

Filosofía del buen vivir

El buen vivir: su examen filosófico

Alfredo Fierro

Capítulo en: C. Vázquez y G. Hervás (coords) *La ciencia del bienestar*, Madrid, Alianza, 2009

Arrojados como un reto en medio de un siglo atacado de fiebre de ciencias humanas, tanto como de humanismos, resultaron muy provocadores el diagnóstico y pronóstico de Foucault (1966, p. 398): “El hombre no ha sido el problema más viejo, ni tampoco el más constante para el saber humano [...]. Es una invención reciente [...], de la que la arqueología de nuestro pensamiento muestra fácilmente su reciente origen y acaso su fin próximo”.

El problema del buen vivir, la vida moral buena, a la vez que feliz, dichosa y gozosa o placentera, aunque no tan reciente, tampoco es el más antiguo tema. En pleno auge ahora, sin indicios de próxima desaparición, no sólo a ensayistas y predicadores laicos -por no mencionar a charlatanes mediáticos y a “best-sellers” de quiosco-, también a los investigadores les ha acometido el ardor por atender a cuestiones de ese plexo temático: felicidad, dicha, bienestar, satisfacción con la vida, optimismo. Pero el tema no ocupó a todos “los sabios que en el mundo han sido”. Objeto de estudio no constante, sólo recurrente, más bien intermitente, desigualmente atendido en la historia, la cuestión del buen vivir seguramente se remonta -dicho en tópico- a “la noche de los tiempos”. Algunos especímenes de “homo sapiens” - homínidos sabios- de las cavernas, quizá los más despiertos, capaces de dejar pinturas en las rocas, seguramente se plantearon en qué consistía vivir bien. Al pasar de la prehistoria a la historia, a la memoria guardada en escritura, ya en los inicios de ella emergen temas, si no de buen vivir, sí, ciertamente, conectados con ello.

Los primeros poemas y epopeyas, los de Homero, así como *Mahabharata* y *Gilgamesh*, están presididos por otras preocupaciones: la acción, la adversidad y la supervivencia, las fuerzas desconocidas y el destino, la vida más allá de la muerte. El tema en ellos más cercano al del buen vivir es el de la vida sin miedo. Las epopeyas se la atribuyen al héroe; los textos doctrinales, al sabio.

Frente al dolor, al miedo, a la tragedia

Los *Upanisads* presumen que, cuando los propios dioses le cobraron miedo a la muerte, se refugiaron en el conocimiento. Al ingresar en el conocimiento, se volvieron inmortales y sin temor. Y a esa condición pueden aproximarse los humanos; en lo cual reside la vida feliz: en un sentimiento de inmortalidad sin miedo.

Buda no parece haberse propuesto la dicha, pero sí, desde luego, la evitación del dolor. Si tienes un deseo, tendrás un dolor: tal es la premisa y desafío al que intenta responder con su enseñanza. La propuesta moral consiguiente apunta a la extinción del deseo. Cuatro “nobles verdades” compendian la doctrina búdica: el mundo es esencialmente dolor; la raíz del sufrimiento es el apetito, la sed de goces o sencillamente el deseo de vivir; el único medio de poner término a la rueda del deseo y de las reencarnaciones reside en la extinción, el nirvana.

El pensamiento occidental sobre la vida buena no ha sido ajeno a ideas presentes en las doctrinas búdica e hindú (cf. Calle, 2003), pero viene, sobre todo, de Grecia, de aquella sociedad que fue la juventud de Europa y en la cual se forjó el espíritu de Occidente. El tema del buen vivir aparece allí en el siglo V a.C., y no sólo en los filósofos, también -y antes- en los trágicos. En ellos constan las primeras formulaciones de una sabiduría o “teoría” del buen vivir.

La tragedia griega no contempla la vida en su vertiente dichosa; antes bien, comenta la desgracia ineluctable y la lamenta. Atribuye a los dioses, mejor dicho, al

destino las desgracias. Pero en el teatro griego comienza a abrirse paso la idea de que los humanos, con sus acciones, contribuyen a su propio infortunio. La subrayan algunas sentencias aleccionadoras, casi siempre adjudicadas al coro que interpreta los infaustos sucesos que acaecen a los nobles protagonistas: “¡Ser feliz! Esto es un dios de los mortales y aún más que un dios” (*Las Coéforas*, Esquilo). “La prudencia es la primera condición de la felicidad” (*Antífona*, Sófocles). Algunas de esas sentencias acaso se remontan a siglos antes. Así, en particular, parece atribuible a Solón la que Sófocles expresa más de una vez: “no juzgar feliz a nadie antes de haber llegado al fin de sus días sin desgracias”, como dice el coro al final de *Edipo rey*; “nunca admiraré como dichoso ni compadeceré como infeliz a ningún hombre mientras le dure la vida”, según declara un mensajero en *Antígona*.

Vida feliz según Atenas

A la generación de los trágicos le siguen muy de cerca las de los grandes pensadores atenienses: Sócrates, Platón, Aristóteles. En ellos, el asunto de la felicidad ingresa en la filosofía. El tema del buen vivir no parece, en cambio, haber estado entre las preocupaciones mayores de los presocráticos, ocupados, más bien, en dilucidar la naturaleza de la naturaleza: de la materia, del ser y de sus cambios. El tema aparece decididamente en el primer corpus completo, no fragmentario, de filosofía propiamente dicha, en los *Diálogos* de un Platón, que a menudo pone en boca de Sócrates sus propios razonamientos y análisis. Ese corpus examina todo asunto - o casi- que luego haya llegado a interesar a los filósofos; y eso hasta el extremo de que Whitehead llegara a dictaminar que la historia entera de la filosofía no ha pasado de un conjunto de notas a pie de páginas de los *Diálogos*.

