

# El estado de la cuestión

## La recuperación del tema de la felicidad en la filosofía contemporánea

**Leonardo Rodríguez Duplá**

Lenta, trabajosamente, el tema de la felicidad vuelve al arena de la discusión filosófica tras el largo silencio impuesto por la crítica kantiana del eudemonismo. El presente trabajo reconstruye los orígenes y el sentido de dicha crítica, y pasa revista a algunos intentos recientes de volver a pensar la felicidad

### *1. El renovado interés por una cuestión olvidada*

La filosofía moral contemporánea ha mostrado muy escaso interés por el tema de la felicidad. El hecho, aunque consabido, no deja de ser sorprendente, sobre todo si se tiene en cuenta que la ética filosófica nació en Grecia precisamente como intento de dar respuesta racional a la pregunta por la vida buena y feliz. 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 Kant, que niega rotundamente que la felicidad sea el fin último del hombre e incluso que sea un objetivo lo bastante preciso y definido como para que se puedan derivar de él principios de conducta universales<sup>1</sup>. El propio Kant creó el término “eudemonismo” (del griego *eudaimonía*, felicidad) para designar las doctrinas que

---

<sup>1</sup> Cf. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Primera sección (Akad. IV 395-6); *Crítica del Juicio*, §3 (Akad. V 429-434).

—equivocadamente, a su juicio— sitúan la cuestión de la felicidad en el centro de la reflexión ética<sup>2</sup>.

La influencia de la ética kantiana en el pensamiento subsiguiente ha sido inmensa. A ella se debe, en buena medida, el largo eclipse filosófico sufrido por el tema de la felicidad. Sin embargo, una mirada atenta al panorama intelectual de los últimos decenios permite reconocer síntomas de un renovado interés por esta cuestión. La bibliografía reciente sobre el tema de la felicidad, sin ser sobreabundante, es considerable, y en ocasiones de extraordinaria calidad.

Son varios los factores que explican este regreso del problema de la felicidad. El camino había sido allanado primeramente por las vigorosas críticas vertidas contra la ética kantiana (recordemos sobre todo a Hegel y a Scheler). Luego ha desempeñado un papel importante el interés creciente, tanto en el ámbito anglosajón como en el continental, por la filosofía antigua y más en particular por la ética de los períodos clásico y helenístico, que brinda al lector moderno un caudal admirable y nunca superado de reflexiones sobre la vida buena. Tampoco son ajenas al renovado interés por nuestro problema las corrientes de pensamiento que hoy se muestran críticas con el liberalismo político, en especial con su axioma de la prioridad de los criterios de justicia sobre las concepciones del bien del hombre. Por otra parte, el auge de los estudios interdisciplinarios ha favorecido asimismo el fenómeno descrito; concretamente, cada vez es más frecuente que la economía o la medicina vuelvan sus ojos a la filosofía buscando mayor definición para el concepto de “calidad de vida”, que en esos saberes va cobrando cada vez mayor protagonismo<sup>3</sup>.

Pero por importantes que sean todos estos factores, todavía no hemos mencionado el decisivo: la pregunta “¿qué haré con mi vida?” constituye para el hombre occidental de hoy, como para el griego contemporáneo de Sócrates, el más acuciante de los problemas existenciales. El admirable progreso de la ciencia y de la técnica ha hecho mucho más segura y cómoda su existencia. Pero esto, lejos de paliar el problema del sentido que dará a su vida, lo ha agudizado, pues le ha hecho más consciente aún de la medida en que es res-

---

<sup>2</sup> Cf. *Metafísica de las costumbres*, Segunda parte, Prólogo (Akad. VI 377); *Antropología en sentido pragmático*, §2 (Akad. VII 131).

<sup>3</sup> Cf. por ejemplo M.C.NUSSBAUM y A.SEN (eds.), *The Quality of Life* (Oxford University Press, Oxford 1993).

ponsable de su propio destino. No habla en favor de la ética contemporánea el que haya dejado en el olvido las cuestiones que más inquietan al hombre de carne y hueso.

Como se ve sin dificultad, el regreso del tema de la felicidad al arena filosófica posee múltiples implicaciones. El propósito de este “estado de la cuestión” no será, evidentemente, recorrerlas todas, sino tan sólo ofrecer una panorámica del modo como el tema de la felicidad ha sido y está siendo hoy recuperado por algunas orientaciones filosóficas particularmente relevantes. Pero como toda recuperación está condicionada por un olvido previo, ante el cual ella reacciona, nuestra exposición no podrá partir de cero, sino que habremos de comenzar por reconstruir brevemente los avatares del concepto de felicidad en el período moderno, y más en particular los motivos que desembocaron en la crítica kantiana de la ética eudemonista.

## *2. Antecedentes de la crítica kantiana del eudemonismo*

Para entender adecuadamente el sentido y el alcance de la crítica de Kant al eudemonismo es preciso que recordemos algunas de las vicisitudes de la idea de felicidad en la filosofía del Renacimiento y de la primera Modernidad.

El concepto de felicidad vigente en la tradición aristotélica medieval presuponía una concepción finalista de la naturaleza, según la cual a cada especie natural le corresponde un *télos* propio, un fin último en el que alcanza su plenitud. En el caso del hombre, esa plenitud se llama felicidad (*beatitudo*). Este término no designa un estado de satisfacción pasajera, sino el conjunto de una vida lograda. En ella cabe distinguir un aspecto subjetivo (gozo, alegría, dicha) y otro objetivo (el bien en el que nos gozamos y por el que nos alegramos). Y es que tanto la felicidad limitada y precaria que el hombre puede alcanzar en esta vida como la consumada y definitiva que le es dada en la vida venidera pasan por el disfrute de genuinos bienes (en el caso de la felicidad definitiva, el goce de la unión con Dios, bien supremo). Entroncando con una tradición que se remonta a Platón, el aristotelismo medieval enseña que la felicidad presupone una medida objetiva: no merece el nombre de felicidad el disfrute, por intenso y prolongado que sea, de un bien sólo aparente. Como también es de raigambre platónica la tesis, igualmente asumida por el aristotelismo medieval, según la cual la virtud es condición nece-

saría de la felicidad. Sólo el justo puede ser feliz, por más que no sea su propio interés lo que él persigue al obrar con justicia.

Con ocasión del renovado interés de los filósofos renacentistas por las teorías antiguas de la felicidad, sobre todo la estoica y la epicúrea, el concepto de “bien supremo” (*summum bonum*), que en la escolástica se tomaba únicamente en sentido metafísico y servía para designar a Dios, cobra sentido práctico y se hace sinónimo de “felicidad”<sup>4</sup>. Sin embargo, el destino de estos dos conceptos gemelos había de ser muy distinto. Mientras la profunda transformación cosmovisiva operada en Europa a partir del Renacimiento provocó el progresivo orillamiento del concepto de bien supremo, en el que resonaba la posición platónico-aristotélica bosquejada en el párrafo anterior, el concepto de felicidad iba a cobrar un protagonismo creciente hasta muy entrado el siglo de las Luces. Ni que decir tiene que la pervivencia de este concepto fue posible gracias a que una decisiva modificación de su significado provocó que ya no se entendiera como sinónimo de bien supremo. Pero veámoslo más despacio.

Uno de los rasgos más conocidos del pensamiento moderno es su rechazo de la concepción finalista de la naturaleza que, entroncando con la tradición aristotélica, dominaba el pensamiento medieval. La nueva ciencia de la naturaleza propugnada por Bacon o Galileo sustituyó programáticamente el recurso a las causas finales, en las que se veía la cifra del oscurantismo y el prejuicio, por la explicación mecanicista de los procesos naturales.

Este “desencantamiento” del mundo no pudo por menos de afectar profundamente a la imagen que el hombre se hacía de sí mismo. Excluida la hipótesis de un *télos* específico del hombre, la praxis humana queda privada del principio normativo que le daba unidad y orientación. Nada tiene de sorprendente que, al quedar la naturaleza desposeída de su condición de instancia normativa, la interpretación subjetivista de los conceptos “bueno” y “malo” se abriera paso con fuerza. Según Hobbes, “estas palabras (bueno, malo y despreciable) se usan siempre con relación a la persona que las usa, no habiendo nada que sea simple y absolutamente tal, ni una regla común del bien y el mal que haya de tomarse de la naturaleza de los objetos mismos”<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup> Cf. R.SPAEMANN, “Gut, höchstes”, en: J.RITTER et al. (eds.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol.2, 973-976, esp.973.

<sup>5</sup> Cf. *Leviatán*, I,6. El giro subjetivista es claramente reconocible también en

Este giro subjetivista comporta de hecho el abandono de la noción de bien supremo (tomada en sentido práctico), pues este concepto designaba, según vimos, una síntesis de vivencia subjetiva y contenido objetivo. La síntesis era posible gracias al carácter intencional del sentimiento de gozo o alegría, que es suscitado –no simplemente causado– por un bien objetivo. Ahora, en cambio, rechazado precisamente el supuesto de un bien objetivo, de un bien que resida “en la naturaleza de los objetos mismos”, sólo queda uno de los elementos de la síntesis: el placer que experimenta el sujeto<sup>6</sup>.

Desvanecida la ilusión de un bien supremo, la filosofía moderna continuará ocupándose de la felicidad, pero a partir de ahora la entenderá en términos de solo placer. Este paso, preparado por la reivindicación de Epicuro por autores como Lorenzo Valla o Gassendi, casa bien asimismo con la antropología sensualista que domina amplios sectores del pensamiento moderno. Por cierto que esta antropología se enfrenta a grandes dificultades a la hora de explicar la relación entre virtud y felicidad, y más en particular al abordar el problema de la motivación de la acción virtuosa. La razón es clara: si toda conducta humana se orienta al logro de la felicidad (es decir, del mayor placer) del propio sujeto, no se ve por ninguna parte cómo pueda entenderse el elemento de desinterés que lleva aparejado la idea común de virtud. Con lo cual se quiebra la unión de virtud y felicidad, que para la noción de bien supremo resulta constitutiva. Virtud y felicidad, *disjecta membra* del fenecido concepto de bien supremo, quedan enfrentadas como magnitudes inconmensurables. A lo largo de los siglos XVI al XVIII se suceden los intentos de superar esta dualidad, predominando ya las actitudes desenmascaradoras, que atribuyen segundas intenciones egoístas al comportamiento presuntamente virtuoso, ya las actitudes conciliadoras, que postulan una

---

Spinoza: “no nos esforzamos por nada ni apetecemos ni deseamos cosa alguna porque la juzguemos buena; sino que, por el contrario, juzgamos que una cosa es buena porque nos esforzamos por ella, la queremos, apetecemos y deseamos” (*Ética*, III,9,escolio). Y otro tanto cabe decir de Locke: “lo que tiene aptitud para producir placer en nosotros es lo que llamamos bueno, y lo que es apto para producir dolor en nosotros lo llamamos mal, por ninguna otra razón sino por su aptitud para producir placer y dolor en nosotros” (*Ensayo sobre el entendimiento humano*, II,21,42).

