



TESIS DOCTORAL

Los saberes de la felicidad: cortes epistemológicos en el concepto de felicidad por racionalización del sufrimiento e indiferencia ante el dolor

Autor:

Iván Mauricio Lombana Villalba

Directora:

Carmen González Marín

DEPARTAMENTO DE HUMANIDADES

Getafe, Mayo de 2015



TESIS DOCTORAL

LOS SABERES DE LA FELICIDAD: CORTES EPISTEMOLÓGICOS EN EL CONCEPTO DE FELICIDAD POR RACIONALIZACIÓN DEL SUFRIMIENTO E INDIFERENCIA ANTE EL DOLOR

Autor: *Iván Mauricio Lombana Villalba*

Directora: *Carmen González Marín*

Firma del Tribunal Calificador:

Firma

Presidente: (Nombre y apellidos)

Vocal: (Nombre y apellidos)

Secretario: (Nombre y apellidos)

Calificación:

Getafe, de de

Índice

Introducción.....	1
Primera parte: LA RACIONALIZACIÓN DEL SUFRIMIENTO; EL DOLOR SIN SUFRIMIENTO.....	16
1. CAUTELA DE SÍ: NECESIDAD DE CATEGORIZAR LA FELICIDAD A PARTIR DEL ERROR.....	16
1.1. Limitación de la acción ante las afecciones: Exigencia del conocimiento para la felicidad e inexistencia de un presunto arte de vivir.....	16
1.2. La preferencia y el desprecio: Alejarse de lo que atrae.....	24
1.2.1. La vida deseable; la influencia.....	24
1.2.2. Despreciar (καταφρονεω); Retirarse (αποχάζομαι) del extremo para acertar en lo que nos proponemos (στοχάζομαι).....	31
1.3. Crítica cirenaica de la reducción del placer a la felicidad como fin último y suspensión del juicio frente al deseo de verdad y error moral.....	40
1.4. Intelección circunspecta de la vida beata: no consumir en errores la vida y juzgarla.....	55
2. FELICIDAD INTELECTUAL: RACIONALIZACIÓN DE LA FELICIDAD Y NEGACIÓN DEL SUFRIMIENTO.....	66
2.1. En Dios la felicidad completa: Felicidad teológico-moral y felicidad popular.....	66
2.1.1. De beata vita.....	69
2.1.2. Abstracción racional y estupor; merecido sufrimiento.....	76
2.2. Felicidad negativa: desconfianza de sí y salvación del dolor por el dolor.....	88
2.2.1. Categorización de las delicias por el dolor, la penitencia y desconfianza inquisitoria de sí.....	88
2.2.2. La necesidad de contento y la desdicha; Genealogía de la felicidad en El Crítico.....	101

2.2.3.	Permanencia de la alegría y perfección: la ciencia de la felicidad.....	108
2.2.4.	Categorización de la felicidad; entre el abatimiento, el desprecio de sí y la represión de sí, o las penalidades del infierno.....	120
2.3.	Del domino de la pasiones a la valoración del sentimiento.....	134
2.3.1.	Voluntad de verdad y supresión racional indiferente a las preocupaciones: valoración por experiencia o éxito e ignorancia del posible error.....	134
2.3.2.	Curar la enfermedad de la inquietud sin exclusión del dolor en el placer de amar.....	146
2.3.3.	Bienestar por la destrucción acelerada de los prejuicios de la filosofía moral y la vida sensible al dolor.....	153
3.	DE LA FELICIDAD COMO PRINCIPIO MORAL A LA PSICOLOGÍA DE LA AUTOESTIMA.....	165
3.1.	La perversión filosófica de la felicidad.....	165
3.1.1.	Exclusión kantiana de la felicidad por moralidad y concepción de un libro de reglas sobre la felicidad por Schopenhauer.....	165
3.1.2.	Carácter: La ilusión de la felicidad frente al dolor.....	178
3.1.3.	El espectáculo social del sufrimiento y la dignidad del dolor.....	186
3.1.4.	Entre la filosofía y la psicología: el fastidio.....	190
3.1.5.	Sustraerse del tiempo: superfluidad abstracta de la felicidad y del conocimiento histórico para la vida.....	197
3.2.	Reticencia moral y rezago religioso.....	213
3.2.1.	Patologización y moralización de la felicidad.....	213
3.2.2.	El desprecio virtuoso de la felicidad propia.....	219
3.2.3.	Método y filosofía felicista y consecuencias de la idea de felicidad.....	224
3.2.4.	Cambios en el marketing de la felicidad.....	234
3.3.	La ciencia de la felicidad.....	261
3.4.	Condiciones para el desarrollo de la felicidad terapéutica.....	279



3.4.1.	Aún felicidad religiosa; fatigarse.....	279	
3.4.2.	Felicidad pedagógica; felicidad terapéutica.....	286	
3.4.3.	Felicidad pública: necesidad de afecto, necesidad de significado.....	300	
<p>Síntesis: técnicas de racionalización y abstracción niegan la felicidad, patologizada y pedagogizada para provecho político. La nueva aflicción no se trata ya de una pena infligida al cuerpo. La superación de sí hunde sus raíces en la negación de sí y de la multiplicidad.</p>			
<p>Segunda parte: LA INDIFERENCIA ANTE EL DOLOR: SUFRIR SIN DOLOR.....</p>			318
<p>4. FELICIDAD Y SUFRIMIENTO: ERRORES CATEGORIALES EN EL <i>BEST SELLER</i> DE LA FELICIDAD ANTE LA PROLIFERACIÓN DE TERAPIA Y SATURACIÓN DE LIBROS.....</p>			318
4.1.	Del ensayo filosófico al <i>best seller</i> de filosofía práctica.....	318	
4.2.	Sociobiología y cultur.....	330	
4.3.	Conceptos de felicidad: Modulación de la felicidad por interés político.....	351	
4.3.1.	Felicidad científica; la equivocada búsqueda de sentido.....	351	
4.3.2.	La emoción o el deseo.....	363	
4.3.3.	La exigencia de nuevos modos de vida y la falsa felicidad.....	369	
4.3.4.	Felicidad territorializada: felicidad trascendente, felicidad pública.....	376	
4.4.	El best seller sobre psicología de la felicidad.....	387	
<p>5. NEGACIÓN DE LA FILOSOFÍA Y DE LA FELICIDAD DE LOS OTROS.....</p>			429
5.1.	El sentido, el deseo y el placer supeditados a la utilidad.....	431	
5.2.	Abstracción de la historia de la discriminación en la creación de necesidades.....	461	
<p>Conclusión: Racionalización del sufrimiento e indiferencia ante el dolor en la conceptualización de la felicidad.....</p>			496



A Martha Inés Villalba de Lombana, mi bien amada madre, en su cumpleaños 68, a la que debo el ejemplo de acudir a los libros como abrigo de las dificultades.

‘Buen corazón quiebranta mala ventura’.

Santa fé de Bogotá, Sabado 23 de mayo de 2015.

Introducción

“So Glad I'm Here”. Bessie Jones.

No se tiende a admitir la tendencia a simplificar los conceptos y repetirlos, reiterados. De ser así, se habrá obviado que se recopilara su variedad, rebajados a ideas abstractas y universales, para compendio también de la historia de la filosofía. En el caso de la felicidad, a través del tiempo surgieron conceptos cambiantes, pero en su mayoría, escindidos del placer y el deseo, o con una formulación negativa en el sentido de: ‘la felicidad no puede prescindir de la infelicidad’ o ‘la felicidad no consiste en la desaparición de la tristeza’, para recurrir a simplificaciones etimológicas¹. A esto se suma que más allá de la diferencia entre los pensamientos de época o de escuela, los libros sobre la felicidad contienen planteamientos y recomendaciones demasiado diversas para reunirlos en un sistema científico o filosófico, lo que cuestiona la existencia de un arte de la felicidad sustentado en saberes coherentes y aceptados.

Escribía George Berkeley, que deshacía el vínculo entre las palabras y las ideas, y para el que estas no eran causa de nada: *“Qué es para un hombre ser feliz, o qué es un objeto bueno, es algo que cada uno cree saber. Pero formarse una idea abstracta de felicidad prescindiendo de todo placer en particular, o una idea abstracta de bondad prescindiendo de todo aquello que es bueno, son cosas que muy pocos tendrán la pretensión de alcanzar”* (Berkeley, 1992, p. 117)².

Prejuicioso y discriminatorio, afirmaba que la humanidad inculta vive sosegada mientras el escéptico irremediabilmente multiplica sus especulaciones. En esta línea, en el siglo XXI, aflora un saber de la felicidad obtenido de la imposición y repetición de una recopilación de supuestos injustificados con una larga historia, por lo que vale la pena preguntar: ¿Cómo se categoriza la felicidad? ¿Qué conceptos seleccionan los científicos sociales o cualquier persona para expresar, describir o valorar la experiencia? ¿De qué suerte se clasifican los saberes de la felicidad en relación con otros conceptos? ¿De qué manera se ordenan otros conceptos respecto de la

¹ Claude Obadia recuerda que para Epicuro la filosofía conformaba una actividad que, mediante discurso y razonamientos procura la vida feliz, que aparece como una ‘*énergeia*’: un hacer, un género de vida, una *askésis* que exige una disposición y una manera de actuar, siguiendo a André Comte-Sponville y a Pierre Hadot. “*Il y a un bonheur de la philosophie parce qu’il y doit y avoir de la philosophie dans le bonheur qui n’est pas l’absence du malheur. Certains ont tout pour être heureux sans parvenir à l’être comme ils ont tout pour faire la paix sans parvenir à la faire*” (Obadia, 2006, p. 6).

² Berkeley cuestionaba que lo bueno en abstracto nos afecte, pero admitía una reacción emocional: “*¿Es que no podemos ser afectados, por ejemplo, por la promesa de una cosa buena aunque no tengamos idea de lo que esa cosa es?*” (Berkeley, p. 49).

felicidad con sus consecuencias para la concepción de la moralidad? Al decir de Claude Obadia, los conceptos de felicidad cristalizan formas variadas de filosofía³. A veces las concepciones imperantes de la felicidad vienen dadas por una trivialización o extracto de ideas comunes.

Además de la pregunta por la moralidad forjada en relación con los conceptos de la felicidad, habrá que advertir que cuando apenas había surgido la filosofía, se adoptó un concepto de felicidad que limita la acción, y ya se había propiciado el valor de la abnegación. También muy pronto prepondera la creación de un arte de vivir regido por el conocimiento, pero nunca, un saber sistemático de la felicidad logra concreción, y prevalece la parsimonia.

Cabe refutar que la inclinación al retiro y el constreñimiento de los imperativos que restringen el pensamiento y la acción a propósito de la felicidad obedece más al temor sobre la conducta exaltada, derivada de la no aceptación de principios éticos generales, que de un modelo específico, humanista o científico. Sólo tardíamente en los textos de la felicidad se refinan los presupuestos y la vulgarización de saberes propios de las ciencias sociales, al lado de un conjunto de prácticas y creencias cotidianas, en una cultura educativa que subyuga a personas que confrontan valores. De ahí que la filosofía no pueda entenderse como una totalización de saberes de otros campos.

1. De 1960, *Chronique d'une éte*, película documental de Jean Rouch y Edgar Morin, comienza con la respuesta de Marcelina a “¿cómo vives tú?”, en el sentido de “¿cómo te defiendes en la vida?”, pregunta que inmediatamente relacionan con lo que se hace durante el día⁴. Marcelina se dedicaba a realizar encuestas sociológicas de psicología aplicada, pero aclaró que no le gustaba en absoluto tal labor. Agrega que no sabe tampoco que hará durante el día cuando sale por las mañanas de su casa, por lo que todo resulta una aventura. Entonces Roch y Morin convidan a Marcelina a preguntarle a la gente en la calle si es feliz. Uno contesta: “A usted qué le importa”. Un joven resulta intimidado. Otra señora no tiene tiempo y pasa de largo. Otro, suelta un: “no me hable de eso”. No falta la gente amable que se detiene y responde, en lo

3 “Entre l’effective objectivité de la famine, des persécutés, et la subjectivité réfléchie du bonheur de la tranquillité de l’âme, entre les tempêtes de la cruauté et la citadelle intérieure d’un homme maître de ses pensées et de ses sentiments, la question du bonheur est sans doute l’une de celles en lesquelles se cristallisent différentes conceptions de la philosophie elle-même” (Obadia, p. 6).

4 Una pregunta tan simple está cargada de teoría en ciencias sociales, asociado en el siglo XX la felicidad a la satisfacción, el bienestar en la vida, y la ‘calidad de vida’, con una tendencia a relativizar el concepto de felicidad: “Theoretical definitions of well-being, a ‘good life’ and ‘quality of life’ have range of disciplines, all the way back to classic Greek philosophy. Aristotle (384-322 BC), using the term ‘eudaimonia’, affirms that the QOL is highly relative: it means different things to different people, and conditions for happiness vary according to their current condition” (Bernheim, p. 227).

que una señora joven contesta: “sí, depende de lo que entienda por felicidad; yo soy feliz con mi pareja”. Y otra señora mayor: “¿sí, acaso no se ve?, ¿no se ve en mi rostro?”. “Sí, tiene un rostro luminoso”, segunda la entrevistadora. “Porque soy feliz, feliz de vivir, pese a mis 60 años”, y la sonriente señora agrega que tiene salud y un marido gentil. “En cuestiones de dinero, un obrero nunca es feliz”, alega otra mujer. Un señor arguye que a menudo tiene problemas y que perdió a su hermana a los 44, una experiencia difícil que no pretende entender. Pese a que en la calle las personas no reflexionan conceptualmente sobre el sentido de la felicidad, responden con resolución y profieren sus juicios sin intimidación alguna. Aunque en el video lo exageran, la gente no se preocupa por una búsqueda de sentido o por un concepto nítido, y hablar de la felicidad se muestra un tanto caótico⁵.

Uno hombre joven, de traje, algo escuelero y tozudo, declara que depende de la filosofía adoptada si se es feliz o infeliz y pide que le citen un nombre, por ejemplo “Descartes”, como si este hubiera obviado problematizar la felicidad, mientras una señora más contenta, sensible e inteligente comenta que ha tenido alegrías y tristezas” un poco de todo; la vida es así, hay que variar”. Otro señor manifiesta ser infeliz por su vejez; que además, perdió a su mujer y paga un alquiler muy caro. De esta forma, se suele relacionar la felicidad, bien con emociones y sentimientos; bien con un estado físico, corporal; con una determinada etapa de la vida, o con distintas circunstancias o condiciones materiales, entre otras: “Sí, somos felices, somos jóvenes y hace sol”. Con más tiempo, preguntan a una pareja dueña de un taller: “¿Están satisfechos con sus condiciones de vida?”, aunque no se advierte que se trata de una pregunta que ya no corresponde directamente con la de la felicidad o un concepto de ella. Si se entendieran de distinta manera la felicidad y la satisfacción, y si la felicidad no tuviera que ver con las condiciones de la existencia, tal pregunta encerraría un error categorial; es decir, se confundirían nociones, clases distintas de elementos o tipos de cosas.

En *Crónica de un verano*, sin embargo, una pareja de entrevistados responde con suficiencia y dicen que tienen lo que les gusta, lo necesario, que quieren progresar y no se pueden quejar, aunque el hombre confiesa que sin hacer trampa, al no facturar algunos servicios, no sería factible: “las condiciones de vida son imposibles si se actúa como es debido”. Otro

⁵ Las ciencias sociales tratan de determinar un concepto ‘objetivo’, ‘universal’ al limitarse, obcecados, en convencionalismos preferidos del tipo de la ‘finalidad’, la expectativa, estándares y preocupaciones. “*Still, there are respectable attempts at coining universal operationalisations of QOL. For example, the World Health Organisation defines QOL as “an individual’s perception of their position in life in the context of the culture and value systems in which they live and in relation to their goals, expectations, standards and concerns”*” (Bernheim, p. 228).

afirma que es feliz dependiendo del momento y las circunstancias. En París, no resultaría fácil por la atmosfera, por el modo de vida, y porque la gente está loca al trabajar toda la semana sin parar, con lo que ligan la felicidad a “cosas inútiles” y a no hacer nada, en lo que se observa una tendencia a confrontar con conceptos que se asumen contrarios. Otra pareja afirma que plantearse el problema de la felicidad redonda en la infelicidad, un contraste este abstracto, y relatan que fueron felices sin pensarlo tanto en una playa con un trabajo de pocas horas pintando barcos, y objetan: “Se puede hablar de dolor, pero no de felicidad y desgracia”. Esta última pareja, sin mucho dinero, lo usa para enriquecer su mundo con libros y música. Un adolescente africano agrega que no puede trabajar encerrado y con ruido en una fábrica; critica el individualismo de los obreros franceses. Y otra pareja, que: “casi” son felices; les hace falta hacer lo que quieren en referencia a sus intereses y en ese sentido consideran que les hace falta dinero; reducidos a un carnet de identidad, no pueden trabajar en lo que quieren y deben enfrentar el aburrimiento. Para una mujer la realidad significa vivir fuera de sí en relación con alguien, por lo que Morin le pregunta que por qué lo reduce todo a ella misma. La intimidad se problematiza en función de la felicidad. Entonces, en la calle, la felicidad es cualquier cosa dependiente del discurso, de la formación y el acceso a los medios, entre otras.

2. A propósito de la conceptualización de la felicidad, en el siglo XX no se discriminó tanto como se explotó una imagen superficial, simple y positiva de la felicidad. Ya no se trataba de la producción de conocimientos adquiridos a costa de vejaciones y proscripciones dirigidas a un sujeto tomado como cosa defectuosa, entendida la categorización como una escogencia que implica a su vez desechar. Antes que prohibir bajo la noción del rechazo, en el huir a nuestras inclinaciones, o de rehusarse a conseguir lo que atrae, incluso en la figura del desprecio de sí, o en la represión de sí, felicidad negativa por evitar el dolor, sustentada en el juicio moral, y racional por lógico, en la modernidad, la racionalización del sufrimiento proporciona un vuelco de la negación de sí y de la acción hacia la afirmación en el dominio de las pasiones y la valoración del sentimiento. En cuanto esta filosofía exigua produjo la indiferencia a las preocupaciones, redujo el pensamiento a la lógica y al ámbito racional, en un intento de suprimir el sufrimiento, relegado el dolor al campo de la medicina.

La publicidad ilustra el caso más patente de la llaneza que reduce la concepción de la felicidad. En un aviso publicitario del metro de Madrid, y en un folleto editado por el Principado de Asturias en el 2008, se leía: *“Esta navidad, regala Asturias, regala felicidad”*. De esta

manera el acceso a la felicidad se homologa a Asturias con un referente indeterminado, reducida a la relación con la actividad turística, en un destino, imagen del camino. La frase predica entonces de Asturias la felicidad, “Asturias es la felicidad”; no, de la felicidad, Asturias, como quiera que así se convierte a la felicidad en un atributo o calificativo⁶. Los ejemplos son innumerables, pues la sola palabra ‘felicidad’, sin contenido alguno, se puso de moda en la publicidad de todos los países; la limitación conceptual de los publicistas los conduce a la copia y la repetición, o bien, optan por la tosca sencillez: “*Regala rêychel. Regala felicidad*”⁷.

Que esta relación arbitraria de un objeto con la felicidad se haya propagado en las agencias, no extraña y no constituye una novedad, tal como se puede apreciar también para la campaña del Renault 14, en un contexto familiar, natural y patriarcal, lo que fuera un recurso reiterativo. Esta virtualidad de la felicidad obliga a pensarla más allá de la reificación o cosificación.



Ilustración 1. S3studio. (2010). *Reychel. Regala felicidad*



Ilustración 2. Renault. (1976). *La 7 CV du bonheur*

En el 2010, se creó un video sobre el “Coca-cola Happiness Truck”, un camión con un dispositivo en la parte de atrás, que entregaba regalos, balones, botellas de coca-cola y hasta

6 Ya Lubbock, para el que la felicidad es una condición de la mente conforme a las circunstancias, según sus escritos *The Duty of Happiness* y *The pleasures of living*, equiparaba en el siglo XIX el tiempo al dinero y confrontaba el querer vivir y no temer malgastar el tiempo. “*C’est le temps qui donne leur valeur à toutes les bonnes choses. Que sont les amis, les livres ou la santé, le charme des voyages ou les délices de la maison, si nous ne trouvons pas des heures pour en jouir? On a dit souvent que le temps est de l’argent; il est bien davantage: il est la vie. Et cependant combien y a-t-il de gens qui tiennent désespérément à l’existence et ne craignent pas de gaspiller le temps*” (Lubbock, 1894, p. 101). Tras abordar máximas en función del deber de la felicidad y de la felicidad del deber, enfatiza en la lectura, la higiene, el placer de viajar, el hogar, el privilegio del interés por la ciencia y la educación.