Debate Platón el tema en *Filebo*, un diálogo un tanto intrincado en su hilo argumental. La pregunta socrática que lo guía versa acerca del supremo bien: ¿en qué consiste?, ¿en el placer (“hedoné”) o en la sabiduría? La respuesta reza así: “Nadie aceptaría vivir con todo el entendimiento, toda la ciencia, toda la memoria posible, pero sin ningún placer”. Simétricamente a la inversa: nadie se contentaría con todo el placer, mas sin conocimiento. La doctrina socrática -o platónica- dice, pues, que una combinación de ambos, de sabiduría y de placer, constituye el buen vivir. *Filebo* contiene, por otra parte, una doctrina de los placeres de la mente, y no sólo de los sentidos. Que el razonamiento, sin embargo, no resulta del todo convincente -o no deja el asunto listo para sentencia- lo evidencia el final de *Filebo*, donde uno de los interlocutores le emplaza con énfasis a Sócrates: “Quedan todavía algunos puntos que discutir. Ni tú ni nosotros renunciaremos a ello. Ya te recordaré lo que queda por tratar”.

Quedaba, en efecto, no poco por tratar; y de modo sistemático va a tratarlo Aristóteles en la *Ética a Nicómaco*, que resultó determinante para que, al compartimentar a la filosofía en diferentes ramas -política, metafísica-, denominadas por sendos títulos de obras suyas, el tema del buen vivir haya quedado ubicado en el campo de la ética: de la sección relativa a la vida y a la acción.

El vocablo griego favorito de Aristóteles para el buen vivir es “eudaimonía”: buen (“eu”) “daimon”, buena suerte, buen destino y numen tutelar, buen ángel, pero también buen hacer. Se traslada por “felicidad”, aunque, según suele suceder en términos rebosantes de significación, tal traducción resulta a veces cuestionable. Es un buen vivir o vivir bien, donde, por otra parte, la dicha no sólo dimana de la virtud, sino que consiste en ella, se confunde con ella.

En Aristóteles la felicidad es aquello a lo que aspiran los humanos sin excepción: bien definitivo y fin supremo de la vida. El bien propio del hombre es la acción, la actividad del alma, no la inacción, el no hacer nada, ni tampoco el sueño. La felicidad consiste en cierta aplicación valiosa, virtuosa, de la actividad. El niño, propiamente, no es dichoso: su edad no le permite las acciones en que consiste la felicidad, “función del ser humano desarrollado por entero”.

No es asunto de un día, de un instante: "No cabe decir que un solo día de felicidad o una temporada basten para hacer a un hombre dichoso y afortunado". La vida feliz se asocia a acciones "realizadas durante una vida entera y completa"; y, a la postre, son actos de virtud los que deciden sobre ella. Ser dichoso es, en suma, sinónimo de obrar bien, éticamente.

Aristóteles pone a la felicidad en especial relación con el conocimiento. No puede esto sorprender si se recuerda el comienzo de su *Metafísica*, donde a la curiosidad, raíz de toda actividad de estudio, la declara universal: "Todos los hombres tienen naturalmente el deseo de saber". Persuadido del afán humano de conocimiento y de la virtualidad de la actividad cognitiva para proporcionar altas satisfacciones en la vida, cree Aristóteles que de la vinculación de felicidad y conocimiento se sigue con toda naturalidad de la propia naturaleza de las cosas. Si de modo tan radical aspiran los humanos a conocer, ciencia y sabiduría han de deparar, sin duda, la satisfacción mayor.

Se pregunta Aristóteles de dónde procede la felicidad: ¿del azar?, ¿de las acciones propias? Y responde que la felicidad resulta de una conjunción de factores: "Suele preguntarse si es posible aprender a ser dichoso, si se adquiere la felicidad por medio de ciertos hábitos; o si es, más bien, efecto de algún favor divino y, si se quiere, resultado del azar. Yo sostengo que la felicidad, cosa divina, no nos la envían exclusivamente los dioses, sino que la obtenemos por la práctica de la virtud, mediante un largo aprendizaje o una lucha constante. Y añado que ella es, en cierta manera, accesible a todos. Como vale más conquistar la felicidad a este precio que deberla al simple azar, la razón nos obliga a suponer que es así realmente como el hombre puede llegar a ser dichoso" (*Ética*, libro 1º, 7).

Atribuye, pues, Aristóteles la felicidad -en algo, en cierta medida- al aprendizaje, a un aprendizaje que, en palabras de hoy, habría de caracterizarse como aprender de la vida, en la vida, y, a la vez, como aprender a vivir, aprender para la vida, dos aspectos de un buen vivir que en Aristóteles estriba de modo inseparable en una vida moral -en la "virtud"- y en una vida dichosa.

Hedonismo y estoicismo

Aristóteles ha marcado profundamente todo el pensamiento occidental sobre la felicidad, incluso el de aquellos que se apartaron de él. Su doctrina, sin embargo, no domina toda la filosofía del buen vivir, ni siquiera en la antigüedad. Frente a ella, decepcionado de ella, enseguida, en la siguiente generación, Epicuro se va de Atenas, se separa ideológicamente de Aristóteles en muchos puntos, y se alza, casi a la altura de éste, en referente filosófico alternativo.

Queda poco de la obra de Epicuro: una docena de páginas rescatadas gracias a citas de otros escritores y que, en consecuencia, con frecuencia, constan en forma aforística, al igual que los fragmentos de los presocráticos. De los textos así salvados, se desprende claramente que su enseñanza contenía una propuesta de felicidad o, más bien, de placer, de una dicha alrededor del cuerpo y de los sentidos corporales. Epicuro se propuso liberar a los humanos de toda clase de miedos: sea a los dioses, que no se ocupan de nosotros, sea a la muerte y a la eternidad. La muerte, en realidad, no existe: mientras vivimos, no está; y cuando ha llegado, no estamos nosotros. Pero, no menos, quiso Epicuro liberar del temor a la eternidad, a una inexistente vida de ultratumba, ese temor que, mientras considera quitarse la vida, hace dubitativo a Hamlet en su monólogo de "ser o no ser". "Al sabio -dice Epicuro- no le abruma el vivir, ni tampoco considera un mal el no vivir".

