere. Ese destinarse a la persona amada, ¿sólo cabe hacerlo respecto de otro ser humano? Salta enseguida a la vista que *la muerte señala la barrera que termina con ese destinarse mucho de las personas humanas*. ¿No hay otro destino que éste?³⁶.

Así aparece de nuevo una pretensión humana sin la cual el problema de la felicidad quedaría en último término sin resolver: *la necesidad de eternidad*. El

hombre desca dejar atrás el tiempo e ir más allá de él, hacia una región donde el amor y la felicidad no se truncan, donde queden a salvo de cualquier eventualidad y se hagan *definitivos*.

Por otra parte, el destinarse a la persona amada nos hace ver que una persona humana no es suficiente para colmar las capacidades potencialmente infinitas del hombre³⁷. Si el hombre tiene una apertura irresticible, lo que se corresponde con su libertad fundamental no es esta o aquella persona humana, sino el Ser Absoluto. De nuevo volvemos al planteamiento clásico: Dios es la supremacía de la vida de todos los hombres. Dios es el amigo que nunca falla: toda persona humana puede hacerlo, aun sin querer. Sólo con Dios queda asegurado el destino del hombre al fin, porque cualquier otro fin es falible, inseguro y mortal. La respuesta que se da al problema de la felicidad y el sentido de la vida está, en último término, intensamente condicionada por la cuestión del más allá de esta vida, del destino³⁸.

8.8. DISTINTOS MODELOS DE FELICIDAD

Todo lo dicho hasta aquí dista de parecerse a lo que suele decirse acerca de la felicidad. Es por eso obligado aludir a las respuestas y modelos más corrientes que se suelen dar sobre ella. Nos interesan principalmente las actitudes prácticas, nacidas de ideales determinados. Se pueden agrupar en varias tendencias, que se describirán brevemente a continuación. Es importante tener en cuenta que en las personas singulares estas actitudes no se dan en estado puro, como aquí se describen, sino mezcladas unas con otras.

8.8.1. El nihilismo

Por nihilismo vamos a entender aquí un tipo de *nihilismo práctico*³⁹ que afirma que *la vida carece de sentido*. Según él, las preguntas por ese sentido y por el valor de la justicia y la felicidad *no tienen respuesta*. Para los nihilistas *la felicidad no es posible, no existe*, es inútil buscarla, porque nunca se encuentra. El modo e intensidad de vivir estas afirmaciones varía.

El nihilismo lleva consigo *la vivencia de la nada*. La nada es, desde el punto de vista de la voluntad⁴¹, la vivencia de que no hay *nadie* que sea término de mi

37. Ver la ampliación de estos argumentos 17,8 y en L. POLO, *Quién es el hombre*, cit., 218-225.
38. TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I-II, q. 3. a. 1.
39. De ello trataremos al hablar de la muerte.
40. El nihilismo teórico está representado en este siglo sobre todo por Heidegger.
41. R. ALVIRA, *Reivindicación de la voluntad*, cit., 68.

manifestación, interlocutor de mi diálogo y receptor de mi don. La voluntad es afirmación del otro o inclinación hacia otro⁴². Cuando el otro desaparece de mi vista, la persona no tiene nadie a quien dirigirse: *no hay otro*, y por tanto lo que me rodea es la nada, la soledad. *Si no hay un fin al que dirigirmos, es que estamos solos, nadie nos espera*. Esto es la desesperación y el nihilismo, cuyas variantes vamos ahora a enumerar:

a) La desesperación

Es el grado extremo de *nihilismo práctico*. Quienes la adoptan tienen una *indigestión de dolor*: es como si la vida les hubiera sentado mal. El *des-esperado* es el que ha dejado de esperar, aquel para quien el futuro no depara bien alguno. Lo que necesita es ayuda.

Hay muchas formas de desesperación, y algunas de ellas conducen a la locura: los desequilibrados, los depresivos, los desgraciados y en general, los profundamente infelices forman parte de la familia de los desesperados y de aquellos que tratan de eludir la vida misma, porque *vivir es una verdad que no soportan*. Cuando la vida es insoportable, el suicidio aparece como una solución. Sólo un rostro amable, un fin, puede sacar a alguien de ella. Al desesperado hay obligación de ayudarle, pues ha perdido la objetividad del conocimiento y ya no sabe de su propia grandeza. Dejarle solo es un acto carente de humanidad.

b) El fatalismo

Para el fatalista el hombre *no es dueño de su destino*. En la Antigüedad clásica esta postura fue la más frecuente, especialmente entre los estoicos⁴³. Se caracterizaba por la creencia de que el universo alberga dentro de sí un elemento irracional, llamado *destino* o *azar*, que es una fortuna o casualidad que mueve la rueda del cosmos y da a cada uno la felicidad o la desgracia de una manera aleatoria, pero *necesaria*⁴⁴. En el fatalismo la libertad queda deprimida ante lo irracional: *necesidad ciega e ineludible*, frente a la cual yo no soy dueño de destinarme a nadie. Es ese destino *impersonal* y ciego quien decide por mí de una forma mecánica e inexorable.

En el fatalismo el único recurso es que cada uno se contente con la suerte que le ha tocado. Esto significa adoptar una actitud pesimista, pues *las cosas no*

42. R. ALVIRA, *Reivindicación de la voluntad*, cit., 55; L. POLO, *La voluntad y sus actos*, cit., 53-57.
43. El estoicismo, sin embargo, mantiene una gran dignidad y guarda muchos elementos de la vida más clásica de la vida, que compensan y atenúan el fatalismo: la armonía interior como felicidad nacida de la preeminencia de la razón, la ley como forma racional del universo, etc. Cfr. J. CHEVALIER, *Historia del pensamiento*, cit., vol. I, 376 y ss.
44. Platón se enfrenta a esta concepción, dominante en su tiempo, y trata de superarla: cfr. J. CHEVALIER, *Historia del pensamiento*, cit., vol. I, 376 y ss.

pueden cambiar; son inevitables. Es ésta una resignación que termina siendo trágica y fatal; adusta, pero elegante: no vale la pena apasionarse por nada⁴⁵. La tragedia griega está penetrada por esta actitud. El fatalismo incluye como únicas aspiración la de *tratar de disminuir el dolor*. Por lo que respecta a la felicidad, le concede un lugar bastante discreto en la vida humana: es una doctrina triste, incapaz de alegrías, porque para ella el mundo no tiene nada que merezca celebración, sino más bien al contrario. Para el fatalismo *todo amor está preñado de dolor*⁴⁶.

c) El absurdo

El absurdo es la vivencia del sinsentido. Cuando nos vemos obligados a realizar acciones que no sentimos como nuestras, porque no las hemos decidido, ni tienen relevancia para nosotros, aparece el absurdo, para el cual la vida es una representación teatral, hipócrita y falsa⁴⁷, sin lógica, pues el sistema social obliga al hombre a comportarse de una manera que a él le resulta absurda, carente de toda finalidad.

El siglo XX ha tenido artistas, escritores y representantes del absurdo⁴⁸ en mucha mayor medida que los siglos anteriores, porque en esta época el hombre se ha sentido prisionero de la técnica, de los sistemas políticos, de la masificación, y se ha visto a sí mismo como un pigmeo dominado por un gigantesco aparato que carece de toda medida y finalidad humana. La aceptación del absurdo entraña cierto fatalismo pesimista: el hombre es un muñeco en manos de fuerzas imper-

d) El cinismo

El cinico finge interesarse de verdad por una persona, y en realidad sólo busca obtener veladamente una utilidad de ella. Hace como que le importa algo, cuando en realidad no es así: el cinico no cree en lo que dice o hace, pero lo aparenta, porque le da igual una cosa que otra. *El cinismo es una degeneración del interés*, y se transforma en hipocresía.

El cinismo puede llegar a convertirse en una postura radical ante la vida, y entonces se vuelve *escepticismo burlesco*: no cree en la verdad, y se toma a broma todas ellas. El cinico auténtico, en el fondo, es trágico y nihilista, y acepta el absurdo,

45. «Todo lo que acontece, acontece justamente» Marco Aurelio, citado por J. CHEVALIER, *Historia del pensamiento*, cit., 408; «No quieras que lo que sucede suceda como quieres, sino quíterelo tal como sucede, y te irá bien», EPICURO, *Enquiritión*, VIII, Antitropos, Barcelona, 1991, 21; «Como caiga el orbe hecho pedazos, sus ruinas herirán a un hombre impávido», HORACIO, *Odas*, III, 3.

46. Schopenhauer es el mejor formador de esta última idea, penetrada por la influencia budista. La idea de la vida como una representación teatral, que no debemos tomar demasiado en serio, pero en la cual aceptamos nuestro papel, está ya en Platón (*Leyes*, 803b), Epicuro (*Enquiritión*, XIV), y otros muchos autores europeos anteriores y posteriores (Calderón de la Barca, por ejemplo).

47. A. Camus, F. Kafka, etc.

pero hacia fuera y de momento «juega» el papel que le corresponde en cada caso, aunque lo hace como una ficción que en el fondo no es real y que, por tanto, carece de sentido. Cinico es *el que no se toma nada en serio, ni siquiera lo que es serio*. El sentido de la vida no existe, pero nos queda la risa: esto es el cinismo. Para el cinico la vida no es más que un teatro; en ella *todo es máscara*; la persona no pasa de ser su semblante, una máscara que oculta la desorientación amarga del propio yo; una careta de payaso que esconde los rastros del horror, del vacío: *no hay interior*; *no hay nadie detrás de la máscara*. El hombre está vacío, todo es una burla.

El cinico desconoce la autenticidad, pues carece de mundo interior: no oculta nada porque nada tiene, no aporta nada porque nada tiene. Confiunde lo serio con la broma, el trabajo con el juego, el compromiso con la desidia. La consecuencia sobreviene enseguida: la comicidad cínica termina en la tragedia y la desesperación. Por eso la risa cínica acompaña a la violencia que destruye: la risa puede dejar de ser ironía que dispensa, para convertirse en el adorno de la maldad.

e) El pesimismo o escepticismo práctico

Existe un *nihilismo «light»* al que podemos llamar *pesimismo*. Este postula que el esfuerzo por conseguir bienes arduos se salda siempre con el fracaso, y por tanto no merece la pena; es preferible resignarse. *El desengaño* es una forma más profunda de nihilismo, pues produce la convicción de que *la falsedad se alberga en el propio interior de la verdad*: lo que parece verdadero, en realidad está hueco. El desengañado pierde toda ilusión y confianza: no cree en nada como fruto de una mala experiencia. *La amargura*, por último, es un desengaño resentido, un enfado radical con lo variable de las cosas.

El modo intelectualmente más lúcido de pesimismo es su mezcla con una dosis moderada de fatalismo, que lleva a dudar de que el individuo deba desear y pueda llevar a cabo tareas verdaderamente relevantes y transformadoras. El pesimista, en sentido estricto, es el que piensa que *el fracaso acompaña necesariamente la vida de la persona individual*: piensa que *el destino de lo finito es fracasar*, pasar, que al final nada queda. Por ser esto inevitable, es preferible resignarse, no hacer-se ilusiones de las que después nos habremos de desengañar: «el camino de la imaginación a la perfección pasa por la decepción». Los rasgos optimistas y pesimistas están presentes, como puede suponerse, en todos los hombres, y marcan una diferente actitud hacia los ideales y su realización.

f) Contrapunto: la afirmación eufórica de la vida y la ebriedad

Todos los escepticos son de algún modo nihilistas. *El nihilismo es una experiencia amarga*, en la que el hombre es profundamente infeliz, y de la que por naturaleza trata de escapar. Para salir de la postulación anímica se busca entonces un *estado de euforia que compense el sentimiento negativo*.

Cuando el hombre se embেbe de goipe y en exceso en el embriujo que posee la fuerza de la vida, puede sobrevenir un estado de ebríedad, que es un procedimien- to de exaltación y estimulación dionisiaca, en el cual el hombre se pone, por así decir, en un cierto «trance» de explosión vitalista. Para ello suele servirle de algún estimulante que le proporcione el optimismo que él no termina de sentir. sustituye su falta de alegría por un sucedáneo que, en realidad, es ajeno a su persona. Beber para perder la timidez, drogarse para encontrar motivos de luz a las cosas, o para huir de la miseria de mis circunstancias, etc. Los estimulantes son las máscaras que esconden la vaciedad del propio espíritu. Su acción suele ir directamente contra la facultad que nos levanta las preguntas acerca del sentido de las cosas: la razón. Por medio del estimulante se procura darle protagonismo a las fuerzas irracionales de la vida, liberarlas, y que ellas se encarguen de transportarnos a un «éxtasis» en el que olvidemos el feo rostro de lo cotidiano. Se trata de olvidar la vida propia.

Podría parecer que la ebríedad no tiene nada que ver con el nihilismo, pero en realidad es su contrapunto necesario, pues en el nihilismo constante no se puede vivir, porque es insostenible. Quienes viven en el aburrimiento y el pesimismo a veces pueden pensar que la ebríedad es lo que pone un poco de sal en la vida y dota de la «chispa» de inspiración necesaria para crear algo que valga la pena. En realidad, viene a ser un sustituto de las acciones lúdicas y del diálogo: el ebrio no dialoga. Lo propio del borracho, a lo sumo, es un monólogo que resulta agotador para los que le escuchan. No es raro que dañe a los que viven a su alrededor. El embriagado tampoco sabe jugar, pues ni quiere compartir ni está seguro de tener nada que dar o recibir. Saint-Exupéry nos habla en *El Principito* de aquel borracho que bebe para olvidar. «¿Olvidar el qué?» pregunta el pequeño Principito. «Olvidarme de que bebo». La tristeza acompaña a los que dependen de los estmulos extremos. De hecho, la degeneración que aparece en torno a ellos (el mundo de la droga, alcoholismo, pobreza, autodestrucción) es un indicativo de que el eufórico tiene debilitada la libertad, porque sufre una dependencia⁴⁹ y es muy vulnerable. La ebríedad se basa en la renuncia temporal a conducirse desde la razón, la voluntad y la libertad. Es un empobrecimiento del propio horizonte.

La ebríedad tiene dos caras. Al principio nos llama: «para no sentir el horrible peso del Tiempo que rompe vuestras espaldas y os inclina hacia la Tierra, necesitáis sin cesar. ¿Pero de qué? De vino, de poesía o de virtud, a vuestro gusto. Pero embriagaos» (Ch. Baudelaire). Se pone en práctica entonces el consejo 49. Nietzsche es el filósofo que ha tematizado más y mejor las fuerzas de la vida, personificadas en el dios mitológico Dioniso: «en tus ojos he mirado hace poco, ¡oh vida! Y en lo insonante me pareció hundirme», dice Zarathustra; y la vida le contesta: «yo soy tan sólo mudable y salvaje... aunque para vosotros los hombres me llame "la eterna", "la llena de misterio"», cfr. KSA, 4, 140, ed. española, 163. 50. El relato de J. Roth, *La leyenda del santo bebedor*, Anagrama, Barcelona, 1992, muestra con singular agudeza esta dependencia.

de A. Rimbaud: «lanzarse al fondo del abismo, Infierno o Cielo, ¿qué importa?/ brevine «el desarrejo de todos los sentidos», el descontrol, la violencia, y finalmente el letargo. Reparece el feo rostro de lo cotidiano, imposible de aceptar. Y se repite el ciclo. La ebríedad pasa factura, tiene «efectos secundarios»: con frecuencia acentúa el rechazo de la realidad que nos ha tocado vivir. No hay domingo sin lunes.