7 <http://www.reychel.com/Noticias.asp?Id=46> En numerosos artículos académicos aseguran que junto al crecimiento económico acorde al deseo de mejorar la condición, interrumpe la tranquilidad. El cliché: “el dinero no compra la felicidad” expresa una tal disrupción, incluso a pesar de que Adam Smith concebía que el comercio y el progreso proveen libertad y seguridad. La desestimación de la riqueza no sólo abriga un prejuicio moral, sino también un aprovechamiento económico de la sociedad por parte de intereses de grupo. “*This kind of happiness requires little in the way of material goods, of course, and so Smith claims that the rich and powerful are no more likely to attain it than the poor and weak. He asks rhetorically, “What can be added to the happiness of the man who is in health, who is out of debt, and has a clear conscience? To one in this situation, all accessions of fortune may properly be said to be superfluous*” (Rasmussen, 2006, p. 310). También Alexis de Tocqueville presumía que el pobre se conformaba con su miseria igual que el aristócrata no se preocupaba ya por la riqueza que tenía. “*In other words, Tocqueville argues that the serfs knew their situation could not substantially change and so eventually became reconciled to their poverty and insignificance*” (Rasmussen, p. 317).

una tabla de surf. Al final del video se enfoca el techo del camión en el que se lee: “*Where will happiness strike next?*”. Se trata de la continuación de la campaña publicitaria: “Coca-cola Happiness Machine” que en un campus universitario regalaba Cocacolas, pizza etc. Para colmo, se creó el Instituto Coca-cola de la felicidad que asegura efectuar investigación ‘interdisciplinaria’. Uno de los productos publicitarios, sustentado en la pseudoinvestigación científica de este instituto consiste en: “*La felicidad en cuatro minutos*”, un video que abre con la afirmación de una simpática y hermosa mujer joven, española, según la cual, el momento del día que “la hace” más feliz es cuando va a dormir después de trabajar.

Luego una estudiante enfatiza en el compartir momentos con su novio. Se ofrece incluso una estadística: el 92% de las personas felices dice poder contar siempre con su pareja; y las respuestas a “¿qué hace a los españoles felices?”, varían: un desayuno en la terraza bajo una mañana soleada, volar y ver los campos desde el cielo, y para una niña, ver cómo cambian las nubes. Por su parte, para el padre de esta niña, la felicidad radica en algo tan “simple” como ver a su hija mirando o pintando las nubes, lo que heredó de él, según se recalca, y jugar con ella. Igualmente, se agrega que el 77% de la población reconoce tener una relación óptima con la familia, para cerrar con un psicólogo profesional que enfatiza en lo social. Sin embargo, incongruentemente, este comercial no ha ilustrado ninguna relación social y se conforma con mencionar el vínculo familiar o erótico, concepto que rompe con la filosofía.

Téngase presente que en la modernidad la felicidad fue excluida como criterio moral. Ante la reacción de la filosofía frente al dolor, el sufrimiento y otras formas negativas de la experiencia, desde el estupor medieval al fastidio y al tedio, más contemporáneos, se recrudece la patologización, moralización y politización de la felicidad, para lo que apeló a la ciencia y a la educación, en suplantación pedagógica de la filosofía. Entre tanto, la felicidad se habrá convertido en principio moral sin más, a pesar de habérsela rechazado de los modelos morales. No puede haber filosofía, ni filosofía de la felicidad, como totalización de saberes. Sí que no hay error ni ‘verdad’ en una filosofía de la felicidad, aunque se pretenda e invoque constantemente esta última. Antes bien, la filosofía de la felicidad irrumpe en determinados momentos por reacción a la indiferencia que produjo como respuesta al problema del dolor y el sufrimiento.

3. Así, tiene importancia que se hubieran impuesto dos tendencias extremas, a saber: una en la que un objeto, un valor o concepto se refiere a un concepto general de la felicidad, por ejemplo, relacionada con la virtud, en los estoicos, o que consista en una mera satisfacción de

necesidades según Adam Smith⁸; y otra, en la que el soporte científico, filosófico o de las ciencias sociales sostiene una relación de la felicidad con ciertos “factores” o “ingredientes”, por lo demás, “pequeños detalles” que conforman la vida; sea dormir, trabajar, un vínculo afectivo, una aventura, la salud, dedicarse a lo deseado, etc, lo que no se reduce a lo económico⁹. Entonces, ¿Qué se presume con gratitud detrás de todo esto? La vida confinada a la consecución de objetos publicitarios que determinan el pensamiento de la felicidad, categorizado según se identifique la sociedad con: sentirse bien, la edad, la familia, la gastronomía, el ocio, el amor y el sexo, el trabajo, y otros pocos elementos más, no pocas veces estilizada. La pieza publicitaria *Le bonheur du jour* conjugaba el trabajo de un artista, Georges Barbier; un publicista, Meynal; y del impresor, H. Reidel. Comparada conceptualmente con la de Rocher, los elementos no semióticos diferencian completamente las campañas. Sin embargo, el concepto permanece inalterado, felicidad del día o del momento, por el uso de un producto, aunque en la imagen de Meynal se lo relaciona con una cultura refinada y en la de Rocher prevalece la sensualidad y la exhibición del frasco de perfume:



Ilustración 3. Meynal. (1924). *Le Bonheur du Jour pour 1920*



Ilustración 4. Rocher. (2011). *Moment de Bonheur*

Se incluyen informes anuales sobre qué procura la felicidad a los españoles, estudios que incorporan el fútbol y se dictan conferencias por parte de expertos. La filosofía, la psicología,

8 Todavía M.J. Sirgy en *The psychology of Quality of life*, basado en la teoría de Wilson sobre la felicidad declarada (*avowed*), expuesta en *Happiness*, determina la felicidad en términos de satisfacción de necesidades (*fulfillment of needs*), pero diferenciada del bienestar y satisfacción con la vida se la reduce a un constructo afectivo anterior al ámbito cognitivo. “*Happiness is an affective construct while life satisfaction is a cognitive one. Subjective well-being is an umbrella concept that includes both happiness and life satisfaction, and is actually made up of three components: (a) “subjective well-being is and enduring.. affective state experience of happiness... in salient life domains, (b) actual experience of... accumulative negative affect... in salient life domains, and (c) evaluations of one’s overall life...”* (Lenderking, 2005, p. 1440).

9 Con base en una tradición que se desprende de las virtudes de reciprocidad según Antonio Genovesi, y que remota a Petrarca, Alberti, Vallala, Paolo Mattia Doria, Giuseppe Palmieri, Ludovico Muratori o Pietro Verri entre otros, la economía civil, pública o social ubica al consumo en un contexto relacional bajo los principios de la igualdad, la fraternidad y la libertad, lo que lleva a cabo la felicidad. Actualmente, se acude a la misma concepción moral para explicar el decrecimiento de la felicidad: “*Rober Putnam, who did much to launch the theory of social capital, identifies the diminution of happiness in American society as arising from the diminution of the civil virtues and its associative civil life. Lane and Putnam do not go much further than asking why happiness depends on the associative life, or as Lane says, on companionship (...)* Relational goods can be defined as relation-specific local public assets, produced through “encounters” in which the identity, the attitude and the motivations of the subjects involved are essential elements in the creation of and in the value of the goods” (Bruni, 2004, p. 7).

las ciencias sociales y la ciencia al servicio de la difusión de ideas atávicas, pero trivializadas gracias al fomento de la empresa privada. ¿Qué sentido tiene multiplicar los medios culturales sobre la felicidad si reproducen los mismos prejuicios de manera sistemática y con la metodología de investigación de mercados o la planificación estratégica? También la filosofía; en su momento, las ciencias sociales, y el auge de las prescripciones de la superación personal ofrecen la misma variabilidad del concepto de felicidad y sus correspondientes listas de factores de modo que no le queda más al ignaro sufriente que acogerlos, ante lo que se ofrece toda clase de explicaciones, para recomendar distintos valores, técnicas, pensamientos, disposiciones, sentimientos, que se categorizan en contraposición a otros conceptos de moda. Incluso la ciencia no se desprende de prejuicios y liga el placer a la recompensa y el dolor a la evitación del daño:

“Ese placer y esa recompensa son los que, desde los mecanismos moleculares más elementales hasta los más complejos del cerebro humano mantienen la supervivencia del individuo y de la especie. El placer es, en realidad, un señuelo, un engaño con el que todo ser vivo “sin razón y como cebo tragado”, como diría Shakespeare, se mantiene vivo. ¿Por qué un león joven tras vencer al jefe de la manada, entra en el harén de las hembras y mata a todas las crías que allí hubiere? ¿Lo hace como algún avezado biólogo pensó en su momento, para expandir sus genes y tener la satisfacción de rodearse de su propia descendencia? No. El león opera así para obtener satisfacción y placer sexual” (Mora, 2006, p. 16).

Francisco Mora urde un concepto de ‘felicidades huera’, a propósito de el placer puro experimentado en un nivel biológico en el consumo de anfetaminas y otras drogas, o por morfina endógena, sustancias que el cerebro produce en situaciones de estrés o de dolor¹⁰. Si el placer puro, asociado a algo, en búsqueda de un estímulo o beneficio cada vez mayor, la huída al placer puede asociarse a una huída cultural al dolor, pero la biología apuesta por todo lo contrario, esto es, que el placer está asociado estrechamente a la experiencia del dolor:

“Todo esto parece indicar que el dolor es como un timbre que avisa de que algo va mal pero una vez dada esa señal de alarma, ese mismo dolor es mitigado por el propio cerebro, mediante la puesta en marcha de determinados mecanismos, como la liberación de péptidos

¹⁰ “Ya se conocía que el estímulo eléctrico de áreas del cerebro, donde se encuentran neuronas que sintetizan estos péptidos opiáceos, era placentero para el individuo. En la actualidad sabemos además, que estas mismas estructuras son las que ponen en marcha la analgesia endógena producida por el dolor mismo. A ello se han añadido las neuronas de otras áreas del sistema emocional, como el núcleo acumbens, centro de intercambio de información con otras estructuras y vías del sistema de recompensa del cerebro” (Mora, p. 71).

opiáceos, capaces de frenarlo. Estos mismo mecanismos antidolor que utilizan péptidos opiáceos son los que se activan artificialmente por la heroína o la morfina” (Mora, p. 71).

En este marco turbio que reúne varios tipos de placer en un mismo mecanismo cerebral, los dos mayores prejuicios sobre la felicidad provienen, uno de la academia, y el otro, de la respuesta trivial, común. En primer lugar, según el académico, propio de los supuestos arraigados de la filosofía moral, se ha entendido por felicidad prácticamente lo mismo desde la antigüedad hasta hoy; un objeto de deseo procurado por una actitud prudente, *amor fati* y elección racional, en la que prima la presumida aquiescencia del sabio y un gozo de sí ante la necesidad, que postula una transformación del dolor en gozo por conciencia de la facticidad¹¹.

Fórmula, a lo sumo, con algunas variantes tras diferenciar modelos éticos, que suplanta la alternativa del hedonismo por una política de los afectos y luego por una psicología neurológica de las emociones positivas que a principios del siglo XXI no se ve cuestionada ni siquiera por la filosofía más atrevida. El concepto de felicidad sirve para apreciar taras clásicas de la filosofía como la de asociar al deseo con la frustración indefinida sin satisfacción posible, para suplantarlos por el amor. En segundo lugar, según la respuesta trivial, arraigada en la persona que, sin haber nunca pensado en ello, responde de manera apresurada, está el prejuicio consistente en algo así como un ‘concepto de uso impreciso’ en lo que se da a entender que: la felicidad depende de cada quien o que varía según la experiencia, como se ilustra en *Chronique d’une éte*. No obstante, quien nunca hubo de arriesgarse a discernir su felicidad, delata que no le quedó sino una intuición de lo que escapa al raciocinio de sus propios asuntos y que habrá vivido sin cuestionarse o decidirse a un concepto más elaborado. En todo caso, la infelicidad obliga a pensar en el sufrimiento y, taxativamente, en el hambre y la violencia¹².

11 “Non, un bonheur inconscient n’est nullement un bonheur: le bonheur suppose une jouissance de soi, une réflexivité. Il n’y a pas de bonheur implicite ou latent. Un tel bonheur ne pourrait s’apprécier que rétrospectivement: “ah, j’étais heureux, et je ne m’en rendais pas assez compte!”. Mais un bonheur qui ne s’apprécie pas, ce n’est pas un bonheur complet” (Citot, 2006, p. 45). Relajación que rompe con la ilusión por racionalización de la necesidad y que escinde a la filosofía entre la búsqueda de los propios límites y la libertad del pensamiento. “Délassement, relâchement, mais aussi possession de soi, comme l’indique Spinoza, car l’esprit qui se sait a plus de pouvoir sur lui-même que l’esprit qui s’illusionne. Que ce mécanisme matérialiste ne soit pas tenable jusqu’au bout, c’est ce que nous indiquions plus haut à la suite d’Alain: il est impossible de penser sans se croire libre de penser, impossible de s’observer penser sans cesser de penser. Il reste vrai néanmoins que c’est une grande force pour l’esprit que de savoir chercher et trouver ses propres limites” (Citot, p. 50).

12 “Car en admettant qu’il ne suffit pas de posséder ni d’avoir pour être heureux, comme d’ailleurs il ne suffit pas, plus profondément, d’avoir pour être, ou pour exister, il n’empêche que le bonheur est d’abord celui d’être objectivement préservé de la violence et de la faim” (Obadia, p. 62).

No falta un género intermedio correspondiente a los profesionales, psicólogos, sociólogos o economistas, etc, que ofrecen una definición o fórmula estereotipada según los modelos de las ciencias sociales en boga, del tipo: la felicidad consiste en la adaptación a las condiciones del ambiente, alternado sumergirse en el trabajo con el ir a la playa de vacaciones, con insistencia en que el amor es más importante que el dinero, soportado en estudios rigurosos. ¿Condiciona la economía de la felicidad a la conducta consumista o la ética normativa rige actividades conservadoras de ahorro frente al capital? Aunque enaltecida como valor supremo, en todos los campos, la despreocupación por la verdad de la felicidad caracteriza a los libros sobre la felicidad. La búsqueda concerniente a la felicidad provoca la reacción frente a elementos constitutivos de la experiencia como el placer, el deseo y lo material, aunque se incentiva el consumo. Ciencia sin objeto, sin revelación ni construcción de un sujeto o tipo de subjetividad.

4. Tras la revisión de la literatura sobre la felicidad, no puede reducirse su concepto a las banalidades que a su turno sostienen filósofos, profesionales de distintas disciplinas, escritores de algún *best seller* y la gente del común, por ignorancia de otras concepciones antecedentes, ni resultan legítimas las síntesis contemporáneas sobre la felicidad, redactadas bajo una ideología estrecha, con intereses políticos y económicos, de manipulación social. El concepto de felicidad varía, por lo que la tarea asumida en este texto reside en indicar cambios o cortes, a pesar del predominio de enormes prejuicios, prevalentes entre otros pensamientos.

En efecto, la palabra felicidad apiña una pluralidad de conceptos que, eventualmente, sufrieran a su vez múltiples variaciones, acaso subrepticias; noción que ha cambiado considerablemente a pesar de las tendencias reaccionarias, no pocas veces retrógradas, lo que seguramente afecta la percepción y las prácticas. No representa nada insondable el carácter ‘furtivo’ de las alteraciones de la felicidad; pero también, si se prefiere, ‘discreto’, reforzado por una cultura de la cautela, la moderación y la reserva. Estos cortes en el concepto de la felicidad, a pesar de que hayan sido actualizadas en la modernidad múltiples nociones, para luego terminar relegadas, podrán parecer abruptas o a penas imperceptibles, en lo que se refiere a las categorías con las que se determinaron y valoraron, incentivada cada vez más la circunspección, incluso bajo una teoría de los afectos que observe el cuerpo según Spinoza, si predomina la conciencia del esfuerzo por perseverar¹³. Estos conceptos, que se pretendieron sustentar en el saber vigente,

13 “Toute la gamme des conduites humaines, de la plus aliénée à la plus libre, relèvera donc d’une théorie des affections, qui prend pour principe (en tant que forcé et affection première) la puissance d’exister de chaque individu. En tant qu’il a conscience de son effort pour

habrán surgido con cierta pretensión de afianzamiento y consolidación, pero sin arraigo; nunca se impusieron. A veces, no se relacionan en lo más mínimo, mientras en otras ocasiones, consisten en meros cambios de algunos de los criterios o factores prescritos a observar, y que en la elaboración de un texto alguien hubiera considerado conducentes a la felicidad. Por este motivo, vale la pena separar tres niveles, nada fáciles de diferenciar: 1) la conceptualización; qué se entiende o con qué se relaciona la felicidad; 2) la categorización (biológica o cultural), o lo que se valora y desprecia al clasificar según el concepto adquirido o los criterios que se adoptan para la experiencia; y, 3) las técnicas para lograr la felicidad, que ofrece un listado de prescripciones o consejos de cómo ser feliz, bien de origen médico o moral, y que en su versión formal atiende a una ontología de los componentes o ensambles felices, en lo que ‘feliz’ responde más a una suerte de ‘estado’ que al mero sentimiento o emoción¹⁴.

5. Estos tres niveles permanecen del todo incongruentes e insatisfactorios. En todo caso, en las tendencias conceptuales de la felicidad no se conserva un mismo esquema, ni un mismo concepto; sólo se acomodan las ideas del pasado a los planteamientos propios del momento, señalada la relación de la felicidad con algo: sea el conocimiento, actuar conforme a la limitación de capacidades o fuerzas, la observación de las pasiones, la conformidad con el ambiente social, etc; sea de manera negativa, por reacción, al prevenir de las preocupaciones, las perturbaciones, las emociones negativas, etc. En este acondicionamiento de conceptos abundan las contradicciones; mientras a la hora de categorizar, sin importar mucho el concepto con el que se hayan casado, unos textos previenen de la ilusión (Schopenhauer) y otros posan la

persévérer dans l'être, l'homme éprouve cette première affection qu'est le désir. Aussi est-ce dans l'explication même des divers modes de l'activité désirante que le philosophe pourra déterminer les conditions de possibilité de la joie, ce sentiment qui exprime le passage de l'individu à une perfection plus grande. Et c'est toujours sur fond de désir que se dessinera l'horizon de beatitud, celui de la sagesse, en tant que la plus haute e la plus libre puissance de vie et de pensé" (Ramond, 2005, p. 144). En la interpretación de Michel Henry, más que un problema, la felicidad es el principio que sostiene todo el sistema: "No hay una ubicación general de las nociones y de los valores, nacida de una reflexión liminar y autónoma sobre las exigencias y las esencias, en donde se integraría luego, como un caso particular, y como resultado del orden del mundo así establecido, la noción de felicidad, así como su incorporación a una disposición y a una jerarquía de las cosas que la precederían en el orden lógico como en el orden temporal" (Henry, 2008, p. 34).

14 *"Ce que nous appelons "bonheur", en effet, c'est d'un côté un sentiment ressenti, et dans ce cas le terme de "bonheur" peut désigner un "affect", et se trouve légitimement rapproché de ce que Spinoza nomme "joie" (laetitia), "contentement", "satisfaction" (satisfactio, acquiescentia), "tranquillité d'esprit" (tranquillitas animi) et, bien sûr, "béatitude" (beatitudo). Mais le terme "bonheur" désigne aussi la chance objective qui échoit de façon variée à chacun dans sa vie: ce sont les "heureuses rencontres" (c'est-à-dire, des rencontres ou des compositions "favorables", comme par exemple une nourriture saine et un air pur), la bonne santé, la paix ou la sécurité de la Cité, les bonnes récoltes, les dons naturels ("heureux tempérament", "bonheur de plume", etc). Toutes ces notions désignent au fond l'ordre du "sort", de la "chance", ou, pour reprendre un terme très présent chez Spinoza, de la "fortune" (fortuna)" (Ramond, 2006, p. 63).*

felicidad en ella (Mme de Châtelet); unos valoran la racionalidad, otros los sentimientos; unos afirman la fe, el control y el dominio, otros niegan la voluntad propia y alimentan la indiferencia, de modo que la persona que investigue y profundice en la historia de los libros sobre la felicidad hallará un sin fin de incongruencias y disparates, pero al final, sin falta, algunas prescripciones, por lo demás, bastante sugestivas, que no necesariamente están derivadas de la especulación teórica. En todo caso, la vida va por otro rumbo y de ella se derivan pensamientos más sutiles que los de la especulación teórica más estricta:

“Hija mía, ya no es cuestión de mí; yo me encuentro bien, es decir, todo lo bien que se puede estar en las postrimerías de un reumatismo, pues estas hinchazones se van tan lentamente que se perdería mucho la paciencia si no me saliese de un estado que hace encontrar á éste muy feliz. ¿Es verdad que el caballero de Gringuan se ha encontrado después en el mismo embarazo? Yo no comprendo lo que un joven glorioso puede hacer de un mal que comienza por someteros atados los pies y manos á su imperio. Se dice que el cardenal de Bouillon no está exento de esta pequeña humillación. ¡Oh, el buen mal! ¡Qué bien hace arrojar un poco entre los cortesanos! (De Sévigné, 1888, p. 208)

Para Mme de Sévigné, en su misiva del 12 de febrero de 1676, desde Los Rochers, *“hay tantas ‘incomodidades’ en la salud que sigue un reumatismo, que no se puede pasar sin estar bien servida”*. Así pues, los juicios y las valoraciones carecen de simplicidad y atienden más a la historia impersonal de cada cuerpo, y a la singularidad de cada persona.