No es ajeno Epicuro a ideas aristotélicas. También para él la entrega al conocimiento, además de hacernos libres, nos hace felices. Más aún, la virtud es connatural al vivir bien, al buen vivir: "No se puede vivir sensata, bella y justamente, sin vivir bien y placenteramente". Preconiza asimismo la sabiduría, una sabiduría que serene, que conduzca a la "ataraxia", a la imperturbabilidad emocional. Anticipando un tema estoico típico, al sabio epicúreo nada le inquieta, nada le perturba. Pero todo eso

lleva en Epicuro algunas marcas específicas: la confirmación de la vida y de la verdad reside en el placer de los sentidos, en el gozo del cuerpo; un anclaje resuelto en el presente, sin cuidarse de las limitaciones temporales del vivir. La vida breve no es un mal para Epicuro: podemos –y debemos- irnos de esta vida sin sentimiento alguno de pesar o de culpa porque algo quedó sin hacer -y por hacer- por parte nuestra.

De la filosofía ateniense se separan también otros pensadores considerados socráticos, establecidos en Cirene: hedonistas de observancia estricta, algo que asimismo –aunque con algún abuso- suele predicarse de Epicuro. La “escuela de Cirene”, en todo caso, junto con Epicuro, caen del lado de la “hedoné”, término griego que a lo largo de la historia va a competir frente a la “eudaimonía” de Aristóteles.

La filosofía ética ha debido tomar posiciones entre “hedoné” y “eudaimonía”, entre Aristóteles, en un lado, y Epicuro –o la lectura hedonista de su legado-, en otro, a veces fundiendo ambos conceptos: felicidad como balance y suma de placeres. Ahora bien, desde la época helénica, una tercera vía ha sido el estoicismo, que ha venido a significar no sólo una filosofía, sino una templada actitud ante la adversidad, el infortunio, y también ante las limitaciones de la vida: su brevedad, su carácter efímero y mortal.

La doctrina estoica apuesta, no menos que la aristotélica, por el ejercicio de la virtud, consistente ésta también en una autosuficiencia que permite tanto desasirse de los bienes, cuanto liberarse de los males, por extremos que éstos sean. La virtud estoica –valor, coraje, rectitud-, obediente al imperativo de vivir conforme a la naturaleza y a la razón, está guiada por el acuerdo con las necesidades naturales, no artificiales, y la aceptación racional de adversidades y golpes de infortunio. En esa perspectiva, no es pobre el que posee poco, sino el que desea más sin contentarse con lo que posee y habría de bastarle. La contención del deseo presenta alguna analogía con la posición búdica sobre su extinción. Pero el estoicismo tiene poco que ver con un enfoque ascético, sea búdico, hindú o cristiano. Exhorta a aprovechar la vida y a atender con gozo a las necesidades, aunque a las genuinas sólo, las propias de la naturaleza, no a aquellas otras que artificiosamente nos creamos con desmedido afán.

En la época helenista están ya sobre el tablero todas las posiciones filosóficas que han llegado hasta el día de hoy, posiciones discrepantes que, sin embargo, en su versión original, pese a las diferencias, comparten puntos comunes: el buen vivir es unitario; el bienestar, la serenidad, la dicha, no se disocian de la virtud, del vivir conforme a la razón; y desde luego, en especial, están prometidas al conocimiento, a la sabiduría.

De la filosofía griega y de sus tesis sobre felicidad y placer se alimentan los pensadores latinos. Suelen éstos limitarse a difundir, coordinar y combinar ideas de los griegos con aliño de eclecticismo y sincretismo. Si acaso, se inclinan hacia el lado estoico, en la medida en que el estoicismo refleja lo común de la filosofía antigua, y no sólo común al helenismo, sino incluso a la sabiduría hebrea y a la asiática: “nada en exceso”, exhortación, por tanto, a la moderación y huida de extremismos.

A vivir de acuerdo con la naturaleza, lo que es posible merced a la razón, exhorta Séneca desde el estoicismo ecléctico en *De vita beata*, un diálogo sobre la vida feliz. Valora Séneca en poco los placeres y rechaza los del vulgo, mientras reconoce y acepta placeres comedidos y tranquilos. Por otro lado, nadie puede vivir alegremente sin vivir también honestamente. Pero es dificultosa la ciencia de la vida: los caminos más trillados suelen ser hartamente engañosos. El secreto –como en toda la antigüedad- yace en la sabiduría. Confiado en su propio espíritu, artífice de su vida, el sabio está preparado para los cambios de fortuna.

Séneca ha expresado, como pocos, la idea de que el tiempo huye –“tempus fugit”- y de que, en su vertiginosa huida, se nos escapa el presente. La vida, sin embargo, no es tan breve: las ocupaciones la abrevian. La ciencia estoica de la serenidad afronta, a la vez, el miedo a la brevedad de la vida y a la muerte. “Tememos como mortales, mientras deseamos como inmortales”, anota Séneca. Invita, pues, a regocijarse con la vida que nos ha sido dada, pero devolverla con gusto, sin considerar injuria su término. Devolvió

Séneca la suya a petición –más bien, mandato- de un criminal emperador; y con su muerte puso sello y perfiló un estilo de existencia y no sólo de doctrina: el senequismo, donde ni siquiera la adversidad injusta vence a la dignidad y al gozo de vivir.

De modo muy distinto, en placidez, sin infortunios, el gozo fugitivo del presente había sido festejado por Horacio, lírico cantor de la felicidad en la era clásica. Horacio no se profesa estoico; sino epicúreo, pese a las burlas de las que ya en su tiempo eran objeto quienes pertenecían –en frase suya- a la “piara de Epicuro”. De él han quedado gloriosas exhortaciones y expresiones: el “¡carpe diem!”, ¡atrapa el día, la hora!, pues el tiempo huye; o el “¡beatus ille!” del comienzo de la célebre oda que exalta el sosiego de la vida de campiña: “Feliz aquél que lejos de negocios...”. Pero, más allá de recomendar la vida retirada de negocios, y con valor universal, la filosofía horaciana (los filósofos no poseen el monopolio de la sabiduría) contiene el elogio de la “aurea mediocritas”, la dorada y dulce moderación –y no tanto, medianía- de quien se aleja de cualquier extremo.