<sup>6</sup> Dado que ese placer no responde intencionalmente a un bien, sino que es causado por un objeto al que por ser placentero –y sólo por eso– llamamos bueno, resulta perfectamente natural que el placer sea concebido como una sensación cualitativamente uniforme que sólo presenta diferencias de intensidad y duración.

suerte de armonía preestablecida entre virtud y felicidad. En todo caso, el protagonismo recaerá en el concepto de felicidad, que en la Ilustración se convertirá en el tema por antonomasia de la filosofía práctica.

### *3. Kant como punto de inflexión*

Los párrafos anteriores nos han servido para reconstruir el contexto en el que se inserta la crítica kantiana del eudemonismo. Esta reconstrucción previa nos permitirá comprobar que Kant asume muchos de los supuestos básicos del eudemonismo moderno contra el que él mismo se rebela, comenzando por la concepción hedonista de la felicidad.

Kant entiende la felicidad, en efecto, como el placer derivado de la satisfacción de todas las inclinaciones del sujeto. Cuáles sean estas inclinaciones, eso depende de la contingente constitución psicofísica de cada cual y, por tanto, sólo cabe determinarlo de manera empírica. Pero todas tienen en común que el placer que se deriva de su satisfacción es de una y la misma especie. Entre la más delicada fruición espiritual y el más craso deleite sensible no hay más que diferencias graduales relativas a la intensidad y duración de tales placeres. La definición kantiana de la felicidad es indiferente, por tanto, a la naturaleza intrínseca de sus fuentes objetivas, es decir, a la índole de las representaciones de objetos que resultan ser placenteras para este o el otro sujeto. La felicidad queda reducida a estado subjetivo de que goza un ser racional finito.

Hasta aquí, la concepción kantiana está en deuda evidente con el eudemonismo ilustrado. No cabe duda de que es esta tradición la que le proporciona los términos en que se plantea el problema de la orientación racional de la conducta. Pero Kant propondrá una solución sumamente original para este problema. Para empezar, negará que la felicidad sea una meta capaz de orientar la praxis del hombre considerado como ser racional. Le mueven a ello dos tipos de consideraciones. Las primeras se refieren a la indeterminación de que está aquejada la idea de felicidad. Se trata, en efecto, de un fin impreciso, cuyo contenido varía con los gustos y la idiosincrasia de cada individuo, e incluso en un mismo sujeto está expuesto a constantes cambios. “En qué haya de poner cada cual su felicidad —escribe Kant—, es cosa que depende del sentimiento particular de placer y dolor de cada uno, e incluso en uno y el mismo sujeto, de la diferencia de

necesidades según los cambios de ese sentimiento.”<sup>7</sup> Por tanto, no cabe extraer de la noción de felicidad principios de conducta fijos y universalmente válidos, es decir, aptos para guiar la conducta de un ser racional en tanto que tal<sup>8</sup>. E incluso si, por un azar venturoso, el hombre alcanzara la posesión de cuantos fines se propone, no por ello sería feliz, “pues la naturaleza humana no es de tal especie que cese en alguna parte en la posesión y en el goce y esté satisfecha”<sup>9</sup>.

El segundo tipo de consideraciones que llevan a Kant a apartarse de los caminos del eudemonismo ilustrado tiene que ver con la cuestión de las relaciones entre virtud y felicidad. Kant está persuadido de que la conducta de quien persigue ser feliz y la de quien quiere hacerse bueno son radicalmente heterogéneas, tanto si consideramos el motivo que las anima como si atendemos a la norma que las guía:

Quien persigue su propia felicidad lo hace en atención al placer que promete la realidad del objeto de su voluntad; obra, por tanto, por amor a sí mismo. En cambio, quien intenta hacerse bueno obra movido por el respeto que le inspira la ley moral. El primero actúa por impulsos sensibles, el segundo por un sentimiento de origen exclusivamente racional. Por otra parte, mientras las leyes morales mandan con universalidad estricta, las máximas de la prudencia sólo aconsejan, y además, por razones ya consideradas, están sujetas a múltiples excepciones.

La insuperable diferencia entre el principio de la moralidad y el de la felicidad tiene como consecuencia que la voluntad humana esté sometida a una tensión inevitable: en tanto que ser racional, el hombre se sabe obligado a observar la ley moral aun con quebranto de sus inclinaciones; pero en tanto que ser finito se ve continuamente inclinado a satisfacer los reclamos de su sensibilidad, la cual le exhorta a cada paso a dejar el camino de la ley moral. Esta dualidad de principios, para colmo reñidos entre sí, sume al ser humano en la

---

<sup>7</sup> *Crítica de la razón práctica*, Observación II al Teorema II (Akad. V 25-26).

<sup>8</sup> Por lo demás, la dificultad no estriba únicamente en la variación de los deseos y necesidades, pues aunque éstos se mantuvieran constantes en un individuo, tal vez su satisfacción terminara acarreándole la desgracia: a muchos ha hecho desdichados el dinero o la salud. De ahí que Kant observe que para determinar con exactitud qué nos hará felices sería preciso que fuéramos omniscientes. Cf. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Sección segunda (Akad. IV 418).

<sup>9</sup> *Crítica del Juicio*, §83 (Akad. V 429-434).

perplejidad, pues tener dos nortes con los que orientar la conducta equivale a no tener ninguno.

Los únicos caminos por los que se sale de esta aporía son: o renunciar a uno de los dos principios enfrentados, o mostrar que en el fondo son concordantes. La primera opción es inviable, pues implicaría que el ser humano renunciara a su condición de ser racional o bien dejara de ser finito. En cambio, la concordancia de moralidad y felicidad (para la que Kant recupera la expresión clásica de “bien supremo”<sup>10</sup>) no entraña contradicción; es más, la razón pura práctica tiene que pensar el bien supremo como un fin *posible*, puesto que ella misma prescribe como deber incondicionado el contribuir a producirlo. La dificultad estriba más bien en que, por muy posible e incluso deseable que sea ese estado de cosas en el que la felicidad es proporcional a la virtud, las leyes a que está sometida la naturaleza están muy lejos de garantizarlo. De ahí que el bien supremo sólo pueda hacerse realidad en virtud de una intervención de Dios, con lo que “la moral conduce ineludiblemente a la religión”<sup>11</sup>. La existencia de Dios (así como la inmortalidad del alma) no son meras hipótesis ni menos aún recursos arbitrarios, sino presupuestos necesarios, es decir, objetos que la razón pura ha de suponer como condición del bien supremo, “supremo fin necesario de una voluntad determinada moralmente”<sup>12</sup>.

De este modo, la doctrina kantiana de los postulados de la razón pura práctica termina recuperando para la reflexión filosófica el tema de la felicidad. Puesto que en el mundo sensible el deseo de plenitud representa, según vimos, un problema insoluble, la felicidad no podrá desempeñar en la filosofía de Kant la función de concepto orientador de la conducta, sino que, como elemento condicionado del bien supremo, será objeto de esperanza racional.

---

<sup>10</sup> Cf. *Crítica de la razón práctica*, I,2,2 (Akad.). Si por supremo se entiende lo más elevado, el bien supremo es la virtud (*bonum supremum*); pero si, como aquí sucede, por supremo se entiende lo más completo, el bien supremo será la situación en que los hombres son felices en la misma medida en que son buenos (*bonum consummatum*). Los dos ingredientes del bien supremo no están simplemente agregados, sino que la virtud es condición de la felicidad.

<sup>11</sup> *La religión en los confines de la pura razón*, Prólogo a la primera edición (Akad. VI 6).

<sup>12</sup> Cf. *Crítica de la razón práctica*, I,2,2,2.



#### 4. La conexión de virtud y felicidad en la ética de Scheler

El que la crítica kantiana del eudemonismo haya constituido un verdadero punto de inflexión en la historia de la ética filosófica, es un hecho que sólo se puede explicar reconociendo la fuerza de los argumentos esgrimidos por dicha crítica. En efecto, Kant extrajo con lógica implacable las consecuencias, demolidoras para los intereses del eudemonismo, de ciertas premisas que él compartía en buena medida<sup>13</sup> con el sensualismo ilustrado, entre las que se cuentan el subjetivismo axiológico y la consiguiente reducción de la felicidad a placer. Y hay que reconocer que si se dan por buenas esas premisas, no sólo se vuelve forzoso aceptar la crítica kantiana del eudemonismo, sino que también se hace muy difícil eludir el formalismo moral propugnado por Kant.

Lo que se acaba de decir explica que la vigorosa y originalísima crítica de la ética kantiana expuesta por Max Scheler en su amplia obra *El formalismo en ética y la ética material de los valores*<sup>14</sup> partiera, no del examen de la coherencia interna de la posición de Kant, sino de una discusión de sus presupuestos teóricos. Como es sabido, el rechazo de algunos de estos supuestos permitió a Scheler reivindicar, frente al formalismo kantiano, la posibilidad de una ética que no siendo formal, fuera sin embargo apriórica.

No es éste el lugar para exponer la amplia y compleja aportación de Scheler a la ética filosófica. Ni siquiera podremos presentar todos los aspectos importantes de su polémica con la ética kantiana. Nos limitaremos a recordar algunos elementos suyos indispensables para entender la sugerente reacción de Scheler ante el tratamiento kantiano del tema de la felicidad.

Hemos visto anteriormente cómo en la primera Modernidad la negación de una medida objetiva de lo bueno y lo malo conduce en línea recta a la comprensión de la felicidad como estado subjetivo dependiente de la contingente constitución psicofísica de cada individuo. Pues bien, la estrategia seguida por Scheler para reivindicar frente a Kant la decisiva relevancia ética del concepto de felicidad consta, si nos reducimos a lo más esencial, de dos pasos teóricos

---

<sup>13</sup> A saber, si se considera al ser humano como ser natural, haciendo abstracción de la ley moral.