En otras palabras, la conceptualización, la categorización y las prácticas se presentan desligadas, y se observa el abandono del concepto, sin importar en qué consista la felicidad, para enfatizar en la acción, pero por motivos morales, no por valorar el actuar. Por consiguiente, en buena medida, el predominio de un determinado modo de vida con la posible opresión que se derive puede obedecer a la sola conducta de las personas, independientemente de la presumida hegemonía de un concepto, lo que en ética no se acepta fácilmente. La posibilidad del pensamiento se descubre muy restringida y escasa, un factor propicio para predeterminar masivamente las concepciones sociales de los estados en un mundo global en el que los pueblos aceptan su situación y no tienen cómo protestar o establecer alternativas más apropiadas para su bienestar a pesar de los adelantos tecnológicos en comunicación.

6. Aunque en el análisis de los conceptos sobre la felicidad resulta difícil quitar el ojo a la constante ‘negación’, no tanto como principio organizacional de un proceso que acaso disolviera

conceptos opuestos, sino como rechazo¹⁵ normativo de múltiples características de la conducta humana, al tomar en consideración los textos en su conjunto retoña otra perspectiva, a saber, que la creciente racionalización del sufrimiento humano y la indiferencia ante el dolor, se acentúan, no sólo por la deficiente manera de pensar la felicidad en relación con los diferentes ámbitos la vida social, sino también porque todo lo que implica la negación y la limitación, obliga y confina a la persona a un desarrollo continuo, en perpetua exigencia, pero también, trunca, disminuye y derrumba la existencia. Captar este pensamiento sobrecoge por la brutalidad que ampara la filosofía, pues aunque desde la antigüedad se manifiesta una preocupación por el dolor, las personas no se desviven en su dedicación al alivio del dolor y la atención al sufrimiento. Esta felicidad, cosa de voluntad y trabajo, a modo de ‘arte de vivir’ que hipotéticamente produce una diferencia y valor, aun admitida la necesidad de pensar a partir de la quiebra de sí, del fracaso, encubre la fatalidad incluso en todo aquello que depende de nuestro actuar. Las reglas de acción se valoran por el desarrollo moral y social en el que nos conciben inmersos: “...*le désarroi moral et social où nous sommes plongés*” (Toulouse, 1925, Préface). El arte de vivir se forjó acorde a una higiene y medicina que circunscribía a la educación. El arte de vivir según el Dr. Toulouse arrojaba una técnica para comer, para respirar y todo tipo de actividades, hasta para dormir, dependiente de una educación psicológica conseguida mediante ejercicios, en la práctica del bien, con lo que se aseguraba adquirir superioridad en medio social. En esto, al principio se entendió la vida como una lucha contra impulsos emocionales¹⁶.

Contra el ejemplo literario, la terapéutica moderna medicalizó la moral: “*le sentiment amoureux a été surchauffé par la littérature moderne*” (Toulouse, p. 4), lo que se relacionó con la enfermedad mental: “*La passion poussée à cette extrémité est une maladie mentale*” (p.4), al ‘sobregudizar’ el dolor moral persistente al punto de un ‘delirio emocional’ que en el exagerado temor al dolor, en tesis de Toulouse, causa pena, una existencia dolorosa: “*L’instinct de la conservation vicieusement développé conduit à une existence pénible*” (p. 5). Toulouse hablaba explícitamente de una educación emocional viciosa, caracterizado el vicio por una

15 “*Le terme de dépense ou de rejet est alors pour nous plus apte à spécifier ce mouvement des contradictions matérielles qui engendrent la fonction sémiotique: les implications pulsionnelles et généralement analytiques qu’il contient, le rendent sans doute préférable à celui de négativité*” (Kristeva, 1974, p. 109).

16 “*La mesure de la forcé morale d’un individu est dans la manière dont il réagit aux émotions. A toute heure, nous sommes assaillis par des sentiments dont chacun tend à nous entraîner hors d’une activité modérée et équilibrée. Notre vie est en ce sens une lutte continuelle contre nos impulsions émotionnelles*” (Toulouse, 1925, p. 3).

pasión excesiva, pero subrepticamente se controla la imaginación y se la vacía de estímulos relacionados con el dolor, desviada al atención a consecuencias sociales y criminales de los defectos adquiridos en la educación familiar. El temor al dolor no sólo estimula la terapeutización, sino que se hace del vicio causa del infortunio, para justificar la limitación de los deseos. Entre los vicios se incluye el de discutir, impedimento en el sentido de una invalidez funcional y cognitiva. Por el contrario, Toulouse todavía cree que las ideas reglan los estados de conciencia y las buenas reacciones, asegurada una actitud continua. Incluso la moralidad llegó a determinarse como una psicotécnica para respuestas precisas y rápidas a problemas, con razonamiento y crítica. Toulouse ve en el error un elemento voluntario.

¿Cuándo se valora la emoción y por el contrario se suprime el dolor? A ello colaboró el cambio en el pensamiento sobre la felicidad, lo que aquí se asume como tarea. Desamparados, no sólo desestimamos el placer y el deseo a favor de una felicidad filosófica; también el dolor y el sufrimiento se menosprecian y desatienden en razón de discursos abstractos y una cultura reducida a medios para aprender. Para colmo, las ciencias sociales abordan el problema de la infelicidad acorde con la frustración, por necesidades, bien por su exacerbación en un mundo trivial, figuradamente hedonista, más de la eficiencia y el trabajo, sin valores precisos, escatimados a los del marketing político, en el que prima el confort y el consumo diversificado, formas del retiro y desahogo, con toda clase de preocupaciones y penurias.

Contrariamente a lo que sostiene Gilles Lipovetsky en *La felicidad paradójica*, no hay en los textos sobre la felicidad de los últimos siglos una menor renuncia y negación del placer y el deseo, aún bajo el confort¹⁷. La creencia en la modificación del pensamiento, la actitud o la conciencia para la alteración de la vida resulta común a la filosofía tradicional o a la moderna psicoterapia, así como el escepticismo ante los resultados. Sin embargo, lo más vendido, a pesar de la variabilidad en el concepto de la felicidad y su relación con otros conceptos, es la

17 “Los ideales de renuncia del mundo han sido reemplazados por técnicas de autoayuda que garantizan a la vez triunfo material y paz interior, salud y confianza, ímpetu y serenidad, energía y tranquilidad, en otras palabras, felicidad interior sin necesidad de renunciar a lo que haya en el exterior (confort, éxito profesional, sexo, diversiones). El individuo hiperconsumidos aspira a las ventajas del mundo moderno y además a la armonía interior. La sabiduría se asociaba al alejamiento y desposesión del yo (budismo): nosotros queremos la realización plena del yo. Tratamos menos de cambiar nuestro estilo de vida que de adaptarlo a nuestro mundo, viviendo en él confortablemente, sin tensiones ni ansiedad” (Lipovetsky, 2007, p. 336).

desafortunada y persistente representación del deseo como diferencia entre las ilusiones y los intentos de su realización, lo que suscita el rechazo del placer por no disponer de él a voluntad¹⁸.

Según Pascal Bruckner, a las disciplinas de la bienaventuranza las caracteriza la construcción de sí como tarea infinita en un contexto cultural en el que se juzga con severidad el cuerpo liberado y de nuevo la idea de la felicidad niega el placer¹⁹. La concepción de la felicidad en el siglo XXI va en contra del interés propio, relegada la depresión, desapercibida; y negado el sufrimiento por políticas educativas y regulaciones que influyen los sentimientos y la cognición, y no sólo con moralidad, sino también con técnicas que desplazan la atención, fortaleciendo actitudes y mediante la satisfacción emotiva. La política modula la emoción y el deseo para distanciar de sí y controlar la acción, a fuerza de soportar y permanecer indiferentes al dolor. En la transformación del concepto de felicidad se observa todavía constante la limitación del actuar, en relación con las afecciones, las pasiones, el placer, el dolor y las emociones, al punto de negar la felicidad para modular incluso aspectos negativos que cumplen la función de prevenir, con lo que se patologiza la inquietud, el odio, el asco, la infelicidad, el estupor, el aburrimiento o el fastidio; cualquier esfuerzo no contemplado por un interés social.

Vale la pena entonces comparar las distintas conceptualizaciones y categorizaciones de la felicidad para intentar precisar la posibilidad de la experiencia singular de la felicidad, a pesar de que esta no se hubiera planteado o sospechado como problema filosófico destacado pero exento de la producción de verdad, aunque no así de un mundo mejor. No suficiente antes para la problematización filosófica, el concepto señero de felicidad se vuelve indispensable para un pensamiento futuro exento de la nueva indiferencia promovida por el *best seller* de superación personal y los contenidos de las tecnologías de la información.

18 Lo de menos es la crítica al dominio consciente. No se advierte el predominio de la negación del placer y del deseo, ni la alta carga de moralismo sociológico: *“Aunque es innegable que muchas satisfacciones dependen de nosotros, las fluctuaciones del placer, nuestras alegrías profundas y la dicha de vivir no son “cosas” de las que dispongamos a voluntad: no las gobernamos, son sentimientos que “van y vienen”, en gran parte sin nosotros. La felicidad se encuentra, no está a nuestras órdenes. La fe en la posibilidad de gestar la propia felicidad mediante la conciencia suena, pues, a una de nuestras últimas ilusiones, una ilusión a la que la persona, probablemente, no renunciará nunca del todo”* (Lipovetsky, p. 338).

19 *“Durante siglos el cuerpo fue reprimido y aplastado en nombre de la fe o de las conveniencias hasta el punto de llegar a ser, en Occidente, el símbolo de la subversión. Pero una vez liberado se produjo un extraño fenómeno: en lugar de disfrutar con toda inocencia, los hombres transfirieron la prohibición al seno del placer. Éste, ansioso de sí mismo, ha erigido su propio tribunal y se condena, ya no en nombre de Dios o del pudor, sino de su insuficiencia: nunca es lo bastante fuerte, o bastante adecuado. La moral y la felicidad, antaño enemigos, irreductibles, se han funcionado; lo que actualmente resulta inmoral es no ser feliz, el superego se ha instalado en la ciudadela de la Felicidad y la gobierna con mano de hierro. Es el fin de la culpabilidad en provecho de un eterno tormento. La voluptuosidad ha pasado de ser una promesa a ser un problema”* (Bruckner, 2001, p. 57).

PRIMERA PARTE: LA RACIONALIZACIÓN DEL SUFRIMIENTO; EL DOLOR SIN SUFRIMIENTO

1. CAUTELA DE SÍ: NECESIDAD DE CATEGORIZAR LA FELICIDAD A PARTIR DEL ERROR

1.1. Limitación de la acción ante las afecciones: exigencia del conocimiento para la felicidad e inexistencia de un presunto arte de vivir.

La felicidad propicia. En la posibilidad de representar las cosas por otras cosas, por ejemplo, un pie por el transporte, surgió la idea de que la escritura de los dioses eran las propias cosas al hacer marchar el mundo: en esto se observa una negatividad de la irresolución o indecisión, con miramiento de los objetos²⁰. Los asirios deducían las decisiones divinas que afectaban el porvenir en los acontecimientos mismos o en los objetos singulares o irregulares. No invocaban un futuro real, sino que recurrían a lo que los dioses habían decretado aquí y ahora, en tanto los dioses también eran exorables: “y se habían calculado y propagado cantidad de recetas para incitarlos a modificar en un sentido más feliz el “destino” más o menos cruel que podían, de entrada, haber fijado, y que se había leído en los presagios”²¹. En esta adivinatoria analítica, Jean Bottéro ve un acto de deducción previo a la filosofía griega que

²⁰ “Cuando se encontraban conformes con la rutina, como era el caso más frecuente y más regular, su mensaje también era “normal” y atípico, es decir que anunciaba una decisión conforme a lo cotidiano: en otros términos, una no-decisión especial, un propósito desprovisto de interés, puesto que las cosas lo único que harían sería seguir su marcha conocida y esperada. Pero cuando los dioses producían, bien fuera un ser no conforme a su modelo, bien fuera un acontecimiento singular, inopinado, excéntrico, manifestaban de esa manera su voluntad de anunciar un destino igualmente inhabitual, pero que se podía conocer si se sabía descifrarlo mediante la presentación misma del fenómeno a-normal en cuestión –como se descodificaban los pictogramas e ideogramas de la escritura” (Bottéro, 2004, p. 53).

²¹ (Bottéro, p. 53). “Cuando se encontraban conformes con la rutina, como era el caso más frecuente y más regular, su mensaje también era “normal” y atípico, es decir que anunciaba una decisión conforme a lo cotidiano: en otros términos, una no-decisión especial, un propósito desprovisto de interés, puesto que las cosas lo único que harían sería seguir su marcha conocida y esperada. Pero cuando los dioses producían, bien fuera un ser no conforme a su modelo, bien fuera un acontecimiento singular, inopinado, excéntrico, manifestaban de esa manera su voluntad de anunciar un destino igualmente inhabitual, pero que se podía conocer si se sabía descifrarlo mediante la presentación misma del fenómeno a-normal en cuestión –como se descodificaban los pictogramas e ideogramas de la escritura” (Bottéro, p. 53). En lo concerniente a la felicidad, Asurbanipal no quería decir que nos dedicáramos a comer, beber y divertirnos, sino que nada tiene más valor, y no uno mayor al chasquido de dedos, lo que hay que entender en el marco del culto a Ishtar, predecesora de eudaimonía como carite. También Cicerón lo respeta aunque sea contrario a sus creencias.

considera, a partir de un dato, el aspecto de un fenómeno que se salía de lo ordinario. La felicidad se relaciona con lo singular y extraordinario.

Las Cárites, entre ellas la *eudaimonía*, eran diosas que otorgan en abundancia cualidades femeninas: la gracia, el encanto, la belleza y la alegría, no sin favorecer la inteligencia, el arte y la sociabilidad. Tienen relación con los regalos y favores, el dar y recibir, en lo que algunos ven una repercusión para el beneficio comunitario. Potencias que se manifiestan en todas las formas del don y del intercambio, lo que cuestiona una pretendida individuación que la sociología postula a propósito de la muerte²². Se presenta así, tempranamente, también, a partir del resplandor en la persona, una metaforización de la felicidad. Pierre Ginésy señala una brecha de tipo filosófico, incluido el orfismo, en tanto el cuerpo, imbricado en este lo físico y lo psíquico, tenía un carácter plural, limitado, deficiente e incompleto, aunque en la vitalidad de sus fuerzas esté recubierto del esplendor fugitivo de la divinidad²³. De la crueldad guerrera de Ishtar al juego primaveral y fértil de las tres gracias, la felicidad asociada a la femeneidad sufre un cambio cultural en el que la crueldad y la vitalidad apasionada cede al amor protector.

En el cuerpo, el placer dominado y compartido, contrasta con la comunicación de emociones y afectos de cada quien, en lo que los bienes que otorgan la felicidad varían. Sin introspección, el individuo se proyecta a sí en el otro como en un espejo y en las relaciones con las cosas, en tanto el “*daimón*” es una entidad impersonal que sobrepasa el ámbito de la existencia singular. En lo que respecta a lo privativo de la *χαρις*, impetrar o recabar un favor, el servicio relacionado con el suministro de provisiones, bien en obsequio o para la celebración y consumo, no se reduce a un sentido utilitario o de beneficio. Tanto la gratitud y el reconocimiento como la imploración y la necesidad de recurrir a la indulgencia de alguien, no pueden suplir los sentimientos de goce, satisfacción, contento y deleite, relativos al gusto y al

22 “Selon Jean-Pierre Vernant, il manque à ces formes ce qui fait d’Hélène une vraie femme : la *kháris*, c’est à dire cet éclat, ce rayonnement presque indicible propre à la vie...« sous le masque séducteur d’Aphrodite, c’est l’insaisissable Perséphone qui transparait »”. Pierre Ginésy.

Post scriptum au « diabolique » /Novembre 2004

http://dissonancesfreudiennes.fr/Library/Textes/Pierre_Ginesy/ATRI_IANUA_DITIS.pdf

23 “La gracia, esa *kháris* que hace brillar el cuerpo con un resplandor gozoso y que parece emanación misma de la vida, encanto que incesantemente se despliega –en especial la *kháris*, pero también la estatura, las espaldas anchas, la prestancia, las piernas veloces, la potencia de los brazos, la frescura de la tez, la serenidad, la agilidad, la flexibilidad de los miembros-, sin olvidar tampoco las disposiciones interiores, no por menos visibles a la mirada ajena menos importantes, como serían *stêthos*, *thymós*, *phrénos* o *nóos*, la fortaleza, el ardor en el combate, el frenesí guerrero, el impulso colérico, temeroso o ambicioso, el domino de sí, la inteligencia despierta, la astucia vida; éstas son algunas de las “potencias” de las cuales al cuerpo se le supone depositario y que pueden leerse en él como marcas testimoniales que nos dicen lo que es un hombre y cuál su valía” (Vernant, 2001, p. 25-26).



placer. También la bondad moral y el atractivo estético se dan en un segundo lugar, posterior a la influencia ejercida sobre los demás, por el simple gesto de condescendencia del que obra para dar gusto y halagar. No obstante, antes de considerar aspectos propicios para la eudaimonía, tomada como una de las Cárites, sólo constituye una potencia más de un proceder o actividad favorable, que te conduce, acaso más acorde con un sentido de la ‘liberación’ que de la existencia o de una buena vida, precedido de la ingenuidad y un candor inocente²⁴.

Las disposiciones. Sin embargo, tempranamente se da un giro por reacción ante los efectos del capital en las formas de vida. Ya Pitágoras estimaba la eudaimonía como lo más importante, y Heráclito establecía que: “*la felicidad no reside en el ganado ni en el oro; el ethos es para el hombre su daimón*”. En tanto δαίμωνιος α ον designa lo divino²⁵, lo procedente de los dioses, denota lo maravilloso, lo extraordinario, lo extraño, lo inaudito, y el genio o espíritu, la voz que guiaba a Sócrates. Que la estancia de lo humano yazca en lo extraordinario, puede querer decir que, conforme y pese a la interpretación tradicional, la excelencia de ‘carácter’, en el modo de ser, pensar y sentir, y de residir en el mundo, convierte a un hombre en alguien excepcional, tanto como que, en realidad, su *Ethos*, según una acepción más clásica, puede implicar también su desgracia, su desventura, su sombra, a falta de una adecuada disposición para la vida, o incluso adquirida esta²⁶. En consecuencia, las personas se distinguen en su modo de proceder y disposición ante la desgracia, en lo que se relaciona el *ethos* y el buen o mal *daimón*. La eudaimonía depende de una cierta disposición; la dicha no radica en las riquezas. El *ethos* ha

24 A propósito de Sileno, que llama hijos a los sátiros que lo están atando: “*El despreocupado gusto por el juego de los muchachos y sus desenfadadas diabluras no podían sino agradar al jovial anciano, quien, ajeno a necesidades y preocupaciones, era la ingenuidad misma: un demonio pacífico protector de los oprimidos, a los que salvaba de todo apuro para llevarlos a la libertad de la naturaleza*” (Creuzer, Friedrich, 1991, p. 82). En la introducción al libro de Creuzer, F Duque anota: “*Δαίμωνιος es todo aquel guiado, regido por su genius, por su daimon. Éste puede hundir o salvar, retirar o conceder la gracia. Por eso, atinadamente traduce nuestro Segalá Estaella: “-¡Desgraciado! Tu valor te perderá”*” (Creuzer, p. 9).

25 Ευδαιμονεω Ser feliz: estar bien o salir bien en algo. Ευδαιμονια ας η Dicha, felicidad; bienestar, fortuna, riquezas. Ευδαιμονιζω Considerar o estimar dichoso, felicitar. Ευ δαιμων ον Dichoso, feliz; rico, próspero, opulento; floreciente. Ευ bien, recta, justamente; favorable, felizmente; exacta, cuidadosamente; hábilmente; rica, abundantemente. το ευ El bien, la dicha, la ocasión favorable.