Reticencias judeo-cristianas

Mientras tanto, en el tiempo que media de Sócrates a Séneca, en el Oriente Próximo, en Judea, discurre otra tradición sobre la felicidad, de la que también ha sido muy deudor, hoy ya bastante menos, el pensamiento occidental. Es la plasmada en los últimos libros de la Biblia judía y en los evangelios cristianos.

El judaísmo precristiano tardío abordó el buen vivir desde una perspectiva donde la ética religiosa se mezcla extrañamente con máximas de buena vida a veces harto egoístas, lindantes con un materialismo craso. El eje temático de varios de esos libros de los siglos III-II a. C. es la sabiduría: por eso caen bajo el rótulo de “libros sapienciales”. En ellos, la sabiduría constituye la clave de un buen vivir, el cual, a su vez, suele asociarse a la felicidad propiamente tal. Unos versículos del *Eclesiástico* 14, 20-22, dan la tónica dominante en esa literatura sapiencial: “Feliz el hombre que medita sobre la sabiduría y que razona con su inteligencia; que reflexiona en su corazón sobre las vías de la sabiduría, la persigue como un cazador y se aplica a sus secretos”. No es una literatura doctrinalmente unánime, sin embargo. Alguno de los libros, *Qohélet*, se pronuncia del todo pesimista: “todo es vanidad de vanidades”, también el placer, la dicha. *Qohélet* pone en tela de juicio el principio mismo doctrinal - la sabiduría- del resto de los libros sapienciales. Destaca de forma reiterada que el sabio muere al igual que el necio, que un perro vivo vale más que un hombre muerto, y que tampoco la sabiduría, a fin de cuentas, aprovecha para nada. Aún así, empero, o quizá justo por eso, asegura que no hay otra dicha que la del placer y el bienestar durante el tiempo de esta vida y abunda en el tópico hedonista de que el vino regocija la existencia. Máximas de este corte no son típicamente hebreas, bíblicas; más bien reflejan un hedonismo pesimista y melancólico, que por el siglo II a.C. cundía en ambientes helenísticos, externos al judaísmo, y que se anticipa en veinte siglos a la melancolía de románticos y postmodernos.

Ahora bien, el libro hebreo, precristiano, verdaderamente demoledor para cualquier expectativa de felicidad y de coincidencia de ésta con la honradez y la virtud es el de Job. Su enfoque es teológico: ¿cómo permite Dios las desventuras del hombre justo? Pero las quejas de Job tienen alcance ético y antropológico, en neta contraposición a la filosofía griega: ¿cómo puede suceder que a la rectitud de acciones no le acompañe la dicha, la fortuna?

A diferencia de esos libros postreros de la Biblia judía, en los primitivos textos cristianos apenas hay referencias a la felicidad o al placer. La única merecedora de reseña está en las “bienaventuranzas”, una serie de felicitaciones paradójicas, que los evangelios de *Mateo* 5, 3-12 y de *Lucas* 6, 20-13 ponen en labios de Jesús en el marco de su discurso inaugural, el “sermón del monte”. Jesús declara felices a los pobres de espíritu, a los mansos, a los que lloran, a los limpios de corazón, a los perseguidos. Son exclamaciones de tiempo y tono apocalípticos, referidas al fin de los tiempos. Los así felicitados alcanzarán la dicha no aquí y ahora, no durante la vigencia

del reino de este mundo, sino en otro evo, fuera del tiempo presente: en el reino de los cielos. Escrito en griego el evangelio –como el resto del NuevoTestamento-, el vocablo original es “makarioi”, que se hace bien en traducir “bienaventurados” y no “felices”, pues se trata, desde luego, de una beatitud del todo ajena a la felicidad o “eu-daimonía” aristotélica.

El mensaje evangélico de las bienaventuranzas se dirige consoladoramente a los que hoy lloran, a los que padecen persecución, a los que lo pasan mal ahora por diferentes circunstancias. ¿Qué pueden todos ellos esperar? No mucho de momento; pero pueden esperarlo todo en un futuro transhistórico en el que el Señor enjugará toda lágrima. La felicidad se aplaza a otra vida, otro reino, otro mundo, donde será completa, ilimitada. La enseñanza cristiana, en consecuencia, contempla el mundo presente como “valle de lágrimas”, según se reza o canta en la *Salve*, y a la existencia mortal como “una noche en una mala posada”, según metáfora de Teresa de Jesús. ¿Felicidad, bienandanza? Sólo cabe esperarla en otro modo de existencia, en aquella que será vida de verdad, no en esta sombra de vivir efímero, sujeto a enfermedad y a muerte. Así que la propia Teresa, en concisión mística, recita: “Y tan alta vida espero / que muerdo porque no muerdo”.

Todavía hoy, las homilías en los funerales religiosos abundan en la misma idea consoladora. Los cristianos han de creer que ahora ha comenzado para el difunto la verdadera vida. Entretanto, en este cuerpo mortal la virtud consiste en ascetismo o, al menos, en la completa resistencia a los señuelos del placer y del materialismo hedonista. La educación religiosa bajo tales principios adoctrina para la renuncia no ya sólo al placer, sino incluso a la serenidad y dicha del estoico; prepara para soportar el dolor, no para disfrutar de la alegría.

La difusión del cristianismo, la ocupación de la cultura y del pensamiento por la teología cristiana, hizo replegarse y reprimió las ideas “paganas” -griegas y latinas- sobre placer y felicidad. Sólo de forma ocasional extrajo lo que le convenía y cuadraba con su marco ideológico global. Pudo asumir ideas neoplatónicas sobre el bien supremo, que eran congruentes con el espiritualismo cristiano: así, de Plotino, de su monoteísmo que coloca al Uno o Único en la cúspide de los seres, para considerar máximo bien y cumbre de la vida la sabia o mística contemplación del Uno. A esta contemplación plotiniana precisamente se asemeja la beatitud celeste según la escolástica medieval, inspirada, por otro lado, en la bienaventuranza del “verán a Dios”. En esa teología, como en el evangelio, la felicidad completa es patrimonio de los justos en la vida futura y consistirá en visión de Dios: visión beatífica, que les colmará de dicha.

