

SOBRE LA FELICIDAD

Eduardo Ortiz Llucca

Universidad Católica de Valencia “San Vicente Mártir”

Cuando actuamos, tendemos a un fin o bien. Normalmente, la consecución de este fin o bien nos permitirá lograr otro, anhelado a su vez con vistas a otro fin o bien... y así sucesivamente, ¿hasta el infinito? No. Ya Aristóteles observó que “el deseo sería vacío y vano” a menos que exista “algún fin de nuestros actos que queramos por él mismo y los demás por él”¹.

El mismo Aristóteles reconoció que casi todos los hombres llaman *felicidad* (*eudaimonia*) a ese bien buscado por sí mismo: felicidad o vida buena o vida lograda. En la obra de este gran filósofo griego, el término *eudaimonia* apuntaba tanto a un aspecto subjetivo (estar bien) como a uno objetivo (llevar una vida dotada de sentido). Ahora bien,

la ética filosófica occidental nació en la Antigüedad como reflexión sobre los contenidos de la vida buena. Es más, conservó esas señas de identidad durante veintitantos siglos, y sólo a finales del siglo XVIII experimentó un cambio de rumbo, o mejor una restricción de sus intereses, que la llevó de ser teoría de la vida buena a ser casi exclusivamente teoría del deber. Como es sabido, en ese preciso punto de inflexión se encuentra la ética de Kant².

Sin embargo, en el pensamiento contemporáneo hay una vuelta al gran tema de la felicidad –que tradiciones como la cristiana, entre otras, han asumido desde siempre³.

¹ Aristóteles. *Ética a Nicómaco*, 1094a, pp. 18-21.

² L. Rodríguez Duplá (2006). *Ética de la vida buena*. Bilbao: Desclée de Brouwer, p. 63.

³ Baste recordar que San Agustín dedica al tema su célebre *De vita beata*, en la que sostiene que el entero significado de la filosofía y del pensar humano es precisamente éste: la búsqueda de la beatitud, de la felicidad. Con la pregunta acerca de en qué consiste la beatitud o felicidad del hombre, abre también Santo Tomás la segunda parte de su *Suma Teológica*.



Las causas son diversas: las críticas a la ética kantiana (la de Max Scheler, por ejemplo), el actual interés creciente por la ética de los períodos clásico y helenístico de la civilización griega, las críticas a cierto liberalismo político (que prioriza los criterios de justicia sobre las concepciones de lo que es bueno-para-el-hombre), la reflexión sobre la “calidad de vida” en los estudios interdisciplinarios (sobre todo, en la economía y en la medicina), la agudización de la *pregunta por la propia existencia*, provocada por el admirable progreso de la ciencia y la técnica...

Por supuesto, hay quien sigue proponiendo aún relegar a un segundo término, en su reflexión ética, el tema de la vida buena. Así, por ejemplo, ante el pluralismo contemporáneo de “cosmovisiones”, algunos recomiendan identificar la ética con la teoría de la justicia, esto es, con los deberes que tenemos para con los demás. El problema es que esta propuesta supone un (seguramente indeseado) compromiso con el reduccionismo en ética⁴. Como acabamos de repasar, quienes primero reflexionaron sobre ética en nuestra cultura occidental –notablemente, Aristóteles– consideraron que la respuesta a la pregunta por la felicidad era una parte sustantiva de esta disciplina.

En condiciones normales, el deseo de ser feliz –de tener una vida buena– es inherente a la naturaleza humana. Sin embargo, ni siquiera este aserto ha merecido un consenso universal. Así, hay quien considera que semejante deseo jamás podrá ser satisfecho y que ello no tiene por qué acarrear frustración: “si *sub specie aeternitatis* no hay razón para creer que algo importe, entonces tampoco eso importa, y podemos afrontar nuestras vidas absurdas con ironía en lugar de con heroísmo o desesperación”⁵.