<sup>14</sup> Traducido al castellano con el título de *Ética* (Caparrós, Madrid 32001). El original alemán ocupa el segundo tomo de los *Gesammelte Werke* (a partir de ahora, *GW* 2) de MAX SCHELER, publicados por Francke Verlag.

principales: (1) afirmará la realidad de una medida de lo bueno y lo malo plenamente objetiva y universalmente válida; y (2) procederá a una sutil reconstrucción fenomenológica de las esferas emocional y tendencial de la vida psíquica, es decir, de las esferas en las que cabe localizar la experiencia de la felicidad:

(1) Por lo que hace a la recuperación de la medida objetiva del bien, la contribución decisiva de Scheler consiste en el desarrollo de una axiología sistemática que gira en torno a su novedosa noción de “valor”. Por valores entiende este autor ciertas cualidades *sui generis* –es decir, irreductibles a cualquier otra suerte de cualidades– de que están revestidas las cosas. Las cualidades de valor no son definibles, pero, dada su extraordinaria abundancia, no resulta difícil ofrecer ejemplos que ayuden a dirigir la mirada en la dirección adecuada. Pensemos en la calidad de un vino, en la belleza de una composición musical o en la nobleza de una actitud. Scheler no sólo sostendrá que el ámbito de los valores es un ámbito plenamente objetivo, sino que afirmará asimismo que está regido por leyes estrictamente necesarias susceptibles de ser conocidas por el espíritu humano. Y como además ocurre que las cualidades de valor tienen fuerza normativa, llegará a ver en las leyes aprióricas que gobiernan este ámbito el verdadero fundamento de la ética.

De la caracterización del reino de los valores llevada a cabo por este autor, interesa ahora destacar, por razones que en seguida se harán patentes, dos elementos principales<sup>15</sup>. *Primero*, que el universo del valor, lejos de ser uniforme, está profusamente diversificado. Scheler menciona cuatro grandes clases de valores por los que se orienta la vida moral: los hedónicos, los vitales, los espirituales (que comprenden los estéticos, los intelectuales y los de lo justo) y los valores de lo santo. A ellos hay que añadir los valores morales propiamente dichos, más todas las especies subordinadas en que se desglosan esas cinco grandes familias de valor hasta llegar a sus matices últimos. *Segundo*, que las diversas clases de valor guardan entre sí relaciones jerárquicas. Los valores vitales y los espirituales, por ejemplo, no sólo son cualitativamente distintos, sino que poseen distinta “altura” (éste el término utilizado por Scheler), de suerte que los espirituales son considerados por él como más altos o superiores a los vitales.

---

<sup>15</sup> Cf. *Ética*, parte primera, II,B,5: “Relaciones aprióricas de jerarquía entre las modalidades de valor” (GW2, 122-6).

(2) Pasemos ahora a considerar, también brevemente, lo más característico de la novedosa psicología de la vida emocional elaborada por Scheler. El paso de la ontología del valor a la psicología de los sentimientos resulta aquí sumamente natural, dado que nuestro autor sostiene que la más originaria captación de los valores por el espíritu humano sucede en actos de naturaleza emocional<sup>16</sup>. Y es justamente el haber establecido esta conexión entre valor y sentimiento lo que permite a Scheler explorar sistemáticamente el modo como la estructura esencial descubierta en el ámbito de los valores (en especial su variedad y jerarquización) surte un efecto diversificador de la vida emocional (y tendencial). Veremos que semejante planteamiento de la investigación termina arrojando como resultado una teoría de la felicidad bien distinta de la kantiana.

Kant, de acuerdo en esto con el sensualismo ilustrado, entiende el placer y el dolor como estados afectivos ciegos. Precisamente porque se trata de sentimientos no intencionales, no cabe “comprender” un placer, sino sólo explicarlo aduciendo leyes causales, las cuales habrán de tomar en consideración la peculiar organización natural del ser que experimenta el placer. Por otra parte, la condición no intencional de estas vivencias sugiere vivamente que placer y dolor no presentan diferencias cualitativas, pues de tales diferencias en la vivencia subjetiva habrían de responder diferencias objetivas en un polo intencional por hipótesis excluido. De hecho, Kant, según vimos, reduce toda diversidad entre placeres a diferencias de grado, haciendo de los ciegos estados placenteros sensibles la forma genética elemental de todo otro placer.

Pues bien, frente a esta imagen sumamente reduccionista de los sentimientos de placer y dolor, Scheler reclama que se distinga, antes que nada, dos tipos de sentimientos bien distintos: aquellos mediante los cuales accedemos originariamente a las cualidades de valor, a los que Scheler denominará “sentimientos de valor” (*Wertfühlen*); y aquellos que consisten en “estados afectivos” del propio sujeto (*Gefühle*)<sup>17</sup>. Como ejemplo de sentimiento de valor podemos considerar la experiencia estética por la que capto la serena belleza de un paraje natural; en cambio, el arrobamiento en que esa experiencia me sume sería un ejemplo de estado afectivo.

---

<sup>16</sup> Cf. JUAN MIGUEL PALACIOS, “El conocimiento de los valores en la ética fenomenológica”, *Pensamiento* 36 (1980) 287-302.

<sup>17</sup> Cf. *Ética*, segunda parte, V,2: “Sentimientos y estados afectivos” (*GW* 2, 259-270).

Obsérvese que mientras los sentimientos de valor son siempre intencionales, los estados afectivos pueden serlo o no serlo. El arrobamiento, por ejemplo, se dirige claramente al valor del objeto de que he quedado prendado; pero el estado de embotamiento producido por un trabajo intelectual muy prolongado no tiene un objeto propio.

Considerada a la luz de esas distinciones, la caracterización kantiana del sentimiento de placer y de dolor resulta doblemente insuficiente: primero, porque Kant ha pasado por alto la peculiaridad irreductible de los sentimientos de valor frente a los estados afectivos; segundo, porque ha interpretado todo estado afectivo como no intencional, equiparando así el entusiasmo, la paz de espíritu o la tristeza a ciegos estados sensibles. El resultado es una imagen empobrecida y monocroma de la vida emocional.

Pero hay más: a la distinción “horizontal” de sentimientos de valor y estados afectivos, se añade la diferenciación “vertical” de estos últimos. Se recordará que Scheler concibe el reino de los valores como un ámbito jerarquizado en el que a cada cualidad de valor le corresponde una altura determinada. Pues bien, esta diversa altura de los valores tiene su reflejo en la “profundidad” (*Tiefe*) de los estados afectivos suscitados por ellos. La paz que procura la experiencia religiosa, por ejemplo, no sólo es específicamente distinta de un estado de placer sensible, sino que también es más profunda, más cercana al centro de la persona. En la terminología de Scheler, los estados afectivos correspondientes a las cuatro grandes clases de valores y disvalores (recuérdese: hedónicos, vitales, espirituales y de lo santo) son, respectivamente, el placer y el dolor, la alegría y la pena, la felicidad y la infelicidad, y por último la bienaventuranza y la desesperación<sup>18</sup>.

Tras este presuroso resumen de la teoría scheleriana de los sentimientos, por fin estamos en condiciones de presentar los elementos básicos de la matizada posición de este autor ante el problema filosófico de la felicidad. Y lo primero que debemos decir es que Scheler, al igual que Kant, rechaza el eudemonismo –entendido aquí, nótese bien, como principio que hace de la búsqueda de la felicidad hedónica el fin último de la conducta–, pero lo rechaza por otras razones. La principal es que los únicos estados afectivos positivos que pueden ser provocados conscientemente por el sujeto son

---

<sup>18</sup> Cf. *Ética*, segunda parte, V,8: “Sobre la estratificación de la vida emocional” (*GW*2, 331-345).

los placeres sensibles: puedo, en efecto, regalarme con una comida opípara o encender una pipa de mi tabaco favorito. Pero, de acuerdo con la taxonomía scheleriana de los sentimientos, el placer sensible es, de todos los estados afectivos, el más superficial, y no es capaz de procurar, por sí solo, verdadera felicidad<sup>19</sup>. Más aún, la búsqueda consciente y sistemática del placer sensible es síntoma inequívoco de profunda insatisfacción en estratos más profundos de la vida del espíritu. El hedonismo práctico es siempre, en el fondo, una huida hacia adelante<sup>20</sup>.

Como se ve, a la base del rechazo por parte de Scheler del eudemonismo hedonista hay una concepción de la felicidad muy distinta de la de Kant. La felicidad verdadera no es la satisfacción de las inclinaciones de la sensibilidad, sino el estado afectivo al que líneas más arriba hemos llamado bienaventuranza. Se trata de una tonalidad afectiva suscitada por los valores más altos en el estrato más profundo de la vida emocional. La felicidad verdadera o bienaventuranza contagia su tono positivo a toda la persona, y no se ve afectada por los cambios que se originan en estratos más superficiales de la vida anímica. Es justamente esta manera de entender la felicidad la que permitirá a Scheler afirmar –nuevamente contra Kant– que existe un nexo esencial entre virtud y felicidad, de suerte que el hombre bueno siempre es feliz y el feliz siempre bueno.

Para terminar de entender esto es preciso acompañar un poco más lejos todavía a Scheler en sus admirables descripciones de las conexiones entre la vida emocional y la tendencial. La clave está en concebir la felicidad, no como meta de la virtud ni tampoco como consecuencia suya (supuestamente garantizada por un postulado teológico de la razón pura), sino como *fuentes* de la que brota la conducta virtuosa. Tengamos presente que, según nuestro autor, nuestros deseos y voliciones (y en general todos los actos de la esfera tendencial) se fundan en la aprehensión emocional del valor hacia el que esos actos se orientan. Tal aprehensión se da, como sabemos, en un sentimiento de valor que, a su vez, se corresponde con un estado afectivo cuya profundidad es proporcional a la altura del valor aprehendido. Pero este estado afectivo no es una consecuencia provocada por el acto tendencial, sino que es más bien su fuente, la *vis a tergo* que lo hace posible. En general, el acto tendencial referido a

---

<sup>19</sup> Cf. *Ética*, parte segunda, V,8,7 (GW2, 338s.).