26 Siguiendo la interpretación a Hernan Felipe Prieto en el Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario: “*La sólita estancia es para el hombre la apertura para la presentación de lo insólito*”. M. Marcovich traducía: “*Man’s carácter is his Genius*” en lo que acude a ‘genio’ para aludir a una dependencia de las propias cualidades. “*daimon*” means here “*the allotted personal Genius*’ on which depends a man’s good or bad luck”. (Marcovich, 1967, p. 502). “*My own guess is that this ητος of every man might imply areth, understood a virtus bellica, upon which only depends his destiny: οι αριστοι, provided with αρετη, αιρευνται κλεος αεναοσ (fr. 95 [29]) and μεζοσπας μοιπας λαγξανουσι (fr. 97 (25), whereas the fate of οι πολλοι, whose ηθος is void of αρετη, is only to κεκορησθαι οκωσπερ κτηνεα (fr. 95) and to ζωειν μοπους τ εξειν (fr. 99 [20]). This interpretation would go well with the rest of Heraclitus’ martial Ethics*” (Marcovich, p. 504).

abandonado pues la acepción arcaica de cuadra, establo o región de levante referida a los animales, o la habitación la residencia, una propiedad, para optar por un sentido más psicológico que alude a la manera de pensar y sentir, al hábito, al uso, al temperamento, distinta de la felicidad propicia de las Cártes, una idea que más que simple, encierra un problema según el abolengo en relación con una descendencia protectora de una heredad. Esta noción de amparo prevalece sin soportar la contemplación del sufrimiento de niños enfermos o mujeres muertas, lo que dificulta habitar un hogar y trastoca toda valoración. Resignación ante los dones de la divinidad, vengan como vengan, en la aflicción o la alegría, que contrastan con todo lo que trae la vida a pesar del sufrimiento. El *ethos* más distintivo del hombre es lo inesperado. La fórmula se reduce a los dones de la tierra, la próspera fortuna y estar alguien exento de pesares²⁷. Por lo menos, morir como Hipólito, bien amado por Artemis. Sólo en vida es posible alegrarse.

Renuncia a dominar; la moderación conforme al cuidado del buen ánimo. Según Demócrito, para el que todo lo humano resultaba risible, en especial, el apego a lo fútil, es menester reconocer una condición genuina acorde con las limitaciones. Acaso resultara conveniente también, que la persona determine su figura en la observación de un canon, de una medida²⁸. No obstante, que esta manera preceptiva y procedimental de pensar haya caracterizado el temperamento y a la ética de la felicidad, Demócrito sentencia que tener por objeto del pensamiento o del cuidado al buen ánimo; interesarse por el contento, por estar alegre, a menudo requiere no dominar, ni siquiera en el ámbito de lo propio, o de lo que incumbe a cada quien. Así, regocijarse con la vida tendría que ver con no estimar en más una supuesta preeminencia del obrar en relación con la constitución de sí. Más que de tener en cuenta las capacidades, se trata, para regocijarse, de cuidar de la actitud o actuar conforme a la condición. Acometer sólo aquello de lo que se es capaz se deriva de no ser activo en demasía, no de un escueto cuidado o dominio de sí. Sólo luego se hablará con una mala interpretación de

27 “Admeto. Es verdad, tú has disfrutado todo lo que un hombre feliz debe disfrutar. Fuiste rey siendo joven, tenías en mí un hijo como heredero de esta casa, de modo que al no morir sin descendencia no ibas a dejar tu casa huérfana para que otros la saquearan” (Eurípides, 1999. P. 79). “Admeto. Amigos, considero el destino de mi mujer más venturoso que el mío, y eso, aunque no lo parezca. Pues a ella ningún dolor la alcanzará ya nunca, y feliz puso fin a sus muchos pesares. Yo en cambio, que no debería estar vivo, tras escabullirme de mi destino, transcurriré una vida lamentable. Lo acabo de comprender, ¿pues cómo voy a soportar estar en mi casa?” (Eurípides, 1999. P. 90). “Muchas son las formas de lo divino, y muchas cosas ejecutan los dioses inesperadamente. Lo que se esperaba no se cumplió, en cambio, de lo inesperado encontró una solución un dios” (Eurípides, 1999, p. 99).

28 “(Sexto, *adv. math. VII*). Y en *Sobre las Formas* (fr. 6): “Es preciso”, dice, “que el hombre conozca, mediante esta norma, que está separado de la realidad” (Kirk, 1987, p 571).

Aristóteles, de actuar de acuerdo con la propia naturaleza o el carácter²⁹. Disminución de la acción por ‘precaución’ en términos de soporte y de fuerzas; restricción, limitación, impulso de rechazo, resistencia. Predomina ya una tracción negativa; movimiento que rehúye. Heráclito enfatizaba en la disposición, pero la concepción del *ethos*, supeditada según Demócrito a canon y medida, forja un concepto de precaución a partir de la capacidad de carga.

Elementos de la felicidad: moderación del placer y el dolor. Custodiarse de las propias preferencias, tener cautela de las decisiones que se toman, cuidarse de urdir o ejecutar demasiadas obras y negocios, esconde un sentido de ‘protección’ respecto de las propias maneras de pensar o de actuar según las fuerzas y la constitución, con lo que las diversas disposiciones se han limitado. Se ha de tener ‘precaución’ (φυλακη)³⁰ y, ante el azar, imponer la dirección de un juicio; adecuada amplitud (ευκοκος), buenas maneras, vista oportuna y un orgullo moderado. Asimismo, se propicia la circunspección tras un obrar equivocado. No sólo se trata de un *ethos* de la moderación y un arte de vivir, sino de la evitación de toda alteración o agitación, en contraposición a una noción terapéutica, anodina y escueta, de equilibrio.

Que la ocupación, la atención, el interés, focalicen el deseo, en lo que un goce no moderado se piensa como sí produjera desasosiego a causa de los sentimientos de envidia y similares, obedece a que de antemano se haya discernido la noción del trastorno por la diferencia y el cambio, bajo la antítesis “buen ánimo-agitación”, Habrá que evitar la comparación y, por el contrario, contrastar la situación con los que están peor, idea que todavía Meister Eckhart repite en la Edad Media. En el caso de Demócrito, la consideración ética en un doble sentido: cómo se obra y el modo de sufrir, suscita el pensamiento del buen ánimo³¹. En adelante, el tema de la envidia se recreará con asiduidad. El buen sentimiento depende de la satisfacción, de la moderación del placer, del regocijo (τερψις) en justa proporción (μετριότης), y de una vida simétrica, armónica, conveniente, pero también del diagnóstico de

29 “(Estobeo, Anth IV) Preciso es que quien quiera tener buen ánimo no sea activo en demasía, ni privada ni públicamente, ni que emprenda acciones superiores a su capacidad natural. Debe, más bien, tener una precaución tal que, aunque el azar le impulse a más, lo rechace en su decisión y no acometa más de lo que es capaz, pues la carga adecuada es más segura que la grande” (Kirk, p. 597).

30 Acción de guardar o custodiar, guarda, custodia, vigilancia, guarda de sí, precaución, circunspección, cautela, precaverse.

31 “Pues, quien admira a los que tienen y son considerados felices por los demás hombres y los tiene presentes constantemente en su recuerdo se ve siempre obligado a emprender novedades y a lanzarse, por causa del deseo, a acciones irremediables que las leyes prohíben. Por esta razón no se deben buscar las apetencias de éstos, sino que uno debe tener buen ánimo, al comparar su propia vida con la de los que lo pasan peor. Debe uno congratularse a sí mismo con la reflexión sobre cómo obra y soporta mejor que los otros sus sufrimientos. Si te adhieres a este parecer, vivirás con mejor ánimo y evitarás no pocas calamidades en la vida – la envidia, los celos y la malevolencia” (Kirk, p. 598-599).

“cómo” se sufre y de la observación de las situaciones de aflicción. Modera entonces Demócrito el goce para un buen ánimo, al identificar el deseo por raíz del sufrimiento; aunque no como fuente de la situación concreta padecida, a pesar de la reticencia de los intérpretes de Demócrito a relacionar el placer con el buen ánimo, en tanto las afecciones no pudieran, supuestamente, perturbar el equilibrio o la serenidad³². Por lo que si la disposición determina para el hombre su buen o mal *daimón*, su felicidad o su desdicha, Demócrito no previene tanto del placer como del deseo, y de ser el caso, del placer producto de la atención a lo efímero. La felicidad requeriría por condición una selección sobre los placeres a asentir. La disyuntiva no se da entre el placer y el dolor, el buen ánimo y el placer, sino entre diferentes placeres. Tampoco carece de pertinencia observar los distintos sufrimientos para contentarse con lo que se tiene. Demócrito pretende eliminar el sufrimiento por la ansiedad del que apetece más de lo que posee, pero también predica la aceptación del sufrimiento a asumir con buen ánimo, sin envidia, celos o enemistad, al entender que los demás sufren igual o incluso más³³. Demócrito categoriza la serenidad bajo el buen ánimo, y al miedo, por la consecuencia del placer.

Listas de bienes. Postulado un estado de eudaimonía alcanzable, se establece una regularidad o legalidad ontológica. ¿Qué alcance tiene el arte retórico de la refutación que exhiben los pancraciastas Eutidemo y Dionisodoro? Bastante extraño resulta que este arte revierta en alguna utilidad a la hora de tener que defenderse alguien ante los tribunales, pero que se desprecie la misma estrategia para la consecución de la felicidad. Platón contrapone la primacía del conocimiento ante la virtud, o que ser virtuoso implique tener un saber racional, y un tipo de virtud no vinculado con la racionalidad, sino con la retórica, en relación con la habilidad en los discursos por mero hábito adquirido mediante la repetición. En tal ambigüedad epistemológica, Sócrates pregunta: “¿No es cierto que todos los hombres quieren ser felices?”. A lo que agrega: “¿O esa pregunta es una de las que yo temía ahora que eran ridículas? En efecto, es ciertamente insensato preguntar tales cosas, pues ¿quién no quiere ser feliz?”³⁴.

32 “D.L. ...El fin es el buen ánimo, que no se identifica con el placer, como suponían algunos que entendieron mal, sino que es el estado en que el alma está serena y equilibrada, porque no la perturba ningún temor, ni el miedo a los dioses, ni ninguna otra afección. También lo llama “bienestar” y le otorga muchos otros nombres” (Eggers Lan, 1986, p. 368).

33 “Estob, Flor. II: La mejor manera que tiene el hombre de conducir su vida es estar lo más posible de buen ánimo y apenarse lo menos posible. Esto sería posible si no se hiciese residir el placer en las cosas mortales”. (Eggers Lan, p. 370). “Estob., Ecl: A la felicidad llama “buen ánimo”, bienestar, armonía, simetría e imperturbabilidad. Dice que ésta surge de la delimitación y de la elección de los placeres, y que esto es lo más hermoso y lo más ventajoso para los hombres” (Eggers Lan, p. 371).

34 (Αρα γε παντες ανθρωποι βουλομεθα ευ πραττειν). (Platón, 2002, p. 11).

El deseo de felicidad se extiende a la totalidad de las personas. A continuación, tras preguntar “cómo” ser feliz, Sócrates y Clínicas enumeran una lista de los bienes, no sin descartar que alguien no pudiera considerarlos tales, corte que ocasionará en adelante una lista de recursos y servicios, si se quieren, económicos, junto con circunstancias apropiadas. Por lo tanto, se requerirían bienes (αγαθα) para actuar bien (εὖ πραττειν), y entre los bienes se incluyen: la riqueza, la salud, la belleza, el poder, los honores, buena cuna, moderación, justicia, valentía la sabiduría y la buena suerte, un mal sucinto resumen de los argumentos trágicos de Eurípides.

Pragmatismo y conocimiento. El buen actuar está vinculado a la palabra eficaz del sofista y al conocimiento, no ya como una potencia entre otras comprometida con la verdad. Dominio de lo irrevocable y cumplimiento rápido del deseo, pues “Una vez articulada, la palabra se convierte en potencia, fuerza, acción”, remarca Detienne³⁵. No obstante, Sócrates vincula a la sabiduría con la buena suerte y peca de redundancia en su análisis. Quiere salvar a la sabiduría frente al azar³⁶.

La tesis de Sócrates esconde una falacia, a saber, que quien posee sabiduría no requiere buena suerte. Afán por relacionar la felicidad con el conocimiento, independiente del azar. A esta altura, menciona Platón la palabra “*eudaimonía*”, distinta de “*eu prattein*”, usada para la pregunta inicial³⁷. Esta definición intelectual de la felicidad dependiente de los bienes alude a la importancia de su empleo, a su utilidad, para alcanzar la *eudaimonía*, y no sólo a la posesión de los mismos, para desmentir que la riqueza sin más procuré un bien, por lo que se desprende así una moralización a partir de la actitud puramente pragmática, concerniente al empleo de las cosas, que nunca se abandonará y que se impondrá y permanecerá generalizada. Platón presenta a un Sócrates que deslinda el bien de los objetos, de las cosas, para adoptar el modo pragmático correcto (ορθως) de los bienes, porque se pretende sostener que se requiere del conocimiento (επιστημη) para el uso correcto, en tanto dirija la acción.

35 “ El primero, y más importante, es la eficacia. La lengua griega lo expresa con el verbo *prainein*, cuyo uso es coextensivo a todas las modalidades de este tipo de palabra. Un adjetivo como *θεοχραντος* define la aplicación en el mundo de los dioses: son ellos quienes “realizan”, quienes “llevan a cabo” tanto sus deseos como cualquier anhelo de los mortales” (Detienne, 1982, P. 61). Anterior a la oposición verdad-mentira, encuentra Detienne otra entre la imagen y la palabra que se realiza y lo que no se realiza.

36 “-¿Y qué? Si estuvieras enfermo, con qué médico te gustaría enfrentarte-¿con uno inteligente o uno ignorante? – Con uno inteligente, -¿Es así –dije-, porque crees ser más afortunado al tratar con una persona inteligente que con una ignorante? Estuvo de acuerdo conmigo. – Entonces es la inteligencia la que hace que los hombres tengan buena suerte por doquier. En efecto, la inteligencia nunca fallaría en algo, sino que necesariamente actúa correctamente y con logros” (Platón, 2002, p. 14).

37 “Habíamos concedido, que si tuviéramos muchos bienes, seríamos felices y actuaríamos (nos encontraríamos) bien. Estuvo de acuerdo. - ¿Estaríamos felices por la presencia de los bienes si nos son útiles o si no nos son útiles” (Platón, p. 14).

Restricción de la acción por el conocimiento. El conocimiento (επιστημη) propicia la buena suerte (ευτυχια) y el éxito (ευπραγια), pero no se deben confundir. Sócrates aclara que no se puede hablar de bienes en sí, sino bajo el criterio de contraste entre la ignorancia y la sabiduría. El conocimiento establece el criterio de valoración de la acción³⁸. Concibe Platón que la ausencia de conocimiento produce el error. Sin embargo, la conveniencia de reflexionar antes de actuar no se asimila al conocimiento o saber resultante de la acción. Antes de cualquier elemento normativo, la prerrogativa de una episteme sobre la disposición práctica valora un uso de los bienes, uno con conocimiento, para satisfacer el deseo de felicidad³⁹.

Saber propiciar la felicidad; saber qué hacer con la felicidad. ¿Cuál episteme se ha de recibir para alcanzar la eudaimonía?, o si se trata de un saber único, de un sólo conocimiento. Más adelante, el diálogo distingue el ‘saber producir algo’ de saberlo usar, lo que se aplica a los discursos, todo para concluir que el arte de producir discursos no se asimila al que procura la felicidad. A su turno, Clínias desestima que el arte de la estrategia haga feliz a quien lo posea, al diferenciar la conquista del uso de lo conquistado, según la analogía de los pescadores y cazadores que necesitan al cocinero para la preparación de los platos. Cabe, consiguientemente, preguntar por: ¿Qué se hace con la felicidad luego de estar efectivamente feliz? El texto descarta también ya a la política en tanto arte de gobernar y, mediante el cual, haríamos buenos a los demás, entre otras, porque no está muy claro qué es lo que gobierna, al modo que la medicina tiene por objeto la salud, y todavía menos, se sabría qué conforme a una mejor persona. Mejor dicho: Platón cuestiona la política, la estrategia y el arte retórico, para estipular la dependencia de la acción al conocimiento y desligar la medicina del arte retórico propicio a la felicidad⁴⁰.

38 “¿También en el uso de los bienes que mencionamos en primer lugar, la riqueza, la salud y la belleza, era el conocimiento el guía para el uso correcto de todo aquello dirigiendo convenientemente la acción o (esto lo hace) otra cosa?”. “En general, Clinias, se corre el riesgo de que de todas las cosas de las que antes afirmamos que eran bienes, no se pueda hablar en el sentido de que por naturaleza lo fueran en sí y por sí, sino, al parecer, es así: si es la ignorancia la que manda sobre ellos, son males mayores que sus contrarios, en tanto que son más capaces de brindar un servicio al que manda mal; en cambio, si mandan la sensatez y la sabiduría, resultan bienes mayores; pero, en sí mismos, ni unos ni otros tienen valor” (Platón, p. 17). ευτυχια: ‘buena suerte’, es el término más arcaico, frente a la beatitud en el sentido de μακαριστη. También el sánscrito distinguía, ‘sukha’, el placer, la felicidad propiamente dicha, de ‘A nanda’, la alegría y la beatitud. En el indoeuropeo ‘kob’ significa adaptarse bien o pasarla agradablemente.

39 “Puesto que todos deseamos ser felices y, puesto que se vio que llegamos a serlo por el uso de las cosas, y por el uso correcto, y puesto que era el conocimiento el que procuraba la rectitud y la buena suerte, es necesario, según parece, que cada hombre procure, de cualquier modo, ser lo más inteligente posible, ¿o no?” (Platón, p. 17).

40 “Los poetas Simónides, en el siglo VI a.C., y Gorgias, poco antes que Platón, habían descubierto que la tragedia inoculaba a modo de droga una dosis mínima de engañoso mal en el alma de los espectadores, causándoles espanto (phobos). Éstos padecían “un estremecimiento espantoso” y se compadecían de los males presentes en la escena, lo que, paradójicamente, despertaba una saludable reacción purificadora en



Beatriz Bossi recoge la relación de la retórica como arte del éxito político y la felicidad en el Gorgias, con valor social ligado a los demás bienes, en lo que previa a una concepción de la justicia, la felicidad consistía en un poder de obrar a gusto⁴¹.

1.2. La preferencia y el desprecio: alejarse de lo que atrae

*Objeto de mi deseo, que alcanzar no puedo
Ni decir que mañana iré a tu encuentro
Mi noche ha envuelto al día en su veste
Desde el alba, siendo iguales su comienzo y fin
Y yo me engaño con falsas ilusiones
Como tu encuentro, que la fortuna niega.
Avempace.*

1.2.1. La vida deseable; la influencia.

Conceptos de inclinación. El deseo y la cautela en la conceptualización aristotélica adquieren forma a través de varios términos que aluden a la inclinación o a la influencia. Tras postular que toda acción y preferencia (προαιρεο: sacar algo, proponerse, emprender, determinar) siguen el bien, aunque tal vez sea esta sólo una tesis inicial que se abandona luego, Aristóteles diferencia entre los actos que se producen y los resultados derivados, planteamiento para nada análogo al de pensar en términos de finalidades, pues la “*proairesis*” (προαιρεσις), un designio o premeditación, suele traducirse con ligereza por la latina “voluntad”. Aristóteles distingue entre: 1) “voluntario” (*hekousion*)⁴² en la acepción del que efectúa o recibe “de agrado”; 2) la “premeditación”, la “*pronoia*”: la previsión, la precaución, el propósito, el arcaico oráculo o el clásico buen juicio, en tanto desde Aristóteles la acción justa

su ánimo, “engendrando el gozo y acrecentando la misericordia”. Las ilusiones, según afirmaron los sofistas mucho antes que Aristóteles, vacunaban contra el dolor y eran de recibo” (Azara, 1995, p. 70).

41 “El hombre feliz es el que no tiene maldad en su alma, y el que le sigue es quien se libera de su propio mal, siendo su propio acusador y aceptando el castigo que le corresponde. La retórica resulta útil cuando un hombre necesita acusarse a sí mismo o a los suyos, para no ocultar sino sacar a la luz el crimen, para que dé justa satisfacción y sanen, y para obligarse a uno mismo a no ceder por cobardía a fin de librarse del mayor de los males que es la injusticia (475 b-481 b). La retórica es útil para persuadir a los hombres a rectificar y a vencer el temor al castigo” (Bossi, 2008, p. 102).

42 “To *hekousion*” (εκούσιος): espontáneo, gustoso, de agrado. (Opuesto: *Akousion*), relacionado con “lo que depende de nosotros” (*to eph’hêmin*), que tiene un origen en nuestro haber, en lo propio “*archê en hêmin*”.

requiere “*proaeresis*” como marca de carácter; y 3) la “*boulesis*”, que se suele traducir por elección razonada, luego de efectuar una cadena de juicios dominada por el deseo, por la preferencia y el anhelo, y que en realidad se refiere más a la tendencia del deseo en su hacerse efectivo, en su diferencia con las preferencias, o si se quiere, con la deliberación previa. No se logra lo que se quiere, se marra el blanco; sobreviene siempre lo inesperado⁴³.