En mi opinión, el deseo de felicidad no es imposible de colmar. Ahora bien, esta satisfacción tiene condiciones. Como propuso Aristóteles y otros han sugerido, una adecuada noción de felicidad combina lo subjetivo y lo objetivo. Dicho de otro modo, el tema de nuestro bienestar no puede desligarse del tema del sentido⁶, y “el sentido surge cuando la atracción subjetiva se ensambla con la capacidad objetiva de atracción”⁷; o, por decirlo con las palabras de otro pensador contemporáneo, “el que la vida tenga sustancia, puede depender tanto de algo que aporta la persona de cuya vida se trata como de algo que se descubre. O puede depender de lo que el propietario de la vida

⁴ Para una crítica reciente del reduccionismo en ética, cf. L. Rodríguez Duplá. *Ética de la vida buena*, op. cit., pp. 45-61. Ver también la influyente crítica –M. Stocker (1976). “The Schizophrenia of Modern Ethical Theories”, *Journal of Philosophy* 73, pp. 453-466, en p. 465– a las éticas que ponen en el centro de su reflexión el modelo de la legislación, desconsiderando entonces la importancia de la motivación, de las emociones... Son éticas que promueven la *esquizofrenia* entre razones y motivos.

⁵ Thomas Nagel (1971). “The Absurd”, *Journal of Philosophy* 68, pp. 716-727, en p. 727.

⁶ Una revisión de la literatura analítica anglosajona desde 1980, en T. Metz (2002). “Recent Work on the Meaning of Life”, *Ethics* 112, pp. 781-814; y para una revisión de esa misma literatura en los cinco últimos años, T. Metz (2007). “New Developments in the Meaning of Life”, *Philosophy Compass* 2.

⁷ S. Wolf (1997). “Happiness and Meaning: Two Aspects of the Good Life”, *Social Philosophy & Policy* 14, pp. 207-225, en p. 211.



en cuestión lleva al mundo a fin de ver el mundo de tal modo que descubra el sentido. Esto no puede suceder a menos que el mundo y la persona estén, en muy buena medida, recíprocamente adaptados”⁸.

Es decir –por usar un ejemplo de este pensador–, supongamos que un hombre ayuda a un vecino a cavar una zanja. Es una labor que considera dotada de sentido. Puede integrarla perfectamente en el resto de su proyecto vital. El suelo que trabajan ofrece resistencia, pero no hasta el punto de hacer su trabajo imposible. El progreso en la tarea que están realizando aumenta la sensación de bienestar del hombre que ofreció su ayuda y fortalece el estimarla como una “actividad-dotada-de-sentido”. Pues bien, comenta este autor, “abrazar/este/fin, depende de lo que el hombre siente en relación con ayudar a alguien que aprecia. Pero lo que siente por el proyecto de ayudar depende igualmente de la existencia de ese fin (cavar la zanja) y de su carácter asequible”⁹.

La apelación al sentido no pasa por alto que la ecuación *fin de la vida humana = felicidad* es correcta. Pero sí da a entender que esta ecuación ha de ser *especificada*, explicada con el mayor detalle posible –so pena de convertirse en una afirmación trivial. Esta especificación ha de acoger principios morales, sí, pero también particularidades que no pueden contemplar aquellos principios y hasta los errores y fracasos en la praxis de los agentes: es lo que da a entender la afirmación de que la felicidad es un *camino* (de hecho, como sugiere Paul Wadell, “gran parte de la vida consiste en probar los candidatos a la felicidad”).

Y, desde luego, el *test* que deben satisfacer los candidatos a la felicidad procede del sabio (el hombre *prudente*¹⁰) o del santo y no de la mayoría. Añadamos que la especificación de la vida buena no está reñida con una cierta capacidad de *invención*¹¹, por parte de los agentes respecto al detalle de sus vidas.

Mas no es sólo que una adecuada concepción de la felicidad ha de ser *inclusiva* (ha de incluir bienes diversos) y *especificadora* (capaz de detallar en qué proporciones han de perseguirse estos diversos bienes), sino que también los ingredientes de una vida buena han de estar adecuadamente jerarquizados. Así, hay ingredientes de la vida feliz (dinero, salud, trabajo, fama y gloria, poder, placer) que no deben traspasar determinada frontera

⁸ D. Wiggins (1976). “Truth, Invention and the Meaning of Life”, *Proceedings of the British Academy* 62 (reimp. en D. Wiggins. *Needs, Truth, Values*. Oxford: Blackwell, 1991², pp. 87-137, en p. 132).

⁹ *Id.*, 133.