En suma, en la Edad Media, transida de cristianismo, los temas de la filosofía antigua, pagana, sufren encubrimiento y olvido. Hay que esperar al humanismo cristiano del Renacimiento para ver reaparecer una reivindicación de la dicha en esta vida. Tras un salto de milenio y medio, se recuperan y renacen la filosofía y literatura clásicas. Con Horacio enlaza Fray Luis de León, que celebra con belleza poética comparable a la horaciana la buena y bella vida apartada de innecesarios deseos -“¡qué descansada vida / la del que huye del mundanal ruido!”, una vida campesina, capaz de proporcionar el “secreto seguro, deleitoso” de la existencia. En humanistas menos religiosos renace el teológicamente denostado placer. El humanista Lorenzo Valla escribe sobre el placer en latín con una palabra - *De voluptate* - que en las lenguas hoy vivas derivadas del latín posee evocaciones sensuales y sexuales. Ha irrumpido otra época, la modernidad, centrada en el placer, no en la felicidad, tampoco en el conocimiento.

La dicha y la virtud

Durante aproximadamente cinco siglos de filosofía o, más bien, teología escolástica, del XI al XV, al igual que no hubo consideración explícita de la felicidad, salvo para aplazarla a otra vida, tampoco hubo ética racional: hubo teología moral. La doctrina del buen vivir fue doctrina del cumplimiento de los mandamientos bíblicos: los

de Moisés, los preceptos y consejos evangélicos. Una ética independiente no surge hasta mediados del XVI, cuando se habla de deberes dimanantes de la ley natural, de imperativos racionales, desconectados, además, del tema de la dicha. Empiezan así su andadura moderna cada tema por su lado, secularizados ambos: tanto la ética, cuanto la teoría de la dicha en esta vida, se basan en la naturaleza y la razón, no en la revelación.

El pensamiento moderno gira en derredor del placer y no, apenas, de la felicidad. Para Leibniz, que también ha de ser recordado por su optimismo metafísico (“el mejor de los mundos posibles”), la felicidad es “un placer duradero”, no mera suma de placeres, sino progresión en ellos. Para Locke, felicidad es placer en grado máximo. Ella misma, por tanto, se define por el placer.

Racionalismo y empirismo suelen abordar el tema en tratados y análisis de las pasiones y afectos, sean los sobresaltos emotivos o los más estables estados de ánimo. La doctrina sobre dicha o placer en los siglos XVII-XVIII es discurso moral sobre el manejo de las pasiones y el buen uso de los placeres. El filósofo Remo Bodei (1995) ha visitado, estudiado y actualizado ese periodo bajo un título significativo, *Geometría de las pasiones*, donde repasa filosofía y usos políticos del miedo, de la esperanza y de la felicidad, desde Descartes y Hobbes hasta la Revolución Francesa. Todas las pasiones humanas - de los celos y la envidia a la ambición de gloria- quedan contemplados bajo la coloración de las afecciones del ánimo según su valencia positiva o negativa. Resultan de ahí disertaciones morales y psicológicas, más que filosóficas, “sobre el placer y la alegría, el dolor y la tristeza”, como reza un breve libro de Gurméndez (1987) no de aquella época, pero del todo afín a la filosofía –o psicología- del barroco. Por otro lado, desde esa época se han hecho indisociables la lucha por la dignidad y la “felicidad política” (Marina y Válgoma, 2000).

La consideración de las pasiones, afecciones del alma, adquiere fuste filosófico, por encima de lo psicológico, en la *Ética* de Spinoza, obra comparable en amplitud de miras y en asociación de dicha y de virtud –y de conocimiento- a la de Aristóteles: un tratado sobre tales afecciones y sobre el poder del alma para reducir las y gobernarlas, aunque sin imperio absoluto; tratado integral sobre el buen vivir integral, escrito “more geometrico”, al modo de una geometría, pues procede mediante definiciones, axiomas, corolarios. La afección máxima positiva ahí es la alegría: sentimiento derivado del paso a una mayor perfección propia. La alegría no es la perfección, sino el tránsito a ella, y la consiguiente consideración y satisfacción de uno mismo en ese tránsito: no perfección alcanzada, sino “work in progress”, se diría hoy, “en construcción”; y eso, además, con la tesis más clásica: hallamos placer en el conocimiento.

Mucho más que cualquiera de sus contemporáneos, Spinoza, se desentiende del legado bíblico, mientras recupera la herencia griega. Permanece aristotélico en un punto: “la beatitud no es el premio de la virtud, sino la virtud misma”; y estoico en esto otro con que termina su *Ética*: “el sabio no conoce la turbación ... no cesa jamás de ser ... y posee siempre el verdadero contento”. Y se diría epicúreo en su voluntad de liberar del temor a la muerte y del pensamiento necrológico: “En cosa alguna piensa menos un hombre libre que en la muerte. Su sabiduría es una meditación no acerca de la muerte, sino de la vida” (*Ética*, parte 4ª, 67).

La doctrina ética spinoziana, sin embargo, constituye figura de excepción en su época, que lo es no sólo de pensadores libres, racionalistas o empiristas, sino también de librepensadores poco preocupados por la virtud. La filosofía pujante desde 1600 conduce a mediados del XVIII al hedonismo del vividor y, aún más, del libertino, de ese personaje que en su versión más cruda encarna Sade en su propia persona y en su obra: en *Filosofía en el tocador* y en otros escritos. Pero sin llegar hasta el extremo del voluptuoso sádico, hedonismo y libertinaje están incluso en enciclopedistas moderados, en el nunca extremoso Diderot.