Debido a la variedad de las actividades, las artes y las ciencias, advierte Aristóteles, resultan numerosos fines, y subordina, en una hipótesis a desechar, la importancia de las actividades a un fin que las determina, y enfatiza: “*Y nada importa que los fines de las acciones sean las propias actividades o que haya algún otro además de ellas, como en el caso de las ciencias aludidas*” (Aristóteles, 2003, p.47-48). Luego opta por un fin inmanente a las acciones y enfatiza en el valor de la acción particular en sí. Aristóteles recoge que circunscribir las actividades a un fin pudiera obedecer al simple temor a lo indefinido en el caso de una serie causal que se remontara al infinito, y que impediría reconocer el objeto último de deseo. Entonces se supone que habría un fin deseado por él mismo, el Supremo Bien, por el cual se elegiría actuar, y no una vana progresión de causas. Luego, esta generalización se descubrirá abstracta e inadmisibile.

Otro concepto esgrimido, el de “*ορεξις*”, apetito, hambre, deseo⁴⁴, se acerca a: tender, extender, tratar de alcanzar y apuntar; tendido el arco (*ορεγω*); asimilable a “*οραω*”, ver en el sentido de: fijar la atención, precaverse, cuidar y “observar”. Aristóteles pregunta, escéptico ante el *Eutimeo*: “*¿A caso, entonces, el conocimiento de éste tiene una gran importancia para nuestra vida y alcanzaremos mejor lo que nos conviene como arqueros con un blanco?*” (Arist, 2003, p, 48). María Araujo y Julián Marías traducen: “*Y así, ¿no tendrá su conocimiento gran influencia sobre nuestra vida?*” (Aristóteles, 2002, p. 1), con lo que enfatizan en la inclinación (*ροπη*) o propensión. Ha usado Aristóteles varios términos para un concepto de tendencia. Circunstancias determinantes, situaciones preponderantes y ocasiones singulares afectan para ejercer una influencia decisiva.

43 “*Platón relaciona boulé con bolé, el lanzamiento. Da como razón que boulesthai (desear) significa ephiesthai (tender hacia) y añade: como también bouliesthai (deliberar). Por el contrario, la aboulía (irreflexión) consiste en marrar el blanco, no alcanzar “lo que de deseaba εβουλωτο, aquello sobre lo que se deliberaba εβουλευετο, aquello hacia lo que se tendía εριετο. No sólo el deseo, sino también la deliberación implican un movimiento, una tensión, un impulso del alma hacia el objeto*” (Vernant, Vidal-Naquet, 2002, p. 61).

44 “*Así, de acuerdo con EN VI 2, la deliberación y el deseo constituyen la archê de la elección deliberada (prohaeresis, 1139^a32-33), en tanto que la elección deliberada es la archê de la acción deliberada (1139^a31; cfr.b5)*” (Sorabji, 2003, p. 323).



La pregunta por la finalidad de la vida. Jean-Pierre Vernant recoge la formulación: “¿Se recorre la vida como una comarca, explorando el terreno todo a lo largo o como se recorre un libro, hojeándolo en diagonal, saltando páginas, precipitándose sobre alguna idea, sin conocerla verdaderamente?”⁴⁵. Vernant responde que aunque domine lo inesperado y el fin al que se llega no sea el propuesto, se construye una identidad; pero sólo en retrospectiva, aún contemplado el azar. Más allá de lo que elegimos y podemos dominar se puede vislumbrar un orden aparente. La vida no ofrece una contestación a la pregunta, o todavía mejor, la redundancia: ¿Cambia la vida al preguntarnos si efectivamente alcanzaremos el fin de nuestras aspiraciones? ¿Tiene la pregunta una incidencia en nuestras vidas? La indagación cuestiona dos asuntos: 1) ¿Incide en nuestra existencia tener un fin como punto de mira para nuestras acciones? 2) ¿Alcanzaremos lo que nos conviene por tener conocimiento de un fin para nuestra vida? Se puede responder afirmativamente a la primera pregunta y negativamente a la segunda, pues incide en nuestra existencia tener un foco de atención de nuestras acciones, pero su conocimiento no asegura que se alcance lo conveniente; una toma de distancia abrumadora frente a Platón, pues lo relevante reside en la alteración de la vida por el conocimiento de una tendencia, ante la que se mantiene una precavida reserva, sin que implique lograr lo que se quiere. Así como en el disparo con arco y flecha se observa un blanco a alcanzar que exige mantener con firmeza la mano en la empuñadura, Aristóteles ofrece la convicción de tener que entender el asunto de la vida para estar bien y encaminarse, sujetarse las sandalias y hacer rumbo, para progresivamente alcanzar un propósito (τυγχανω)⁴⁶, que precisa como necesario o debido (δεον οντος το), pero sin certeza alguna. En un primer momento, sin diferenciar la episteme y el poder, al subordinar las capacidades al saber, pregunta: ¿Constituye la política el bien propio de la persona en su relación con los demás? ¿Coincide el fin del hombre individual y el del estado? No obstante, establece: 1) que lo bueno y lo justo presenta diferencias e incertidumbres, por lo que parece existir sólo por convención y no por naturaleza, y que: 2) la

45 Y sigue: “Se avanza con el tiempo; aunque sería más exacto decir que se es impulsado, no de golpe sino por partes... para encontrarse finalmente donde uno no se había propuesto llegar: a otra zona de uno, que es también una manera de continuar siendo uno mismo”. “Hasta en la bolsa que un mendigo porta consigo – y donde aparentemente guarda todo lo que por azar llega a sus manos – existe un orden que revela tanto la elección como el azar” (Vernant, 1996, p. 9).

46 Alcanzar, herir; encontrar por casualidad; tener suerte, ser feliz, triunfar; procurar comprender; obtener, sufrir; encontrar, ocurrir, suceder, verificarse.

consideración de los bienes presenta incertidumbre, porque cabe la posibilidad de daños a consecuencia de ellos.

La experiencia por sobre el conocimiento, la gloria, el placer y la pasión. En un segundo momento escéptico, destaca el valor de la experiencia y la relevancia de la práctica sobre el conocimiento, lo que plantea una distancia frente al que persigue las cosas conforme al dictado de la pasión, carente de experiencia (*απειρία*) en las acciones sobre las que versan las argumentaciones, pues el joven no se adecúa a las exigencias de la política. Aristóteles condiciona el juicio por el conocimiento y la instrucción, porque cada uno juzga bien aquello que conoce. Desestima el placer por servil⁴⁷, al honor por su imposible enajenación, tanto como a una virtud incompleta que se posea pero no se haga efectiva y a la vida dedicada al dinero por violenta; *“Incluso parece que persiguen los honores para demostrarse a sí mismos que son buenos”* (Aristóteles, 2003, p. 52), con lo que critica al que busca el reconocimiento de su virtud, a lo que se reduce la política. No se sostiene ya la teleología de lo óptimo según la cual el fin es Dios, objeto eterno inamovible y orden esencial⁴⁸, y aunque se contemplan distintas definiciones, se cierra el planteamiento y recomienza, puesto que el asunto de en qué sentidos se dice el bien se ajustaría más a otro tipo de filosofía.

La práctica de atención a lo singular. Crítica de las listas de bienes y los modelos. Aristóteles estipula que se busca algo realizable y adquirible por el hombre, pero previene a aquel al que le pudiera parecer mejor conocer lo que se busca con vistas a estos bienes adquiribles y realizables por el hombre, para así tener un modelo. Establece que al médico poco le importa obrar acorde con un fin que ignora por completo, sino que examina la salud de un hombre concreto, de “este hombre”: *“Porque es manifiesto que tampoco el médico examina la salud de esta manera, sino la salud del hombre y, quizá más bien, la de este hombre”* (Aristóteles, 2003, p. 56-57). También, determina que las clases de bienes se configuran por la

47 Las malas interpretaciones y simplificaciones de los textos de Aristóteles en los libros sobre la felicidad abundan: *“¿Cómo gestionar el deseo insaciable de placer? Aristóteles constata que es muy diferente vivir de acuerdo con la razón o con los deseos. Por ello, de cara a los hábitos, considera importantísimo acostumbrarse a disfrutar con los placeres convenientes y rechazar los inconvenientes. De muchas maneras repite que el estatuto del placer es radicalmente natural, hasta el punto de que “todos los incluyen en la trama de la felicidad”, pero también está claro que, en muchos casos, los placeres “hacen al hombre brutal o vicioso”*” (Ayllón, 2010, p. 41).

48 *“En la naturaleza, que para Aristóteles posee una forma y propósito que opera y crea desde dentro, todo es gradación; toda cosa inferior es relativa a algo superior y dominante. Para él es este orden teleológico una ley de la naturaleza que puede demostrarse empíricamente. Se sigue que en el reino de las cosas existentes (esto es, entre las Formas reales de la naturaleza) hay una más perfecta cosa, que, naturalmente, tiene que ser también una Forma real, y que como suprema causa final es el principio de todas las demás cosas”* (Jaguer, 2002, p. 185).

actividad o técnica en la que residen. Dilucidado que el bien al que se aspira reside en una práctica, retoma Aristóteles la teoría de los fines, rectificadas, y repite la diferencia entre lo elegible por sí mismo y lo elegible por causa de otra cosa, para denominar a lo primero “eudaimonía”, que no consiste en una abstracción en tanto se remiten a ella los honores, el placer, la inteligencia y toda virtud, y también fines escogidos por sí mismos, pero a la vez, por causa de la felicidad, y en últimas, de la “autarquía”⁴⁹ o autosuficiencia, entendida, no como una actividad egoísta o solitaria, sino por aquello que hace la vida preferible sin que carezca de nada. El bien se define por contraposición a la carencia, y la felicidad por: “*lo que hace deseable la vida sin más necesidad*”⁵⁰. Lo que por sí solo acrecienta la vida al hacerla comprensible y elegible (αἰρετος), encierra el sentido de la felicidad, pero Aristóteles habla de “*el bien añadido al más deseable de todos*” y luego admite. En consecuencia, se valora el elemento racional por su carácter activo, divergente respecto al ejercicio pasivo de la razón, como criterio en relación con la virtud⁵¹.

Condiciones de la felicidad y su racionalización por moralidad. La felicidad no consiste exactamente en un estado, porque la empaña el carecer, sujeta a aprendizaje; las modalidades del bien se determinan por el ejercicio de actividades y técnicas. Legado del *Eutimeo* de Platón, asocia Aristóteles la felicidad a vivir y obrar bien, pero recoge los recursos o principios de la felicidad: virtud, prudencia, sabiduría y la compañía del placer. Estos “requisitos” de la felicidad incluyen la prosperidad, y diferencia el bien según la posesión, el uso, el hábito o una actividad, relacionada esta con lo agradable, con el placer y el contento (ἡδυσ), en tanto “*deleitarse depende de lo psíquico*”⁵² en razón de a lo que se dice alguien aficionado, con una conceptualización densa. Para mayor concisión, se valora y se exige la práctica, pero todavía se relaciona la virtud con el conocimiento y un nivel psíquico, por lo que se ha extraído al placer del ámbito de la sensibilidad y la percepción, para retrotraerlo al nivel de la elección razonada.

49 “El ideal de autarquía que defenderían en el siglo IV los filósofos en sus construcciones utópicas es la traducción de esta realidad: el hombre griego vivía en primer lugar del producto de su tierra, y el buen funcionamiento de la ciudad exigía que todos los que formaban parte de la comunidad cívica estuvieran dotados de ese producto” (Mossé, 2000, p. 36).

50 (το δ αὐταρκες τιθεμεν ο μονουμενον αιρετον ποιει τον βιοσ και μηδειχ ενδεα).

51 “Si la función del hombre es la actividad del alma conforme a la razón, o no sin la razón, y si decimos que genéricamente es la misma acción de “tal hombre” y la de “tal hombre competente” (como, por ejemplo, la de un guitarrista competente, y esto sucede sencillamente, claro está, en todos los casos), porque la superioridad debida a la excelencia se suma adicionalmente a la actividad – pues propio del guitarrista es tocar la guitarra, más tocarla bien lo es del bueno... si ello es así, entonces el bien humano es una actividad del alma conforme a la virtud, y, si las virtudes son más de una, conforme a la mejor y la más completa-” (Aristóteles, 2003, P. 59-60).

52 (το μεσ γαρ ηδεσθαι των ψυχικων)

Sin embargo, Aristóteles se distancia de la valoración del hábito racional y le antepone criterios para evaluar cómo se va en la vida. Retoma pues Aristóteles la cuestión de si la felicidad se puede aprender o adquirir por virtud, costumbre o ejercicio, para contraponerla al azar trágico. El hombre precisa de los golpes de la fortuna y se define por su actuación frente a la fortuna adversa. Sólo el virtuoso alcanza la *eudaimonía*, lo que hay que entender con cierta restricción, y cuestionar la validez de esta nueva clasificación de las actividades en relación con la virtud y la carencia de ella. El que soporta con dignidad por magnánimo y no por insensible, y saca provecho de cada momento, estaría lejos del hombre común⁵³. Düring subraya la importancia de Aristóteles para la creación de la teoría de la ‘*proairesis*’ en relación con lo digno de ser elegido, y precisa que en la *Ética a Nicómaco* se determina a las *aretai* como disposición. Asimismo, Aristóteles abandona la teoría del placer de Alcmeón según la cual consiste en una restauración del equilibrio en el cuerpo⁵⁴. Le interesa el placer en relación con su noción de la justicia equitativa. Más que moralizar el placer, lo supedita a la legalidad y al derecho.

Inclinaciones oscilantes. El placer y dolor como criterios para observar la disposición ante la vida. En el sueño, que llega tarde o temprano a cualquier sufriente, no se diferencia lo bueno y lo malo. Aristóteles deslinda a las pasiones de la sensibilidad, en tanto participan de la razón, y a las virtudes o disposiciones intelectuales o dianoéticas, de las propiamente éticas (*ethos*: disposición), para recalcar que llamamos virtudes a los “hábitos” elogiados. La virtud se define por su ejercicio bajo el criterio del placer y del dolor, conforme a una disposición elegida por sí misma con resolución, como término medio o condición media relativa al hombre, por lo que resulta una hazaña ser bueno. Al final de libro II de la *Ética a Nicómaco*, admite que, si

53 El trauma suele entenderse como falta de sentido en el encuentro con lo real, contrapuesto al amor. “Según Freud, el delirio de Hamlet evoluciona hacia la curación gracias a una afortunada coyuntura, al poder curativo del amor. Podemos dar a esa afortunada coyuntura el nombre de buena fortuna, en el sentido de la *tyche* de Aristóteles, y buen encuentro, en el sentido lacaniano. Ese buen encuentro, que no es aquí un encuentro fallido, realiza lo que sólo el amor o la transferencia son capaces de hacer: el amor como hijo del azar” (Eleb, P. 19). El encuentro del destino como metáfora del inconsciente o neurosis del fracaso, en lo que la fortuna supone una elección del pensamiento para distinguirse del azar.

54 “Igual que Platón, Aristóteles subraya que la eudaimonía tiene como supuesto una correcta disposición de alma; pero al mismo tiempo sostiene siempre firmemente que nadie puede ser dichoso sin un mínimo de bienes externos” (Düring, 2005, p. 40). “Por tanto, no es correcto decir que el placer sea un desarrollo sensiblemente perceptible, un proceso, sino que se lo debería caracterizar más bien como un despliegue activo del estado final acorde con la naturaleza y, en vez de “sensiblemente perceptible”, se debería decir “no impedido”. Cuando él escribió esta frase, la definición del placer estaba desligada de la relación de dependencia respecto de las sensaciones corporales de placer; en consecuencia, desaparece el motivo de la restauración de la armonía corporal” (Düring, p. 240).

bien, la condición de medio resulta elogiable, para alcanzarla hay que inclinarse a veces al exceso y otras al defecto. La inclinación al bien se desplazó por una oscilante entre el exceso y el defecto. La inclinación no se determina racionalmente, sino a tientas, en la instigación del deseo y la sensibilidad, del dolor y del placer, de las pasiones, nuestras disposiciones y los hábitos intelectuales. Para hallar el bien, se ha de comenzar por la inclinación hacia el exceso y el defecto. La condición depende de tal oscilación entre la desproporción propia de la exuberancia y la insuficiencia conforme a la escasez; una vida pletórica, disipada, o marcada por la carencia y la parvedad. El juicio, nada fácil, y la compleja categorización de los acontecimientos, impiden ver con claridad la situación⁵⁵.

Precaución ante la finalidad en la observación de lo sensible por dificultad del juicio.

Guía para ser mejores y enfrentar la situación precaria, la observancia del fin vislumbra qué conduce en la vida e impide ser virtuosos, no qué pretendemos conseguir o agenciar, puesto que no hay finalidad ni objeto a alcanzar. No consiste el bien en una proyección a futuro. La forma de acercarse a la moderación y a la prudencia en la consideración del medio entre extremos se basa en la observación (σκοπεο) de lo sensible, y de lo que atañe a la percepción, en términos de placer y dolor, principio que constituye y categoriza la experiencia. Si Eudoxo reivindicó con razón, la supremacía del placer, Aristóteles sostiene que en el criterio del dolor y del placer para examinar cómo vamos en la vida, no simplemente hay que huir del placer, puesto que el dolor también está categorizado en función del juicio moral de lo bueno y lo malo⁵⁶. No se trata sólo de una prevención contra el placer, pero sí se procede, nuevamente, de manera negativa, en tanto prima la dificultad del juicio, y por consiguiente, la necesidad de privación de aquello

55 "Pero no recibe censura el que se aleja un poco del bien hacia lo más o hacia lo menos, sino aquel que más se aleja, pues éste no pasa inadvertido. No es fácil distinguir con una definición hasta qué punto y en qué medida es reprochable uno, ni tampoco es fácil de definir ninguna de las cosas sensibles. Todo esto demuestra que la condición de medio es elogiable en todos los casos, pero que hay que inclinarse unas veces al exceso y otras al defecto". "Es necesario observar a qué somos más fáciles de ser arrastrados, pues cada uno lo somos a partir del placer y el dolor que se produce en nosotros. Es necesario arrastrarnos hacia el extremo contrario, pues si nos alejamos mucho del error llegaremos al término medio, lo cual hacen precisamente quienes tratan de enderezar los maderos torcidos. Y en todo debemos guardarnos especialmente de lo placentero y del placer, porque no lo juzgamos como jueces incorruptos" (Aristóteles, 2003, p. 93). Téngase presente que ya en Alquilico, por ej., se oculta el dolor opuesto a la masculinidad a la vez resignada ante la pérdida. Curiosamente también se niega el placer y el gozo: "Porque ni llorando remediaré nada y nada pondré peor dándome al placer y al regocijo" (Rodríguez Adrados, MCMLVII, p. 31).

56 "En el vocabulario de la neurociencia cognitiva, el placer y el dolor indican una prominencia o "saliencia", es decir, una experiencia que puede ser importante y, por lo tanto, digna de atención. La emoción es la expresión de esta saliencia, y emociones positivas como la euforia o el amor, o negativas como el miedo, la ira o el asco, nos dicen que hay algo en nuestra vida que no debemos ignorar" (Linden, 2011, p. 150).

hacia lo que inclina la sensibilidad, en actitud de apartamiento, lo que se entiende y asimila constantemente como error en función de la verdad⁵⁷.

1.2.2. Despreciar (καταφρονεω); retirarse (αποχαζομαι) del extremo para acertar en lo que nos proponemos (στοχαζομαι).

No se trata de una rectitud en la acción conforme a un bien y mal absolutos, sino para el hombre. No obedece tampoco a una producción. Si la virtud es una disposición, justo medio relativo a nosotros, determinada por la ‘regla’ recta tal como la determinaría el hombre prudente, se dirige a lo sensible, a lo particular. “*Es, por consiguiente, la virtud un estado electivo que se encuentra en la condición media relativa a nosotros, el cual se define con la definición con que lo definiría un hombre sensato*” (Aristóteles, 2003, p. 85). El canon (κανων) de la decisión reside en una ley falible, supeditado el juicio racional a una determinada circunstancia o posible acción.

Aristóteles estaba más interesado en juzgar los modos de vida según la posibilidad de alterar las disposiciones y el cultivo de diferentes formas de placer o de honor⁵⁸. El hombre aplicado a una actividad constante, esforzado, se dignifica en la acción al tomar partido, al atender algo, al respetarlo, al seleccionar con cuidado, en definitiva, al elegir, como si el carácter ético no dependiera de una elección correcta, sino del mismo hecho de efectuarla. Sólo

57 Los animales influenciados por el ambiente para su movimiento y el carácter adquirido en el nacimiento con ideales fijos, sugiere una virtud involuntaria o producto de las acciones. En Aristóteles, en opinión de R. Sorabji, aparte de la discusión sobre la necesidad y la causalidad de la acción, se aprecia una influencia del carácter a la hora de actuar, que condiciona los objetivos, por lo que opta por un modelo de la abstención: “*Es posible pensar que Aristóteles aceptaría que, incluso en una etapa posterior, la persona puede elegir algo de lo que hace. Pero su carácter podría estar tan arraigado que no se podría deshacer de él (EN III 5, 1114^a13-21), y elegiría únicamente entre distintas malas acciones alternativas, así como entre diferentes modos de realizar sus objetivos. Si queremos saber qué es lo que hace que su mal obrar sea voluntario, la mejor dirección en la que se puede buscar es la de la adquisición voluntaria del carácter mediante los actos previos de maldad. En una etapa previa, el carácter no es firme, y es igualmente fácil abstenerse de obrar mal que obrar mal*” (Sorabji, 2003, p. 328).