<sup>20</sup> Cf. *Ética*, segunda parte, V,9,a: “La ley de la tendencia a los sucedáneos...” (GW2, 347-349).

valores más altos nace de estados afectivos más profundos, mientras que el acto tendencial referido a valores más bajos brota de de estados más superficiales. Y como los estados afectivos más profundos son –según vimos– la bienaventuranza y la desesperación, Scheler puede concluir que es de éstas de donde brota, respectivamente, la conducta moralmente buena y la mala (es decir, la conducta que respeta y promueve los valores superiores y la que atenta contra ellos). Felicidad y bondad moral resultan ser inseparables.

### 5. *La idea de felicidad en la tradición utilitarista*

Consideremos a continuación las teorías de la felicidad desarrolladas en el marco del utilitarismo. La primera formulación completa y sistemática de esta doctrina se la debemos a Jeremy Bentham, cuya *Introducción a los principios de la moral y la legislación* data de 1780<sup>21</sup>. La influencia de esta obra tanto en el terreno del pensamiento como en el de la acción política posterior ha sido muy considerable. Es conocido que el utilitarismo ha sido, durante al menos dos siglos, la posición ética dominante en la filosofía moral anglosajona, a menudo en abierta polémica con el deontologismo continental. Y también es sabido que el credo utilitarista inspiró las profundas reformas legales promovidas por los “radicales” británicos desde finales del s.XVIII. Pero la razón principal por la que resulta del todo imprescindible considerar el utilitarismo en el presente contexto no es tanto su prolongada vigencia, cuanto el indiscutible protagonismo que otorga al concepto de felicidad. El utilitarismo nació, en efecto, como doctrina que hacía del principio de “la mayor felicidad del mayor número” (Bentham) el fin propio de la conducta privada y de la acción política.

El lugar prominente asignado aquí a la felicidad hace del utilitarismo una teoría intuitivamente verosímil, dada la importancia que posee en la vida de cualquier persona la aspiración a ser feliz. Por otra parte, al exigir se tengan en cuenta no sólo los intereses del propio agente, sino los de todas las personas afectadas por su conducta, el utilitarismo se constituye nada menos que en formulación teórica del sentimiento de benevolencia universal, con lo que refuerza su plausibilidad inicial. Como contrapartida de estas ventajas, el

---

<sup>21</sup> Otros autores utilitaristas que escribieron antes o a la vez que Bentham, como Tucker o Paley, quedaron muy lejos de él en rigor teórico y, de hecho, no han ejercido un influjo comparable en el pensamiento posterior.

utilitarismo carga sobre sí dos tareas teóricas de gran envergadura. Primero, ha de ofrecer una doctrina convincente de la felicidad, pues si no sabemos en qué consiste ésta, difícilmente podremos promoverla. Segundo, ha de identificar las acciones, instituciones o estrategias que sirvan eficazmente al propósito de hacer felices a las gentes. Por razones obvias, aquí vamos a ocuparnos sólo de la primera cuestión, dejando a un lado todo lo relativo al carácter consecuencialista del utilitarismo.

La idea de felicidad ha sido concebida de diversas maneras en el seno de la tradición utilitarista. De hecho, esta diversidad ha sido una de las causas de la profusa ramificación doctrinal experimentada por el utilitarismo a partir de su núcleo teórico inicial. En lo que sigue, pasamos rápida revista a alguna de las principales concepciones utilitaristas de la felicidad. Tendremos ocasión de comprobar que, vistos bajo este prisma, los sucesivos desarrollos del utilitarismo pueden ser descritos como viajes de ida y vuelta, como bucles que terminan en el mismo lugar del que partieron, arrastrados por el peso de los presupuestos empiristas comunes a todos los pensadores de esta orientación. Veremos que ese “centro de gravedad” al que siempre se regresa constituye el nervio esencial de la concepción benthamiana de la felicidad.

Bentham define la felicidad en términos hedonistas. Una vida es tanto más feliz cuanto más predomine en ella el placer sobre el dolor; y, a la inversa, será tanto más desdichada cuanto mayor sea el predominio del dolor sobre el placer. Lo decisivo es, por tanto, el total de placer y de dolor experimentados, siendo en cambio indiferente la naturaleza de las experiencias que estén a su base. Y es que Bentham comulga con la opinión más recibida entre los pensadores ilustrados, según la cual el placer es una sensación uniforme, que no se ve afectada por la índole peculiar de aquello que en cada caso constituya su causa objetiva.

¿Significa esto que para ser feliz baste con ir acumulando experiencias indiscriminadamente placenteras? No es así a juicio de Bentham, pues si bien el placer no conoce diferencias cualitativas, presenta diferencias cuantitativas que han de ser tenidas muy en cuenta a la hora de elegir. Bentham menciona a este respecto seis criterios para sopesar la bondad de los placeres: intensidad, duración, certeza, proximidad, fecundidad y pureza<sup>22</sup>. Todo placer puede ser juz-

---

<sup>22</sup> A estos seis criterios se suma la extensión (es decir, el número de personas que vayan a gozar el placer en cuestión) cuando no se trata de la felicidad individual sino de la colectiva.

gado atendiendo a esas dimensiones cuantitativas, de modo que cabe, en principio al menos, asignarle una magnitud hedónica precisa. A su vez, esa magnitud es agregable a las magnitudes asignadas a las demás experiencias placenteras del mismo sujeto. Si del total así obtenido descontamos a continuación la magnitud asignada al total de sus experiencias dolorosas, el resultado será el grado de felicidad disfrutada por ese sujeto a lo largo de su vida. Y este último resultado todavía puede combinarse con los resultados que arroja la aplicación del mismo método a los demás miembros de la sociedad, o incluso de la humanidad entera. El ideal utilitarista de la promoción de la felicidad colectiva adquiere gracias a este cálculo de placeres, que es la principal aportación teórica de Bentham, una sólida base empírica y una gran unidad sistemática. Pero pudiera parecer tal vez que la concepción del placer como sensación cualitativamente indiferenciada que acabamos de atribuir a Bentham no se compadece bien con el hecho de que este autor, en el capítulo quinto de su obra principal, distinga hasta catorce tipos de experiencia placentera: placeres de los sentidos, de la riqueza, de la habilidad, de las buenas relaciones con otras personas, de la buena fama, del poder, de la piedad, de la benevolencia, de la malevolencia, de la memoria, de la imaginación, de la esperanza, basados en la asociación y del alivio. E incluso cabe reforzar la objeción haciendo notar que esta clasificación, o más bien enumeración, se refiere únicamente los placeres simples, que Bentham distingue de los complejos.

En realidad, esta objeción pasa por alto la verdadera intención de Bentham al distinguir esos catorce tipos de placeres. Se trata en realidad de una lista o catálogo que persigue facilitar o mecanizar el cálculo hedónico antes descrito recordándonos los ámbitos de la experiencia humana en los que podemos encontrar sensaciones placenteras o dolorosas susceptibles de medición. Con la lista de placeres en la mano podremos calcular de manera segura el total de placer disfrutado por un sujeto o una colectividad, sin temor a olvidar o repetir en el cómputo algunos de los capítulos por contabilizar. Pero una cosa es enumerar “campos hedónicos” y otra muy distinta afirmar que los placeres que en ellos encontramos sean cualitativamente distintos. Esto último nunca lo hace Bentham.

Por lo demás, salta a la vista que no estamos ante una clasificación sistemática que divida los placeres atendiendo a un principio preciso y determinado, sino más bien ante un repertorio establecido inductivamente. Esto hace que la relación de catorce tipos de placer no pueda considerarse una lista cerrada y concluida. Pero más im-



portante aún es advertir que el repertorio de placeres confeccionado por Bentham carece por principio de pretensión normativa. Pongamos un ejemplo. Entre los placeres mencionados por nuestro autor están los aparejados a la buena fama; entre los dolores, los que trae consigo la mala fama. Pues bien, al incluir en su relación tales experiencias, Bentham se atiene al hecho de que para el común de los mortales la buena reputación es grata y la mala dolorosa. Pero esto es un puro hecho. Si encontráramos una persona a la que agradara la mala fama y desagradara la buena, no tendríamos ningún motivo para ver en ella a un monstruo depravado. Simplemente, sus gustos serían distintos de los de la mayoría, hecho éste que el cálculo hedónico habría de registrar, pero no juzgar. Y es que lo importante, digámoslo una vez más, no es en qué se complazca cada cual, sino cuánto se complazca. La felicidad queda reducida, de este modo, a sensación subjetiva, exenta de toda conexión con una presunta verdad normativa trascendente. No otra cosa significa la lapidaria afirmación comúnmente atribuida a Bentham: *Quantity of pleasure being equal pushpin is as good as poetry*.

En la frase que se acaba de citar se cifra lo esencial de la teoría benthamiana de la felicidad. Éste es el punto de atracción centrípeta al que el utilitarismo, por más que se aleje, termina retornando siempre. Un ejemplo señero de tales alejamientos fallidos nos lo brinda la teoría de la felicidad propuesta por J.S.Mill. Al igual que su maestro Bentham, Mill se adhiere a una concepción hedonista de la felicidad. Pero, a diferencia de Bentham, reconoce que existen *diferencias cualitativas* en el ámbito del placer. Tales diferencias han de ser tenidas muy en cuenta por el cálculo utilitarista, toda vez que los placeres espirituales (por ejemplo los de orden intelectual o estético) no sólo son específicamente distintos de los sensuales, sino infinitamente superiores a ellos. En consecuencia, Mill sostendrá que “es preferible ser Sócrates insatisfecho a un cerdo satisfecho”<sup>23</sup>.

Se ha observado a menudo que el reconocimiento de la diversidad cualitativa de los placeres no supone en realidad un perfeccionamiento de la doctrina utilitarista de la felicidad propuesta por Bentham, sino más bien su definitivo abandono. Lo cualitativo es, por definición, lo no susceptible de cuantificación precisa, por lo que su reconocimiento equivale al rechazo del cálculo hedónico como guía de la conducta. Además, la tesis de la infinita superioridad de unos placeres sobre otros presupone obviamente juicios de valor

---

<sup>23</sup> Cf. *Utilitarianism*, cap.2

acerca de la dignidad peculiar de ciertas actividades y experiencias humanas (como el arte o el pensamiento). Pero salta a la vista que tales juicios de valor, primero, son incompatibles con el hedonismo del que se había partido, según el cual sólo el placer es valioso; y segundo, constituyen una medida objetiva de la felicidad, por lo que comportan el abandono del concepto empírico, meramente subjetivo de la felicidad propugnado por Bentham.