¹⁰ Aristóteles define la virtud en relación con el hombre prudente: “la virtud es un hábito electivo que consiste en un término medio relativo a nosotros y determinado por un criterio racional (a saber, el criterio con el que lo determinaría el hombre prudente)” –Aristóteles. *Ética a Nicómaco*, 1106b, pp. 35-1107a2. Y es que, “lo característico del hombre prudente (...) es saber jerarquizar los fines parciales de la vida humana, priorizando unos y relegando otros hasta formar un todo armónico” –L. Rodríguez Duplá (2001). *Ética*. Madrid: BAC, p. 284.

¹¹ Según Wiggins (art. cit., 137), es una lección que puede extraerse de quienes defienden el no cognitivismo en ética (posición que aquel autor critica en general).



en el contenido efectivo de la vida buena de un ser humano. Es decir, todos ellos tienen su importancia. Pero ninguno de ellos merece convertirse en un “valor supremo” o en un bien buscado por sí mismo; cuando los amamos o perseguimos más de la cuenta¹², descubrimos, entre otras cosas, que *prometen más de lo que dan*.

Dicho de otro modo: hay valores que vale la pena integrar –más que otros– en el propio proyecto vital. Actuar privilegiando unos valores frente a otros depende de la relación que cada uno de nosotros tiene con la pluralidad de los valores y su adecuada jerarquía. Y adviértase que dedicarse más a los valores superiores requiere educar nuestros sentimientos y emociones (para lograr los *deseos o preferencias adecuadas*). La educación de la afectividad –de nuestros sentimientos y emociones– es el tema de las *virtudes*. Sin el adecuado cultivo de las *preferencias adecuadas*, termina por gustarnos más (y tender más hacia) lo que es objetivamente menos valioso y por gustarnos menos (y tender menos hacia) lo que tiene más valor. En principio, siempre podremos actuar en contra de nuestras preferencias inadecuadas, pero el ideal de la vida moral no es el hombre continente, sino el virtuoso¹³.

Claro que, dada la primacía del amor en nuestra psicología moral, la educación de nuestros deseos depende de que alcancemos una adecuada jerarquía de amores (ello suele suponer una cierta *reordenación* de esa jerarquía, pues no podemos olvidar que vivimos siempre *ya* en una determinada jerarquía de amores, que condicionan nuestros deseos, los fines que perseguimos, etc.). Una jerarquía adecuada de amores es la propia de quien ama más lo que merece ser más amado y menos lo que merece ser menos amado. Es lo propio de quien se ha convertido en un “honrado tasador de las cosas”¹⁴. En este personaje coinciden las razones normativas o justificadoras de su conducta (aquéllas por las que debería actuar, es decir, un adecuado *ordo amoris*¹⁵), con las razones motivadoras o explicativas de la misma (aquéllas por las que de hecho actúa, es decir, su *ordo amoris* actual)¹⁶.

¹² “Todo amor mal orientado es idólatra y todo amor idólatra es mortal” –P. J. Wadell (2002). *La primacía del amor. Una introducción a la ética de Tomás de Aquino*. Madrid: Palabra, p. 103.

¹³ “(...) la ausencia de afecto apropiado es un defecto ético. Compensar este defecto con fuerza de voluntad es un logro impresionante. Pero no deberíamos confundir el logro con el ideal ético” –M. Johnston (2001). “The Authority of Affect”, *Philosophy and Phenomenological Research* 63, pp. 181-214 y pp. 193-194. Esto es algo que defendió ya Aristóteles.

¹⁴ Éste es el “que tiene un amor ordenado, de suerte que ni ame lo que no debe amarse, ni ame más lo que ha de amarse menos, ni ame igual lo que ha de amarse más o menos, ni menos o más lo que ha de amarse igual” –San Agustín. *De doctrina christiana*. I, 27, 28.

¹⁵ Es un tema que nace en el seno de la tradición judeo-cristiana, algunos de cuyos hitos son las homilías y los comentarios de Orígenes al *Cantar de los Cantares* o la obra de San Agustín y San Bernardo.