58 “*If an action is characterized as pleasant, then we can ask whether the agent has general policy of pursuing what is pleasant or not. If so, then we have the vice of akolasia: the choice manifests the moral character of intemperance. If not, then what is the reason for the present pursuit of pleasure? If a reason is given (...), this will reveal something about the agent’s ultimate goal in life. If no reason is given, then the agent’s present pursuit of pleasure is not the result of choice: what we have is the impulsive action on the other incontinent (akrates). If the action performed is characterized on the other hand as pleasant but as noble, the agent’s action is performed for the sake of virtue, as the brave man performs his brave actions for the sake of what is noble. Of course an agent in characterizing his action as noble may be mistaken: this would be the case, for instance, of the intemperate (akalastos) man whose idea of the good life is the pursuit of pleasure*” (Kenny, 1992, p. 3-4).

se teoriza el bien en el sentido de verlo⁵⁹. La prudencia no se asimila al prever, sino que aparece, por la precariedad del conocimiento humano. La realización de la eudaimonía requiere condiciones que no dependen de nosotros y no basta con la virtud. La unión entre virtud y bondad es sintética, pues depende del azar y de las circunstancias. La acción política se reduce a la táctica de realización de lo mejor posible bajo la deliberación que atiende al momento oportuno, al *kairós*, y sólo en este sentido, a los fines, para observar qué arrastra y dirige la acción, su móvil: “*kairós es el bien según el momento, o más bien el momento en tanto que lo percibimos como bueno*” (Aubenque, 1999, p. 117). Deliberar sobre los medios para alcanzar un fin, en sentido utilitarista, sugiere que se puede deliberar para el mal. La *proairesis* resulta una “elección” posterior a la deliberación que expresa una disposición opuesta a la del incontinente que se deja llevar por sus pasiones y a la del malvado por su acción perjudicial. Adquiere importancia el deseo que subyace a la deliberación. La *proairesis* se define tradicionalmente como un deseo deliberativo de lo que depende de nosotros, pero condicionado por los múltiples factores⁶⁰.

La distinción entre virtudes “*dianoéticas*”, por la enseñanza; y “*éticas*”, por el hábito, critica el concepto de naturaleza y matiza que las virtudes se producen, o se engendran ($\phi\upsilon\omega$: criar; brotar, tocar en suerte, propenso, inclinado) por “*aptitud natural para recibirlas*”. Perseverar, mantenerse semi-naturalmente ($\mu\epsilon\nu\ \phi\upsilon\sigma\epsilon\iota$) virtuoso, señala una actitud receptiva, y perfeccionamiento por la costumbre, no una tendencia hacia la perfección como fin abstracto.

59 “Y, si bien existen prudencias particulares (*περι τι*), que apuntan a un cierto fin (*τελος τι*), no es en este sentido, sino pura y simplemente (*ολως*) que serán denominados prudentes el buen mayordomo y el buen político, pues ellos se proponen por fin la vida feliz de la comunidad que dirigen; ahora bien, la vida feliz es la totalidad que trasciende los fines particulares. El prudente no es, pues, el puro empírico, que vive al día, sin principios y sin perspectivas, sino el hombre de amplia mirada, el heredero del *σινωπτικος* platónico; pero lo que ve es una totalidad concreta – el bien total de la comunidad o del individuo –, y no aquella Totalidad abstracta y, según Aristóteles, irreal que era el mundo platónico de las Ideas” (Aubenque, 1999, p. 69).

60 “La elección se encuentra aquí desposeída de toda responsabilidad moral, puesto que no es la posición del fin, sino que elige solamente *εξ υποθεσεως* bajo la condición de un fin ya puesto y del cual no es responsable. Ya no es el lugar de la imputabilidad, sino el momento de la habilidad. No expresa un principio moralmente calificable, sino un momento, se podría decir “técnico” en la estructura de la acción en general. La buena elección no se mide por la rectitud de la intención, sino por la eficacia de los medios” (Aubenque, p. 141). Aunque se puede desear más de lo que se tiene, el ‘*makarios*’ desea más su existencia: “One who is good and highly eudaimon has an specially strong desire for life, and this psychological condition is based on the perception of how very desirable his life is. Now, when Aristotle says that one who is virtuous and eudaimon particularly desires life, he can not mean that such individuals are more glad to be alive than others; the kind of existence they enjoy gives them a heightened love of life” (Kraut, 1979, p. 172). Según Kraut, la relación de la eudaimonía con la satisfacción de deseos es un agregado filosófico de Aristóteles a la noción común. La felicidad como sentimiento psicológico difiere de la *eudamonia*; hablar de un ideal o estándar de vida, según las capacidades y funciones humanas vuelve al platonismo.



Aristóteles habla también en términos de “capacidad”, “*dinamai*” (δυναμαι: poder, ser capaz, tener fuerza; influencia; valer, significar) es decir, lo que cuidamos⁶¹ antes de que suceda y se dé cualquier actividad (ενεργεια) correspondiente, según se manifiesta en la naturaleza, como cuando sentimos. En cambio, en la virtud se da primero la actividad, con lo que invierte los términos. Sólo nos haríamos justos practicando la justicia. Por lo tanto, esto que traducimos por prudencia obedece más a un cuidado conforme al ejercicio de las capacidades que a un arte sustentado en el conocimiento de sí. Aquí usa el concepto de *πρασσο*: ejecutar, realizar, hacer, obrar, relacionado con estar bien, ser feliz y tener suerte, por el que se entiende la exigencia de practicar la justicia para poder reconocerse (γιγνωσκω) alguien justo⁶².

Aristóteles no desestima la influencia del medio y de causas, pero enfatiza en el “obrar” (*πρασσο*) de acuerdo con las relaciones (*συναλλαγη*) humanas, en lo que el miedo se descubre como un hábito, junto con los apetitos. Aristóteles categoriza siempre, bien por un principio del defecto y el exceso por el que prescribe amargar el placer, odiarlo en el sentido de apartarse, tener alejado, o abstraerse, para la morigeración, la prudencia o moderación (*σοφροσυνη*) y resistir para adquirir valentía. Este ideal ascético, sustentado en el refrenamiento o sujeción del ánimo y el cuerpo, mezcla un nivel intelectual de buen sentido y sensatez, con otro de templanza, más propio de la práctica, pero en últimas, obedece a una prescripción que reprime, propia del consejero; la obediencia y el castigo. “Despreciar”, desdeñar (*καταφρονεω*) y “soportar”⁶³ forjaría al valiente. Así se hace patente el procedimiento negativo de sentimientos de aversión al placer y desestimación de dolor que moldea la textura de los sentimientos para adecuarlos a un juicio en el que las acciones y los hábitos se arreglan según lo bueno y lo malo sin establecer un criterio con algún grado de certeza para la clasificación. De ahí pasa Aristóteles al placer y el dolor como indicio de los hábitos y las

61 *κομιζω*: cuidar; alimentar; salvar; conducir, llevar; traer, sacar, acoger, dar, hospitalidad; ganar, obtener, recoger, granjearse; recobrar.

62 “Y lo mismo ocurre con las virtudes: es nuestra actuación en nuestras transacciones con los demás hombres lo que nos hace a unos justos y a otros injustos...”. (Aristóteles, 2002, p. 20). “Por un lado encontramos el movimiento que constata, nombrado por Aristóteles *epistemonikón*, es decir, la posibilidad científica en la que se lleva a cabo el *lógos*. Heidegger ubicará ahí el desarrollo del saber teórico (Cf. Heidegger 1992; 28/ Bröcker 1935; 33). Por otro lado está el movimiento que considera, el *logistikón*. Heidegger se referirá a éste como el desarrollo del deliberar. La parte constataadora se relaciona con los entes cuyos principios, *archai*, no pueden ser de otra manera; mientras que la parte consideradora se relaciona con entes cuyos principios sí pueden ser de otra manera, ya que como señala Aristóteles “nadie delibera sobre lo que no puede ser de otra manera” (EN; 1139 a 13)” (Xolocotzi, 2009, p. 50).

63 *υπομενω*: quedarse atrás; aguardar; vivir, morar; quedar con vida; aguardar a pie firme, sostener el ataque; sufrir aguantar; aceptar; tomar sobre sí, encargarse de, emprender; osar; atreverse a, oponerse a, resistir).

acciones, y categoriza al placer en relación al mal, y al dolor en relación al bien, para considerar a la virtud desde el ámbito de las acciones y las pasiones⁶⁴.

El castigo se justifica para propiciar una acción contraria e inducir hacia un complacerse y dolerse como es debido. Esta deontología del placer y el dolor contradice en parte la concepción de la ética según el modulamiento de la acción por la adquisición de ciertos hábitos. A esta altura, vuelve a la tendencia natural hacia lo peor o lo mejor, y sorprende esta adaptación en la que se discrimina de antemano algo bueno y algo malo a lo que se tiende⁶⁵.

El texto establece entonces una pluralidad de condiciones para la serenidad en función de múltiples categorías. Aristóteles considera una deontología del placer y del dolor, sólo entre otras maneras de categorizar la acción, y una tal que está condicionada por el hábito. En definitiva, distingue entre objetos de preferencia y aversión para volver a categorizar según lo hermoso, conveniente y agradable, contra lo feo, perjudicial y penoso, lo que indicaría que la ética requiere una ontología, o un orden de objetos susceptibles de deseo legítimo o repulsión. La categorización efectuada con base en aquello que nos arrastra, la “tracción” y la reacción de abstención, la “abstracción”, concomitante, se abre a múltiples relaciones y no consiste en la simple aceptación o rechazo de un objeto. Complacerse y dolerse como es debido difiere de la clasificación entre buenos y malos según si aciertan o yerran⁶⁶.

Si da como cierto que según cada cual, las prácticas de alegrarse, regocijarse, estar contento o satisfecho ($\chi\alpha\iota\pi\omega$) según se desean los bienes, o las prácticas de afligirse, contristarse, disgustarse, inquietarse o molestarse ($\lambda\iota\pi\epsilon\omega$), varían, se asocia entonces placer y dolor con una disposición de conformidad o rechazo a la par que se catalogan las prácticas entre buenas y malas ($\tau\alpha\sigma\ \pi\rho\alpha\rho\zeta\epsilon\iota\varsigma\ \epsilon\upsilon\ \eta\ \kappa\alpha\kappa\omega\sigma$). La conformación con ciertas propiedades, o el

64 “La virtud moral tiene que ver con los placeres y los dolores, que por causa del placer hacemos lo malo y por causa del dolor nos apartamos del bien”. “Si las virtudes tienen que ver con acciones y pasiones, y toda pasión y toda acción van seguidas de placer dolor, esto es una causa más de que la virtud esté referida a los placeres y dolores” (Aristóteles, 2002, p. 22).

65 “Todo hábito del alma tiene una naturaleza que se orienta y adapta a aquello que naturalmente lo hace peor o mejor; y los hombres se hacen malos a causa de los placeres y los dolores, por perseguirlos y rehuirlos, ya los que no se debe, ya cuando no se debe, ya como no se debe, ya de cualquier otra manera que la razón pueda discernir en este punto. Por eso se definen también las virtudes como una especie de impassibilidad y serenidad; pero no exactamente, porque se habla de un modo absoluto, sin añadir “como es debido”, “como no es debido”, “cuando”, y todas las demás determinaciones” (Aristóteles, 2002, p. 22).

66 “Como son tres los objetos de preferencia y tres los de aversión – lo hermoso, lo conveniente y lo agradable, y sus contrarios, lo feo, lo perjudicial y lo penoso –, respecto de todo esto el bueno acierta y el malo yerra, pero sobre todo respecto del placer; pues éste es común también a los animales y acompaña a todo lo preferible, pues también lo hermoso y lo conveniente parecen agradables”. “Además regulamos nuestras acciones, unos más y otros menos, por el placer y el dolor. Por eso es necesario dedicarles todo nuestro estudio: no es, en efecto, de poca importancia para las acciones el complacerse y contristarse bien o mal” (Aristóteles, 2002, p. 22).

actuar según (*ek*) o a consecuencia de ciertos bienes (*ousia*)⁶⁷ deseados, lo que traducimos anacrónicamente por voluntad (*ek-ousia*), se presenta alterada y condicionada por la categorización moral del placer y el dolor, y de las prácticas, en relación con la percepción y la sensibilidad. Al modo de Demócrito, Aristóteles admite que actuar de agrado o estar conforme con una determinada práctica, depende de un canon⁶⁸ (de las prácticas), según el criterio del placer y el dolor. De tal manera, las prácticas se deslindan bajo un modelo dependiente de la valoración del placer y el dolor. María Araujo y Julián Marías traducen “regulación”: “*Además regulamos nuestras acciones, unos más y otros menos, por el placer y el dolor*”, pero el sentido de “*kanonizomen*” no es normativo o regulativo. La estimación y moderación de las prácticas según preceptos de la costumbre o la educación, según una técnica de la virtud, y que por ello toda ocupación pragmática en la política y la virtud tenga por criterio el placer y el dolor, se usa para diferenciar al bueno y al malo según la conducta, con anterioridad a una deliberación racional sobre la elección de los medios o del modo de actuar para la consecución de un propósito. “*Quede, pues, sentado que la virtud se refiere a placeres y dolores; que lo mismo que la produce es causa de su incremento y de su decaimiento, si no funciona del mismo modo, y que se ejercita sobre aquello mismo que le dio origen*”. Placer y dolor constituyen un canon anterior al de la razón, en lo concerniente a la consecución de la eudaimonía.

Acertar en lo que nos proponemos (*στοχάζομαι*), requiere seguir la exhortación de retirarse *αποχάζομαι* del extremo. La virtud se caracteriza ahora bajo la disposición⁶⁹, resultado de una determinación o preferencia. Vale la pena entonces establecer una diferencia problemática entre las capacidades naturales y el resultado de hábitos virtuosos, no obstante una tendencia natural a ciertas actitudes y situaciones. Y continúa con la clasificación de hábitos para hablar de la virtud humana, según su función propia, el término medio entre el exceso y el defecto, y en tanto se dan las acciones y las pasiones. La virtud aristotélica por el término medio tiene una serie de condiciones que categorizan las pasiones y las acciones, según la cantidad, el momento propicio, en relación con las personas, el modo, el placer y el dolor. La pretensión de esta moderación en el sentido de igualdad o proporción no regula normativamente, sino por la idea de lo justo; compensación, equidad o equilibrio. Esta tendencia a igualar (*ίσοος*) por el

67 εἶμι: ser, existir, vivir, haber (Irse, venir, caminar, pasar, viajar, partir).

68 κανον: caña, vara, asa, abrazadera; regla, ley, modelo, canon; frontera, límite.

69 δια-κειμαι: hallarse, encontrarse, estar (situación, disposición, actitud) estar instituido, establecido, determinado.

medio o centro (μεσος) encierra un arreglo, un orden de acciones y pasiones con vista a justificar, a falta de certeza, el acierto y el yerro⁷⁰.

Se suele traducir κατορθουται por prosperar, tener éxito, conseguir, dirigir convenientemente o poner algo en su sitio, opuesto a lo censurable o reprochable, en lo que se acentúa el acierto. Para Aristóteles, sólo se puede conseguir lo que se pretende de una forma, mientras hay muchas maneras para la maldad y vuelve a definir: “Es, por tanto, la virtud un hábito selectivo que consiste en un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y por aquella por la cual decidiría el hombre prudente” (Aristóteles, 2002, p. 26). Ahora, la virtud se distingue por el logos (ωπισμενη λογω) del hombre prudente, del sagaz (φρονιμος). Sin embargo, la división racional de la virtud por la que se la sitúa en el medio, mientras al vicio, en los extremos, según la entidad, no se corresponde según la relación con el bien respecto del cual la virtud se mantiene como un extremo opuesto al mal. La virtud y el vicio atañen al bien y al mal, pero ya no se relacionan directamente y se ha modulado su conceptualización a través de una serie de categorizaciones y clasificaciones de las acciones y las pasiones⁷¹. La virtud es término medio por definición y en teoría, mientras pareciera referírsela al bien en relación directa y metafísica si toda esta serie de categorizaciones de la sensibilidad y la percepción nos impiden ver con claridad la propia situación, y de ahí la necesidad de buen sentido (φρονεω), según nuestros propósitos. Incluso lo advierte, porque admite que no toda pasión o acción se pueden analizar desde el término medio, si les es inherente la maldad, por ejemplo, en el homicidio. Sin embargo, sitúa la sofrosine como medio respecto del exceso (υπερβολη) por licencia o desenfreno (ακολασια) ante el dolor y el placer, para examinar, pese a su dificultad, las disposiciones, según como nos afectan los sucesos en términos de dolor y placer, para ofrecer un esquema complicado, por lo que reitera que resulta

70 “Esta tiene que ver con pasiones y acciones, y en ellas se dan el exceso, el defecto y el término medio. Así en el temor, el atrevimiento, la apetencia, la ira, la compasión y en general en el placer y el dolor caben el más y el menos, y ninguno de los dos está bien; pero si es cuando es debido, y por aquellas cosas y respecto a aquellas personas y en vista de aquello y de la manera que se debe, entonces hay término medio y excelente, y en esto consiste la virtud. En las acciones cabe también exceso y defecto” (Aristóteles, 2002, p. 25). “Y la virtud tiene que ver con pasiones y acciones, en las cuales el exceso y el defecto yerran, mientras que el término medio es elogiado y acierta; y ambas cosas son propias de la virtud” (Aristóteles, 2002, p. 26).

71 “El término medio lo es entre dos vicios, uno por exceso y otro por defecto, y también por no alcanzar en un caso y sobrepasar en otro el justo límite en las pasiones y acciones, mientras que la virtud encuentra y elige el término medio. Por eso, desde el punto de vista de su entidad y de la definición que enuncia su esencia, la virtud es un término medio, pero desde el punto de vista de lo mejor y el bien, un extremo” (Aristóteles, 2002, p. 26).

trabajoso ser bueno, lo que dice para exhortar (παραινεω), según la tradición, a apartarse de lo más contrario, y para responder a su símil del arquero: “Por esto, aquel que se propone como blanco el término medio debe en primer lugar apartarse de lo más contrario, como aconseja Calipso: De este vapor y de esta espuma mantén alejada la nave” (Aristóteles, 2002, 30)⁷². Esta imagen de la nave tiene un sentido político que remonta a Arquíloco y a Alceo, que exhorta a llevar la nave, azotada por la tormenta, a buen puerto, en relación con la tiranía de Mírsilo (Rodríguez Adrados, 1981, p. 168).

στοχαζομαι: poner la mira en, a la vez usado para “conjeturar”, “sospechar”, “calcular”, o acertar, en el sentido de dar en el blanco, pero ya no en un bien abstracto y metafísico, sino en el término medio, paradójicamente requiere alejarse (αποχαζομαι/απο-χωρεω) de más en más, progresivamente, de lo opuesto (επ-αντιος), y ante la dificultad de la categorización de las pasiones y las acciones, forja Aristóteles un principio bastante impreciso pero concluyente, y no carente de dogmatismo, en tanto este *ethos* se basa en la retirada, el refugio y la partida (αποχοπηρις) respecto a aquello que nos atrae y seduce los sentidos. Este es el punto; el predominio de la negación. Aristóteles invita a la negación, a una actitud o disposición negativa.

A la relación con la virtud Christine Swanton la concibe como una moralización de la felicidad⁷³. A la moralización propia de la actitud aristotélica de distinguir al virtuoso del vicioso, por el carácter de sus prácticas, sigue una por la interpretación de su ética con base en la virtud en sí como valor universal. El vértice de la ética Aristotélica y de la mayoría de los filósofos griegos lo constituiría la felicidad, pero esta idea anodina que piensa en términos de fines, de objetivos o metas de la vida humana, a juicio de Jean-François Baludé, forja una serie

72 “Los intérpretes permanecen proclives a la interpretación que niega un placer no integrado en otra serie de elementos constitutivos del bienestar o la felicidad, por lo que los manuales degradan siempre el valor del placer: “Aristóteles está de acuerdo en que el placer es una de las cosas (a diferencia del dinero, por ejemplo) deseable por sí mismas, y no sólo como medio para otra cosa. Pero, como vimos, ello no es suficiente para poder afirmar que el placer sea el bien supremo. En efecto, el placer se presenta normalmente como parte de un todo, como elemento de un conjunto: a saber, como parte constituyente de la actividad humana espontánea, del libre florecimiento del hombre como ser activo” (Montoya, 2001, p. 112).