Estas incoherencias son responsables de que, en la generación siguiente a Mill, el filósofo utilitarista H. Sidgwick se encontrara ante una disyuntiva teórica ineludible, que le forzaba a tomar uno de estos dos caminos: o desarrollar consecuentemente la nueva axiología implícita en la tesis de la superioridad inconmensurable de ciertos placeres, lo cual comporta abandonar el marco teórico general de la filosofía de Bentham; o regresar al hedonismo cuantitativo de Bentham. El caso es que Sidgwick optó por esto último. Para justificar este regreso, se hubo de valer de una curiosa piraeta intelectual, consistente en reconocer, como no podía por menos, la diversidad cualitativa de los placeres, para a continuación sostener que tales diferencias cualitativas se resolvían sin embargo, a última hora, en diferencias cuantitativas<sup>24</sup>.

No podemos detenernos a discutir aquí el detalle del argumento de Sidgwick. Lo importante es que advirtamos que es en realidad el peso de los presupuestos empiristas que Sidgwick compartía con Bentham –y, más allá de Bentham, con la más poderosa tradición del pensamiento británico moderno– lo que le devuelve, casi irremisiblemente, al punto de partida: la definición benthamiana de la felicidad.

El mismo fenómeno vuelve a repetirse en las siguientes generaciones de pensadores utilitaristas. Para comprobarlo, basta recordar el destino del “utilitarismo ideal” propuesto por G.E. Moore en sus *Principia Ethica*, publicados en 1903. En esta obra se opta por el difícil camino que Sidgwick, situado ante la encrucijada teórica antes descrita, no se decidió a recorrer. En efecto, la contribución decisiva de Moore consiste en haber desarrollado la axiología que estaba pidiendo a voces el fallido hedonismo cualitativo de Mill. A la pregunta “¿Qué es bueno?” Moore contesta, primero, que “bueno” es una propiedad no-natural, simple e indefinible, a la que sólo cabe acceder por intuición no empírica; segundo, que el placer no es la única clase de cosas buenas, sino que también lo son el conocimiento o la

---

<sup>24</sup> Cf. H. SIDGWICK, *The Methods of Ethics*, I, vii, 2; II, i, 1.

belleza, con independencia de si estas cosas resultan placenteras o no. Obsérvese que esto último trae consigo la pérdida de protagonismo de la felicidad en el utilitarismo de Moore. En efecto, de lo que se trata según esta doctrina no es exactamente de multiplicar la felicidad colectiva, sino de hacer que el universo en general sea lo mejor posible; y resulta que incrementar la felicidad de los seres humanos es *uno* de los medios para promover este objetivo.

Las perspectivas abiertas a la investigación axiológica por la novedosa concepción de Moore no resultaron de hecho tan fructíferas como hubiera cabido esperar. En los años cuarenta y cincuenta autores como R.M.Hare, S.Toulmin y P.Nowell-Smith rechazaron el intuicionismo de Moore, en el que muchos vieron un refugio de la arbitrariedad, así como la concepción de la bondad como cualidad objetiva pero no natural. El peso del empirismo heredado volvía a hacerse sentir con fuerza.

La consecuencia inmediata del rechazo de la axiología objetivista de Moore fue que la definición de la felicidad por parte del utilitarismo posterior atendiera sólo al costado subjetivo de este fenómeno, renunciando en cambio a fundarse en una verdad objetiva. Con esto vuelve a cerrarse el círculo y se recupera una vez más la inspiración benthamiana inicial. En efecto, el “utilitarismo de la preferencias” desarrollado en la segunda mitad del siglo XX por autores como el ya citado R.M.Hare o J.C.Harsanyi no es sino una variante mejorada del utilitarismo de Bentham. La mejora consiste en que el concepto de placer es sustituido por el de preferencia subjetiva individual, con lo que el cálculo de utilidades, que en el caso de Bentham terminaba haciéndose inviable, recibe ahora una base empírica controlable. No se trata ya de computar placeres, sino deseos (Hare) o elecciones (Harsanyi).

### *6. La filosofía analítica*

El análisis del lenguaje ha sido el método filosófico dominante en el mundo anglosajón a lo largo del siglo XX. En general, el afán de rigor propio del enfoque analítico se ha traducido en desconfianza hacia las construcciones especulativas. En el caso concreto de la filosofía moral, el predominio de este planteamiento ha dado como resultado el que la ética se haya entendido muy a menudo como metaética, es decir, como elucidación del sentido de los términos morales y de las reglas lógicas que gobiernan su uso correcto. De

suyo, la metaética así entendida tiene carácter puramente descriptivo, si bien al combinarse sus técnicas analíticas con una u otra variante del utilitarismo –una alianza sumamente natural en el clima filosófico anglosajón– la posición resultante adquiere pretensión normativa. Los nombres de R.M.Hare, R.Brandt o J.J.C.Smart son paradigmáticos a este respecto.

Pero ni todos los filósofos morales anglosajones contemporáneos han sido utilitaristas, ni todos han creído que el enfoque analítico haya de renunciar a tareas más ambiciosas que la descripción de usos lingüísticos. En general, cuanto más se ha distanciado la filosofía analítica del positivismo lógico de sus comienzos, tanto más libre se ha sentido para ir ampliando el radio de sus intereses teóricos<sup>25</sup>. Este proceso ha afectado también al tratamiento de la cuestión de la felicidad. En este apartado de nuestra exposición ofrecemos una panorámica de las principales aportaciones de la filosofía analítica no utilitarista al planteamiento filosófico de nuestro tema. Se verá que, a semejanza de lo ocurrido en la filosofía continental, el interés de los filósofos analíticos por la cuestión de la felicidad ha sido más bien esporádico. Pero tendremos ocasión de comprobar que algunas de sus contribuciones han sido significativas, y que en todo caso ese interés se ha reforzado mucho en los últimos años.

Los primeros testimonios se remontan al primer Wittgenstein. Ya en los *Diarios* de los años 1914-16 existen varias anotaciones sobre la cuestión de la vida feliz que evocan posiciones defendidas en la filosofía antigua. Por ejemplo, sólo a la luz de la creencia estoica en la coincidencia de virtud y felicidad se entiende que para Wittgenstein uno de los dos términos sea en el fondo redundante: “O soy feliz o no lo soy, eso es todo. Se puede decir que no hay bueno y malo”<sup>26</sup>. Como también es de raigambre estoica la idea de que ser feliz consiste vivir en consonancia con el mundo, o lo que es lo mismo, hacer la voluntad de Dios<sup>27</sup>. En otras ocasiones se abre paso la tesis, presente en Platón y en Aristóteles, de que la vida mejor es la vida de conocimiento<sup>28</sup>.

---

<sup>25</sup> El prefacio a las *Mortal Questions* de T.NAGEL (Harvard University Press, Cambridge [Mass.] 1979) constituye un interesante testimonio de este cambio de actitud entre los cultivadores del análisis lingüístico.

<sup>26</sup> Cf. L.WITTGENSTEIN, *Tagebücher 1914-16*, en: *Schriften*, vol.1 (Suhrkamp, Frankfurt 1969) 167.

<sup>27</sup> *Loc.cit.*

<sup>28</sup> *Ibid.* 174.

Sin embargo, el tema de la felicidad no llegó a recibir un tratamiento sistemático por parte de Wittgenstein. Acaso pensara que se contaba entre las cosas a las que se aplica la consigna final del *Tractatus*: sobre lo que no podemos hablar, mejor es callar. Al menos eso es lo que sugiere el pasaje de esa misma obra en el que se observa la incapacidad para comunicar el sentido de la vida por parte de quienes, tras larga búsqueda, por fin lo han encontrado<sup>29</sup>.

Sea como fuere, el primer tratamiento ambicioso del problema se hizo esperar hasta que G.H.von Wright –albacea, junto con E.Ancombe, del legado literario de Wittgenstein– publicó *The Varieties of Goodness*<sup>30</sup>. El capítulo quinto de ese libro (“The Good of Man”) parte de un examen del sentido habitual de los términos ingleses *happiness* y *welfare*, que pone de manifiesto tres diferencias principales. Primero, *happiness* tiene sentido hedónico, pues se refiere a lo que a un individuo le gusta, a aquello de lo que disfruta, mientras que *welfare* alude a lo que es beneficioso para el individuo, a lo que necesita o le viene bien. Segundo, *happiness* designa un estado en que el individuo se encuentra, el cual puede cambiar y de hecho suele cambiar con el paso del tiempo, mientras que *welfare* es ajeno a esas vicisitudes temporales. Tercero, *happiness* no dice relación a conexiones causales: podemos atribuir *happiness* a un hombre sin saber nada acerca de su situación antecedente o de lo que ocurrirá más tarde; mientras que las consideraciones acerca de su *welfare* se refieren sobre todo al efecto que sobre él tienen ciertas cosas o sucesos. Añadamos que a juicio de Von Wright *welfare* es el más básico de los dos términos y el más importante para la ética, si bien cabe decir figuradamente que *happiness* es la coronación o consumación de *welfare*.

Echemos un vistazo a los tres ideales de felicidad (*happiness*) que a continuación examina Von Wright. El primero sostiene que la felicidad consiste en el placer pasivo de *tener* las cosas que a uno le agradan, sean los gustos del individuo toscos o refinados. El segundo ideal entiende la felicidad como equilibrio entre los deseos y su satisfacción. Una de las técnicas más conocidas para hacer asequible ese equilibrio consiste en reducir al máximo nuestros deseos y necesidades. El abuso de esta técnica ascética puede dar lugar a una idea “tullida” (*crippled*) de la felicidad, que consiste en confundir la felicidad con el no ser desdichado. El tercer ideal comprende la felicidad

---

<sup>29</sup> *Tractatus* 6.521.

<sup>30</sup> Cf. G.H.VON WRIGHT, *The Varieties of Goodness* (Routledge, London 1963).

en términos de placer activo, es decir, placer derivado de *hacer* lo que nos gusta. Al igual que nos ocurriera con Wittgenstein, no es difícil percibir resonancias clásicas en los tres ideales de felicidad examinados por Von Wright. Al primero él mismo lo califica de epicúreo, y en los otros dos no es difícil reconocer la posición estoica y la aristotélica, respectivamente. El sabor a *déjà-vu* se acentúa aún más cuando nuestro autor alega en favor del tercer ideal el hecho de que los placeres activos sean los más duraderos y seguros.