8.8.2. El Carpe diem!

Carpe diem! significa «aprovecha el momento», «disfruta el día». Es una expresión de Horacio en la cual se hace una apuesta por el presente: lo que quieras ser, vévelo ya, antes de que se te pase la oportunidad. Se nos invita así a vivir el presente lo más intensamente que podamos, a coger los sabrosos frutos que la vida, generosamente, nos pone delante. Se trata de una forma de afirmación vitalista inmediata y directa. Lo que suele suceder cuando se adopta esta postura es con que esta actitud puede ser mantenida es muy variable, pero el conjunto de sus rasgos es bastante constante:

1) *La virtud y el placer* se presentan como opuestos. Para los partidarios de la primera, «todo lo placentero es pecado y lo que no está prohibido es obligatorio». La doctrina es popular. Hace unos años, una marca de cigarrillos utilizaba para su publicidad la siguiente frase: «Da placer y no es pecado, ¿qué será?». Y resultaba que sólo eran unos puntos que ni siquiera tuvieron éxito. La bondad moral significa entonces aburrimiento, y la verdadera libertad, terminar con los tabúes que nos impiden disfrutar de las cosas buenas: «la vida es un manantial del placer» decía Nietzsche⁵².

2) Se afirma, con Rousseau, que la naturaleza humana es buena de por sí: «ya nada malo saldrá de ti de ahora en adelante», dice también Nietzsche⁵³. Por tanto, hay que dar libre curso a la fuerza natural de la vida que uno lleva dentro, que es de por sí inocente y buena. La virtud y la bondad moral significarían una represión de las fuerzas de la vida, y por eso son algo antinatural⁵⁴. La cultura y

51. Los clásicos formularon este ideal en la escuela que vino a llamarse hedonismo: «No hay que temer a Dios! la muerte no se siente! bien es fácil de adquirir! la adversidad es fácil de soportar». cfr. R. Spaemann, *Felicidad y benevolencia*, cit., 64-79. 52. «Das Leben ist ein Born der Lust», KSA, 4, 124 (ed. española, cit., 147). 53. KSA, 4, 43 (ed. española, cit., 64). 54. H. Arendt, en *La condición humana*, cit., 338-348, ha señalado el lugar preeminente que ocupa esa convicción en nuestra cultura, no ya sólo por razones puramente intelectuales, sino por la misma evolución de la técnica, la ciencia, la política, la economía y la cultura contemporáneas. Cfr. R. YEPES STORK, *Entender el mundo de hoy*, cit., 69-81.

la vida social tendrían demasiadas formas de represión de las fuerzas vitales. Por eso, la ebriedad puede ser bienvenida, porque es una forma de vivir la vida con intensidad.

3) Lo hegemónico en el hombre es entonces *el cuerpo*: «cuerpo soy, del todo y por completo»⁵⁵. El espíritu se difumina. Todo lo que se refiere al cuerpo se convierte en extraordinariamente importante: la dieta, la forma física, el «funcionamiento» de mis órganos sexuales (instrumentos del que es quizá el rey de los placeres), el aspecto de mi piel, etc. *Lo decisivo es la biología, lo corporal*. El cuidado del hombre se reduce al cuidado del cuerpo.

4) Que la vida sea un manantial de placer significa que debo aprovecharla: *el futuro no me interesa*, porque me traerá complicaciones: trabajo, vejez, escasez de dinero, enfermedades y muerte. *Debo disfrutar ahora, y todo lo que pueda*. Debo evitar también compromisos que en el futuro me aten. Hay que renunciar a lo arduo. Vivir sólo, en el presente y en un ámbito físico y emocional. Hay que estar volcados en el presente: *Carpe diem!* Esto significa una primacía de la gratificación instantánea.

Los puntos flacos de este planteamiento son fáciles de adivinar:

a) Confundir la felicidad con el placer es un error peligroso. El placer tiene dos caracteres: por una parte, es *momentáneo*; por otra, admite la repetición. Además, es siempre *parcial*, en el sentido de que afecta nada más a una dimensión de la vida, pero desde ella puede «llenarla» momentáneamente. Puede tener una gran vivacidad y energía, pero a la vez se lo siente como constitutivamente insuficiente, pues es algo pasajero y parcial; es algo que afecta a la vida psíquica, más que al núcleo de la persona misma. Y sobre todo, su excesiva repetición provoca una dependencia de ellos no del todo voluntaria, y al final el *hastío*⁵⁶. Un ejemplo tonto: tomar helado de fresa es agradable con las dos primeras bolas. Cuando lo que se pretende es que te tomes cinco litros de helado lo más probable es que se acabe odiándolo, además de con una buena indigestión. La felicidad, en cambio, afecta a la totalidad de la persona: está a un nivel más profundo. En segundo lugar, la intensificación de la felicidad no provoca hastío, sino un deseo de que se haga aún más intensa y honda.

b) Apostar por la felicidad en presente destruye la expectativa de los bienes futuros. En el *Carpe diem!*, hay una traición secreta al valor de la espera. Hay más felicidad en esperar bienes futuros que en tenerlos todos ya. Cuando no hay expectativas, sino sólo el goce de los placeres, ya no se espera nada del futuro; co-

55. «*Leib bin ich ganz und gar*», F. NIETZSCHE, KSA, 39 (ed. española, cit., 60).
56. La ética clásica trató por extenso el problema de quien se excede en los placeres (incontinencia) y de quien no es capaz de controlarse (*acrasia*, falta de dominio); cfr. *Republica*, 583a y ss.; *Etica a Nicomaco*, libro VI.

mienza entonces la expectativa de la infelicidad. Hay más felicidad en el futuro que en el presente. La felicidad consiste en aprender a esperar.

c) Por último, el *Carpe diem!* no es aplicable a la vida profesional, donde impera la lógica de lo serio y de las tareas a largo plazo. Es, por tanto, un planteamiento incompleto de la vida, pues tampoco atiende al esfuerzo, al dolor, a la limitación y la enfermedad humanas, ante los que está amenazado de fatalismo. El hedonista, el hombre centrado en la consecución del placer, carece de respuestas ante el esfuerzo y el dolor. En el fondo acaba siempre viviendo asustado, pues el presente sigue una sucesión imparable en el tiempo sobre la que él no tiene ningún dominio. Es la lógica de los *inmaduros* y los *irresponsables*. En el fondo se trata de una postura muy poco solidaria, egoísta. Por eso, su crítica detallada debe hacerse desde un punto de vista ético.

8.8.3. La postura pragmática: el interés

Una de las posturas más frecuentes frente a la felicidad consiste en decir que toda la felicidad que consiga será a base de cuidar de sus propios intereses. Esta actitud no se deja llevar por excesivas ilusiones, es realista, pragmática, no aspira a cambiar el mundo ni tiene otro ideal que un *afán moderado de asegurarse una existencia lo más cómoda, tranquila y segura posible, sin sobresaltos ni riesgos: «mas vale pájaro en mano que ciento volando»*. Lo característico de esta mentalidad es la *moderación de los objetivos*. Estamos ante un modo de ver la vida que pone como fin y valor primario *yo mismo y mis intereses*.

La felicidad interesada es ajena a los idealismos. No se plantea teorías. Comparte poco, pues desconfía de lo público. *Ama el dinero* y opina que un hombre vale lo que valen sus recursos, y sólo coopera si piensa que puede verse perjudicado por no hacerlo. Parece decir que «todos los actos voluntarios del hombre tienen como fin algún bien para él»⁵⁷. En conclusión: *el hombre tiene un solo fin, que es el mismo*. Todas sus acciones se supeditan a ese objetivo. No se trata tanto de un egoísmo puro y duro, como de buscar sólo lo conveniente y útil para mí.

8.8.4. La postura contemporánea: el bienestar

«La mayoría de los hombres y mujeres de nuestro tiempo no son muy felices; tampoco se sienten desgraciados —y no lo son—; sino más bien se mueven en una zona gris»⁵⁸. ¿Por qué? Porque han identificado la felicidad con lo que es sólo su requisito previo: el bienestar. «La identificación de la felicidad con el bienestar ha ido adquiriendo un desarrollo, difusión y vigencia en nuestra época, sin

57. T. HOBBS, *Leviathan*, XIV, 66.
58. J. MARLAS, *La felicidad humana*, cit., 242.

proporción con la calidad intelectual de esa interpretación; en todo caso, es esencial para comprender la época en que vivimos»⁵⁹.

¿Cómo se ha producido esto? Se trata de la extensión de una mentalidad que encaja muy bien con el desarrollo tecnológico y material, y que de hecho lo ha acompañado: «hay que buscar la felicidad del mayor número, la mayor cantidad de placer y el mínimo de dolor, y que los dolores sean transitorios y pasen pronto. Esto es lo que aproximadamente opina el mundo actual»⁶⁰. Esta mentalidad tiene dos rasgos: 1) identifica la felicidad, no tanto con el placer, como con la ausencia de dolor; 2) identifica lo bueno con lo útil, y así la utilidad pasa a ser el valor que define las cosas, y las personas.

Por lo que se refiere a la felicidad, el mundo actual ha creído que se realizaría cuando se alcanzaran para todos unas determinadas condiciones de bienestar material, un cierto nivel de vida y de seguridad en el propósito de evitar riesgos y males. Ese ideal consiste en el intento de hacer desaparecer la miseria, el dolor y el esfuerzo mediante el desarrollo económico y los adelantos y comodidades de la tecnología. Son unos objetivos completamente lógicos, pero no son proyectos personales, sino genéricos, impersonales, anónimos, que corren a cargo del Estado y de las empresas. Se pierde de vista el carácter personal de la felicidad pues «la felicidad pierde su contenido propio: resulta equivalente a sus condiciones; es decir, dadas ciertas condiciones hay bienestar, y por tanto felicidad. Pero felicidad ¿de quién? De cualquiera, de todo el mundo»⁶¹.

Se sustituye el proyecto personal de vida por la adquisición de unas determinadas condiciones materiales de bienestar y de seguridad. «Al hombre medio de nuestra época la inseguridad le parece infelicidad», soporta mal los riesgos y necesita «seguros» y garantías continuos. Así la felicidad pasa a depender de los objetos y los procedimientos técnicos, se despersonaliza y se vuelve objeto de planificación: depende del Estado, o de que me toque la lotería, pero no de mi propio proyecto, de mi fuerza interior. Con ello, la felicidad se convierte en objeto de consumo, está «en oferta», se anuncia y se vende. Conseguida (en forma de coche, de piso, de ropa o de viaje), decepciona.

En nuestra sociedad la comodidad y la diversión se han convertido en los elementos centrales: se concede una importancia enorme al estado de salud, al cuidado del cuerpo, a la industria del ocio, a la rapidez y a las sensaciones fuertes, al disfrute de adelantos tecnológicos y de novedades gratificantes y placenteras, en definitiva al *tener*. Y así, se entiende por *calidad de vida* la supresión de todo esfuerzo que no se dirija a aumentarla a ella misma. La consecuencia es que

59. Ibid., 170.
60. J. MARÍAS, *La felicidad humana*, cit., 156. La idea nació en el utilitarismo inglés, y la ha formulado J. S. MILL.
61. Ibid., 162.

mucha gente tilda los tiempos en que vivimos de amorfos, pasivos, poco interesantes, y, a la hora de la verdad, llenos de intereses egoístas, de un materialismo bastante insolidario, y sin valores morales verdaderamente profundos. Es una queja hoy universal: *hay como un vacío*.

«Esa pregunta fundamental que el hombre se hace de vez en cuando, si es feliz, ha dejado de hacerse, y la razón es que se da por supuesto que la felicidad consiste en que se cumplan ciertas condiciones»⁶². Pero a pesar de ello, lo cierto es que «el bienestar por sí mismo no produce la felicidad; es simplemente un requisito de ella (...) La felicidad no consiste simplemente en estar bien, sino en estar haciendo algo que llene la vida»⁶³. Esto es lo que hoy muchas veces se olvida; sin embargo, es lo más verdadero que se puede decir sobre la felicidad. Pero la gracia está en que la búsqueda de la felicidad corre por cuenta de cada uno, por lo que es la realización de un proyecto personal.

8.8.5. El poder del dinero

Existe un ideal de felicidad que es el más adecuado para los ambiciosos: *el poder*. En la época moderna, el ideal burgués ha hecho suyo este valor al decir que al hombre se le mide por sus recursos⁶⁴. Poder significa *potencia, capacidad, fuerza*. Citar la felicidad en el signfica apostar por uno mismo como *dominador* de lo que le rodea.

Hoy en día el poder más evidente y directo es *el dinero*, pues el uso que se hace de él es mucho más amplio, flexible, técnico y sofisticado que en épocas anteriores. Por eso no es de extrañar que un cierto número de gente viva según aquello de que *dinero es poder y felicidad es poder*. Esta mentalidad actúa como si la felicidad y los hombres mismos se rindieran al hechizo implacable del poder financiero. El lujo aparece entonces como *signo y ostentación de poder* y el dinero se utiliza para demostrar fuerza y distinción: se tiene el mejor coche, el perfume de las mujeres más elegantes, etc. *Poner la felicidad en el dinero es muy tentador*: con dinero, se puede conseguir casi todo.

Los puntos débiles de esta postura se agrandan a medida que se exagera. Basta apelar a la experiencia: decir que *el dinero no da la felicidad* parece uno de los tópicos más repetidos, pero no deja de ser una gran verdad. También lo es añadir a continuación que, aunque no la dé, contribuye muy decisivamente a ella, lo

62. J. MARÍAS, *La felicidad humana*, cit., 170.

63. Ibid., 171.

64. Uno de los mayores méritos de Thomas Hobbes es haber formulado con enorme fuerza y coherencia el ideal del hombre burgués (cfr. T. HOBBES, *Leviathan*, cit., 51-63) y la identificación del hombre con su poder y sus medios: «el poder del hombre (tomado universalmente) son sus medios presentes para obtener algún bien futuro», *Leviathan*, VIII, 35.

cuál es obvio, pues dentro de la vida buena está también el bienestar. Sin embargo, el principal inconveniente del dinero es éste: *no se puede compartir*, sino sólo repartir, puesto que es de uno, y de nadie más. Por eso, *donde hay dinero hay discordia*, y en la discordia nadie puede ser feliz. Además, la excesiva preocupación por el dinero materializa la vida humana hasta hacerla miserable. De todos modos, la tentación del poder no aparece sólo referida al dinero, sino al dominio efectivo de cuanto tengo a mi alrededor.

8.8.6. El afán de poder y la ley del más fuerte

Hay bastante gente que en su conducta demuestra un gran afán de poder. Se mueven por el afán de tenerlo y conquistarlo, aunque sea en una dosis miserable, como si sólo pudiesen descansar una vez que hayan levantado una trinchera en torno a su territorio y hayan dicho: «¡Esto es mío y sólo mío! ¡Aquí mando yo!». El hombre tiene una tendencia, secreta o manifiesta, a dominar a otros y a no dejarse dominar por ellos: los clásicos la llamaban *hybris*, que aproximadamente quiere decir orgullo, deseo de sobresalir.