73 “Indeed many have claimed that for Aristotle, “virtues are the way to understand eudaimonia, eudaimonia is not the way to understand the virtues. “Call this strategy “moralizing happiness”. It works as a defence of eudaimonism by refusing to countenance the independence of virtue from happiness. On this view, it is not merely the case that pleasure, for example, is not good with qualification unless it is infused with suitable virtue. Pleasure is not even in one’s self-interest (good for one) unless it is infused with suitable virtue” (Swanton, p. 87). Usualmente, se suele interpretar a secas que la eudaimonía requiere de la virtud, como Rosalind Hursthouse, en *On virtue Ethics* (Oxford University press, 1999), lo que según Thomas Hurka (*Virtue, Vice and Value* Oxford U. Press, 2001), encierra el egoísmo del florecimiento personal, pero puede que la finalidad de la acción virtuosa, si no produce el florecimiento, implique una pluralidad de modos de vida no necesariamente fundada en un interés egoísta.

de cuestiones en tanto pareciera que vivir bien (*eu zèn*) y actuar bien, y en ello, salir adelante o conseguir algo, junto con su respectivo asentimiento y aprobación de lo que sienta bien, fueran la misma cosa. No obstante, a la hora de definir qué es o en qué consista la felicidad se presenta gran controversia, pues el sólo nombre no dice nada frente a una diversidad de contenidos. El bien vivir, tener un buen *daimón* o fortuna, en tanto “*makar*” o “*makarios*” designa a la persona tenida por divina en un modo específico y favorable. “*Pour être heureux, il faut donc, semble-t-il, être favorisé, par le sort, et/ou par les dieux*” (Balaudé, 2006, p.11). Así, con Heráclito o Demócrito no se trata tanto de una categorización entre “afortunados” (*eudaimones*) e “infortunados” (*dusdaimones*), si no de la pregunta por la posibilidad de la liberación frente al favor de la divinidad y su concurso eventual, que en la medida en que se constituye una concepción ética concibe a la divinidad como el término de un proceso en tanto lo que se alcanza o afecta para bien, presenta algunas exigencias para su cumplimiento. Este “encontrarse” bien, a su vez, remite a un regreso o vuelta. La reflexión ética sobre la felicidad polariza entre el bien y el mal y supone una fuerza susceptible de orientar las vidas en un sentido u otro, a espaldas de los individuos⁷⁴. Tal polarización refleja una disociación trágica anterior entre lo que se quiere y lo que se padece o sufre; entre lo sabido y lo ignorado; entre deberes que compiten o concurren, o entre la oposición y la ayuda de los dioses. Para Balaudé, si la felicidad supone ciertas capacidades y un cumplimiento, no concerniría sino a una ínfima parte de la humanidad y constituiría un impase, un callejón sin salida.

A juicio de Jonathan Lear, definido el bien de una manera simple y común por el objeto de nuestras aspiraciones, si en el concepto del bien se halla una fisura, de entrada el camino se ha errado, aceptado que Aristóteles desconociera el aspecto elíptico de su hipótesis de partida⁷⁵. Según Lear, que se considere la distinción entre los muchos, y los sabios, revelaría el carácter inconstante de la felicidad. Así, los modos de ontologizar la felicidad y referirla a toda clase de bienes difiere. De la teología aristotélica se pasa a observar el desplazamiento de la atención de objeto en objeto, en lo que el psicoanálisis otorga relevancia a la fantasía; la felicidad posee un

74 “*La réflexion sur le bonheur prend sens sur le fond d’une polarisation éthique entre bien et mal et semble supposer une forcé à l’oeuvre, susceptible d’orienter les vies dans un sens ou dans un autre, à l’insu des individus ou malgré eux, et ce, quelle que soit leur volonté*” (Balaudé, 2006, p. 12).

75 “*This is what is happening in Aristotle’s first sentence: Aristotle does not quite succeed in inaugurating “the good”. Perhaps it is a fact about us that we can no longer take this sentence as obvious; and if it is not obvious, it must inevitably provoke some discomfort. It is worth getting clear about what is disturbing us*” (Lear, 2000, p. 11).

carácter ficticio. *“Nevertheless, the use of “happiness” is irretrievably entangled in that fantasy. Happiness is that which we would attain if our deepest longings (of the moment) were satisfied”* (Lear, 2000, p. 23). Habrá que analizar el papel de la ignorancia además del deseo y el inconsciente. Incluso el filósofo debe reconocer la brevedad de los momentos placenteros de la contemplación en el transcurso de la vida. También la filosofía aporta un placer efímero y transitorio debido a los esfuerzos que implica desprenderse de las necesidades y condiciones cotidianas. Luego, la contemplación adquiere el sentido de una vida contenta en el descontento, una cierta duplicación de la experiencia en una dimensión cognitiva de carácter explicativo, con lo que la felicidad permanece en un ámbito abstracto. J. Lear lo interpreta en términos de distancia⁷⁶. La felicidad entonces quizá significara romper con las condiciones ordinarias de la vida, que en cierto sentido J. Lear relaciona con un defecto humano, con el fracaso en tanto sólo los humanos fallan en su intento de prosperar: *“It is only humans who have a characteristic problem of failing to thrive”*⁷⁷. Si tal debilidad constituyera su problema característico, entonces el individuo medra su estado y situación, mientras la exigencia de una felicidad racional no se desprende del todo de la idea trágica del feliz término que conlleva dolor, sufrimiento, fracasos y demás. La felicidad quiebra el concepto teleológico de la vida, pues su determinación por el florecer propio de la eudaimonía, más que no resultar susceptible de verificación, de antemano no se cumple en el desempeño de las actividades propiamente humanas.

76 *“There is, though, at least the guarantee that within life we will always have something to strive for. In this way, the contemplative ideal gives meaning and shape to desire-and guarantee that we will always stay at a certain distance from the ultimate object of our desire. Thus the basic experience of pressure in being alive is given a certain kind of shape and meaning. It has a shape that promises some escape from the pressure of life, while at the same time ensuring that the fantasy will always be in place to explain the continuing experience of discontent which is life itself”*. (Lear, p. 52). *“All this would suggest that Aristotle implicitly recognizes that true human happiness involves keeping happiness at a safe distance. It shouldn’t be too far away or we’ll get discouraged, but if it gets too close we’ll start to feel some discontent with and fantasize another happiness, lying just beyond the current horizon. And in placing true happiness just beyond the horizon of the ethical life, Aristotle introduces a lack into that life. Something is now experienced as missing from it. So the function of the idea of a contemplative life, from a psychoanalytic point of view, is not, as presented, to give us an end state which when achieved will finally give us true happiness. Rather it is to give us a fantasy for our present use, something we can aim for from a distance”* (Lear, p. 53).

77 *“Thus by injecting “happiness” as the organizing goal of human teleology Aristotle manages to disrupt the teleological structure itself. For he has made it virtually impossible for humans to fulfill their nature. Although the teleological worldview is used to give content to what happiness consists in, once the picture is filled out it puts pressure on the teleological worldview itself”* (Lear, 56).



1.3. Crítica cirenaica de la reducción del placer a la felicidad como fin último y suspensión del juicio frente al deseo de verdad y error moral

*That Garden of sedate Philosophy
Once flourished, fenced from passion and mishap,
A shining spot upon a shaggy map;
Where mind and body, in fair junction free,
Luted their joyful concord; like the tree
From root to flowering twigs a flowing sap.
Clear Wisdom found in tended Nature's lap
Of gentlemen the happy nursery.
That Garden would on light supremest verge,
Were the long drawing of an equal breath
Healthful for Wisdom's head, her heart, her aims.
Our world which for its Babels wants a scourge,
And for its wilds a husbandman, acclaims
The crucifix that came of Nazareth.

The garden of epicurus. George meredith.*

Julia Annas precisa muy bien la objeción de los cirenaicos a que el fin consista en la felicidad como una totalidad buscada, para en su lugar maximizar los episodios de placer, y resulta fascinante que corresponda a la ambigüedad teórica del escepticismo retomar la cuestión del sufrimiento⁷⁸. El escéptico se niega a revisar la noción de virtud o prioridad alguna por considerar dogmática la reflexión, para así deshacerse de creencias. ¿Por qué entonces persistir como Annas en la supeditación de la felicidad a la moral normativa, y no ver en la prescripción o en el ideal de la virtud más que una técnica para la modificación de una práctica incluso prescindible? Los cirenaicos no rechazan tanto una felicidad como el modelo de ‘fin completo’.

78 “Sextus indeed assumes not only that we are bound to organize our ethical thoughts around the conception of a final end but that, without accepting any theoretical beliefs, we will articulate it to some extent and will accept that the only thing that we really aim at is absence of pain and frustration” (Annas, 1993, p. 426). Los cirenaicos asumían una forma peculiar de hedonismo en tanto sostenían que se puede tener conocimiento de los afectos (*pathe*), mas no de sus causas o de lo que los ocasionan, lo que encierra a juicio de Voula Tsouna McKirahan una cuestión moral. Sólo captamos indefectiblemente el placer y el dolor, pero no entendidos como objetos mentales sino como estados. “Tsouna thinks it is important not to read the Cyrenaincs as espousing mind-body dualism, and, on her account, in such cases “what we are aware of are internal bodily states, not mental objects” (Dancy, 1999, p. 411).

Julia Annas interpreta que el placer de Epicuro se acopla a los requisitos de suficiencia y completud del fin último tomado por la felicidad⁷⁹.

Julia Annas repara más en las diferencias entre aristotélicos y estoicos en cuanto a que la sola virtud no basta para una felicidad completa, para avistar un valor de la virtud distinto al de la pretensión pragmática y por el que no tendría sentido tenerla en cuenta sólo para sumarla a los bienes que pudieran aportar una felicidad completa. J. Annas agrupa las teorías éticas en dos puntos, a propósito de la felicidad: Que la felicidad está dispuesta para nosotros y el dominio de la virtud: “*One is the idea that happiness, properly understood is up to us; the other is the dominance of virtue*” (Annas, 1993, p. 428). Esto en tanto la virtud consistiría en un “estado”, que una vez adquirido no dependiese de sucesos exteriores, formulación contraria a Aristóteles para el que recae en la actividad eficaz (*energeia*). La felicidad emergería de un razonamiento intuitivo⁸⁰. También J. Annas relaciona la felicidad con la inevitable dependencia social. En la estimación de la interioridad y la autarquía sólo en tanto desarrollo teórico, no como demanda de felicidad al alcance del dominio personal, afirma que sin teorización ética no se consigue enunciar la disposición de felicidad para nuestro alcance. La suspensión escéptica del juicio, con un sentido terapéutico del dolor, no excluye que haya un acervo de felicidad para la persona ni

79 “However, the Sceptics reject the second point—the need to revise our initial notion of happiness in order to accommodate the importance of virtue and the interests of others. Sextus shows no interest in giving virtue, or the interests of others, any roles in our final end” (Annas, p. 246-247). “It is because pleasure must be complete that virtue must be shown to be intelligibly a way of achieving it; because it must be shown to be self-sufficient that it must make us invulnerable to disappointed desires; and so on” (Annas, 1993, p. 427). Emilio Lledó interpretaba a Epicuro en función de la liberación de falsas suposiciones (*hypolépsis*) e imponer así la aceptación del dolor derivado de la naturaleza. “*Vivir es estar siempre limitado; pero no podemos cargar sobre nuestras espaldas otras limitaciones que las que se derivan de nuestra propia naturaleza*” (Lledó, 1995, p. 72). Más que a una finalidad, Epicuro opone felicidad a perturbación y contento a placer desmedido: ““*El hedonismo epicúreo encuentra su ideal regulador, coherentemente con el materialismo abrazado, en la idea de un placer conmensurado a las necesidades del hombre y a sus exigencias biológicas. De tal modo, la filosofía epicúrea evita de raíz el riesgo de una prosecución del deseo que llevaría a una perturbación de la existencia*”. El placer, y por tanto el deseo, en sus multiformes figuras, jamás debe ser desproporcionado respecto del ideal de un placer que es tranquilo gozo y apagamiento del propio deseo” (Espósito, 2009, p. 32).

80 “Concretamente Irwin señala —a diferencia de Annas— que los estoicos no pueden ser considerados como eudaimonistas. La raíz de la discusión estriba en lo que se refiere a la matriz anti-intuitiva y revisionista del pensamiento estoico al proponer que sólo la virtud es la fuente de la eudaimonía. Annas considera que los estoicos eran conscientes de la tesis que sostiene que el ejercicio exclusivo de la virtud es la única posibilidad para obtener la eudaimonía resulta insostenible (ya Aristóteles lo había indicado)” (Saucedo, 2001, p. 134). Para Annas el culto a las reglas no está contenido en el sistema antiguo para grandes problemas. “*A juicio de Annas, si esto no queda claro, no se entiende el eudaimonismo antiguo, ya que la búsqueda de la felicidad no puede provenir de algo externo al agente (llámese reglas o virtudes, que lo mismo da: mientras no se reflexione acerca de la vida como un todo y esta se unifique en función de un fin último, se estará lejos de comprender a los antiguos)*” (Saucedo, p. 135).

que se pueda equiparar lo terapéutico con la búsqueda de la alteración de las afecciones. No por no lograr alguien existir sin padecer sufrimiento pierde el ideal de libertad⁸¹.

A falta de preocupación por un asentir a la teoría, no quiere decir que el escéptico no teorizara y que la efectividad de la función terapéutica decreciera. Lastimosamente, predomina la interpretación del deseo en función de un fin último para toda suerte de motivación de la acción. La racionalidad no maximiza necesariamente los bienes, pero se suele reducir el énfasis cirenaico en el placer a un fin, a un bien, “motivo” de la acción. ¿Puede pensarse que los cirenaicos invitaran a dudar de la interpretación aristotélica por el finalismo en la consideración de bienes y placeres en función de una felicidad abstracta?⁸²

Entonces, a la moralización relacionada con un ir en pos de un bien que se disfruta en la espera, según cualquier interés, sigue una terapeutización en el manejo de la ansiedad que genera la búsqueda filosófica de la felicidad, y en un tercer momento, se semiotiza al generar un sentido en la unidad a la vez que un sin sentido en la dispersión de los deseos. Ante la limitación de las fuerzas, puede darse cabida a un dominio de sí como a una no pretensión de dominio. También al dirigir las motivaciones a un concepto de felicidad general, o al pretender algo como “lo más importante”, o “lo mejor”, se reduce la amplitud del campo de acción y se priva al individuo de una pluralidad de conceptos de la felicidad, tal vez lo que los cirenaicos criticaran al aristotelismo, al proponer una pluralidad de placeres y deseos. Los bienes, considerados como una totalidad, caen bajo la especificación del bien final o felicidad como suficiencia de la vida en sí. Por lo tanto, se desplaza la causa final a la eficiente. Sin embargo, esta postura reduce la

81 “The Sceptics are the furthest from thinking that happiness is something which is up to the agent, for according to them our conception of our final end is freedom from trouble, and there are some troubles which nobody can escape, namely physical pain and the like. They argue that the person who successfully loses all his negative aspect of pain, for example, lies in the agent’s belief that pain is a bad thing, and so the person who lacks this belief will be better off than the person who has it. But this does not, of course, remove the pain; it only makes it (allegedly) easier to bear” (Annas, 1993, 427).

82 “For the ancients, desire, orexis, is the most general Kind of motivation to do something that we can have. It covers wanting of various Kinds, and also covers the motivation generated by reasons, including ethical reasons. So this characterization of the end does not imply there is any special Kind of motivation that we have to our ends; rather, it implies that our motivations, of all Kinds, are so structured that there is something “ultimate” which forms them into an organized whole by being the end towards which they all tend” (Annas, p. 35). “They claimed that our final good was pleasure, which we could best achieve by seeking maximum intensity in pleasurable experiences. But they explicitly admitted that this was not happiness – that is, that they were recommending that we not think in terms of our life as a whole, but abandon our normal ways of thinking about ourselves”. “The end, they claim, differs from happiness, for our end is particular pleasures, while happiness is an organization of pleasures which form its parts, including past and future pleasures. Happiness is clearly the intuitive way of thinking of an overall end, but the point does not depend on happiness and could be recast in terms of our rejecting an overall end in terms of an end that consist only of particular pleasures. Later cyrenaics held strikingly differing views of happiness, thus conceived” (Annas, p. 38).

interpretación de la ética aristotélica al finalismo, lo que acentúa la contradicción en una vida que se califique de feliz pero que incluya alguna vejación, o el trasiego que termine en la tortura. Así, el extremismo a que obliga el fin último categoriza para no admitir o desestimar modos de vida frustrados o miserables, por una positivización de la propia vida implicada en el concepto de felicidad⁸³. El asentimiento moral y la elección deliberada se acentúan, en tanto que se debilitan los sentimientos y la afeción. De este modo, la ética se reduce a un asunto de capacidades y temperamento.

No se duda de manera alguna de la capacidad de deliberación y elección, y se diferencia, tan solo, entre el ejercicio de las virtudes y el de las habilidades, conforme a la división entre estado (*hexis*) y la condición (*diathesis*). Las disposiciones virtuosas estables se corresponden con el desarrollo de hábitos de elección. Usualmente, se interpreta que para los Estoicos, la exigencia de apatía (*apatheia*), ausencia de sentimientos o emociones, entendidas estas como creencias, al otorgar relevancia al lado cognitivo de la virtud, enfatizan el sentido del error por alteración del valor y la fuerza motivacional de las virtudes. Se estima así que emocionalmente se adjudica a las cosas un valor que no tienen⁸⁴. Por lo tanto, distinguen los estoicos estados afectivos respaldados o endosados por la razón de los completamente irracionales, con lo se contraponen la alegría del gozo al placer, la cautela prudencial al miedo, y el anhelo del querer al deseo. En obsequio de esta psicología se impone una “salubridad”, saneamiento o sanidad del

83 “Happiness implies a positive view of one’s life. If our final good is happiness this does at least rule out conspicuously miserable or frustrated ways of life. Aristotle, for example, regards it as completely absurd to say that a person is happy if they end up on the rack”. *Ibid.* p. 46. Otras objeciones a J. Annas apuntan a su olvido de la naturaleza de Crisipo hasta Cicerón. “On the contrary, as we can see most clearly from Cicero, the Stoics immediately infer normative conclusions from this description of our initial natural endowment –by this time they are speaking specifically of human beings- and it is clearly for that purpose that the appeal on nature has been introduced in the first place, and not at all because it locates something or other as an element of inescapability in our lives”. (Cooper p. 592). Cooper rechaza que Annas tome por criterio de la moral antigua, la evaluación madura y las motivaciones suscitadas por la incomodidad (*discomfort*) ante las experiencias, apreciada la vida como un todo en relación al ‘valor’ de la felicidad, en contraposición a la necesidad. Para Cooper, no se puede excluir una nueva perspectiva, prioridades antes obviadas y la experiencia de lo que sucede en la naturaleza.

84 “El hombre sabio, según su punto de vista, muy lejos de ser alguien sin emociones, se halla poseído por las tres disposiciones básicas y estables emocionales –y al mismo tiempo racionales-: de alegría, deseo y un sentido de precaución (*χαρά, βουλησις, ευσαβεία*). Según la visión estoica, en un hombre saludable no hay contraste entre razón y emociones; de aquí que estas “emociones” puedan describirse como estados racionales. Estos estados racionales se hallan presentes en el hombre sabio; los estoicos los llamaban *ευπαθείαι*”. (Rist, 1995, p. 36). También el dolor se categoriza deseable en relación con las actividades y sólo se rechaza lo inmoral, pero el asentimiento al dolor resulta cuestión de ‘indiferencia’, aunque se rechaza la insensibilidad. Para Antipater, la felicidad rebosa en ‘esforzarse’ por alcanzar y ‘seleccionar’ lo apropiado y natural, mientras Epicteto enfatiza de nuevo en la *προαίρεσις*, muy distinta de la *voluntas* de Séneca según Pohlenz (Cfr: Rist, p. 236).

temor, el placer y el deseo, pero extrañamente no del dolor⁸⁵. Tal vez, porque se modera racionalmente el temor, el placer y el deseo, pero no simplemente se racionaliza el dolor, sino que se lo intenta suprimir. ¿Cuál es el rol de la emoción correcta si se es un agente virtuoso? Se supone entonces que se actúa moralmente a raíz de un juicio, pero subrepticamente se altera la textura emocional y se disponen los sentimientos con arreglo a un orden racional según la ocasión, por un sentido normativo y cognitivo de la acción previamente establecido.