En *El sobrino de Rameau*, Diderot realiza una apología del placer éticamente incorrecto. Para obviar a inquisidores y censores, pone en labios de un personaje real lo

que acaso piensa él mismo. Y lo que le hace decir al sobrino del compositor resulta demoledor: son muchos los modos de felicidad y cada hombre es feliz a su manera. El joven Rameau declara: "no me conviene vuestra felicidad"; "hay infinidad de gente honrada que no es feliz"; y se propone alcanzar la felicidad mediante "unos vicios suyos propios". Un hedonismo egoísta rige como ley universal: "Todo lo que vive, sin excepción, busca su bienestar a expensas de lo que sea". Eso conlleva una pedagogía: "Deseo que mi hijo sea feliz o, lo que viene a ser lo mismo, cubierto de honores, rico y poderoso". Por vez primera en la historia de la filosofía europea, placer y moralidad aparecen del todo disociados.

Kant es el último filósofo en pretender salvar el nexo entre virtud y felicidad, mejor dicho, en extraer postulados desde la pretensión de que así debería suceder. No participa Kant del optimismo de Aristóteles. Sabe que virtud y dicha no siempre van unidas; y razona que la virtud no es, por sí misma, felicidad o dicha, sino tan sólo dignidad de llegar a alcanzarla. La virtud sola, por tanto, no constituye el bien completo. Para éste se requiere también felicidad. Tema e ideal kantianos siguen siendo los del *Filebo*: virtud (o sabiduría) y felicidad, conjuntamente, constituyen el supremo bien. Sólo que puede darse "tener necesidad de felicidad, ser digno de ella y, sin embargo, no tenerla". Son dos actividades distintas, que la filosofía anterior, ya la epicúrea, ya la estoica, recusadas ambas por Kant, había unido artificiosamente. No satisfecho con las soluciones anteriores, Kant sostiene que felicidad y moralidad constituyen elementos del bien supremo, pero no idénticos, sino disjuntos: no se contienen la una en la otra. Y ése es el problema. En términos bíblicos, Kant retoma el problema de Job: cómo es posible que al hombre justo, virtuoso, merecedor de ser feliz, le sobrevenga el infortunio. Es conocida la "solución" kantiana. Como un enlace necesario de la moralidad con la felicidad no puede esperarse en este mundo, la razón práctica postula -no demuestra- una continuación de la vida no interrumpida por la muerte: la inmortalidad del alma.

La apuesta por la dicha general

En la filosofía de los siglos XIX y XX, el enlace entre los dos elementos del buen vivir -la virtud y la dicha-, dado por supuesto desde Platón hasta Spinoza, se ha disuelto; es más, ha dejado de ser cuestión, como para Kant aún lo fue. En la variedad de las filosofías de esos siglos, apenas es posible encontrar más tema común acerca del buen vivir que la pregunta de si la felicidad es posible o imposible. Dos principales posiciones se disputan la verdad de la vida: una mantiene principios hedonistas y los amplía a una vertiente social; otra erosiona el crédito de cualesquiera doctrinas de la dicha y trata de escapar de los planteamientos tradicionales.

Variante del más respetable hedonismo es el utilitarismo del siglo XIX: un hedonismo no individualista, sino socializado, propio de muchos, a ser posible de todos. Lo había anticipado Hume con la idea de que la felicidad nace del placer difundido. Lo formula clásicamente Bentham: "La máxima felicidad [dicha o placer, ya da lo mismo] posible del mayor número posible de personas". El placer pasa a constituir un valor político y moral. No es, por tanto, un placer de cualquier índole. La inicial reducción hedonista de la felicidad al placer, al adquirir dimensiones colectivas, muta su naturaleza. Resulta, por eso, indiferente que se le llame placer o felicidad. Vale, pues, la irónica sentencia de que felicidad y placer no son lo mismo, pero se parecen tanto que sólo los expertos son capaces de distinguir. En la versión "utilitaria" -un nombre, por cierto, bien desafortunado- el hedonismo adopta tono moralizador. Véase, si no, esta sentencia de Stuart Mill: "Vale más ser un humano insatisfecho que un cerdo satisfecho; mejor ser un Sócrates insatisfecho que un loco satisfecho".

En continuidad con la tradición pragmática y hedonista, y resueltamente a favor de la felicidad, de su posibilidad, Bertrand Russell escribió un bello libro, que califica de ensayo, no ciencia, y que constituye el alegato filosófico mayor del siglo XX en esa posición: *La conquista de la felicidad*. ¿Por qué no somos felices? Esta es la cuestión: "Los animales son felices siempre que tienen salud y comida suficiente. Parece que a los

seres humanos les debiera ocurrir lo propio; pero no es así". Su receta de la felicidad es bien sencilla: "Lleva una vida donde la mayor parte de tus energías la ocupe la satisfacción de tus necesidades físicas elementales" (Russell, 1930 / 1991, p. 55). El hombre feliz y el desdichado lo son por mantener un credo, respectivamente, feliz o desgraciado. Por otra parte, la aparente simplicidad de esas formulaciones no implica ignorancia de la tradición intelectual, cognitiva. Para Russell, el hombre de ciencia, de conocimiento, reúne las mejores condiciones para la felicidad: pocas personas pueden ser tan dichosas como el sabio. Tampoco ignora que vida feliz suele coincidir con vida buena. Dice Russell haber escrito como hedonista, pero añade de inmediato que los actos que el hedonista recomienda suelen coincidir con los que aconseja un sano moralista.

Pero ¿acaso es posible?

Frente a las tesis de una felicidad posible, ampliable a todos, y no desparejada de la moralidad, frente, además, al hedonismo práctico rampante, desde el siglo XIX se ha instalado en Occidente y ha venido a prevalecer, con escasas excepciones, un descrédito filosófico no sólo de la felicidad, sino también de otras ideas o ideales asociados a ella, como el optimismo, la esperanza o el sentido de la vida. En desconfianza extrema respecto a la posibilidad misma de una vida dichosa, en sintonía con el sentido melancólico y trágico de la existencia en el romanticismo, en los filósofos ha predominado la enmienda crítica a la totalidad del pensamiento griego y del racionalista.