La *voluntad de poder* no es sólo una teoría filosófica de Nietzsche, sino el *afán continuo que el hombre tiene de dominar a los demás y someterlos a sus dictados*, aunque sólo sea dentro del hogar. Este afán suele aparecer como *autoridad despótica*, que consiste en no querer súbditos, sino esclavos. Es un uso de la voluntad que olvida que a los hombres no se les domina, ni se les desea o se les elige, como si fueran platos de comida, sino que se les respeta, se les aprueba o rechaza, y se les ama.

Sin embargo, exaltar la *voluntad de poder* y aplicarla a nuestros semejantes es una postura que tiene más sentido del que a primera vista puede parecer. El argumento más eficaz consiste en decir que *en la vida los que triunfan son los fuertes, y que para triunfar hay que imponerse a los demás. Lo que triunfa es la fuerza, no la justicia. Es más, la justicia no es otra cosa que el nombre que se le pone a lo que me conviene, a aquel estado de cosas que favorece mis intereses y mi poder. La justicia es la ley que el más fuerte impone al más débil. El hombre, para ser feliz, necesita ser ganador. Pensar que compensa ser justo (no robar, no mentir, no aprovecharse del prójimo cuando puedes hacerlo, etc.) es, según esta mentalidad, una ingenuidad, porque si tú no dominas a los demás, ellos te dominarán a ti.*

Dejado de la justificación práctica de la voluntad de poder entendida de este modo está la convicción de que *no existen acciones desinteresadas y de que las relaciones entre los hombres son siempre de dominio de unos sobre otros. Sin embargo, lo específico de la justificación práctica de la voluntad de poder es que desprecia la justicia que la mentalidad burguesa y el individualismo todavía acep-*

tan como un valor. La justicia no es otra cosa que *la ley del más fuerte*.⁶⁵ Quien ha expresado teóricamente esta postura con frases más rotundas es Maquiavelo.⁶⁶ La lógica de esta postura es, pues, *la ley del más fuerte*: éste debe dominar sobre el débil, que es despreciable e inferior. La voluntad de poder pone a su propio servicio todos los medios de que dispone. Uno de ellos es el dinero. Cuando éste se hace instrumento de esa voluntad, se utiliza para abrir todas las puertas, suavizar todas las voluntades y comprar todas las libertades, sin detenerse en «prejuicios» de tipo moral. Esta postura considera la ley como un instrumento *mas de dominio*, pues ya se dijo que no cree en la justicia.

La *voluntad de poder conduce rápidamente a la infelicidad*: 1) no respeta a las personas como fines en sí mismas; 2) incurre en las peores formas de tiranía; 3) lanza a unas personas contra otras, porque instaura la ley del más fuerte; 4) destruye la seguridad, el derecho, el respeto a la ley y a la justicia dentro de una comunidad; 5) envilece la convivencia, porque justifica todas las mentiras, aumenta el rechazo sistemático contra la verdad y genera un espíritu de resentimiento y de *desquite*; 6) destruye los restantes valores morales y, en consecuencia, la misma sociedad. Se trata, por tanto, de un planteamiento *extremadamente degenerado y pernicioso*, aunque pueda explicarse su sorprendente aceptación y puesta en práctica por el hecho de que algunos siguen, y probablemente seguirán, sucumbiendo a la tentación de tratar de dominar a los demás a su antojo.⁶⁷

Después de analizar estas alternativas o ideales de felicidad, reaparece una verdad muy clara: *no está asegurado que el hombre llegue a ser feliz. El camino no parece otro que tener una adecuada comprensión y puesta en práctica de lo que el hombre es y del tipo de acciones y hábitos que le perfeccionan. Si el hombre no se eleva por encima de sus intereses exclusivamente privados, no será feliz. Esto nos lleva de nuevo a la consideración de la dimensión social humana como algo completamente irrenunciable: la persona no puede llegar a la felicidad si no ejerce el tipo de actos que tienen como destinatarios a los demás. Por eso hemos de hablar ahora con más detenimiento de la dimensión social del hombre.*

65. PLATÓN presenta en el *Gorgias*, 482c, y en la *República*, I, las figuras de Calicles y Trasímaco, que defienden con extraordinaria fuerza de argumentos y fuerza de convicción la postura que se acaba de exponer. Toda la obra de Platón es un razonamiento contra esta postura. Nietzsche retomará algunos argumentos de ambos personajes al hablar de la voluntad de poder.
66. «A los hombres se les ha de mirar o aplastar, pues se vengán de las ofensas ligeras, ya que de las grandes no pueden: la afrenta que se hace a un hombre debe ser, por tanto, tal que no haya ocasión de temer su venganza», *El Príncipe*, Alianza, Madrid, 1991, 37.
67. Ya Sócrates anunció que esto seguiría ocurriendo después de su muerte: cfr. *Apología*, 27c.

Ernesto Sábato El consumo no es un sustituto del paraíso

(Conferencia de Paz en la Paz)
Agosto 14, 2002, San Juan, Puerto Rico

He querido venir hasta acá, a mis 91 años, porque al igual que todos ustedes vivo angustiado por el destino del mundo. El amargo presente al que nos enfrentamos, exige que nuestras palabras, nuestros gestos, nuestra obra, se consagren, como verdadero cumplimiento de nuestra vocación, a expresar la angustia, el peligro, la incertidumbre, pero también la esperanza, el coraje y la abnegación de la sufriente y heroica humanidad.



En medio de esta tremenda situación, cada hombre y cada mujer están llamados a encarnar un compromiso ético, que lo lleve a expresar el desgarró de miles y miles de seres humanos, cuyas vidas han sido reducidas al silencio a través de las armas, la violencia y la exclusión.

Tener una historia, poderla contar y en torno a ella reunirnos, es encontrar un hilo conductor con el que hilvanar los pedazos de la vida que, sin ella, son fragmentos sin contexto, partes de ningún todo.

Occidente, desde la Biblia, desde su mito fundacional del paraíso perdido, ubicó el problema ético, el problema del bien y del mal como origen y centro de su historia. Desde allí el hombre parte hacia la historia que estamos aún recorriendo. La que guarda en la memoria el bien perdido, y la esperanza del bien a recobrar. Para la Biblia, en el principio era la Ética. Pero Occidente se expandió por el mundo, conquistó cuanto halló a su paso, dominado por el principio fáustico, que designa el ansia europea de expansión, de conquista, de colonización de la realidad.

Cuando Fausto en la obra de Goethe, busca traducir el comienzo del Evangelio de San Juan, donde se lee "En el principio era la Palabra", después de mucho pensar, termina encontrando la traducción que considera la correcta para los tiempos que se inician, y escribe "En el principio era la Acción". Desde entonces la moral intrínseca a ser hombres, lo que genuinamente nos constituye como tales, la pulsión hacia el bien y el mal, esa invitación sagrada expresada como origen de nuestra vida, fue dejada de lado para llevar adelante la acción. Entendiendo por tal, la conveniente a nuestros fines. Y así, con la Biblia en la mano, pero el espíritu fáustico en nuestro corazón y en nuestro obrar, llegamos a todas las regiones del mundo.

Hoy, frente a la tragedia que vive la humanidad, debemos unirnos para recobrar, creándola, una narración que nos incluya como pueblos hermanos del mundo. Ya que si el origen del comportamiento ético está en mí, su cumplimiento no soy yo, la ética es el otro. Y ésta no es una opción entre otras. Como dijo el sublime Holderlin, " Cuando abunda el peligro, crece lo que salva ". Con estas palabras quiero nombrar a este tiempo aciago en que vivimos, y también a la magnitud de la utopía a la que creo que estamos llamados a encarnar.

Como ustedes saben vengo de un país que pertenece a esta misma tierra americana y que ha caído de la situación de país rico, riquísimo, que yo en mi juventud conocí como la séptima potencia del mundo, a ser hoy una nación arrasada por los explotadores y los corruptos, los de adentro y los de afuera. Como la mayoría de nuestro continente, hundido en la miseria, sin plata para cubrir las más urgentes necesidades de salud y educación, exigido por las entidades internacionales a reducir más y más el gasto público, siendo que no hay ya ni gasas ni los remedios más elementales en los hospitales, cuando no se cuenta ni con un pobre mapa en los colegios. Y pareciera que no tenemos salida porque debemos a esas instituciones internacionales cifras impagables que contrajeron quienes nos gobernaron con impunidad. Nos hemos convertido en un país pobre y una deuda externa extenuante pesa sobre nuestro pueblo. Sufrimos una sensación de impotencia que parece comprometer la vida de nuestros hijos. No sabemos adónde nos llevarán los años decisivos que estamos viviendo, pero sí podemos afirmar que una concepción nueva de la vida está creciendo entre nosotros. En medio del caos, la pobreza y el desempleo todos nos estamos sintiendo hermanos quizá como nunca antes.

Que estamos frente a la más grave encrucijada de la historia es un hecho tan evidente que hace prescindible toda constatación. Ya no se puede avanzar por el mismo camino. Basta ver las noticias para advertir que es inadmisiblemente abandonarse tranquilamente a la idea de que nuestros países y el mundo superarán sin más la crisis que atraviesan. Como dijo María Zambrano: "Las crisis muestran las entrañas de la vida humana, el desamparo del hombre que se ha quedado sin asidero, sin punto de referencia de una vida que no fluye hacia meta alguna y que no encuentra justificación. Entonces, en medio de tanta desdicha surgen los espíritus profundos y visionarios como Buber, Pascal, Schopenhauer, Berdiaev, Unamuno". Todos ellos habían tenido la visión del Apocalipsis que se estaba gestando en medio del optimismo tecnológico. Pero la Gran Maquinaria siguió adelante, hasta que el hombre comenzó a sentirse en un universo incomprensible, cuyos objetivos desconocía y cuyos amos, invisibles lo trituraban. Entonces escribí: "Esta paradoja, cuyas últimas y más trágicas consecuencias padecemos en la actualidad fue el resultado de dos fuerzas dinámicas y amorales: el dinero y la razón. Con ellas, el hombre conquistó el poder secular. Pero -y ahí está la raíz de la paradoja esa, conquista se hace mediante la abstracción: desde el lingote de oro hasta el clearing, desde la palanca hasta el logaritmo, la historia del creciente dominio del hombre sobre el universo ha sido también la historia de las sucesivas abstracciones. El capitalismo moderno y la ciencia positiva son las dos caras de una misma realidad desposeída de atributos concretos, de una abstracción fantasmagórica de la que también forma parte el hombre, pero no ya el hombre concreto e individual sino el hombre masa, ese extraño ser con aspecto todavía humano, con ojos y llanto, voz y emociones, pero en verdad engranaje de una gigantesca maquinaria anónima.

Este es el destino contradictorio de aquel semidiós renacentista que reivindicó su individualidad, que orgullosamente se levantó contra Dios, proclamando su voluntad de dominio y transformación de las cosas. Ignoraba que también llegaría a convertirse en cosa."

Han pasado cincuenta años de la publicación de este ensayo, ahora, con espantoso patetismo, muchos advierten el cumplimiento de aquella intuición que tanta amargura me trajo.

III

Estamos en la fase final de una cultura y un estilo de vida que durante siglos dio a los hombres amparo y orientación. Hemos recorrido hasta el abismo las sendas del humanismo. Y aquel hombre que en el Renacimiento entró en la historia moderna lleno de confianza en sí mismo y en sus potencialidades creadoras, ahora sale de ella con su fe hecha jirones.

Bajo el firmamento de estos tiempos modernos, los seres humanos atravesaron con euforia momentos de esplendor y sufrieron con entereza guerras y miserias atroces. Hoy con angustia presenciamos su fin, su inevitable invierno, sabiendo que ha sido construida con los afanes de millones de hombres que han dedicado su vida, sus años, sus estudios, la totalidad de sus horas de trabajo, y la sangre de todos los que cayeron, con sentido o inútilmente, durante siglos. La fe en el hombre y en las fuerzas autónomas que lo sostenían se ha conmovido hasta el fondo.

Demasiadas esperanzas se han quebrado: el hombre se siente exiliado de su propia existencia, extraviado en un universo kafkiano. Camus decía que cada generación se cree destinada a rehacer el mundo, pero que la nuestra tiene una misión mayor. Consiste en impedir que el mundo se deshaga; porque es heredera de una historia corrupta en la que se mezclan las revoluciones fracasadas, las técnicas enloquecidas, los dioses muertos y las ideologías extenuadas; en la que poderes mediocres, pueden destruirlo todo; en que la inteligencia se ha humillado hasta ponerse al servicio del odio y la opresión. Es imposible no corroborar a diario las palabras de Camus. Ante la visión de las antiguas torres derruidas, la vida se ha vuelto una inmensa cuesta en alto, Y aunque la fuerza del espíritu nos impulsa a seguir luchando, hay días en que el desaliento nos hace dudar si seremos capaces de rescatar al mundo de tanto desamparo. Sufrimos el quiebre total de una concepción de la vida y del ser humano bajo cuyos valores e ideales surgieron las sociedades modernas. Una concepción de la vida que desplegó su ánimo en la conquista. No solo lo hizo en las ciencias, descartando antiguas sabidurías y a sus mitos sino también conquistando todas las regiones del mundo. Ahora, las terribles consecuencias están a la vista. El sufrimiento de millones de seres humanos está permanentemente delante de nuestros ojos, por más esfuerzo que hagamos por cerrar los párpados. Veinte o treinta empresas internacionales tienen el dominio del planeta en sus garras. Continentes enteros en la miseria junto a altos niveles tecnológicos, posibilidades de vida asombrosas a la par de millones de hombres desocupados, sin hogar, sin asistencia médica. Diariamente es amputada la vida de miles de hombres y mujeres, de innumerable cantidad de adolescentes que no tendrán ocasión de comenzar siquiera a entrever el contenido de sus sueños. En nuestros países, ya la gente tiene temor que por tomar decisiones que hagan más humana su vida, pierda an el trabajo, sean expulsados y pasen a pertenecer a esas multitudes que corren acongojadas en busca de un empleo que les impida caer en la miseria. Son los excluidos, esta categoría nueva que había tanto de la explosión demográfica como de la incapacidad de la economía de regir, sin más, el destino de los pueblos. Son los excluidos de las

necesidades mínimas de la comida, la salud, la educación y la justicia; de las ciudades como de sus tierras.

IV

Debemos volver a dar espacio en el alma de los pueblos, a una utopía que pueda albergar valores como el amor por la criatura humana, la justicia, el sentido del honor y de la vergüenza, la honestidad, el respeto por los demás, la búsqueda del sentido sagrado de la vida. Nuestra sociedad se ha visto hasta tal punto golpeada por el materialismo su espíritu ha sido corrido de tal manera por la injusticia y la frivolidad, que se vuelve casi imposible la transmisión de valores a las nuevas generaciones. ¿Cómo vamos a poder transmitir los grandes valores a nuestros hijos, si en el grosero cambalache en que vivimos, ya no se distingue si alguien es reconocido por héroe o por criminal? Y no piensen que exagero.