Subsiste, sin embargo, una diferencia importante entre la concepción aristotélica de la felicidad y la preferida por Von Wright. Para Aristóteles, el hombre prudente (*phronimós*) es la medida de lo bueno y lo placentero; existe, por tanto, un *criterio objetivo* para jerarquizar placeres, el cual es conocido por el hombre bueno e ignorado por el malo. Von Wright, en cambio, sostiene que todos los hombres –posean o no la virtud de la prudencia– juzgan infaliblemente acerca de lo que para ellos es placentero o doloroso. Dicho de otro modo, este autor se adhiere a una interpretación subjetivista del concepto de *happiness*.

Y otro tanto ocurre con los juicios acerca del *welfare* de un individuo. En esos juicios cabe distinguir el componente causal (si tal cosa tendrá o no tales efectos) del componente axiológico (si tales efectos poseen valor intrínseco). El primero es de naturaleza objetiva, si bien nuestro conocimiento es, en este ámbito, sumamente falible. Pero el segundo aspecto es puramente subjetivo, ya que de acuerdo con el análisis de Von Wright poseer valor intrínseco no quiere decir sino ser deseado o preferido por un sujeto. Como se ve, ni el concepto de *happiness* ni el de *welfare* llegan a superar la escisión moderna de los dos costados de la felicidad.

Algo parecido nos encontramos en la obra de W. Tatarkiewicz *Análisis de la felicidad*<sup>31</sup>, que constituye el siguiente jalón importante en el tratamiento de nuestro problema por parte de la filosofía analítica. Como corresponde a un autor de esta orientación, Tatarkiewicz dedica numerosas páginas de su estudio al arduo trabajo de distinguir los distintos significados que puede revestir el término “felicidad”. Entre ellos se cuentan el sentido clásico del término (que comporta la síntesis de satisfacción subjetiva y bondad objetiva en la unidad de una vida lograda) y su sentido moderno (que reduce la felicidad a satisfacción con el propio estado). Resulta sumamente

---

<sup>31</sup> Cf. W. TATARKIEWICZ, *Analysis of Happiness* (Martinus Nijhoff, The Hague 1976).

significativo que Tatarkiewicz apenas muestre interés por la acepción clásica de “felicidad” y dedique en cambio el grueso de su obra al análisis de la felicidad entendida como satisfacción subjetiva.

Esta deficiencia de la tradición analítica comenzó a subsanarse con la publicación del estudio de Elisabeth Telfer titulado *La felicidad*<sup>32</sup>. Esta obra gira en torno a la distinción de *happiness* y *eudaimonía*. El análisis del primer término se atiene al sentido que más comúnmente suele adoptar en el inglés coloquial contemporáneo. En cambio, para aclarar el sentido del segundo término y distinguirlo del primero, Telfer invocará la autoridad de Aristóteles.

En su acepción más corriente, *happiness* tiene un claro matiz hedonista, pues designa “un estado de complacencia con el la propia vida en conjunto”. Acerca de este estado de complacencia cada cual es, en lo que a él se refiere, autoridad máxima: “cada hombre tiene la última palabra [...] acerca de si es feliz o no. Puede que otras personas le digan ‘Tienes esto y aquello, deberías ser feliz’, queriendo decir ‘esperábamos que fueras feliz’ o ‘una persona con una actitud sana sería feliz en tu situación’. Pero si él insiste en que no lo es, no están en condiciones de demostrarle lo contrario”<sup>33</sup>.

Pero también cabe usar el término “felicidad” en un sentido algo diferente. Consideremos el caso de quien contradice a un drogadicto que tiene abundante provisión de droga cuando éste afirma que es feliz. Con toda razón señala Telfer que en un caso así, contra lo que pudiera parecer, ambos pueden tener razón, pues en realidad están empleando la palabra “feliz” en acepciones distintas. El drogadicto quiere decir que él se siente contento con su vida, lo cual, si él lo dice, es indiscutible. En cambio, quien sostiene que el drogadicto no es feliz aunque afirme serlo, en realidad está empleando la palabra “feliz” en otra acepción, precisamente en la acepción para la que Telfer ha reservado el término *eudaimonía*. En efecto, lo que se quiere decir cuando se declara infeliz al drogadicto a pesar de que él se siente satisfecho es que su vida no tiene nada de envidiable o admirable. Evidentemente, esta segunda afirmación sólo es posible para quien adopte una perspectiva distinta de la del sujeto. “La principal diferencia entre la *eudaimonía* y la felicidad hedónica –escribe la autora– es que la primera se atribuye en términos de alguna clase de valoración objetiva, mientras que la última se atribuye simplemente en términos de la clase de vida que alguien *desea* de hecho

---

<sup>32</sup> Cf. E.TELFER, *Happiness* (St.Martin's Press, New York 1980).

<sup>33</sup> *Op.cit.* I,1.

seguir viviendo.”<sup>34</sup> El mérito principal del libro de Telfer –frente al de Tatariewicz por ejemplo– es el de haber señalado claramente la diferencia entre esas dos clases de felicidad y haber explorado sistemáticamente sus relaciones.

Desde la aparición de esta obra, que tuvo una resonancia notable, hasta nuestros días, la bibliografía filosófica anglosajona sobre el tema de la felicidad ha crecido considerablemente<sup>35</sup>. Por razones de espacio nos limitaremos a registrar un hito reciente en el proceso de recuperación de este tema. Nos referimos a la publicación de un número de la prestigiosa revista *Social Philosophy & Policy* dedicado monográficamente a la felicidad<sup>36</sup>. El mismo título elegido por los editores (*Human Flourishing*) da a entender a las claras que en las contribuciones reunidas en ese volumen puede darse por superada la concepción subjetivista de la felicidad popularizada por el pensamiento moderno y que todavía domina la obra de Tatariewicz. En efecto, el término *flourishing*, que se propone como traducción del griego *eudaimonia*, posee un claro matiz objetivista: que un ser “florezca”, alcance su plenitud, no es algo que dependa sólo de si él está contento con su propio estado, sino sobre todo de si las posibilidades inscritas en su naturaleza han encontrado un desarrollo satisfactorio.

Según explican los propios editores en su introducción, los trabajos reunidos en esta obra colectiva pueden ordenarse en cuatro grupos: “Algunos de ellos trazan el vínculo entre la plenitud [*flourishing*] y naturaleza humana, preguntando si una teoría de la naturaleza humana puede permitirnos desarrollar una lista objetiva de bienes que sean de valor para todos los sujetos, con independencia de sus propósitos o metas particulares. Algunos ensayos consideran el papel que desempeñan las amistades o las relaciones paterno-filiales en una vida buena, o tratan de determinar si una teo-

---

<sup>34</sup> *Op.cit.* II,1.

<sup>35</sup> Cf. D.DEN ÚYL y T.R.MACHAN, “Recent Work on the Concept of Happiness”, *American Philosophical Quarterly* 29 (1983) 115-134. Una buena bibliografía, actualizada hasta 1989, de lo publicado en distintas lenguas acerca de la felicidad puede verse en G.ABBÀ, *Felicità, vita buona e virtù* (Las, Roma 1989), obra a la que nos referiremos más adelante.

<sup>36</sup> Se trata del número correspondiente al primer semestre de 1999, y sus editores son E.Frankel Paul, F.D.Miller y J.Paul. Este mismo número ha sido publicado asimismo –provisto esta vez de una introducción y un registro onomástico y temático– por Cambridge University Press (New York 1999) como volumen independiente.



ría ética basada en la plenitud humana puede explicar el interés por otras personas a causa de ellas mismas. Otros ensayos analizan la función de las familias o de otras instituciones político-sociales en la promoción de la plenitud individual. Todavía otros exploran las implicaciones de la plenitud para la teoría política, indagando si las consideraciones relativas a la plenitud humana pueden ayudarnos a deducir principios de justicia social”<sup>37</sup>. El nivel medio de los trabajos es ciertamente muy alto. Sin embargo, merecen mención especial dos contribuciones: la de Richard Kraut (“Politics, Neutrality, and the Good”) y la de Thomas Hurka (“The Three Faces of Flourishing”)<sup>38</sup>.

### 7. El influjo de Aristóteles

Uno de los factores que más intensamente han favorecido la recuperación del tema de la felicidad por parte de la filosofía contemporánea es su renovado interés por Aristóteles. Si tenemos en cuenta que la ética aristotélica es el modelo por antonomasia de ética eudemonista, resulta sumamente natural que la atención prestada a este filósofo a lo largo del siglo XX haya surtido el efecto señalado.

La recepción del pensamiento de Aristóteles se ha producido en múltiples contextos filosóficos y desde perspectivas muy distintas. A los efectos de la presente exposición, bastará que nos refiramos a tres escuelas o tendencias en las que el influjo del filósofo griego ha cristalizado en una reflexión explícita acerca de la felicidad.

(1) Comencemos por la “escuela de Ritter”. Con este nombre se alude al grupo filosófico surgido en la Universidad de Münster en los años siguientes a la segunda guerra mundial en torno al magisterio de Joachim Ritter, un antiguo discípulo de Heidegger primero y luego de Cassirer. La interpretación del pensamiento de Aristóteles propuesta por Ritter en distintos e influyentes trabajos<sup>39</sup> está fuertemente teñida de hegelianismo.

A los efectos de la presente exposición, reviste particular interés su artículo “La vida ciudadana. Sobre la teoría aristotélica de la felici-

---

<sup>37</sup> Cf. *op.cit.*, “Introduction”, p.vii.

<sup>38</sup> Recordemos que Kraut es conocido sobre todo como especialista en la ética de Aristóteles (el autor clásico más citado a lo largo del volumen, por cierto); y que Hurka es autor de una obra importante para nuestro tema: *Perfectionism* (Oxford University Press, Oxford 1993).

<sup>39</sup> Muchos de ellos recogidos en su libro más conocido, *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel* (Suhrkamp, Frankfurt 1969).

dad". Ritter comienza observando que la cuestión del bien supremo, en torno a la que giraba la ética clásica, resulta extraña para la ética moderna, que ha pagado la pureza y elevación de sus conceptos de norma o de valor al precio de perder el contacto con los contextos de la existencia humana. El restablecimiento de ese contacto es condición imprescindible para la recuperación de la pregunta filosófica por la felicidad. Es lo que enseña la lectura atenta de la *Ética a Nicómaco*. Aristóteles no intenta deducir ni menos contruir *a priori* el concepto del bien supremo del hombre, sino que parte de las opiniones que se registran en la polis griega. La doctrina aristotélica de la felicidad es, esencialmente, hermenéutica de la vida de la polis.