La filosofía de Schopenhauer ostenta semejanzas confesadas con el hinduismo de *Upanisades* y con el budismo. Claro que no existe felicidad en esta vida, tampoco para la persona virtuosa, cumplidora del deber. Pero ¿por qué habría de haberla?; ¿por qué presumirlo así?; y ¿qué razones permiten sostener una expectativa tan irrazonable? Schopenhauer desmonta la creencia irracional básica, innata: la de que hayamos nacido para ser felices y de que el mundo esté dispuesto para ayudarnos a serlo. Habla de "eudemonología" para designar a la ciencia de un buen vivir; pero "vivir bien", para él, se queda en eufemismo para un vivir menos desgraciado, una vida simplemente tolerable.

El pesimismo romántico y contemporáneo tiene antecedentes en *Qohélet* y en *Job*: mejor fuera no haber nacido. Lo profesa Cioran (1995) en el propio título de uno de sus libros de aforismos: *Del inconveniente de haber nacido*. Y se lo dice a sí mismo en un pesimismo moral y radical, tocado de culpabilidad bíblica –"no me perdono haber nacido"-, donde resuenan ecos también del Segismundo calderoniano: ¿el delito mayor del hombre?, haber nacido. En su extremosidad, Cioran se rebela no ya sólo contra su nacimiento individual, sino contra la primera célula viva hace millones de años, es decir, contra la vida universal; y en ese pensamiento contrafáctico halla un análogo de dicha: "No haber nacido. De sólo pensarlo, ¡qué felicidad, qué libertad!". ¿Felicidad posible? Que "todo carece de sustento y de sustancia" es lo único que, al repetirlo, le permite a Cioran sentir algo parecido a la felicidad. A la manera budista, "todo gira alrededor del dolor" y sólo se registra en la memoria aquello que nos hizo daño. Deriva de ello una amarga filosofía del tedio de vivir o, más bien, de la desesperación (Cioran, 1991). ¿Sabiduría posible? Es sabio "quien lo consiente todo, porque no se identifica con nada: un oportunista sin deseo". Sabio es quien vive con tan pocos deseos "como un elefante solitario", según reza un proverbio hindú y según, por otro lado, predicaron los estoicos.

Mientras el pensamiento de Cioran es pesimista, el de Rosset (1971, 1977) es trágico: pensamiento de lo necesario imposible. Presenta su filosofía trágica como "farmacia", arte de los venenos, que vierte en la mente un veneno más violento que los males que la afligen. Reconocer la tragedia es reconocer el azar y que todo es azar: admitir que no existe solución para la contradicción esencial de vivir y asumir el carácter absurdo de todas las soluciones fantaseadas. El azar hace imposible la felicidad: "si queréis una felicidad, decidme cuál". Pero paradójicamente hace posible

la fiesta, según escribió Nietzsche, en *El origen de la tragedia*, a propósito de los juegos dionisiacos, que celebraban en unas mismas jornadas el culto de los muertos y el del dios del vino, las fiestas de la vida, de la muerte y del azar. El sentimiento del azar, según Rosset, es la alegría: aprobación incondicional de la vida, inocencia del “golpe de dados”, advenimiento del placer inesperado en irrupciones imprevistas. Es alegría pura de vivir, estado de júbilo y de fiesta en un presente desligado de toda responsabilidad. El vivir a secas, el simple vivir, desplaza la búsqueda de felicidad, placer. El resto son palabras: lo “mejor” de Leibniz y lo “peor” de Schopenhauer, el optimismo de uno y el pesimismo de otro, en sustancia coinciden.

Con excepciones contadas (Marías, 1987, Marinoff, 2006), la filosofía del último medio siglo coincide en un hondo escepticismo acerca de la felicidad (Marquard, 2007) y no se ha dejado engatusar por la contemporánea obsesión por el placer. Hay alguna reivindicación filosófica de la esperanza (Bloch, 1959; Laín Entralgo, 1958) y asimismo de “eros” (Bataille, 1957; Marcuse, 1953), pero no del optimismo. Tras realizar “un paseo [histórico] por el lado soleado del pensamiento”, Muñoz Redón (1999) concluye con una tesis sombría: “la felicidad es una quimera, sobre todo porque su protagonista es un fantasma”. Frente a la presunción de la “fuerza del optimismo” (Rojas Marcos, 2005) y de un “optimismo creador”, adjunto a un “deber de ser feliz” (Barbarin, 1989), en la familia filosófica no prospera el elogio de la dicha. Antes bien, ha podido escribirse en *Elogio de la infelicidad* (Lledó, 2005) y también en contra de la euforia (Bruckner, 2001). Se alza ahí el contrapunto de una protesta crítica frente a la “felicidad obligatoria” y a ciertas tesis entusiastas de una literatura de autoayuda hartamente complaciente con el hedonismo dominante en la sociedad. Imposible, aunque ciertamente apetecida, a la felicidad la describe el filósofo como “aquello que brilla donde yo no estoy” (Savater, 1996). Es posición exactamente opuesta a la de Voltaire: “el paraíso terrestre está donde yo estoy”. O quizá no tan opuesta; y todo yace en el nombre que se asigna al “aquí y ahora” donde uno se halla: ¿dicha?, ¿felicidad?, ¿alegría, fiesta, júbilo?, ¿placer elemental de hallarse vivo?, ¿gozo del azar presente? Tampoco los filósofos han llegado a aclararse con su léxico y sus conceptos.

De la filosofía a la investigación

La investigación psicológica actual enlaza bien con el hedonismo de la sociedad de bienestar y también con el filosófico, en especial, el utilitarismo, no tanto, apenas, con el grueso de la filosofía antigua y de la contemporánea. Esta, desde luego, no insta a una “psicología positiva”, a la celebración de bienestar, placer y “o.k” –“tú estás bien y yo también” (Harris (1969/1973). Invita a investigar otras direcciones: el gozo azaroso, inesperado, de un presente vivido gratuito; la “vita beata”, que se complace en el fluir tranquilo de los días, sin miedo ni esperanza; y también, en otro extremo, la serenidad ante lo adverso ineluctable, ante los dramas de la vida, todo ello desde una madurez personal, cuyo mejor nombre sigue siendo el de “sabiduría”.