La verdadera obscenidad es que los chicos vean, a través de la televisión, de que manera honrosa se trata a sujetos que han contribuido a la miseria de sus semejantes. Y no me refiero sólo a los chicos de los países pobres, sino a todo Hijo de hombre. ¿Cómo vamos a poder educar a los chicos que crecen en la abundancia, mirando las caritas de las criaturas con hambre? Para educarlos habrá que ponerles orejeras, hacerles olvidar los valores que hacen a la fraternidad de los hombres, y llenarles el alma con toneladas de informática y actividades, o simulacros de luchas por el bien común. Cuando este existe únicamente cuando a todo hombre se lo llama hermano. La persona se humaniza consintiendo a su impulso moral. Y nada podremos ofrecer a nuestra juventud si los privamos de poder entregar su vida por amor, especialmente hacia el otro que sufre, ya que es esta la raíz de la grandeza humana. Con este pensamiento, hace unos meses, he creado una Fundación que lleva mi nombre, destinada a los jóvenes para que encuentren en el trabajo social hacia los más pequeños y desamparados, una grave y sagrada alternativa frente al desempleo.

V

Como centinelas, cada hombre ha de permanecer en vela. Porque todo cambio exige creación, novedad respecto de lo que estamos viviendo, y para ello hemos de quitarle a este modelo neoliberal la pretensión de ser la única manera de vivir posible para la humanidad. Si confesamos que todos tenemos una responsabilidad en lo que está sufriendo la humanidad, esto significa que en un momento no hicimos lo que pudimos haber hecho. Hoy habremos de comprometernos tan hondo como para que lleguemos a expresar la frase de Kafka que dice: "Hay momento, del camino desde el que ya no se puede volver atrás lo importante es llegar a ese momento"

A pesar de las desilusiones y frustraciones acumuladas, no hay motivo para descreer del valor de las gestas cotidianas. Aunque simples y modestas, son las que están generando una nueva narración de la historia, abriendo así un nuevo curso al torrente de la vida. Basta con leer la historia, para ver cuantos caminos ha podido abrir el hombre con sus brazos, cuanto el ser humano ha modificado el curso de los hechos. Con esfuerzo, con amor, con fanatismo. La posibilidad de comenzar a revertir esta situación está basada en la mirada que cada uno dirige a los demás. Este es el lugar del peligro y es también la oportunidad que nos ofrece la historia. Porque esta crisis, que tanta desolación está ocasionando, tiene también su contrapartida, porque ya no hay posibilidades para los pueblos ni para las personas de jugarse por si mismos. El "sálvese quien pueda" no sólo es inmoral, sino que tampoco alcanza.

Esta es una hora decisiva. Sobre nuestra generación pesa el destino, y es ésta nuestra responsabilidad histórica. Y no me refiero a un país en particular, es el mundo el que reclama ser expresado para que el martirio de tantos hombres no se pierda en el tumulto y en el caos, sino que pueda alcanzar el corazón de otros hombres, para repararlos y salvarlos. La falta de gestos humanos genera una violencia a la que no podremos revertir con el uso de armas, únicamente un sentido de la vida más fraterno lo podrá sanar. Debo confesar que durante mucho tiempo creí y afirmé que éste era un tiempo final. Por hechos que suceden o por estados de ánimo, a veces vuelvo a pensamientos catastróficos que no dan más lugar a la existencia humana sobre la tierra. Pero infatigablemente gana la vida, es como esas plantas que asoman entre los ladrillos, lejos del agua y del sol, mostrándonos aquella raíz primordial, capaz de nutrirse del manantial oculto del que surge el coraje para seguir luchando.

Como afirma Jung: "En los grandes peligros se buscará a lo que salva a mayor profundidad. Nuestra esperanza, a hoy se apoya en que al menos una de estas raíces vuelva a ponernos en contacto con aquel reino telúrico del que se nutre la vida de los pueblos y de los hombres."

VI

Y así, en medio del miedo y la depresión que prevalece en este tiempo, irá surgiendo, por debajo, imperceptiblemente atisbos de otra manera de vivir que busque, en medio del abismo, la recuperación de una humanidad que se siente a sí misma desfallecer. La fe que me posee se apoya en la esperanza de que el hombre, a la vera de un gran salto, vuelva a encarnar los valores trascendentes, eligiéndolos con una libertad a la que este tiempo, providencialmente, lo está enfrentando.

Aunque todos, por distintas razones, alguna vez nos doblegamos, hay algo que no falla y es la convicción de que, únicamente, los valores del espíritu pueden salvarnos de este gran terremoto que amenaza a la humanidad entera. Necesitamos ese coraje que nos sitúa en la verdadera dimensión del hombre.

Sin duda lo que hoy nos toca atravesar es un pasaje. Este pasaje significa un paso atrás. Para que una nueva concepción del universo vaya tomando lugar del mismo modo que en el campo se levantan los rastrojos para que la tierra desnuda pueda recibir la nueva siembra. La vida del mundo ha de abrazarse como la tarea más propia y salir a defenderla, con la gravedad de los momentos decisivos, esa es nuestra misión. Porque el mundo del que somos responsables es éste: el único que nos hiera con el dolor y la desdicha, pero también el único que nos da la plenitud de la existencia; el que nos ofrece un jardín en el crepúsculo, el roce de la mano que amamos; esta sangre, este fuego, este amor, esta espera de la muerte. Este deseo de convertir la vida en un terruño humano.

Tenemos que abrirnos al mundo, porque es la vida y nuestra tierra la que está en peligro. No hay ningún lugar del mundo que pueda considerar que el desastre ocurre afuera. Y no podemos hundirnos en la depresión, porque es de alguna manera un lujo que no pueden darse los padres de los chiquitos que padecen el hambre. En cambio cuando nos hagamos responsables del dolor del otro, nuestro compromiso nos dará un sentido que nos colocará por encima de la fatalidad de la historia.

Muchos ya lo están haciendo. Son hombres y mujeres que, anónimamente, sostienen la condición humana en medio de la mayor precariedad. Unidos en la entrega a los demás y en el deseo absoluto de un mundo más humano, son ellos los que ya han comenzado a generar un cambio, arriesgándose en experiencias hondas como son el amor y la solidaridad. Y la tierra, así, va quedando preñada de su empeño. Pero antes habremos de aceptar que hemos fracasado. De lo contrario volveremos a ser arrastrados por los profetas de la televisión, por los que buscan la salvación en la panacea del hiperdesarrollo. El consumo no es un sustituto del Paraíso.

La situación es muy grave y nos afecta a todos. Pero aún así, son multitudes los que se esfuerzan por no traicionar los valores nobles, y ellos representan la gran mayoría del planeta, también en los países más desarrollados, quienes tienen hambre y sed de un mundo diferente; y en grandes continentes, millones de seres en el mundo sobreviven heroicamente en la miseria. Entre ellos los más vulnerables, inocentes, sagrados: hay millones de niños y niñas cuyas primeras imágenes de la vida son las del abandono y el horror. El tremendo estado de desprotección en que se halla arrojada la infancia nos muestra un tiempo de inmoralidad irreparable. Para todo hombre es una vergüenza, un verdadero crimen, que existan doscientos cincuenta millones de niños explotados en el mundo. Quiera Dios que sean ellos, estos pequeños chicos abandonados que nos pertenecen tanto como nuestros propios hijos, quienes nos abran a una vida humana que los incluya.

Ernesto Sábato



¿Podemos ser felices?



La felicidad no puede ser un tema tabú para los cristianos; al contrario, si Jesús se atrevió a darnos un programa en el que se proclamaban las bienaventuranzas, debe ser ésta nuestra meta para nosotros mismos y para el género humano. Este pliego es el primero de una serie de cuatro que iremos publicando cada cinco semanas, firmados por Carlos Díaz, J.L. Pinillos, José A. García-Monge y Mercedes Navarro, y que contestan desde distintas perspectivas a la pregunta existencial sobre la felicidad para terminar con la persona de Jesús, prototipo de hombre feliz. Los tres primeros responden a respectivas conferencias del Aula Arrupe de Madrid.

CARLOS DÍAZ



Felices, por bienaventurados

¡AÚN SOMOS UNA ESPECIE JOVENI

Los homínidos con 780.000 años de antigüedad descubiertos en los yacimientos del pueblo de Atapuerca (Burgos, España) corresponden a una nueva especie del género *homo*, que podría representar el último ancestro común de los Neandertales y del *homo sapiens sapiens*, del cual descendemos, según se dice, los humanos de nuestros días.

Ha aparecido el *homo antecessor*, tal y como lo ha denominado el equipo paleoantropológico de sus descubridores. Los fósiles de dientes, mandíbulas y cráneos revelan una combinación inédita de rasgos primitivos y modernos.

Del *homo ergaster* surgido ya ya para dos millones de años en el sur de África, y que emigró a Europa hace un millón de años, emergió en la larga marcha de la hominización este nuevo antecesor, antecedido el mismo por otros más tempraneros.

Antecedencia tras antecendencia, y secuencia tras secuencia, al final he aquí al *sapiens-sapiens* que teclea esta página sobre la felicidad, máximo posible, culminando de momento la evolución de las especies. Aunque dicho así parece demasiado delirio de grandeza, mucho arroz para tan poco pollo.

Pues bien, el orgulloso *sapiens-sapiens* del año 2000 d.C. dista mucho de haber llegado aún a donde iba, y en él se observan tantas huellas del hombre viejo como promesas del nuevo. Arrieros somos, y en el camino nos vamos encontrando, se muta poco a poco y según se puede. Sepámoslo o no, cada ocho años aproximadamente cambian las células del cuerpo humano, pero nadie puede apercibirse de ello, dada la lentitud con que acontece, y cada año renovamos la piel de la historia sin que podamos ser conscientes de esa muda.

Tengamos, pues, paciencia, bondad, y lucidez para evolucionar sensatamente y sin

ponernos nerviosos pues, aunque anunciásemos por doquier que deseamos cambiar nuestra piel individual o y colectiva por otra mejor, nunca resultaría sin embargo tan ajustada a nuestro cuerpo como la que nos cubre y muta con nosotros en el diario crepitar de la vida. La cuestión no es cambiar de piel por abandono, sino mejorarla por empatía...

LA MIRADA PESIMISTA

Tres cosas hacen falta, decía el novelista francés *Gustav Flaubert*, para ser felices: ser imbéciles, ser egoístas, y gozar de buena salud; pero, si os falta la primera, todo se acabó.

Un poco más de lo mismo: "Usted conoce seguramente —dijo el viejo— el famoso aforismo de *Federico el Grande*: *El hombre es un animal depravado*. Profunda sentencia comprobable diariamente. El hombre es un animal, nada más que un animal. Ha cometido una traición, la traición contra la animalidad, y ha sido castigado por esa prevaricación. No ha conseguido convertirse en ángel y ha perdido la beatitud inocente de la bestia. Por eso ha quedado torturado, angustiado, enfermo, insatisfecho". Si eso fuera verdad, para ser feliz habría que tenerse

mucho de bestia; a más animalidad, mayor felicidad.

Pero ¿qué felicidad podría esperar quien pensara que el hombre es un lobo para el otro hombre? ¿cómo ser feliz si al fin y al cabo no vamos más allá del lobo que come al cordero? Al final del camino siempre topáramos con este diálogo de *Pío Baroja*:

— ¿No cree usted que vendrá la fraternidad? — No.

— ¿No se podrá conseguir que deje de haber explotadores y explotados? — Nunca. Viviendo en sociedad, o es uno acreedor, o es uno deudor¹⁴.

Abandonada la comunidad, cada cual para ser feliz habría de aislarse de esa cruel lucha por la vida, pero al humano el aislamiento total no suele favorecerle; por otra parte tampoco le resulta en última instancia posible.

Por el contrario, ocurre que sólo podría ser absolutamente feliz cuando todos los hombres y mujeres que le rodeasen fueran igualmente felices, algo que el egoísta a ultranza no suele entender demasiado. Por desgracia, en un mundo asendado por miedos, conflictos y vacíos antropológicos son demasiados los que identifican felicidad con contemplación del propio ombligo, al modo de los excastas¹⁵, no faltando los engañabobos que venden felicidad fácil y que predicán gracia barata. En última determinación el antihumanismo no puede producir sino pesimismo, un pesimismo tan brutal como éste de *Ciorán*: "El animal más inmundo vive, en cierto sentido, mejor que nosotros. Sin necesidad de ir a buscar en las cloacas rectales de sabiduría, ¿cómo no reconocer la ventaja que nos lleva una rata, precisamente porque es rata y nada más?"¹⁶.

Si afirmaciones tales son penosas, no menos penoso resulta ver en el día a día a no pocos prefiriendo vivir como ciertos del rebano de *Epicuro* para ser enteramente felices: ¿cómo esperarán resucitar luego, tras la muerte, cual ángeles eféreos?¹⁷



**Tengamos paciencia,
bondad y lucidez
para evolucionar
sensatamente**

EL HORIZONTE OPTIMISTA

Pero si los pesimistas son infelices, ¿basta para alcanzar la tan anhelada felicidad con albergar un punto de vista optimista? La respuesta podría ser: hay optimistas verdaderos y otros sin embargo falsos, flojos, jajajajiji, tal y como lo piden ciertos psicólogos blanditos que no están a la altura³, que no contemplan la realidad, en la cual se instala lo difícil:

“(Entonces) ya no habrá holgazanes, dijo Prats, porque la holgazanería es un producto de la organización social de hoy; suprima usted ésta y ya no habrá holgazanes. Nadie tendrá interés en no trabajar, como no habrá avaros tampoco. No habrá ya dinero, ni propiedad, ni guardias para vigilar la propiedad. No habrá criminales. Sin propiedad no hay ladrones, ni gente que asesine para robar...”¹⁶

No, no hay que tomarse a **Rousseau** al pie de la letra en aquella afirmación suya del buen salvaje, bueno por naturaleza, ni hay que creer a **Marx** en su promesa de un paraiso en la tierra, y mucho menos si al intento se reintroducen los cuatro jinetes del Apocalipsis.

FELICIDAD Y MADUREZ

Y, sin embargo, sigue siendo muy cierto que existen en el ser humano más cosas dignas de admiración que de menosprecio, y que hasta la realidad peor puede mejorar con una mirada propositiva. La felicidad no es sólo un lugar a donde vamos, sino también el modo de ir: con frecuencia, se encuentran el camino, el caminante y la meta más vinculados de lo que parece.

Pero no se llega a la felicidad a través de la bobaliconería. Tan irreal como el pesimismo a ultranza es el optimismo infundado, pues en la vida rige, como ya dijera **Freud**, junto al principio del placer el principio de necesidad y ambos conforman el principio de realidad. De lo que se trata es de aprender a elaborar el duelo y de responder creativamente, como lo hacen las personas maduras, a saber, con ingenuidad crítica, con sagacidad prudente, con intención bondadosa y reflexividad lúcida. Quien así actúa tiene un buen trecho recorrido en el orden de la felicidad, puede ser más feliz¹⁷. Como ha escrito **Romano Guardini**, “la figura vital del hombre maduro se caracteriza porque conoce y asume los límites, insuficiencias y miseria de la existencia. Pe-



El ser feliz se conjuga en pretérito por medio del recuerdo y en futuro por medio de la esperanza

ro eso no significa que dé por bueno lo malo, ruin e inauténtico, que retroque y maquille el inmenso desorden de la existencia, el sufrimiento, la falta de salidas; que dé por rico lo mísero, por auténtica la apatencia, y por plenitud lo vacío. Todo esto se conoce y se asume en el sentido de que es así y de que hay que arreglarse con ello.