Este modo de proceder resulta paradójico. Puesto que se trata de identificar la forma de plenitud, la entelequia del hombre, ¿no se debería partir de la naturaleza humana, en vez de partir de *lo que se dice* acerca de ella en la polis? Ritter contesta que el hecho de que los hombres no puedan evitar hacerse una idea, por ambigua o imprecisa que sea, de su propio bien arguye la condición dinámica, mejor: teleológica, de su propia naturaleza, que les empuja a cifrar en esto y aquello su propia plenitud; y que puesto que las concepciones de la felicidad, por discrepantes que sean, responden todas a una aspiración natural, no pueden por menos de ser trasunto, más o menos fiel, de la naturaleza humana. Es impensable, dirá Ritter hegelianamente, que "lo que es" permanezca latente, sin manifestarse. Por eso se debe partir de lo que se dice. Pero no de lo que se dice en cualquier lugar, sino precisamente en la polis, entendida como comunidad de hombres libres que participan en el gobierno de la ciudad, la legislación y la administración de justicia. Y es que la polis griega, organizada de acuerdo con el principio de la libertad, es el primer sistema político en la historia cuyo sujeto es el hombre en tanto que hombre. En ella se desarrollan y ejercitan los saberes técnicos propios de una sociedad compleja en la que existe la división del trabajo, y es justamente la búsqueda de la excelencia en el desempeño de las *téjnai* lo que otorga una dimensión racional y universal a la acción del individuo y evita que se suma en el particularismo y la arbitrariedad. Los criterios de excelencia entrañados en toda actividad técnica son el tamiz que filtra la ambigüedad y la discrepancia de las ideas que los hombres se hacen de la felicidad y va decantando la verdad de lo que es. En la polis las potencialidades humanas alcanzan por vez primera su pleno desarrollo y la humanidad del hombre cobra realidad histórica: por eso el análisis de la naturaleza humana y de su entelequia no puede seguir un procedi-

miento deductivo o abstracto, sino que exige el contacto con la realidad histórica concreta.

Las reflexiones pioneras de J.Ritter acerca de la concepción aristotélica de la felicidad humana han encontrado continuación en dos de sus discípulos: Günther Bien y Robert Spaemann. El primero de ellos es conocido sobre todo por sus publicaciones sobre la filosofía práctica aristotélica, en especial su edición comentada de la *Ética a Nicómaco*<sup>40</sup> y su espléndido trabajo de habilitación titulado *La fundamentación de la filosofía política en Aristóteles*<sup>41</sup>. Pero en el presente contexto nos interesa sobre todo recordar que G.Bien dirigió en 1977 una interesante reunión científica (promovida por la *Allgemeine Gesellschaft für Philosophie* de Alemania) dedicada a examinar el tema de la felicidad humana desde una perspectiva tanto histórica como sistemática. Quizá no sea exagerado afirmar que este simposio, cuyas actas fueron publicadas luego con el título *La pregunta por la felicidad*<sup>42</sup>, sirvió para recuperar definitivamente un tema que, como sabemos, se mantenía desde hace mucho en los márgenes de la discusión académica. Entre los participantes se encontraban figuras tan relevantes como P.Aubenque, O.Marquard, O.Höffe o J.Simon, pero acaso la aportación más brillante y prometedora correspondió a R.Spaemann. Su ponencia “La filosofía como doctrina de la vida feliz” presenta de manera sucinta el núcleo de ideas en torno al problema del eudemonismo que Spaemann había de desarrollar más ampliamente, algunos años más tarde, en su libro *Felicidad y benevolencia*<sup>43</sup>. Merece la pena que nos detengamos brevemente en esta obra.

El punto de partida es la desconcertante duplicidad de criterios de orientación de la conducta producida por la escisión moderna de moralidad y felicidad. Spaemann se propone superar esta duplicidad, pero no lo hace negando fuerza normativa a una de esas dos ideas, ni subordinando una a la otra, sino reduciendo ambas a una raíz común. Ahora bien, la búsqueda de ese origen común a moralidad y felicidad no es una meta que pueda acometerse directamente,

---

<sup>40</sup> Cf. ARISTOTELES, *Nikomachische Ethik* (Meiner, Hamburg 1972) XVII-LIX (*Einleitung*) u. 262-350 (*Erläuterungen*).

<sup>41</sup> Cf. G.BIEN, *Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles* (Alber, Freiburg/München 1973).

<sup>42</sup> Cf. G.BIEN (Hrsg.) *Die Frage nach dem Glück* (Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1978).

<sup>43</sup> Cf. R.SPAEMANN, *Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik* (Klett-Cotta, Stuttgart 1989).

toda vez que la idea de felicidad adolece –como ya observara Kant– de grave imprecisión. Para subsanarla, el autor pasa revista a las principales doctrinas de la felicidad propuestas en la tradición filosófica occidental. El resultado de la sugerente investigación llevada a cabo por Spaemann en la primera parte de la obra es doble. En *primer* lugar se pone de manifiesto que la versión más interesante del eudemonismo –a saber, la platónico-aristotélica– consiste en una cierta teoría de la voluntad humana, según la cual ésta se halla tensada por naturaleza hacia su propia plenitud. Esa tensión o inquietud fundamental es lo que mueve al hombre a proponerse fines particulares. Con lo que a fin de cuentas resulta ser cierto que todo lo que queremos lo queremos a causa de la felicidad; pero no una felicidad claramente concebida por la razón, sino oscuramente anhelada por nuestra voluntad. En rigor, toda idea de felicidad e incluso toda meta consciente es o supone una interpretación del anhelo fundamental que por naturaleza tensa nuestra voluntad. A menudo se trata de interpretaciones insuficientes, incapaces de orientarnos hacia una dicha verdadera, y ello no sólo por nuestra miopía o nuestra maldad, sino también porque –éste es el *segundo* resultado– la idea de felicidad es de suyo ambigua o paradójica<sup>44</sup>.

La segunda parte de *Felicidad y benevolencia* describe la experiencia humana fundamental que constituye el origen primero de la moralidad y representa a la vez la superación de las paradojas de la felicidad. Esa experiencia fundamental, que constituye la raíz común de ética y ontología, es la percepción benevolente del ser del otro en tanto que otro (que coincide, por cierto, con el descubrimiento de sí mismo como ser en sí)<sup>45</sup>.

(2) Los desarrollos recientes del pensamiento neotomista representan otro importante cauce de recepción de la filosofía moral aristotélica, y de hecho han favorecido la recuperación para la filosofía del problema de la felicidad. En este caso nos encontramos ante un fenómeno intelectual que rebasa fronteras nacionales o lingüísticas. Autores como S.Pinckaers en Bélgica, W.Kluxen y M.Rhonheimer en Alemania, G.Grisez y J.Finnis en el ámbito anglosajón, G.Abbà y L.Melina en Italia vienen trabajando intensamente desde los años posteriores al concilio Vaticano II en un proyecto de renovación de

---

<sup>44</sup> Véase el capítulo titulado “Las paradojas de la felicidad” (*op.cit.* 85-95).

<sup>45</sup> Para más información sobre esta obra remitimos a nuestra recensión “La benevolencia como categoría fundamental de la ética eudemonista”, *Revista de Filosofía* 3 (1990) 215-222.

la teología moral católica que pasa por la “reconstrucción” de la ética de Tomás de Aquino. Los trabajos exegéticos de los autores citados han permitido, por una parte, conocer mejor la transformación que fue experimentando el pensamiento ético de santo Tomás a lo largo de su amplia y compleja obra; por otra, recuperar el auténtico sentido de su obra madura, liberándolo del peso de las interpretaciones históricamente más influyentes, singularmente la Suárez y sus continuadores. Es ejemplar en este sentido la obra de S. Pinckaers *Las fuentes de la moral cristiana*<sup>46</sup>, que muestra hasta qué punto la ética cristiana se ha alejado en la Modernidad de la tradición medieval que culmina en santo Tomás.

Viniendo ya a la cuestión de la felicidad, el autor de la orientación considerada que más intensa y fecundamente se ha ocupado del tema ha sido Giuseppe Abbà. Especial atención merece su obra *Felicidad, vida buena y virtud*<sup>47</sup>, en la que, al hilo del debate contemporáneo entre las éticas del deber y las de la virtud, se propone un enfoque que hace del concepto de felicidad el centro de la filosofía moral. Uno de los mayores méritos de Abbà consiste en que no se ha limitado a proponer sin más la doctrina tomista, añadiendo una voz más al diálogo –a veces diálogo de sordos– de la filosofía contemporánea, sino que ha confrontado su propia posición con casi todas las alternativas propuestas por el pensamiento actual, dando muestras de conocer extraordinariamente bien la producción filosófica reciente sobre la virtud y la felicidad. También debemos mencionar, como rasgo característico del modo de proceder de Abbà, que este autor reivindica abiertamente la legitimidad de la “filosofía cristiana”. A su juicio, la filosofía es siempre un momento segundo: una reflexión sobre conocimientos y experiencias prefilosóficos que pertenecen a las tradiciones culturales en las que se hallan insertos quienes filosofan. Así, la filosofía antigua no parte de cero, sino que en ella la razón reflexiona sobre el mito, del mismo modo que en la filosofía medieval la razón opera teniendo en cuenta la revelación cristiana. La filosofía moderna, en cambio, pretende ser estrictamente racional y renuncia a otras apoyaturas, pero con ello se priva de la posibilidad de indagar el sentido último de la realidad y se muestra infiel, por tanto, a la vocación original de la filosofía.

---

<sup>46</sup> Cf. SERVAIS PINCKAERS, *Les sources de la morale chrétienne. Sa méthode, son contenu, son histoire* (Friburgo de Suiza, 1985).

<sup>47</sup> Cf. GIUSEPPE ABBÀ, *Felicità, vita buona e virtù* (Las, Roma 1989).