La cuestión de si los humanos viven, o no, felices, es de naturaleza empírica; y a ella se ha aplicado mucho la investigación reciente. El legado de la reflexión filosófica deja abiertas muchas cuestiones apenas exploradas: viven felices, o no, pero ¿bajo qué condiciones?, y ¿en cuáles de los varios contenidos de felicidad o “vivir bien”? Y ¿cómo se relacionan los dos sentidos tradicionales, el ético y el vitalista, la “vida buena” y la “buena vida”? Y no en último lugar: ¿por qué ha saltado a primer plano en los últimos decenios la necesidad de ser feliz y gozar a toda costa?, ¿por qué la compulsiva búsqueda hoy de una existencia indolora? Más filósofo que psicólogo, Freud avanzó conjeturas para esto en *El malestar de la cultura*. Sea en sus conjeturas o en las de Marcuse, el científico tiene ahí un amplio campo para investigar y contrastar hipótesis.

La pregunta por la dicha, el bienestar, el buen vivir, no es la más antigua, ni tampoco fue permanente en la historia. Emerge en ocasiones de llegar a echarse en falta. En momentos históricos o personales de signo positivo, es raro preguntarse qué es vivir bien e interrogar por el sentido de la vida. Sólo cuando una persona o una

sociedad se siente desgraciada, se pregunta por qué llegó la desgracia, y qué pensar, hacer, cómo actuar, en ese trance. Sólo cuando a alguien le hieren o maltratan se pone a reflexionar sobre qué es una mala o buena acción. No son cuestiones esenciales, inherentes a la condición humana en todo tiempo y circunstancias; pero la vida y la historia contrariadas las suscitan una y otra vez. Entonces, de aquél que se pregunta por qué es desdichado probablemente nace un moralista o un filósofo; o acaso un poeta trágico o lírico. Cuando se lo pregunta quien dispone de método para averiguarlo, éste se toma su tiempo y toma, además, distancia y herramientas para objetivarlo como un radiólogo que contempla su propio cuerpo en la pantalla. Se dice a sí mismo y se aplica: “veamos de otro modo, investiguemos”.

Pero habría de investigarse no sólo el “malestar” en la próspera cultura occidental, sino aún más, con ahínco mayor, el “malvivir” de miles de millones de personas fuera de ella. Si la ciencia –sea de la conducta o de la felicidad- quiere en verdad llegar a establecer leyes universales, no puede reducir su ámbito de estudio a la gran tribu o sociedad occidental de la abundancia; ha de sumergirse en los submundos donde palabras como “calidad de vida” y “bienestar” carecen de sentido y donde niños y adultos no tanto viven, cuanto sobreviven y malviven. El científico está llamado a averiguar y hallar las claves de la tragedia y de la posible resiliencia de quienes siguen siendo “los condenados de la Tierra”. Por cierto, también esto ha podido aprenderlo el investigador en un filósofo, en Epicuro: “Vana es la ciencia que no alivia algún dolor humano”.

Referencias

De las obras clásicas existen muchas ediciones en texto original y en castellano. Se ha optado, pues, por incluir referencias sólo de libros posteriores a 1900.

Barbarin, G. (1989). *Optimismo creador: el deber de ser feliz*. Madrid: Edaf.

Bataille, G. *L'érotisme / El erotismo*. Paris / Barcelona: 1957 / 1979.

Bloch, E. (1959-1977). *Das Prinzip Hoffnung / El principio esperanza*. Francfort / Madrid: Suhrkamp / Aguilar.

Bodei, R. (1995). *Una geometría de las pasiones*. Barcelona: Muchnik.

Bruckner, P. (2001). *La euforia perpetua: sobre el deber de ser feliz*. Barcelona: Tusquets.

Calle, R. (2003). *Las zonas iluminadas de tu mente: 50 antídotos contra la infelicidad*. Madrid: Temas de hoy.

Cioran, E. M. (1991). *En las cimas de la desesperación*. Barcelona: Tusquets.

Cioran, E. M. (1995). *Del inconveniente de haber nacido*. Madrid: Santillana.

Foucault, M. (1966). *Les mots et les choses*. París: Gallimard.

Gurméndez, C. (1987). *Breve discurso sobre el placer y la alegría, el dolor y la tristeza*. Madrid: Ediciones Libertarias.

Harris, T. A. (1969-1973). *I'm OK, You're OK / Yo estoy bien, tú estás bien*. Barcelona: Grijalbo.

- Laín-Entralgo, P. (1958). *La espera y la esperanza*. Madrid: Revista de Occidente.
- Lledó, E. (2005). *Elogio de la infelicidad*. Valladolid: Cuatro.
- Marcuse, H. (1953-1968). *Eros and Civilization / Eros y civilización*. Boston / Barcelona: Beacon Press / Seix Barral.
- Marías, J. (1987). *La felicidad humana*. Madrid: Alianza.
- Marina, J. A. y Válgoma, M. (2000). *La lucha por la dignidad: teoría de la felicidad política*. Barcelona: Anagrama.
- Marquard, O. (2007). *Felicidad en la infelicidad*. Buenos Aires: Katz.
- Muñoz-Redón, J. (1997). *Filosofía de la felicidad*. Barcelona: Anagrama.
- Rojas-Marcos, L. (2005). *La fuerza del optimismo*. Madrid: Aguilar.
- Rosset, C. (1971-1975). *Logique du pire / Lógica de lo peor*. París / Barcelona: P.U.F. / Barral.
- Rosset, C. (1977). *Le réel. Traité de l'idiotie*. París: Minuit.
- Russell, B. (1930-1991). *La conquista de la felicidad*. Madrid: Espasa-Calpe.