Tampoco abandona el trabajo, sino que lo continúa cumpliendo con las obligaciones que ha asumido, con las exigencias que le plantean la familia, la profesión, la comunidad. Y lo hace con fidelidad y exactitud, como antes, a pesar de todos los fracasos, porque el sentido de su vida está en él mismo. Aporta su esfuerzo para poner orden y ayudar una y otra vez, porque sabe que, aunque el hombre hace constantemente cosas aparentemente inútiles, se dan en él impulsos no controlables en cada caso concreto, que mantienen la existencia humana tan profundamente amenazada.

En esta actitud hay una gran disciplina y renuncia. Un coraje, que no tiene tanto de osadía como de determinación. Y además, el importante elemento de la fidelidad y la paciencia con la vida.

Se completa aquí lo que se llama carácter. Es a esta clase de personas a las que se confía la existencia. Precisamente porque ya no tienen la ilusión del gran éxito, del triunfo deslumbrante, pero sí la fuerza de la resistencia; son capaces de realizar lo que tiene vigencia y perduración. De esta naturaleza debería ser, especialmente, el verdadero político, el médico, el trabajador social o el educador en todas sus formas.

Es el hombre soberano, capaz de dar garantía. Y tanto la suerte humana como la cultural de una época podría valorarse por la cantidad de personas de esta clase que se dan en ella, y por el influjo que tienen en la misma¹⁸.

Bien dicho. No olvidemos tampoco que el ser feliz se conjuga en pretérito por medio del recuerdo y en futuro por medio de la esperanza, pareciendo a veces que falta en el tiempo presente; con frecuencia, sin embargo, se es feliz cuando uno no se da cuenta de ello, pues —como ocurre con la salud— sólo se comprende y echa de menos cuando se ha perdido. Para el **homo viator** la felicidad no es tan sólo un descanso, sino más bien una tregua; no es un mero punto de partida, sino también uno de llegada; no es sólo una realización, sino también un proyecto. No es algo que se acumula, sino algo que se gana y se pierde, y por paradoja se encuentra más a la mano de quien va por la vida ligero de equipaje. Es, en fin, algo que se gana regalando y que se cosecha sembrando.

INGENUOS, RENCOROSOS Y TRAMPOSOS ANTE LA FELICIDAD

Están, pues, los buenos y los malos de siempre; hoy los genetistas de poblaciones nos los presentan desde un prisma nuevo, al que conviene atender. En efecto, según parecen afirmar en nuestros días los sociobiólogos o genetistas de poblaciones, en cada individuo y en todo colectivo existen tres posibilidades prioritarias:

a. Predominio de los genes ingenuos

Es decir, de la gente buena, del vecino del quinto que siempre quisiste tener. Si todos fuésemos así de genuinamente ingenuos la vida en esta tierra sería idílica, paradisíaca, por tanto inimaginable. Lo que ocurre es que nos comportamos con esa ingenuidad solamente entre el círculo de nuestros amigos y familiares, de onda corta, pero a duras penas ampliamos dicho círculo, llegando incluso a comportarnos como tramposos para con los demás, a los que aplicamos la onda larga que deslumbra.

b. Predominio de los genes tramposos

Es decir, de las gentes endurecidas, aquellas en cuyo costado se agolpa tanto dolor que por dolerles les duele (quizá con nuestro nada meritorio concurso) hasta el

aliento. Se trata de esa gente que no devuelve los préstamos, que se prevalece de los enchufes, que manipula y que engaña. Llegando a morder la mano que le alimenta. Si todos nos comportásemos así la vida en esta tierra se parecería a un infierno, al menos a ese infierno del que Sartre dijo que "el infierno son los otros". Por otra parte, aunque eso el tramposo no lo crea, siempre llega al *saloon* del *far west* algún que otro forastero más tramposo que uno, y el final resulta fatal. Por lo demás, los primeros en caer serían los menos tramposos, y así irían palmando por "crisis cíclicas" (como Marx dijo) de menos tramposos a más tramposos hasta quedar sólo los supertamposos (capitalistas), que entre sí se someterían de nuevo a una lucha a muerte.

Así las cosas, pensaron los protosocialistas del siglo XIX, ¿por qué no podrían intentar en ese momento los genes ingeniosos (proletarios) organizarse en un partido comunista (como Marx dijo también), apoderarse del campo, y reimplantar así las fuerzas del bien sobre las del mal aprovechando además el cansancio del supertamposo tras su última batalla? Tal sería la forma de restituir en el interior de este mundo trampa por ingenuidad, a la que el propio Marx denominó nada menos que *paraíso en la tierra*.

c. Predominio de los genes rencorosos

Es decir, de los que tienen mucho cuidado en no robar nada a nadie, pero asimismo en no regalar, limitándose a devolver lo recibido en préstamo y a lo que marca la ley, *dura lex sed lex*, respecto de la cual no se preguntan si existen leyes legales aunque inmorales, siendo la ley del Talión el exponente más conocido del rencor: un ojo por un ojo, un diente por un diente, un cardenal por un cardenal.

Ahora bien, en el supuesto de que todos fuésemos así viviríamos desde luego en una sociedad democrática, legal, pero no siempre legítima, además de fría y sin perdón, en la cual imperaría el viento gélido del demingro burocrático: nadie te iba a ayudar sin que tú le ayudaras, nadie te iba a querer sin que tú le quisieras, nadie te iba a perdonar sin que tú le perdonases.

¿QUIÉN PODRÁ MÁS, EL ALMA BELLA O EL CORAZÓN DURO?

Así las cosas, y como la vida social resulta altamente complicada, no dándose en ella tipos puros ni cristalizaciones es-

tables, ¿puede más en su interior la ingenuidad, el rencor, o la trampa? No cabe desde nuestro punto de vista, que no es el del zoológico ni el del terracentrismo, establecer ninguna analogía entre los demás reinos físicos y el reino humano. En efecto, si en el mundo físico una manzana podrida termina por pudrir a las sanas, en el mundo del espíritu un gen ingenuo puede terminar convirtiéndolo hacia el bien a un gen tramposo. En todo caso, por la respuesta que las personas dan a esta cuestión se conoce no sólo el grado de optimismo o pesimismo de las mismas, sino también y sobre todo la fuerza de su convicción, el temple de su carácter, la realidad de su verdadera identidad. Ocurre, empero, que a veces decimos que ser genes ingeniosos (*almas bellas*) pero no pudiendo cambiar al mundo hacia mejor, antes al contrario empeorando y



El bien puede vencer sobre el mal pese a la astucia de lo maligno

maleándonos poco a poco nosotros mismos en el intento, terminamos por reunirnos en nuestra propia coraza, metamorfosándonos al fin como *corazones duros*. Todos sabemos, en efecto, que las calles están llenas de gentes que tras haber comprobado la dureza del mundo llevan puesta la coraza, aunque tan poco faltan aquí quienes se vendan antes de que les llegue la herida porque en el fondo ellos lo único que deseaban era morir. En cualquier caso, también de la respuesta que se dé aquí se traslucirá el humor de la persona: ¿creemos sinceramente que es más grande la fuerza del mal que la del bien o por el contrario pensamos que es más fuerte el bien que el mal? Si respondemos con nuestro testimonio que el bien es más fuerte que el mal, nuestra acción militante y empeñada contra el mal estará justificada; si por

el contrario pensamos que el mal es más fuerte que el bien, ¿para qué obsinarse entonces en frenar el mal?

Por nuestra parte pertenecemos al común de aquellos que decimos creer que el bien puede vencer sobre el mal a pesar de la astucia y la potencia de lo maligno, pero pensamos que el bien hay que promoverle porque no cae de un cocotero y que es preciso madrugarse para acompañar al ángel que pasa. El bien siempre viene hacia nosotros y se nos ofrece para beneficiarnos, para hacernos bien, pero es necesario emprender la decisión de ir con él acompañadamente, de tomar el relevo, de aferrar la antorcha, de participar de la única forma posible cuando del bien se trata: compartiendo. Quien se sienta a la puerta para ver pasar la historia sólo verá pasar su propio entierro, llevado su fétido por quienes madrugaron más.

Por lo demás albergamos la convicción y también la modesta experiencia de que sólo desde algún grupo con el que estemos compartiendo resultará posible aguantar el mal del mundo, elaborar su duelo, llorarle y ser consolados, dando a continuación el paso siguiente: volver a la arena para que donde hubo mal se pueda hacer el bien. Nosotros solos no podemos.

TAREAS

A partir de ahí trataremos de ir ensanchando el horizonte sabiendo defendernos pero no estando a la defensiva, sino trabajando en favor de un mundo más ingenuo, más humano en definitiva. Continúe por cierto labor de la pedagogía de los grupos el que cada cual en su interior vaya desarrollando y ejercitando el ritmo que le resulta personalmente adecuado en orden a ese objetivo, pues no todos somos iguales ni podemos lo mismo, ni queremos lo mismo, ni sabemos lo mismo, ni tenemos las mismas convicciones, ni el mismo grado de madurez.

Esta es la tarea: salir de dos en dos para reforestar lo que habíamos encontrado desforestado tras haber elaborado el duelo. Los hermanos mayores marcharán delante si son verdaderamente nuestros hermanos mayores, es decir, si nos aupan.

LA FELICIDAD, UTOPIA NECESARIA

En resumen, a la vista de todo lo anterior parece que sólo a los más optimistas se les ocurre decir con Leibniz que vivimos en el mejor de los mundos posibles, y por

el contrario sólo a los más pesimistas aque-
llo otro de "los hombres mueren y no son
feligios", tal y como lo lamentó man-
mente en su día **Albert Camus**.

Pero ¿son enteramente ciertas estas afir-
maciones? Lo que nadie puede discutir es
que el ser humano si algo desea es su fe-
licidad, y quien la rechaza asimismo re-
chaza la humana condición; por sendas
torcidas o por vías gloriosas nadie es ajeno
no a la búsqueda de eso que los griegos
llamaron *eudaimonía*, porque la felicidad
es una utopía necesaria, un "ideal de la
imaginación", que dijera **Kant**.

Pero es también un ideal que nadie en su
sano juicio y quicio puede dejar de cons-
truir; incluso los más inmersos en las clá-
sicas tradiciones felicitarias saben que
cada cual ha de labrarse su propia ciudad
ideal y que cada palo ha de aguantar su
vela, no habiendo allí posibilidad de pa-
temalismo porque la felicidad es cosa del
hombre, y no del ciudadano o del súbi-
to, o del empleado: "Nadie me puede obli-
gar —escribía Kant— a ser feliz a su modo
(tal como él se imagina el bienestar de
otros hombres), sino que es lícito a cada
uno buscar su felicidad por el camino que
mejor le parezca, siempre y cuando no
perjudique la libertad de los demás para
pretender un fin semejante"¹³.

Sea cual fuere la dirección de esa cons-
trucción, nadie puede darnos la felicidad
prefabricada, por ello constituye una ver-
dadera aberración este texto de **Jeremy
Bentham**, uno de los padres del utilita-
rismo moderno: "Les daremos una felici-
dad silenciosa, humilde, la felicidad que
conviene a las criaturas que ellos son. Les
persuadiremos para que no se enorgu-
llezcan. Ciertamente, les haremos traba-
jar, pero durante sus horas de descanso
organizaremos su vida al modo de un jue-
go de niños, con canciones infantiles,
coros y danzas inocentes. Incluso les per-
mitiremos el pecado sabiendo que son dé-
biles y desarmados. Estarán exentos de la
gran preocupación y de la gran angustia
que se deriva de elegir por sí mismos. Y
todos serán felices, millones y millones
de criaturas". Así hablará siempre el Gran
Inquisidor.

De modo que no: "Casi todo el mundo,
dice **Aristóteles**, está de acuerdo en cuan-
to a lo que significa la felicidad, pero acer-
ca de qué es felicidad dudan, y no lo
explican del mismo modo el vulgo y los
sabios"¹⁴. Felicidad en placer, felicidad en
barbarie, felicidad en calma, felicidad en
razón, felicidad en trabajo, felicidad en
poder, felicidad en rigor, felicidad en uti-
lidad, felicidad en Estado, felicidad en re-

ligión, todo se ha dicho pero no todo se
ha dicho bien, y sobre todo falta mucho
por hacer al respecto: es la felicidad una
asignatura pendiente, sobre todo en la re-
válida de los exámenes prácticos. Si pa-
ra muchos es relativo el contenido de la
felicidad, para pocos lo es su exigencia,
el anhelo de serlo.

LO INTERIOR Y LO EXTERIOR DE LA FELICIDAD

Fueron ya los filósofos estoicos quienes
consideraron dos tipos de felicidad: la fe-
licidad *interior* que alcanza el sabio me-
diante la autarquía (contemplación por sí
mismo y en el interior de cada uno de lo
uno, de lo verdadero, de lo bueno y de lo
bello) y la felicidad *exterior*, que no siem-
pre corre a cargo del hombre. Existen mu-



**La felicidad es cosa
del ser humano,
no del ciudadano
o del empleado**

chas cosas en esta vida que fueren nuestros
propios designios; una cosa es lo que el
hombre propone y otra cosa lo que al fi-
nal sale. Pero la felicidad tiene mucho que
ver con la práctica de la virtud, con ese
hacerse uno mismo artífice de sus causas
mejores, y nada que ver con el vicio, en
la medida en que la virtud expresa lo que
una vida humana debe realizar para ser
realmente humana. Quien asume su hu-
mana condición y la realiza "en el buen
sentido de la palabra bueno", ese no pue-
de resultar ya ajeno a la felicidad.

FELICIDAD Y VIRTUD

Ahora bien, asumir la humana condición
exige asumirla conforme a la razón y no
meramente conforme a los sentimientos,
las emociones, las pasiones, la estética.

Todo esto debe integrarse en la razón pa-
ra que la felicidad resulte sólida, fecun-
da, duradera, universalizable hasta cierto
punto.

Por otra parte, como el ser humano con-
vive con otros, no puede buscar su pro-
pia felicidad a expensas de la ajena, pues
de este modo introduciría sufrimiento en
el otro y a su vez el sufrimiento del otro
se traduciría en malestar que a la larga le
afectaría.

Por eso no hay felicidad humana sin *jus-
ticia*. Los hombres podemos querer ser
felices sin ser justos, pero no lo seremos,
o si creemos serlo o sentimos que somos
felices a costa de los demás, entonces no
somos dignos de la felicidad. Cuando uno
contempla lo que ha llegado a ser la afir-
mación aristotélica de que "el bien es aque-
llo a que todas las cosas tienden", y lo
compara con la afirmación contenida en
la Declaración de Independencia de los
Estados Unidos (1776) de que "todos los
americanos tienen el derecho a la felici-
dad" siente en su pecho irritado que si
ellos tuvieran menos derechos a la felici-
dad el mundo podría tener más derecho a
la felicidad.