¹⁶ El tema es inevitable, porque *el amor –cada amor– tiene su verdad*. De hecho, si hablamos de amor logrado, el amor no puede pasar sin el concurso de la *virtud*. Y es que una cosa es la ya reconocida autoridad del amor, es decir, su innegable peso en la conducta humana y en la configuración de la identidad personal... y otra cosa es *lo que* autoriza al amor, a un determinado amor. Por eso, si

El tema del *ordo amoris* es decisivo en el contenido de la vida buena. No olvidemos una de las lecciones primeras de la antropología adecuada: antes y más que un ser racional o volitivo, el ser humano es alguien que busca ser amado y amar. Dicho de otro modo: con vivir no basta para ser feliz. “El ser, considerado en sí mismo, por incluir toda la perfección del ser, vale más que la vida”¹⁷: esa “perfección del ser” o perfección añadida es el amor. Por eso no hay vida buena sin una adecuada jerarquía de amores.

Permítaseme añadir que, en mayor o menor medida, el resultado final de todo amor es la unión entre el amante y el amado. En efecto, el amor –decía Santo Tomás– es una *vis unitiva*, cuyo resultado es la asimilación¹⁸ entre los que se aman. El resultado de todo ello es que, sencillamente, nos parecemos a quienes amamos. Por supuesto que esa unión no acontece siempre igual. No siempre es igual de profunda y duradera. Podríamos decir: “nos parecemos más a quienes amamos más y menos a quienes amamos menos”.

De ahí la importancia de una adecuada educación moral. Quienes educan (progenitores y familiares, maestros...) han de saber que todos tenemos *héroes morales*. Lo sepan o no, los educadores desempeñan ese papel de héroes morales para sus educandos. La admiración que despiertan en éstos es un tipo de amor que, como cualquier otro amor, no dejará de tener consecuencias (en términos de asimilación) para la formación de su identidad personal.

¿Y si los educandos no han sido acompañados por buenos héroes morales? Una educación moral inadecuada no es, desde luego, irreversible. Los agentes pueden modificar su jerarquía de amores. Pero necesitarán, para ello, de un proceso de reeducación moral (que puede llegar a incluir hasta la terapia), en el que posiblemente se hallarán implicados otros héroes morales. En cualquier caso, la construcción de la identidad personal, de la racionalidad práctica y del diseño de la vida buena de un agente, no dependen solamente del yo.

Ahora bien, si tan decisiva es la jerarquía de amores de un agente en el diseño de su vida buena, nadie puede dejar de preguntarse: ¿quién ocupa el primer lugar en esa jerarquía? En este sentido, hay que reconocer: “la perfecta felicidad es la perfecta asimilación al bien supremo”¹⁹. El creyente identifica ese bien supremo con Dios, que “es capaz de apaciguar nuestros deseos... Solamente en Dios reside un bien suficientemente santo como para curar y redimir, y, por eso, Dios es nuestro último bien y la perfección

como famosamente dijera Sócrates, “una vida sin examen no tiene objeto vivirla para el hombre” –Platón. *Apología de Sócrates*, 38.^a–, también es cierto que “un amor sin examen no tiene objeto vivirlo para el hombre”.

¹⁷ Sto. Tomás de Aquino. *Suma de Teología*. I-II, q.2, a.5, ad 2.

¹⁸ “La asimilación significa movimiento hacia la semejanza, y así compete al que recibe de otro que sea semejante a él” –Sto. Tomás de Aquino. *Suma contra Gentiles*. Libro I, c.29.

¹⁹ P. J. Wadell. *La primacía del amor. Una introducción a la ética de Tomás de Aquino* (*op. cit.*, 114).



de nuestra alegría”²⁰. Quien ama a Dios por encima de todo, no deja de amar a otras personas y cosas. Pero las ama según una adecuada jerarquía de amores. A ello se refiere San Agustín con estas palabras: “Dios no te prohíbe amar estas cosas / las del mundo, / sino amarlas poniendo en ellas tu felicidad”²¹.

Quien tiene una adecuada jerarquía de amores ha alcanzado algo semejante. ¿Es esto difícil? Quien así lo piense, no debe desesperar. Conseguir ese corazón en armonía es uno de los efectos que va descubriendo progresivamente en sí, aquel que acoge la amistad que nos ofrece Aquel que nos redimió para siempre.

²⁰ *Id.* 116.

²¹ “Exposición de la Epístola de San Juan a los Partos”, II, 11, en San Agustín. *Obras completas*, t. XVIII, Madrid: BAC, 1958.