Entre los resultados alcanzados por Abbà recordaremos la distinción conceptual entre felicidad verdadera y falsa, y la identificación de los criterios que permiten distinguirlas. Es interesante así mismo su análisis de los aspectos agatológico, eudemónico y hedónico de la felicidad, su reivindicación de la tesis clásica de que la virtud es condición necesaria de la felicidad, y su afirmación de que la felicidad verdadera es alcanzable en este mundo.

(3) Debemos recordar, por último, las importantes contribuciones al estudio del problema filosófico de la felicidad llevadas a cabo en el contexto del aristotelismo anglosajón contemporáneo. Como es sabido, el interés por los estudios aristotélicos ha sido una nota característica del quehacer intelectual de las grandes universidades inglesas. A lo largo del siglo XX ese interés, lejos de disminuir, se ha multiplicado e incluso ha cruzado las aguas del Atlántico. El resultado es que hoy trabajan en las universidades anglosajonas una pléthora de estudiosos de Aristóteles, los cuales han hecho progresar decisivamente el conocimiento de la filosofía práctica aristotélica<sup>48</sup>.

Una de las consecuencias favorables de este auge de los estudios aristotélicos ha sido la recuperación en ciertos círculos filosóficos del tema de la felicidad. Primero vinieron los trabajos pioneros de B.Williams, A.Kenny y T.Nagel sobre la doctrina de la felicidad expuesta por Aristóteles en la *Ética a Nicómaco*. El debate provocado por estos artículos trató de aclarar sobre todo dos cuestiones oscuras: que Aristóteles no proponga en la obra mencionada una doctrina de la felicidad, sino dos, para colmo muy distintas entre sí; y que parezca aplicar a la acción moral (que se caracteriza por su valor intrínseco) un análisis que sólo es apropiado para la acción técnica (cuyo valor es instrumental). Los trabajos subsiguientes de Hardie y Ackrill han hecho avanzar la discusión sobre estas cuestiones de manera decisiva<sup>49</sup>.

En la atmósfera intelectual creada por estos trabajos y debates es donde han surgido las contribuciones de Bernard Williams y Martha C. Nussbaum, autores que, por su originalidad, merecen consideración aparte<sup>50</sup>.

---

<sup>48</sup> Cf. J.BARNES, M.SCHOFIELD and R.SORABJI, *Articles on Aristotle: Ethics and Politics* (Duckworth, London 1977); A.O.RORTY, *Essays on Aristotle's Ethics* (University of California Press, Berkeley 1980).

<sup>49</sup> Cf. W.F.R.HARDIE, *Aristotle's Ethical Theory* (Oxford University Press, Oxford 21980); J.L.ACKRILL, "Aristotle on *Eudaimonia*", *Proceedings of the British Academy* 60 (1974) 339-359.

<sup>50</sup> Por razones de espacio renunciamos aquí a dar cuenta del importante libro de JULIA ANNAS, *The Morality of Happiness* (Oxford University Press, Oxford 1993), que constituye una de las más interesantes contribuciones recientes al estudio del eudemonismo antiguo.

En su influyente libro *La ética y los límites de la filosofía*<sup>51</sup>, B. Williams sostiene que la filosofía moral contemporánea es incapaz de arrostrar los dilemas éticos a que se enfrenta, y aboga, en consecuencia, por la recuperación y adaptación de algunos planteamientos morales que nos brinda el pensamiento antiguo. En concreto, el punto de arranque de la filosofía moral debería ser la pregunta formulada por Sócrates en *La república* (352d): ¿Cómo debería uno vivir? Esta pregunta es mucho más amplia que la pregunta por el deber moral, de la que ha de ser cuidadosamente distinguida. Y es que a juicio de Williams, uno de los defectos principales de la ética moderna consiste precisamente en haber concentrado su atención en el deber moral, entendido en términos de obligación suprema e ineludible. En efecto, para la tradición cultural moderna –Kant sería el caso más obvio– tener un deber moral equivale a tener una razón invencible para obrar de determinada manera. A esta concepción de la racionalidad práctica que concede a las obligaciones morales un peso incontrastable es a lo que Williams llama “moralidad”. Lo que a ojos de este autor hace tan interesante el enfoque típicamente griego, en particular el aristotélico, es que concibe el cumplimiento del deber como *uno* de los ingredientes de la vida buena. La razón práctica ha de buscar un equilibrio entre esos ingredientes, pero sin reconocer a ninguno de ellos un peso decisivo.

En realidad, el ataque a la “moralidad” por parte de B. Williams no se inicia con esta obra de 1985, sino bastante antes. Ya en varios de los trabajos reunidos en su libro *La suerte moral*<sup>52</sup>, entre ellos el que da título a la colección, Williams había desafiado la idea kantiana de que el valor moral es inmune a las vicisitudes de la suerte. El caso del pintor Gauguin, que abandona sus obligaciones familiares para entregarse sin reservas a su vocación artística, sirve a Williams para ilustrar su tesis. Nuestro autor sostiene que el juicio retrospectivo sobre la conducta de Gauguin dependerá en buena medida de cuáles sean sus resultados: no da lo mismo que el pintor llegue a ser un genio o, por el contrario, no pase de ser un artista mediocre. Pero dado que los resultados de la decisión tomada por Gauguin están expuestos al influjo de la suerte (una tormenta en alta mar o una infección bacteriana pueden frustrar definitivamente sus planes), Williams concluye que el juicio sobre el valor moral de la conducta se

---

<sup>51</sup> B. WILLIAMS, *Ethics and the Limits of Philosophy* (Fontana Press/Collins, Londres 1985).

<sup>52</sup> B. WILLIAMS, *Moral Luck* (Cambridge University Press, New York 1981).

ve afectado por la suerte. Esta provocadora opinión dio pie a toda una serie de reacciones de otros filósofos sobre el tema de la suerte moral<sup>53</sup>. T.Nagel, por ejemplo, acepta la idea de que también en materia moral hay buena y mala suerte, pero sostiene que el caso Gauguin es inadecuado para ilustrar este fenómeno<sup>54</sup>. N.Rescher, en cambio, rechaza como contradictoria la idea misma de la “suerte moral”, reivindicando frente a Williams y Nagel la posición de Kant a este respecto. Especialmente desafortunada le parece a Rescher la idea, defendida por aquellos autores, de una “suerte constitutiva” (a saber, la clase de suerte moral que consiste en ser una persona de tales y cuales características), pues presupone un yo sin atributos, previo a toda caracterización, al que luego le acontece ser así o asá<sup>55</sup>.

Pero el más interesante fruto intelectual del debate suscitado por las arriesgadas opiniones de Williams se lo debemos a la filósofa norteamericana Martha C. Nussbaum, autora del importantísimo y celebrado estudio *La fragilidad del bien*<sup>56</sup>. En esta obra convergen y encuentran espléndido desarrollo dos preocupaciones que habían caracterizado la labor pionera de Williams: el problema de la vida buena para el hombre y la cuestión de la suerte. Los análisis de Nussbaum muestran hasta qué punto obsesionó a los grandes filósofos y trágicos griegos el hecho de que la excelencia humana dependa en buena medida de factores que no están bajo nuestro control. La autora, que se adhiere a una concepción aristotélica del bien del hombre, observa que éste es precario al menos por tres razones: primero, por su dependencia de bienes externos vulnerables, entre ellos las personas con las que más intensamente nos relacionamos; segundo, porque la vida buena incluye una pluralidad de ingredientes, lo que aumenta la probabilidad de que se produzcan entre ellos conflictos o desequilibrios; tercero, porque también los aspectos más irracionales e incontrolables de nuestra naturaleza (pensemos en la pasión) desempeñan un papel importante en nuestra felicidad. En su largo libro, Nussbaum no sólo reconstruye los intentos de dar solución al problema de la contingencia del bien humano llevados a ca-

---

<sup>53</sup> Algunos de ellos han sido recogidos en D.STADMAN (ed.), *Moral Luck* (State University, Albany [N.Y.] 1993).

<sup>54</sup> Cf. T.NAGEL, *Mortal Questions*, ed.cit, cap.3.

<sup>55</sup> Cf. N.RESCHER, *Luck* (Farrar-Straus-Giroux, New York 1995), cap.7.

<sup>56</sup> M.C.NUSSBAUM, *The fragility of goodness. Luck and ethics in Greek tragedy and philosophy* (Cambridge University Press, New York 1986).



bo por Platón y por Aristóteles, sino que además combina la discusión de textos filosóficos con el análisis de tragedias clásicas. La tragedia es un género literario especialmente adecuado para explorar las relaciones entre la felicidad y la fortuna, y ello porque, a diferencia de los ejemplos esquemáticos con los que suele trabajar el análisis filosófico, permite reconstruir el proceso deliberativo y las circunstancias de la acción de manera mucho más completa. Por lo demás, Nussbaum está persuadida de que nuestras reacciones y actitudes morales poseen una importante dimensión que no es de naturaleza discursiva sino afectiva, por lo que ciertos géneros y estilos poéticos resultan especialmente aptos para tratarla<sup>57</sup>.

*La fragilidad del bien* es un libro demasiado enjundioso y elaborado como para intentar resumirlo en pocas líneas. Pero tampoco debe omitirse la mención de la que es quizá su tesis más característica, a saber: que el intento de “domar la suerte”, de hacer la plenitud humana inmune a los vuelcos de la fortuna, tiene un precio demasiado alto. Nussbaum lee los diálogos platónicos del período intermedio como testimonios del tenaz, repetido esfuerzo por dar con una definición de la vida feliz que incluya la garantía de su estabilidad. Este proyecto adopta diversas figuras (pensemos en la “técnica de medición” postulada en *Protágoras* para superar el problema de la inconmensurabilidad de los bienes; o en el ascenso amoroso de *El banquete*, que al dejar atrás el amor por el individuo singular e irreplicable, aleja el peligro aparejado a toda adhesión por lo contingente y vulnerable). Pero el proyecto de una felicidad racional inasequible a las vicisitudes de la fortuna termina por hacer bancarrota en el *Fedro*, donde Platón entona su palinodia. Las averiguaciones de Aristóteles, agudamente interpretadas por Nussbaum, confirman este mismo resultado: que una existencia humana que a fuerza de evitar riesgos se hiciera invulnerable de ningún modo merecería el nombre de felicidad.

Mayo 2001

---

<sup>57</sup> Véase el volumen *Love's Knowledge* (Oxford University Press, New York 1990), en el que Nussbaum ha recogido algunos de sus más importantes ensayos a caballo entre la filosofía moral y la crítica literaria.