¿Qué sería, pues, la felicidad si se diso-
ciase de los valores? Sería algo impre-
sionable, a pesar de que en ello ande meido
medio mundo tras las huellas del poema
de **Byron** donde **Caín** pregunta a **Luci-
fer** "¿Sois felices?", y **Lucifer** responde
"Somos poderosos", y el otro medio tras
las del pragmatismo americano, en cuya
línea argumental **William James** afirma
que "la felicidad es la prueba de la ver-
dad"¹⁵. De modo que si el criterio de ver-
dad fuera el criterio de felicidad ¿se
imaginan ustedes? Al loco que le hiciera
feliz el crimen le parecería que la verdad
está en el crimen, y al egoísta que le hi-
ciera feliz aprovecharse del prójimo le pa-
recería que la verdad está en ese su egoísmo.
Por otra parte, dado que hay gente para
todos los gustos y para todas las felicida-
des, ¿quién podría decir en qué consiste
finalmente la verdad? El relativismo se
haría difícilmente superable desde su-
puestos tales.

Aunque la sociedad no entienda que va-
le más honra sin barcos que barcos sin
honor, hay que perder el miedo a las fe-
licidades baratas al uso reivindicando in-
cluso contra ellas si fuere menester la
apología de la no-felicidad, no felicidad
que no por ello significa apología del ma-
siquismo, sino afirmación de que más im-
portante que la felicidad es la dignidad, y
que no cabe felicidad cimentada sobre la
indignidad, ni sobre el mero afirmarse a

costa de los otros cual cerdo del rebaño de Epicuro.

FELICIDAD FINITIZADA QUE QUIERE INFINITIZARSE

En todo caso, el hombre sobrepasa infi-

nitamente al hombre. Tan complejo e inabarcable es lo humano, que no carecía de razón Nietzsche al definirlo como gran promesa, *gran tensión* y *gran esperanza, gran niño*. Nuestra desinstalación es tan grande, de la cuna a la tumba, que el mismo Freud descubrió en el sentimiento de naufragio oceánico lo más peculiar de la

NOTAS

1. Papiñi: Gog, Ed. Plaza Jaimés, Barcelona, 1974, pp. 313 ss.
2. Hobbes, Leviatán, 32.
3. Marqués de Sade, Justino, Ed. Fundamentos, Madrid, 1976, p. 119.
4. Aurora Roja, Ed. Caro Raggio, Madrid, 1973.
5. Stimer: El único y su propiedad. Ed. Mateu, Barcelona.
6. Cfr. Díaz, C: Manual de historia de las religiones. Ed. Desclee de Brouwer, Bilbao, 1998.
7. La caída en el tiempo. Ed. Monte Avila, Caracas, 1977, p. 165.
8. Cfr. nuestros libros: Eudimonia. La felicidad como utopía necesaria. Ed. Encuentro, Madrid, 1987; Sábida y locura. El cristianismo como licia ingenuidad. Ed. Sal Terrae, Santander, 1982; El sujeto ético. Ed. Narcea, Madrid, 1983.
9. Aunque el consumidor los distirte, es en su deterioro, pues más que ayudar a madurar producen perversiones sentimentales, como ha puesto de relieve D. von Hildebrand en su hermoso libro El corazón. Ed. Palabra, Madrid, 1997. Algunas de sus variedades son:
- La egotista sentimentalista donde, en lugar de centrarse en el objeto intencional que origina nuestra respuesta afectiva, la persona se centra en su propio sentimiento; el contenido de la experiencia se desplaza de su objeto al sentimiento ocasionado por el objeto. Y así la

comoción hasta las lágrimas sirve más que nada de instrumento para procurarse un gozo, un sentimiento placentero, degradando el sentimiento a un puro estado emocional, el sentimentalismo.

¿Cuál es el resultado? Que -carente de refrando objetivo y de criterio verificable de contrastación- este egotista queda embrollado en la dinámica de su propio corazón, sin saber distinguir entre lo grande y lo pequeño, y de este modo termina enredado en cosas pequeñas y triviales, como es usual entre personas de pocas luces y de mente estrecha: un exceso de ego empuja hacia la atecidad del ego, por paradoja.

• La egotista débil, de quien no sabe frenar su sentimiento de compasión ante el borracho que le simplifica una copa más, y se la da aunque ello resulte desastroso para el borracho mismo. Esta persona ignora que el verdadero amor obliga a pensar en el bien objetivo de nuestro prójimo (quien bien le quiera le hará llorar), y que en ocasiones un no puede ser una manifestación mucho más verdadera de afecto que un sí. Este corazón "demasiado bueno", más que benevolente o dechado, es débil y desordenado.

• La egotista orgiástica, que incluso puede darse cuando uno se acerca a Dios simplemente buscando sabore-

arse a sí mismo, degustar los propios sentimientos, mientras se instrumentaliza la oración como medio para tal satisfacción. Aquí se descubre el pasar contrito, así como la voluntad de no volver a pecar, toda vez que se hace de la contricción un mero estado emocional.

Bajo el signo de una orgía de contradicciones, según se vive en determinadas sectas o grupos similares, el agente puede llegar a entregarse a un frenesí de remordimiento público revolcándose por el suelo y lanzando gritos salvajes, aunque volviendo después a la "normalidad", sin que se haya operado ningún cambio fundamental en su vida, pero sintiéndose mucho mejor tras la liberación emocional de la mala conciencia. En realidad, se trata de una autoindulgencia emocional.

10. Baroja: Aurora roja cit. pp. 123 ss.
11. Cfr. mi librito Diez palabras clave para educar en valores. Fundación Emmanuel Mounier, Madrid, 1998.
12. Ethik, I. Matthias Grönewald Verlag, Mainz, 1993, pp. 640-641.
13. Gemelnspruch, VIII, p. 290.
14. Eth. Nic. I, 4, 1095a 14-22.
15. Las Variaciones de la Experiencia Religiosa. Ed. Península, Barcelona, conferencia V.
16. San Agustín: Confesiones 1, 1.

especie humana. Desfondados, nostálgicos, mendicantes siempre, y no sólo en las situaciones límite, nada tan humano como la insatisfacción. Miguel Hernández consciente de ello escribía aquello de "con tres heídas yo: la de la vida, la de la muerte, la del amor". Otro poeta, más modestamente, Antonio Machado, lo veía así: «Todo hombre tiene dos batallas que pelear. En sueños lucha con Dios, y despierto con la mar».

¿Quién coincide con su deseo? Como dijo Miguel de Unamuno en *Del Sentimiento Trágico de la Vida* "el universo visible, el que es hijo del instinto de conservación, me viene estrecho, es una jaula que me resulta chica y contra cuyos barrotes da en sus revuelos mi alma; fátame en el aire que respirar. Según ti te adentras en tí mismo y en tí mismo ahondas, vas descubriendo tu propia inanidad, que no eres en fin más que nada, y al tocar tu propia nada, al no sentir tu fondo permanente, al no llegar a tu propia finitud, ni menos a tu propia eternidad, te compadesces de todo corazón a ti propio". De todos modos ese reconocimiento no empuja al menos a una relativa felicidad: la felicidad de poderlo descubrir. Y acaso también de poderlo subsanar poniéndose en manos de quien es más que uno mismo. Finitud y alegría, en fin, no son contrapuestos, pero alegría perfecta en finitud resulta realidad improbable, demasiado frágil.

FELICIDAD CRUCIFICADA Y RESUCITADA

Y aunque la gente no entendiera una felicidad como la de Cristo en la cruz, aunando dolor, dignidad, y cumplimiento de una vida en plenitud de amor por todos los seres humanos, hay que dar testimonio de esa felicidad. Aquel que se encuentra dispuesto a asumir una felicidad a la altura de la persona habrá de buscar una escala de valores óptima; y si además es cristiano, habrá de mirar el ejemplo de Cristo, donde se lleva a pleno cumplimiento el modelo de ser humano. De lo contrario, que mire a otra parte.

No queramos felicidad sin compartir la suerte de los pobres, de los últimos, compartiría por amor a ellos y para intentar con ellos que ellos no sufran por su pobreza y por su marginación. Felicidad y solidaridad -a pesar de las dificultades y de los momentos de dolor y de desenso que entraña- es modelo que puede rei-

vindicar quien desee estar a la altura de la mejor humanidad: "Nos hiciste, Señor, para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en ti"¹⁶.

¿Cuál es el trasunto fáctico de ese horizonte felicitario y plenificador? Está contenido en los macarismos del Sermón del Monte. En las *bienaventuranzas* allí predicadas y vividas está la felicidad. Lo hemos comprobado en mucha gente y con mucha gente.

Bienaventurados: aquellos que no tienen otro Dios que Jahvéh

Como nos recuerda José Luis Martín Descalzo en su conocida obra *Vida y Misterio de Jesús de Nazareth* (Ed. Sígueme, Salamanca), estos son los pobres de los que Jesús habla: los que ni se decienen en la idolatría de las riquezas, ni tienen otro Dios que Yahvéh; los que viven abiertos a él y a su palabra; los que no confían en el dinero, ni en el poder de los demás hombres, y ni siquiera en sí mismos en última instancia, sino sólo en Dios. Pobres son los que han elegido



la libertad de no estar encadenados a nada de este mundo y ni siquiera a sí mismos, a sus ambiciones, a sus orgullos. Pobres son los que se encuentran permanentemente disponibles a

caminar hacia Dios, los que no se encantan hacia Dios, los que no se encantan atados a ninguna propiedad precisamente porque de todo carecen, los que, como el propio Jesús, no tienen una piedra donde reclinarse la cabeza, los que viven como él.

Ahora bien, si la pobreza forzosa es carencia y vacío, la libre pobreza de Jesús se alza como plenitud y apertura hacia todo lo bueno. Jesús no pide renuncia a la riqueza por la riqueza, lo que pide es plenitud de Dios y renuncia a todo aquello que en la riqueza aparta de Dios, es decir, casi todo lo que la riqueza tiene de riqueza: a estos hombres abiertos Jesús les promete el reino de Dios. Todo el que lucha por algo justo está luchando ya por el reino de Dios, pero quien busca el reino de Dios tiene que hacerlo además con un espíritu que es el que procede de Dios y el que Dios mismo nos regala gratuitamente.

A estos les proclama Jesús bienaventurados: a los que son conscientes de que viven en el destierro, a los que tienen llanto en el alma, a los que experimentan que se encuentran lejos de Dios y de la patria

prometida, a los que sufren en su carne por estar sometidos a la tiranía del pecado, tanto del propio pecado como del pecado ajeno.

Jesús comienza la predicación de su Reino desplegando para ellos la gran bandera que centra todas las expectativas humanas, la felicidad, que Jesús anuncia y promete a los humildes, pero situándola donde menos podría esperarlo el ser humano: no en el poseer ni en el dominar, ni en el triunfar, sino lisa y llanamente en el amar y ser amado de forma gratuita, en querer a Dios y en ser querido por Él, y en Él y desde Él quererse a sí mismo y querer a los hermanos. A ellos les reserva Dios un infinito caudal de alegrías.

Bienaventurados los que siguen a Jesús, el bienaventurado

Y esa alegría procede de que es la divinidad misma quien cuida al cuidador de la viña, la bienaventuranza misma: Jesús es el bienaventurado que ha cumplido y

vivido hasta el fondo las ocho bienaventuranzas: el pobre, el manso, el que conoció las lágrimas, el misericordioso, el limpio, el pacífico, el que murió en la cruz.

Y porque fue pobre, manso, limpio y mis-

ericordioso, y porque lloró y tuvo hambre y sed de justicia, porque sembró la paz y fue perseguido, por todo ello en él se inauguró el reino de Dios. Por eso, detrás de la cruz, conoció el signo más claro de la victoria. La verdadera alegría. De ella proviene la verdadera e inquebrantable alegría del compromiso personal y social con los últimos.

¿Y las "desaventuranzas"?

Pero Jesús no dijo solamente "bienaventurados los pobres", dijo también: "Ay de vosotros, los ricos". Predijo la felicidad de los perseguidos e invitó a temblar a quienes eran alabados por los hombres: "Pero ¡ay de vosotros, los ricos!, porque habéis recibido vuestro consuelo. ¡Ay de vosotros, los que ahora estáis hartos!, porque tenéis hambre. ¡Ay de los que reís ahora!, porque tendréis aflicción y llanto. ¡Ay cuando todos los hombres hablen bien de vosotros!, porque de ese modo trataron a sus padres los falsos profetas (Lc 6, 24-26).

Y no te quejes tanto, si el dinero no te da felicidad, devuélvelo.

novedad

Ciudad Nueva

biblioteca de patristica

gregorio magno
**LIBROS
MORALES/1**

editorial ciudad nueva

408 págs., 3.500 ptas.

Libros morales ("Moralia in iob") es la obra más extensa de san Gregorio Magno. Fue iniciada en Constantinopla hacia el año 583, a petición de Leandro, obispo de Sevilla, y de un grupo de monjes que deseaban escuchar del entonces diácono Gregorio una explicación sobre el Libro de Job. La obra fue terminada siendo ya obispo de Roma, hacia el 597.

Lo que inicialmente iba a ser un comentario para uso de monjes y pastores, pronto se convirtió en lectura formativa para todos los creyentes, hasta formar una verdadera "enciclopedia de la vida cristiana".

La obra consta de 35 libros, agrupados por el mismo Gregorio en seis Partes de desigual extensión. Dada la amplitud de la obra, se ha proyectado la publicación completa de los *Libros morales* en seis volúmenes. Esta Primera Parte comprende los libros I a V.

Preparado por: José Rico Pavés
i.s.b.n.: 84-89651-46-9

Biblioteca de Patristica, n.º 42

editorial ciudad nueva
Andrés Jarama, 4 - 28028 Madrid
www.ciudadnueva.com

PLIEGO

Vida Nueva

1 • AGOSTO 1998 • Nº 2.148



¿Queremos ser felices?

JOSE LUIS PINILLOS

ciara en el Aula Arrupe de Madrid en mayo pasado. Para el insigne maestro, la trascendencia aporta apertura, horizonte y fundamento a la felicidad posible y real, aquella que a veces encuentra también el dolor en su camino.

La felicidad se escapa cuando es perseguida directamente. Así opina el profesor Pinillos en este texto, transcripción de la conferencia que pronun-

La felicidad juega al escondite

Una actitud constante de aprendizaje, esta es mi actitud respecto a la felicidad, en la que yo no tengo ningún doctorado especial que me diferencie de nadie; comparto con los lectores de Vida Nueva, probablemente las mismas inquietudes, las mismas incertidumbres, los mismos deseos, o muy parecidos. Lo único que puedo hacer y desde aquí hago, es tratar de poner mínimamente un poco de orden, desde mi punto de vista; hacer unas cuantas preguntas por si eso contribuye a articular a cada uno de nosotros ese panorama tan confuso y tan impreciso que hay en torno al tema de la felicidad, que para mí es un tema, siempre lo he pensado así, secundario, no en un sentido despectivo, sino que uno no puede perseguir la felicidad por si misma.

¿QUÉ ES LA FELICIDAD?

La felicidad, juega al escondite con el que la persigue directamente. La felicidad se oculta al que quiere conseguirla, sin más, de una forma egoísta. Yo creo que la felicidad, -tratarnos de acercarnos un poco a lo que pueda ser-, es el resultado de una vida buena, de una vida, si me permiten la expresión, poco vistosa, sin ningún énfasis, ni ganas tampoco de darle solemnidad al asunto; es el resultado de una vida virtuosa, en el sentido de una vida con la cual, a sabiendas de todos los fallos que tenemos todos los seres humanos, de las dificultades, etc., finalmente, en conjunto, uno piensa que está satisfecho con lo que ha hecho, aunque no del todo, pero básicamente uno hace lo que puede, y no se siente incómodo en el mundo, ni con grandes angustias. Y grandes problemas de culpabilidad.

Todo el mundo hacer cosas que están mal, pero en definitiva, somos seres humanos y el ser hombre es por una parte una gran

cosa, y muy poca cosa, por otra. Solemos hacer "lo que se puede", y si se hace lo que se puede en la vida, probablemente, ésta tiene, como resultado, un estado de seriedad, no tanto corporal, sobre todo intelectual o superior, que nos hace sentirnos en alguna manera felices.

QUERER O NO QUERER SER FELICES

Pero la pregunta inicial que se me ha propuesto aquí es ¿queremos ser felices? Para empezar, contaré una anécdota que me ocurrió hace ya bastantes años en Madrid, a propósito de esto. Era una época en que todavía los coches no traían aire acondicionado, sólo los coches muy lujosos y el mío no lo era; e iba con la ventanilla abierta, hacía un calor tremendo. Aparecieron dos norteamericanos, muy simpáticos, con sus camisas blancas, sin

mangas, muy respetuosos y se acercaron. Yo estaba parado en un semáforo y me dicen:

-"¡Señor le queremos dar un folleto, si usted se quiere acercar por nuestra iglesia, le podemos mostrar muchas cosas!" Yo les contesto:

-"No pues mire usted, yo ya pertenezco a una Iglesia".

-"No pero verá usted, continúan, nosotros le podemos enseñar a ser feliz".

Y a mí sólo se me ocurrió decirles:

-"¡Pero pobres chicos!, y a ustedes ¿quién les ha dicho que yo quiero ser feliz?"

Se quedaron sin respuesta. Supongo que ahora la tendrían, pero entonces se quedaron sin respuesta.

Efectivamente, ¿es verdad que queremos ser felices?

Por felicidad, se pueden entender muchas cosas. Incluso en su acepción más noble, la felicidad se entiende de formas distintas a través de las épocas y en las distintas culturas, pero hay otras maneras menores, con las cuales se confunde a veces la felicidad, que yo quisiera excluir de la acepción o del sentido que pretendo darle aquí. Quisiera que estuviéramos de acuerdo sobre "a qué llamamos felicidad". Para poder entendernos adecuadamente es necesario que excluyamos algunas maneras "facilonas" de entender el asunto: "La felicidad es para pasarlo bien", dicen algunos. Yo, evidentemente, creo que no: la felicidad no es un conjunto de momentos de placer puramente material o sensorial; la felicidad es un placer de una vida superior, de una vida intelectual, que implica, como referencia, un fin, una totalidad superior, y no es una mera sucesión o conjunto o mosaico de episodios, cuyo denominador común sea ese pasarlo bien o los placeres puramente materiales. Tampoco está excluido de la felicidad el goce del placer material, pero evidentemente no consiste en eso. Podemos afirmar que la felicidad es algo más permanente

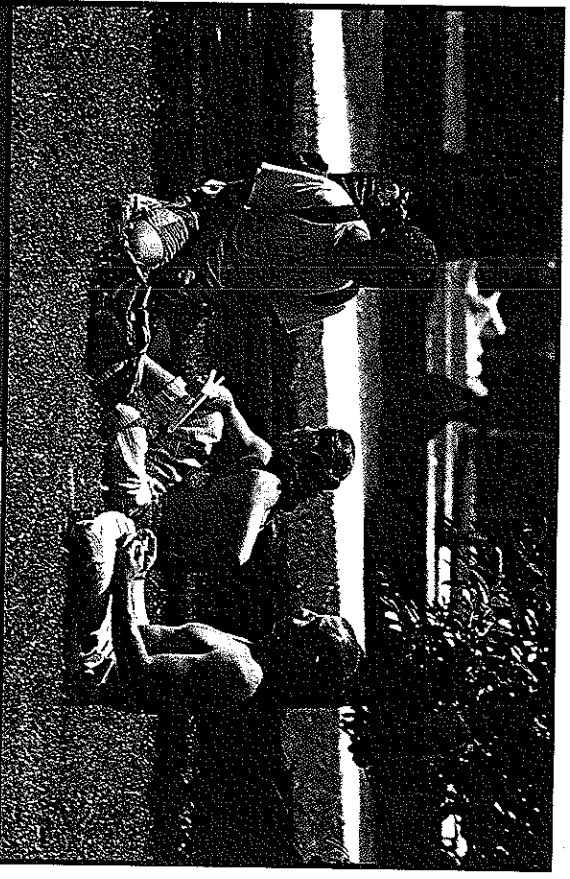


y no sólo una simple sucesión de momentos. Lo que solemos recordar más de las cosas, son momentos: lo que hay en esos momentos, probablemente no esté presente en la memoria, pero quizás sí constituye "el trasfondo", en el cual uno reposa, un trasfondo de serenidad, un trasfondo de comodidad, con uno mismo. Podríamos ejemplificarlo diciendo que es como cuando uno se mira al espejo y aunque se vea feo, viejo, o desaliñado, —como nos puede pasar cada mañana al levantarnos— no siente vergüenza de sí mismo. Hay una cierta felicidad, más o menos permanente, como un estado de cierta perduración y cierta satisfacción, que aunque no esté presente en la memoria, es el trasfondo.

*La felicidad sería esa idea de reposo sobre algo permanente, algo profundo, aunque no esté en la conciencia explícitamente. La felicidad no es sólo vivir del recuerdo de momentos estelares —aunque los hay y son muy importantes— sino un estado que los engloba, y los sitúa en una especie de trasfondo. Al decir *trasfondo*, quiero decir un estilo, un talante de fondo, en el cual uno reposa serenamente: un estado de satisfacción serena con la vida propia y con la vida en general.*

Esta felicidad, no se puede perseguir por sí misma: es el resultado de toda una vida. Se pueden poner los medios para hacer las cosas lo mejor que sepamos, para evitar los males de la vida en la medida de lo posible... Podemos adoptar una serie de medidas, pero en general, la felicidad como tal no puede ser exclusivamente la finalidad de la vida. Más bien, es al revés: una vida virtuosa, una vida abierta racionalmente, intelectualmente, y volutivamente, al *sumo bien*, a la *virtud de la vida*, lleva aparejada indisolublemente la felicidad, pero no se puede perseguir por sí misma, es como una especie de predicado de esa otra finalidad sustancial, que es *hacer en la vida lo que uno cree que debe hacer*, resulte o no satisfactorio en aquel momento.

Las personas "virtuosas", las grandes figuras, que han dado ejemplo de mayor altura en su vida, pensemos por poner el ejemplo máximo en la vida de Jesucristo, no han buscado la pequeña felicidad, han sudado sangre, y sin embargo, en medio de todos los sufrimientos, ha habido una motivación superior que representaba un grado de satisfacción o de conformidad, o de calidad, existencial y vital, que estaba más allá de la búsqueda directa de la felicidad. A este tipo de estado, es al que me refiero.



LA FELICIDAD NO ES SÓLO VIVIR DE MOMENTOS ESTELARES SINO UN ESTADO QUE LOS ENGLOBA

Podemos afirmar que cuando queremos ser felices es en este sentido, que no es el pasarlo bien —aunque la felicidad no excluya pasarlo bien—, sino que incluye también pasarlo mal cuando es necesario, dado que no puede haber felicidad si no se cumple con el deber, con lo que uno cree que ese deber implica muchas veces: graves problemas y grandes insatisfacciones, que también forman parte de una vida buena, de una vida virtuosa, sin la cual, repito, no hay felicidad.

FELICIDAD COMO AMOR A LOS DEMÁS

Queremos ser felices y en general yo creo que todo ser humano, quiere evitar el dolor, por supuesto de él mismo, pero también de las personas a quienes quiere. Este

es uno de los componentes del amor: la complacencia en el bien ajeno y evitar el dolor de la persona amada, y en general de todo ser humano.

Alcanzar ciertas cosas que uno desea forma parte de la conducta de la cual se deriva la satisfacción. Hay una tendencia a ser feliz, pero que encuentra obstáculos en la vida, y le hace preguntarse a uno si, efectivamente, podemos ser felices en realidad. El hecho de que universalmente queramos ser felices, que tendemos a la felicidad, se podría equiparar al principio de la metafísica de *Aristóteles*, cuando *Aristóteles* dice, que todo ser humano por naturaleza tiende a saber. Podemos hacer un paralelo: todo ser humano por naturaleza tiene derecho a ser feliz. Igual que no podemos saberlo todo, tampoco es tan fácil ser feliz. ¿Podemos de verdad ser felices? ¿Hasta qué punto? ¿Qué obstáculos hay?

Si la tendencia existe de modo natural, sí podemos ser felices, pero no del todo, nunca del todo.

San Agustín, que tenía algunas experiencias de estas cosas, decía que la felicidad absoluta en un mundo contingente, como este, es imposible, porque siempre está sujeta, por muy grande que sean las riquezas, a la felicidad conyugal, con los hijos... La felicidad siempre está sujeta a contingencias inesperadas: puede aparecer la muerte, presentarse una enfermedad, perderse lo que uno tiene... son las amenazas que, como la muerte, nunca sabemos cuándo y cómo van a llegar. La felicidad siempre está amenazada como de un rayo, que pudiera caer del cielo en un momento determinado y deshacer lo que parecía sólido. No hay felicidad

perfecta en ese sentido, porque el mundo es contingente y la felicidad que podemos conseguir en este mundo, también es contingente, está sometida a mil avatares que no dependen de nuestra voluntad, ni de la de nadie. Probablemente, no podemos ser felices del todo.

Querer además, como decía al principio, proponerse como objetivo, como meta fundamental de la vida ser felices, es por lo pronto un error psicológico, aparte de un error moral. No hay mayor garantía de no ser feliz que proponerse constantemente estar pensando en la felicidad, sobre todo en la felicidad de uno mismo. Pretender montar la vida sobre la persecución de la propia felicidad, psicológicamente, es una garantía de fracaso en la vida, la felicidad supone altruismo. La felicidad de uno pasa también necesariamente por la felicidad de los otros. Tenemos, de alguna manera, la felicidad que damos. No es felicidad perdida la que damos a los demás, es la que se recoge. Pensar exclusivamente en la felicidad de uno, es ganar la infelicidad.

Kant, hablaba de una especie de egoísmo moral, entendiendo como tal la persecución personal única y principal de la felicidad, es decir, el eudemonismo, el hacer de la felicidad el principio de la vida moral que es un error filosófico además de error psicológico: la vida se da, y mientras más se da la vida, probablemente más se recibe en este sentido.

VALLE DE LÁGRIMAS

¿Hasta qué punto se puede decir que la humanidad va siendo más feliz? ¿Hay progreso en la felicidad de la humanidad? De pronto parece que sí, con altibajos, pero si pensamos y tomamos como referencia los siglos oscuros de la Edad Media cuando se había venido abajo todo el mundo clásico, la vida era un desorden, estaba desorganizada, había miseria, pobreza, pestes, etc., una serie de calamidades tremendas, que pusieron al borde de la extinción la vida europea. Evidentemente una filosofía, una religión que ponía esperanza de una vida mejor en aquellos hombres, después de ésta que era un valle de lágrimas, contribuía probablemente a mantener un cierto estado de felicidad y de esperanza; de esperanza de felicidad que ya era una forma de felicidad. Pero la vida real de aquella gente, desde el punto de vista de la expectativa de vida de la forma de vivir, etc., era materialmente muchísimo peor, de muchísima menor ca-

lidad. Ahora que se habla tanto de calidad de vida, creo que no hace falta empeñarse en demostrar que las cosas han mejorado. Desde el renacimiento hasta acá han ido mejorando, lentamente, con otras calamidades, que son las guerras, etc., etc. una serie de cosas que todos conocemos.

La vida cotidiana, la vida material, el nivel de vida, la calidad de vida, es en general mucho mayor hoy, que lo era hace unos siglos. El dolor físico se ha eliminado bastante, las enfermedades se dominan más; es obvio que nosotros tenemos una serie de comodidades, posibilidades de ver cosas, disfrutar de la vida normal en muchísimos aspectos, muchísimo más que antes.

¿Quiere decir eso, que la felicidad ha ido aumentando, que las cosas de felicidad del hombre son mayores hoy que antes? Pues, probablemente, hay que distinguir entre los aspectos intelectuales, la felicidad, como ese placer superior, y la vida, como placer conjunto de placeres estéticos.

En un sentido más sensible, de los aspectos más materiales de vida, para unos sí, para otros no. Y sobre este punto deberíamos hacer una reflexión. ¿Ha dejado este mundo de ser un valle de lágrimas? Sí y no. En algunos aspectos evidentemente sí, en otros aspectos no tanto. ¿Hay progreso en la felicidad, es posible ser más feliz hoy que en otras épocas?

Hay técnicas modernas, hay libros que prometen la felicidad, cómo ser feliz, cómo aprender a ser feliz en unos días, en diez días, en cursos rápidos, cómo lograr ser felices. Hay también expertos, que es una de las diferencias que distingue nuestra época de épocas anteriores: la cantidad de expertos que hay, sobre la vida misma, sobre el comportamiento humano; expertos en felicidad conyugal, expertos en educación, expertos en liberarle a uno de las fobias, de las neurosis, expertos incluso en neuronas de la felicidad. Esto, que ya sabemos que a veces tiene poco de real, cabe simplemente acogerlo con una sonrisa, encogerse de hombros: en ese problema no ha habido progreso ninguno, seguimos en las mismas cosas, con los mismos problemas interiores que siempre, la pasión humana, la envidia humana, la muerte, etc.

Esta postura que parece más pesimista, tampoco sería la adecuada. Hay ciertos problemas que se pueden evitar, por lo menos. Y si evitar los problemas no es en sí la felicidad, al menos puede ayudar a no ser tan infeliz.

Por lo pronto, si entendemos que un aspecto de la felicidad es la ausencia del dolor, creo que estas técnicas psicológicas y educativas que enseñan a superar el sufrimiento suponen ciertas conquistas y ciertos avances. Si alguien padece fobia, un problema que surge a menudo, y lo puede evitar con un tratamiento y técni-



LA FELICIDAD DE UNO PASA NECESARIAMENTE
POR LA FELICIDAD DE LOS OTROS



QUE SE HA MEJORADO Y QUE HAY AÚN MUCHAS TÉCNICAS PARA MEJORARLAS

definitiva y por tanto, al atropello del individuo y a toda una serie de males que estamos contemplando, unos directos y otros indirectos: la erosión espiritual de la vida humana, una deificación, una idolatría de la razón puramente científica y práctica, de la razón puramente instrumental, efectos a veces insidiosos y sumamente dañinos.

Voy a poner algún ejemplo de lo quiero decir: probablemente, uno de los milares del siglo pasado, de hace unos años, del pasado inmediato, es la televisión, y la posibilidad de tener información en tiempo real, de estar viendo y hablando simultáneamente a lo que sucede en otros confines del mundo. Esto es algo que jamás nadie pudo imaginar. Y para nosotros es una realidad. Realidad que abre ven-

tanás al espíritu humano, que permite una ampliación de la información, del conocimiento, que no había existido nunca. Todo eso es cierto, pero es algo más que eso. No voy a ponerme a hablar del secuestro de la realidad, del que hablaba Adrian, de sustituir la realidad real, por la realidad de la información. No voy a hablar de eso, que sería otro de los aspectos, sino que, para ilustrar lo anterior, me refiero a la publicidad en la televisión. En ella se nos muestran los más variados objetos o productos deseables, muchísimas veces con mayor capacidad, o con mayor atractivo, que si fuesen reales. Podríamos comparar esto, salvando las distancias, con las tentaciones a que se sometió Jesucristo. ¿Cuál fue la última, y la más fuerte de todas? Cuando subió a un monte y desde allí le enseñaron todos los tesoros del mundo; esa fue la tentación más difícil de resistir: "todo esto será tuyo, si cedes". Bueno, pues, esto es algo de lo que se muestra todos los días en la televisión a todo el mundo, todos los tesoros del mundo idealizados, están a la mano, están allí, al alcance de cualquiera. Esto suscita un deseo, que podemos llamarlo como de concupiscencia, por ser, en fin de cuentas, un deseo de bienes incompañablemente mayor que la fuerza de bienes que realmente puede alcanzar el hombre. Todo ello supone un desfase cada vez mayor, entre el deseo del hombre y la capacidad de conseguirlo, se nos enseña como fácil, como accesible, como a la mano, pues todo está allí, lo difícil es conseguirlo. Esto pesa enormemente sobre la juventud que llega a pensar que esta es la vida que merece la pena. Y, ¿qué tenemos cuando llega la hora de enfrentarse a la realidad? Esa juventud se encuentra con que esa vida tan brillante, es también inalcanzable, y muchas veces se refugia en la evasión, en la droga, otros toman el camino de la frustración, el camino de la agresión... Es sólo un ejemplo, me parece a mí, que indica cómo de forma sutil, de forma insidiosa, ese progreso, ese aumento de la calidad de vida remece negativamente sobre la felicidad humana.

La televisión, por seguir con el ejemplo, tiene estas dos caras: una es enormemente positiva, la otra no tanto. Pero en absoluto, yo creo, que es responsable de muchísimas de las grandes frustraciones colectivas que hay y sobre todo, suele atacar bastante a la gente más joven. Tenerlo todo allí, sí; pero toda esa realidad virtual que se tiene, no es una realidad real; ese afán que nos espumea la televisión, lo que

cas adecuadas; o igualmente pasa con los problemas que producen angustia, frente a los que existe una técnica del conductismo que consiste en parcelarlos, es decir, ir viviendo los problemas en pequeñas partes... una solución que recuerda el consejo del Evangelio que dice que "a cada día le basta su propio afán". Si cada día tiene su propio pasto, su propio problema, es verdad que hay maneras de ir alejando de uno fuentes de problemas, fuentes de incomodidad, fuentes de dolor. Esto existe y no se debe desear. Pero, ¿es esto suficiente para poder pensar que en nuestro mundo de la *posmodernidad* o de la ultramodernidad, se van dando pasos y se va aumentando la cantidad, si cabe hablar así, de la felicidad de la humanidad? ¿Se puede decir que la humanidad actual es más feliz en un sentido más superior, no de placeres materiales, o de comodidades materiales, que las de antes? En este punto soy un poco escéptico, y voy a tratar de explicar por qué.

Hay una patología del bienestar, de la felicidad, que se ha mejorado y que hay aún muchas técnicas para mejorarlas. Es la felicidad del bienestar. Tenemos al "estado del bienestar" un poco en crisis; pero hay otro estado de bienestar, que podemos considerar como aspecto de la felicidad personal que es mejorable. Sin embargo en este bienestar, hay también un malestar. Hay un malestar del bienestar. Citaba yo antes a Kant, que es probablemente la expresión máxima del pensamiento científico y filosófico de la ilustración. Todos sabemos lo que él hizo para construir una arquitectónica de la mente humana y de la inteligencia de la razón humana, un modelo de la razón humana en ese sentido, pero él advirtió muy seriamente desde el principio, a la vez que hacía esa especie de catedral de la razón humana, que tomar a la ciencia—que era lo que entonces se ponía como el summun de la razón humana, la razón científica—, como única forma superior de la razón, podría traer graves males al espíritu humano, tanto en el aspecto estético, como en el moral, quizás sobre todo en el moral.

Esa crítica se ha continuado después en toda la filosofía o gran parte de la filosofía hasta en nuestro tiempo, en la filosofía progresista y en la no progresista, es decir, Maxwell, Adorno... Finalmente, anteponer a todas las formas de la razón pura, una razón técnica, una *razón práctica*, una razón puramente instrumental que conduce a la invasión, a la marginación de la razón moral, a sus efectos y, en

aparece allí, los modelos que aparecen allí, no se tocan, todo eso es como una fantasmagoría que lo que hace es incrementar el deseo y simular el deseo enormemente, sin ofrecer al mismo tiempo capacidades o posibilidades de realizarlo y de obtenerlo porque los deseos aumentan incomparablemente, más bien, aumentan *geométricamente*, aunque la producción aumente *aritméticamente*; es decir, el desfase entre la imaginación, entre lo que se desea imaginativamente y lo real, es cada vez mayor, y afecta a mayor cantidad de gente.

Este es uno de los problemas. Otro sería el de la aceleración de la historia. La historia se está *acelerando*, cada vez los cambios son más rápidos, cada vez las cosas duran menos, los siglos cada vez son más cortos, los años de ahora son más cortos que los de antes; son diferentes de los de antes. El siglo XX, ha durado setenta y cinco años; desde 1914, que empieza la guerra del catorce, hasta la caída del muro de Berlín en el ochenta y nueve. Esta es una de las teorías más recientes sobre la duración de los siglos, el acortamiento del tiempo y la aceleración de la historia.

¿Qué significa esto para la felicidad? Es un problema que yo someto a la consideración de cada uno: esto de que cada vez haya más cambios, más importantes, más drásticos, más imprevisibles, por tanto más rápidos, ¿qué supone para la felicidad? Desde mi punto de vista, el aumento de aquellos obstáculos, de aquellos peligros, de la contingencia humana a que se refiere San Agustín. Cada vez es más difícil estar seguro de que la felicidad que uno tiene va a permanecer. Antes, más o menos, se sabía cuál era el pronóstico de vida: lo que era una carrera, lo que era una profesión, hoy cada vez menos. Cada vez, está todo más en el aire, y este estar más en el aire, produce estar en vilo, en angustia. Este *sentirse en vilo en la vida produce angustia*, y esta angustia pertenece estructuralmente a la vida moderna, no es un accidente extrínseco, algo puntual, no; pertenece estructuralmente al tipo de vida moderna, cada vez en la vida moderna se siente uno más en vilo, más inseguro, más indefenso frente al porvenir, frente a las grandes estructuras que gobiernan en el mundo, y sobre todo frente a lo impensable. ¿Quién nos iba a decir hace unos años que la moneda nuestra iba a desaparecer? Desaparece todo y como por encanto, y sin que podamos hacer nada. ¿Esto aumenta la infelicidad, o deja dentro una especie de maipositas en

el estomago, que es una de las sensaciones que da la angustia?

PREDOMINIO DE LA TÉCNICA

Otro de los aspectos que podemos mencionar es el problema de la inmanencia de la vida humana: la reducción del horizonte de la vida humana, la *vida "de tejidos abajo"*. El horizonte de la vida moderna, cada vez, tiende más a recogerse sobre sí mismo, es decir, la vida humana está cada vez más centrada sobre lo inmediato, sobre los problemas económicos, los problemas de aquí, de ahora, este horizonte de transcendencia se va cerrando cada vez más, porque el modelo de razón que se ha impuesto en el mundo, es el modelo

científico, o el modelo científico de la ilustración del siglo XIX: la razón positivista, la razón mecánica, una razón para la cual los problemas de la transcendencia no existen, no tienen sentido. El único saber que realmente tiene categoría de saber, porque es el que nos pone en contacto con la realidad, el que nos permite modificarla, el que permite curar a la gente, o no curarla, el que permite o el que da poder, etc., es la tecnología. Ya ni si quiera la ciencia: la tecnología es el verdadero saber que manda en el mundo. Este saber no tiene metas, y ese saber no tiene respuestas para los problemas de después de la muerte, para los problemas del sentido de la vida, ni siquiera se ocupa de ellos. Esta es una de las razones por las cuales el hombre se siente cada vez más cer-



LA FELICIDAD QUE
UNO TIENE VA
A PERMANECER.

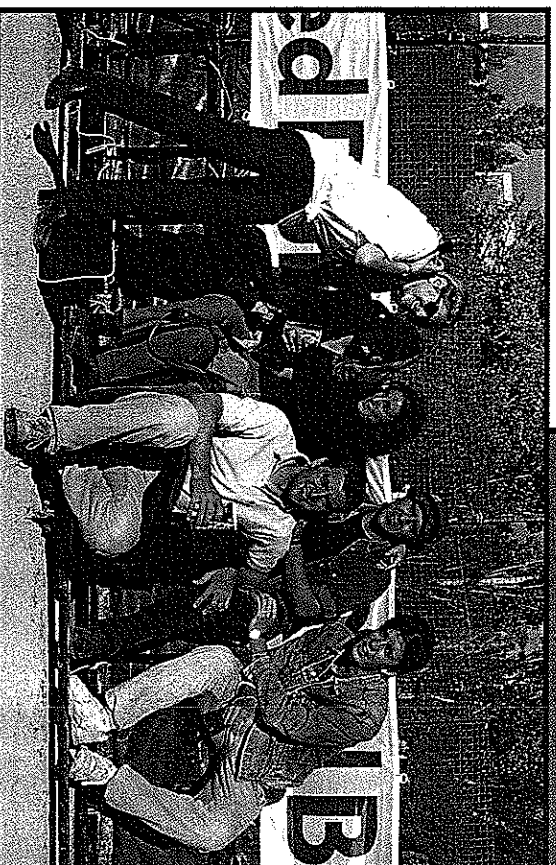
do en un mundo en el cual todo depende en definitiva de quién tiene el poder, quién puede más. Estamos metidos cada vez más en una especie de darwinismo social, de lucha de todos contra todos, o, en fin, de lucha por la supervivencia, que conduce a la supervivencia del más poderoso, del más alto, del que tiene más medios. ¿Eso ayuda a la felicidad? Yo lo dudo mucho. Quizás ayude a la felicidad aparentemente de la minoría que tiene los poderes, pero el resto, cada vez se siente más lejos de todo esto.

Hay otra cosa que es la referencia a la totalidad. El mundo está hoy cerrado sobre sí mismo, no tiene ventanas, se ha quedado sin ventanas para la transcendencia, es decir, está mirando a sí mismo en una especie de clausura. Y más que eso, el mundo se ha parcelado, cada vez más, se

ha fragmentado. Fragmentado el mundo, ha perdido referencia a la totalidad, y se ha fragmentado en cosas parciales. Ha perdido toda referencia a una totalidad espiritual, una totalidad transcendente, o como queramos llamarla.

Sin referencia a esa totalidad segura, permanentemente, que puede ser un "a priori", puede ser una fe, algo inamovible, o algo en lo que se tiene seguridad. Sin una referencia a eso, la vida pierde sentido; *el sentido consiste en la referencia de las partes a la totalidad*, y cuando no hay totalidad y no hay referencia a una totalidad, el sentido de la vida se desvanece, y eso produce el desconcierto. ¿Y qué es lo que prevalece en el momento actual? El desconcierto. No creo que siquiera que lo que prevalezca sea hoy la maldad; quizá en

HAY QUE DECIR QUE EL MUNDO CONSTRUCTIVO Y DESTRUCTIVO NO SON SIMÉTRICOS DE LA TECNOLOGÍA



algunos. Lo que existe es desconcierto, es no saber efectivamente a qué atenerse. Con esto no quiero situarme como destructor de la modernidad, sino advertir los peligros más sutiles, pero más reales que existen para eso que llamamos felicidad de la humanidad, en el mundo en que vivimos. Y la mejor manera de contener los peligros es primero denunciarlos, tener conciencia de ellos.

Y la última referencia a esto que quiero hacer, es la referencia a la tecnología. Aparte de que la tecnología es cada vez más poderosa, y de que los que tienen el poder carecen de una conciencia moral, de una sensibilidad moral, y se atienen sólo al ejercicio del poder, mientras más poderosa sea la tecnología, más peligro hay del mal uso o del abuso de la tecnología, es evidente; pero hay otra cosa más,

que no se suele decir, yo no sé por qué, pero yo lo he visto siempre: que *el brazo constructivo y el brazo destructor de la tecnología no son simétricos*. Esto es una cosa que hay que tener muy en cuenta. El brazo de la destrucción, es infinitamente más fuerte y cada vez más fuerte que el de la construcción.

Pensemos en ello o no, pero en el inconsciente o "the back of the mind", como se quiera llamar a este trasfondo, en algún sitio está el temor a que a medida que las tecnologías progresan, su capacidad de destrucción, del manejo de la energía, es mayor. Pero el manejo de la energía, es mayor para la destrucción, es más fácil, que para la construcción. *El mundo se puede destruir, la civilización se puede destruir en unas horas*. Mientras, una ciudad, o un país, no se puede construir

o reconstruir en unas horas, ni probablemente nunca. Y esto es una realidad, que está aquí ahora, que no estaba antes. Habría, entonces que echar hoy mano del psicoanálisis, y aunque hagamos una reflexión de esta vivencia, todos sabemos que el mundo está a las puertas de un volcán. Antes esto no podía pasar, ahora es probable que no pase, pero puede pasar. En ninguna parte está asegurado que no vaya a pasar.

Igual que en estas observaciones sobre características de la vida actual, que no son tan favorables y no son tan triunfalistas, para hablar de un aumento de la felicidad de la humanidad, habrá que admitir en ciertos aspectos sí, en otros muy fundamentales, ciertamente, no.

¿Qué hacer, entonces? ¿Qué debemos hacer frente a eso? Solución inmediata, desde luego, no tiene. Hay algunas sugerencias, o algunas alternativas frente a esta amenaza real que se cierne sobre estos aspectos de la felicidad humana, entendidos así globalmente:

- la actitud de resistencia;
- la actitud de protesta;
- una insurrección moral;
- la espera, la esperanza.

Hacer lo que probablemente muchos de los cristianos o de las personas de buena voluntad hacen cuando piensan en estas cosas o en otras parecidas, porque probablemente muchos seres humanos coincidimos en pensar alguna vez, con estas palabras o con otras, en este problema del destino del mundo: a dónde va, dónde va el mundo en que vivimos.

Heidegger, que era muy consciente de este problema, como muchos filósofos que no están interesados en el poder pero que han hecho una reflexión sobre esas cuestiones, dijo una vez, poco antes de morirse "sólo un Dios puede salvarnos". Yo también lo creo que sólo un Dios puede salvarnos, pero esto es una esperanza. Lo que probablemente se hace cuando no se sabe qué hacer, ante problemas que nos desbordan tanto, es rezar. Cada uno reza de una manera, unos rezan con oraciones, otros rezan con la vivencia de la esperanza, se reza de muchas maneras. Yo creo en la fuerza de la esperanza, y no pienso que se pierda la esperanza como decía Dante, en la Divina Comedia, por entrar en el infierno, sino que yo creo que *se entra en el infierno por perder la esperanza*. No la perdamos nunca, y hagamos cada uno lo que esté en nuestra mano que siempre, aunque no lo parezca, es mucho.