Contrario a esto, vale la pena recordar que el cínico Monimus of Syracuse, sugería que a la verdad la precede el estímulo, la inclinación (*προς αληθειαν παρορμαν*), lo que modernamente traducimos por impulso o instinto. Entonces se trata de estar apercebido de una agitación o precipitación que antecede a la verdad. También, Monimus se preguntaba por qué después de toda consideración, bien fuera un pensamiento o una impresión, solo queda ilusión. La impudencia y desvergüenza de Diógenes, discípulo de un ratón, fomenta la irreflexión, rehusado al juicio. Acaso promueva un sentido de la *'parresía'* cercano a la resolución libre, a una libertad excesiva en el lenguaje, confiada y alegre, distorsionado el estándar de valores en pro de la propia decisión, lo que equilibra la balanza entre *πονος* y *ηδονη*. No es del todo cierto que los cínicos siguieran el camino corto de la virtud por el trabajo a imitación de Hércules, y también despreciaron las ocupaciones de negocios, como la infelicidad propia de fatigas y dificultades, en una forma de *αιρεσις* o manera de pensar y obrar con distintas aspiraciones, apegos y elecciones que las del estoicismo. La palabra para la firmeza de Diógenes, o bien la socrática, que pudiera remontar a la anécdota de Tales de pie frente a las pirámides, tiene un abanico de significados, entre los cuales la constancia, y la paciencia, alternan con el sufrir y soportar los accidentes, lo que ocurra o sobrevenga en un sentido amplio⁸⁶. Que la noción de felicidad deba plegarse a la virtud, invita más a doblarse que a establecer de manera precisa y concluyente las propiedades peculiares del concepto.

En todo esto, está en juego una forma de diferir y el deseo en la capacidad de postergación y organización del placer, así como la capacidad de ceder a la gratificación, a lo que se opone

85 "The three sanitized attitudes take place of desire, fear and pleasure. There is no sanitized attitude to take the place of pain" (Annas, 1993, p. 69).

86 "Diogenes represents the Socratic σοφος, with this chief features pushed to extremes. Frugality in him becomes strict asceticism: *ειρωνεια* is represented by *παρησια*: *σωφροσυνη* by *απαθεια*" (Dudley, 1937, p. 27).

otra filosofía que se niega a obligarse a condiciones sociales y normativas⁸⁷. Los que estén dispuestos al sacrificio del placer tal vez pudieran conseguir una ventaja competitiva en algunos ámbitos, y en concreto, en el económico, al perpetrar acciones que requieren aplazar toda gratificación inmediata y sacrificar la libertad del momento por una libertad a futuro producto del control de los placeres. El desapego no sólo aplica a los sentimientos y a las emociones que nos aferran a objetos, sino también a conceptos y teorías, con el propósito de lograr una mayor extensión y alcance conceptual, ante la exigencia concreta de andar a trechos en la vida; carentes de toda seguridad, se examinan todas las tesis sin asentir inicialmente a ninguna. Los intersticios teóricos abren la posibilidad del escepticismo en el sentido pirrónico de suspensión del juicio, pero no para prescindir de todo saber o generalizar la duda y la ambigüedad, sino para moldear las disposiciones, propiciar el cambio, alterar incluso la apariencia, el actuar, para privilegiar el devenir por sobre lo natural y que esta alteración de la disposición sea capaz de producir un acervo de nuevos conceptos y prácticas⁸⁸. El cínico invierte los términos y sostiene que la felicidad condiciona la virtud mientras el estoico indaga si la virtud pueda o no resultar necesaria para la felicidad, pero que no sea suficiente.

La virtud no restaña ya a la felicidad. Por lo pronto, la virtud arcaica como disposición para afianzar una práctica en la acción; la virtud clásica en un sentido epistémico y lógico que condiciona las disposiciones, sentimientos y emociones; y la virtud decadente moralizada de cara al dolor y a lo absurdo, señalan tres prácticas filosóficas que cuestionan las condiciones y concepciones de la felicidad. El estoicismo se inclina por una virtud más relacionada con la “*techne*”, con la habilidad de adquirir modificaciones en función del equilibrio, la unidad o el orden. Sin duda, insta un asunto de principios y sus aplicaciones, pero los juicios se expresan

87 “La negación de que sea posible determinar si es verdadera o falsa una impresión de los sentidos, tuvo por consecuencia el mandamiento de atenerse en la conducta a lo que en el momento aparece; la felicidad consiste en la indiferencia inquebrantable frente a todas las impresiones del mundo exterior y a todas las nociones de la voluntad, dependientes de ellas. Aunque por un camino muy distinto al de los cínicos, reaparece aquí el ideal de la personalidad libre, que se sustenta en sí misma” (Schawartz, 1986, p. 149).

88 Escatiman anacrónicamente la educación griega a una capacidad racional de conducción en el dominio de las pasiones por el logos y someten normativamente las prácticas al juicio. Afirmar la existencia de una dimensión determinada de lo peor no se sostiene si una diferente disposición ética altera los acontecimientos para bien o para mal: “Por un lado, Platón consigue integrar en la estructura de la propia psique aquel sentimiento de desprecio que, en Heráclito, aparecía en una hosca exterioridad, de manera que el menosprecio deviene un principio regulativo de la persona y un agente de su autogobierno. Quien sea capaz de despreciarse a sí mismo ha logrado ayudarse en algo decisivo. Por otro lado, Sócrates deja claro cómo la toma del poder por parte de lo peor sólo puede suceder tras una “mala educación”, cuyo criterio consistiría en dejar sin freno (*akólaston*) lo que necesita de riendas y que, si la cosa fuera bien, sería sin más refrenable” (Sloterdijk, 2009, p. 218).

en la práctica moral singular, en la observación de las acciones que pudieran producir mejores consecuencias. La filosofía no cae todavía en mera labor crítica tendiente a la verdad.

Los discursos sofistas que le “cosían la boca” a cualquiera hasta el colmo de la contradicción, a punta de hacer callar, reclamaban, en parte, la atención también al cuerpo; pero el rechazo del placer, de los placeres y del cuerpo, por la abstracción religiosa y filosófica, tergiversó y calumnió a la tradición atomista, sofista, cirenaica y epicúrea. La felicidad en la vida teórica, tuvo también su contracara en el escepticismo, en el énfasis cirenaico puesto en la “*edoné*” (εδονε) y en el esfuerzo (πονος) cínico que despreciaba la ciencia y la verdad. Entre tanto, la filosofía se convierte también en una actividad que procura con discursos y razonamientos la vida feliz, por lo menos para Epicuro, mientras para los estoicos, constituye el ejercicio (ασκησις) de un arte (τεξνη) que tiene por objeto la sabiduría o ciencia de las cosas divinas y humanas⁸⁹. Frente al estoicismo, una larga tradición paralela a la filosofía platónica tiene el mérito de anteponer el ejercicio al discurso lógico, incluso en el dogmatismo, por lo que no hubiera importado tanto la verdad, sino el carácter tranquilizador de la explicación que luego permaneció relegado. En la exigencia terapéutica para la felicidad epicúrea, también se toma distancia frente a la política, una tendencia constante, y el apego a la vida, causa del temor a la muerte, por lo que se establece una relación de la felicidad con la terapéutica del dolor. Epicuro resulta problemático por su rechazo al dualismo “alma-cuerpo”, “sensación-intelección”, entendidos por igual en la teoría de los átomos. Sin un *a priori* para el conocimiento y obviado el condicionamiento de la acción por el conocimiento, se entiende el dolor desde la sensación⁹⁰.

⁸⁹ El cometido de una *téchne* que proporcione felicidad, deja atrás la actividad para enfatizar en el saber. Diógenes de Enoanda recalca la importancia de la disposición del ánimo, (diátesis), como traduce García Gual, que relaciona esta técnica con una para evitar el dolor según Antifonte. En cuanto a Epicuro, se observa una preocupación por la limitación en el conocimiento de los deseos, y por lo tanto, una desavenencia de la virtud cultural y la vida desapercibida del filósofo. “*Diógenes Laercio recuerda que Epicuro había un juego de palabras al respecto: “llamaba a la agogé (“educación” diagogé (“distracción, diversión”)). Son bien conocidos dos fragmentos en que el Maestro exhorta a dos jóvenes al cultivo de la filosofía, diciendo: “Te considero feliz, Apeles, porque desprovisto de toda educación –paidia–, te entregaste a la filosofía”. “De cualquier educación –paidia–, hombre feliz, huye desplegando la vela más rauda””* (García, 1996, p. 60). Si el deseo de placer es el sustento de una vida feliz (*makarios Zén*), se combina con la evitación del dolor, lo que no requiere de razonamiento para advertirlo, sino de la sensibilidad. Sin embargo, los cirenaicos afirmaban más el placer presente y en movimiento, no en reposo (*catastemático*) frente a la suma de placeres particulares que implica la eudaimonía aristotélica, el recuerdo de placeres o su expectativa. El placer del cuerpo resulta apetecible por sí, mientras para Epicuro sí hay placeres en reposo y cobra importancia la ausencia de perturbación y los placeres del alma.

⁹⁰ Seguramente para Epicuro el placer, limitado por la sensibilidad, abarca una gran gama conforme a la sensación (*aisthésis*), la preconcepción (*prolepsis*), las afecciones (*páthe*) y la imaginación (*phantastikás epibolás es dianoías*), pero llama la atención la negación del dolor en su cercanía al placer en la sensación: “*Epicuro va a sostener : que el placer fundamental no es una agitación de nuestra sensibilidad, no es el*

Prodigio antiguo, los pirrónicos se ufanan de su declaración de libertad respecto de todo compromiso teórico, lo que no obsta para inquirir en los méritos de las diferentes proposiciones sin asentir a ninguna si carecen de completa evidencia. Este fue el caso de la felicidad, para la que se suspende el juicio en la carencia de un arte que enseñe a vivir con plenitud⁹¹. Sin embargo, como recuerda Mark McPherran, el pirronismo conserva cierto naturalismo moral conducente a la felicidad, aunque cualquier teoría los entregara al acoso erístico, pues resta la opción de razonar sin dogmatizar o pretender un arte para la felicidad. La falta de ansiedad (αταραξια) ante cualquier opinión y el sentimiento moderado (μετριοπαθειαν) ante lo ineluctable, constituirían para Sexto empírico la eudaimonía, con la característica de no pretender delimitar lo bueno y lo malo por naturaleza o reemplazar las creencias de valor falso por las verdaderas, para reconducir hacia estas los deseos de felicidad, a la manera estoica⁹². Los conceptos no se sobreponen ya a la afección, ligada la concepción del bien como objeto de deseo a una mera preconcepción de la felicidad. De ahí que las falacias del discurso sofista condujeran a una suspensión del juicio similar a la escéptica, al ofrecer argumentos contradictorios ante una cuestión y también, en este sentido, su discurso no careció de eficacia a modo terapéutico y no sólo en los tribunales, en lo que dista la eficiencia de la certidumbre y la validez. Consecuentemente, el sofista jugaba con la apariencia, para no dogmatizar, pero el escéptico asimila la “ταραχη” a la infelicidad provocada por procurarse el bien y evitar el mal. La conexión entre el conocimiento, el deseo y el valor objetivo propiciaría la ansiedad. McPherran aclara que la actitud escéptica suspende el juicio, tanto del valor de lo

placer cinético o genético, sino el placer catastemático (es decir, el “estable” o “constitutivo”); que no hay más que dos afectaciones o sentimientos básicos, ya que la remoción del dolor es el límite del placer, negando así la posibilidad de un estadio neutro, intermedio, que estuviera entre placer y dolor como el gris entre el blanco y el negro, y negando a la vez ese placer mixto, formado por una mezcla de placer y dolor (en el que insiste Platón); que el placer es algo positivo, en cuanto que es connatural y propio de nuestro organismo vivo, porque el placer es oikion, mientras que el dolor es allótrion (“extraño, ajeno”), y la naturaleza nos ha destinado al placer, que en tanto que ausencia de dolor es, simplemente, “la negación de una negatividad” (como señala muy acertadamente G. Rodis-Lewis)” (García, 1996, p. 153). Para los cirenaicos, en cambio, el placer era ilimitado.

91 “Moreover, Sceptics report that there exists no craft-knowledge (τεχνη) of how to live a happy life, such as the dogmatic schools pretend to offer, and so there appear to be no teachers of it, not even Sceptical teachers. Scepticism is, instead, simply an ability (δυναμις) that allows its possessor to bring about the sorts of oppositions between appearances and judgments that lead to suspension on the issues at stake. So in one sense, there are no views, beliefs, doctrines, or dogmas that can be used to characterize this sort of skepticism without violating its own claims to theoretical purity” (Mc Pherran, 1989, p. 135).

92 “But the root of our unhappiness is not our having the wrong beliefs about objective values but our having any such beliefs at all; for such beliefs lead us to pursue and shun things with an intensity (συντονος) that only serves to increase our inner disturbance and so diminishes our happiness. Hence, only by eliminating value-beliefs can one obtain happiness”. (Mc Pherran, p. 138).

no normativo, del estilo de la salud, tanto como de lo normativo, por ejemplo, la creencia en que la enfermedad y la muerte son malas.

Se puede sugerir pensar la felicidad escéptica desde una ética no normativa. En adelante, los pirrónicos hablarán del fenómeno, de lo aparente del valor según las circunstancias, en tanto concierne a varias prácticas efectuadas por una multiplicidad de personas y no de lo bueno por naturaleza. Independientemente del parecido de estas experiencias, el contenido proposicional es susceptible de asentimiento o no, en lo que se desprecia el juicio relativo según las circunstancias. Según el deseo y las afecciones, lo mismo puede parecer bueno o malo⁹³.

Si de obviar un error se tratara, habría que evitar la pre-concepción (προληψις), según la cual, la felicidad depende de alcanzar el bien de nuestro deseo conforme a la percepción, en lo que nuevas creencias, acciones y deseos, suscitan ansiedad, lo que choca directamente contra una posterior concepción de la felicidad a futuro, esto es, la idea de prospección. El escéptico no permanece indiferente respecto a la supuesta seguridad que otorguen las explicaciones del saber moral, porque al dolor físico le agregara la ansiedad del sentido moral. El escéptico piensa la felicidad desde las afecciones con una epistemología que declara a la pretensión ávida de un valor objetivo, y a los deseos vehementes, raíces de impaciencia⁹⁴. La filosofía y la búsqueda de un criterio racional para la ética causan, a juicio del escepticismo, infelicidad.

McPherran subraya que el escepticismo retiene las emociones debidas a la necesidad natural. En tanto no se acepta ni rechaza nada con intensidad, no quiere decir que el escéptico esté exento de pasiones, puesto que la apariencia de las cosas resulta deseable de manera privada según la guía de la naturaleza y las reglas o costumbres, consideradas afecciones involuntarias del tipo de considerar malo la pérdida de una persona cercana. El escéptico experimenta valiosa la apariencia de las cosas, incluso errónea, pero alterado su contenido sin la actitud dogmática. En cambio, el estoico incluye el deseo de suprimir las pasiones por la modificación racional de las creencias falsas, al punto de eliminar incluso las pasiones

93 "On such matters, here as elsewhere, the Skeptic suspends judgment on the real value of the thing while "yielding to the appearance" in the sense that he acknowledges the existence of his desire for it. Not unlike modern "error theorists", Sextus holds that what remains after Skeptical suspension is an appearance of value that is necessary to us and Skepticism-resistant in virtue of our overall cognitive and visceral makeup". (Mc Pherran, p. 114).

94 "But then, in contrast, both lay people and philosophical Dogmatists experience not only natural *παθη* like pain, but also additional *παθη* that keep them in a state of troubled anxiety (*ταραχη*) that exceeds whatever level of *ταραχη* the same sort of pain gives rise to in Skeptic. Given this analysis, the attempts of the Dogmatists to provide us with true theories of natural goods and evils that will improve our lives is doomed" (Mc Pherran, p. 148).

moderadas, cuando no todas las pasiones se rigen por un componente racional voluntario. De ahí la distinción entre la felicidad que la naturaleza permite y la felicidad perfecta del estoico, aunque la aparición de este tipo de enunciados obedece al axioma platónico de concebir la felicidad como un actuar correcto según el conocimiento. A pesar de las diferentes figuras de la felicidad escéptica y estoica, para las dos escuelas, las emociones intensas, una gran alegría por ejemplo, pueden distorsionar el entendimiento del mundo. Incluso una ética finalista que pretende alcanzar un bien incrementaría la ansiedad, y el médico de la escuela escéptica metódica se niega a aplicar un sistema teórico, para preferir desarrollar a partir de la experiencia y la observación, una serie de habilidades y hábitos en el tratamiento de la enfermedad, al responder a las relaciones del paciente con la terapia adecuada. Se trata entonces de contemplar también la posibilidad de escoger o inferir sin la necesidad de la creencia, un uso práctico de la razón sin la inferencia semiótica o la prueba dogmática. Por las mismas razones, tampoco se trata de rechazar la verdad como innecesaria para la ataraxia, pero el escéptico ejerce la capacidad de tomar distancia de sus pensamientos y de cuestionar sus hábitos racionales, entre otras, para no confundir el asentimiento a una impresión y el asentimiento al contenido proposicional de una impresión, y además, para no identificar los pensamientos con sígo y no ver en la forma de concebir el mundo una amenaza para el modo de concebirse a sí⁹⁵.

Por otra parte, en su reivindicación de los estoicos, Anthony Long precisa que la eudaimonía no se refiere todavía para el helenismo, a una posesión de bienes que obligaran a pensar en sus requerimientos, sino más en las expectativas, valores, creencias, deseos y en el carácter de la persona. Para los estoicos, la eudaimonía depende sólo de la virtud ética, que basta, independientemente de creer tener que proceder o no conforme a la ‘naturaleza’, la razón universal o Dios, y no radica tanto en los bienes, aunque el término adopta la acepción común de la Grecia clásica⁹⁶. Los estoicos también conciben la felicidad en la concordancia de la actividad con patrones racionales, aunque algunos no hablan del mandato de la recta razón de manera rigorista, sino en función de las disposiciones de cada individuo. No se divide así entre

95 “So the Skeptical distancing of the “self” – the locus of consciousness- from its views is thus part of the aim of the Skeptical strategy of belief-purgation; by failing to engage with his appearances by assenting to their propositional expression, the Skeptic affects a distancing of himself from his intellectual and experiential appearances”. (Mc Pherran, p. 170).

96 En Platón: “(a) it is what everyone desires (Euthydemus); (b) it results from the acquisition of “good things” / the absence of “bad” things (Symp, Alcib, Gorg); (c) it is what the gods have (Symp); (d) it is profitable (Rep); (e) it involves freedom to do what one wants to do (Lys); (f) it involves “living well” (Rep) or “faring well” (eu prattein: Gorg, Charm)” (Long, 1989, p. 81).

acciones sabias o necias, y se vive racionalmente en situación y conforme a los impulsos naturales. No se trata de ser sabio o necio, sino de buscar alguna semejanza con la virtud⁹⁷.

Hay ejemplos de dominio de las pasiones en Roma. Es el caso de Publio Cornelio Escipión, sin profesar el estoicismo en el sentido de adecuar la *physis* al *lógos* universal. La moderación de las pasiones en el estoicismo se asume de manera radical al no aceptar el vicio en la figura del sapiens. Crisipo enfatiza la propia fuerza del asentimiento, al determinar lo que no está fuera, sino que depende de nosotros. Está en nuestro poder asentir o no asentir al juicio sobre las apariencias. Se representa, se juzga y se asiente. Y explica el exceso en términos de falta de dominio. En Crisipo se trata de una cuestión de tono perdido, de tensión de la racionalidad o de disposición (*oikeios*). Crisipo habla de “*Eupatheía*”, en Cicerón “*Constantia*” (Tusc. IV, 12-14). Para Polibio en la mayoría de los casos se actúa y habla contra la propia naturaleza⁹⁸.

Entendida la representación como una modificación (*ετεροιωσις*) en tanto *πεισις*, pero no como acción (*ενεργεια*), se suele mal interpretar el *pathos* y los afectos como un estado pasivo⁹⁹. En la introducción a los fragmentos de Crisipo, Francisco Maldonado Villena señala la diferencia entre Aristóteles que distingue una parte racional y otra irracional del alma según el concepto de *órexis*, y Zenón, al introducir el concepto de *horme*, que Cicerón traduce por

97 “De acuerdo con la ortodoxia estoica, existen “acciones apropiadas” (*kathékonta*) moralmente indiferentes, pero también las hay que pertenecen a las clase de acciones rectas y virtuosas (*kathórthōmata*). En ocasiones, los estoicos se refieren a estas últimas como “deberes completos” (*téleion kathékōn*), porque no toman pie en la mera naturaleza humana, sino en tanto que parte de la Naturaleza como un Todo guiado y dirigido por la recta razón (*orthōs lógos*)” (Mas, 2006, p. 79).

98 “Al igual que todos los seres humanos, el sabio experimenta pasiones y afectos, pero consigue extirparlos, sin dejar que influyan en sus acciones o en su actitud, y así se encuentra en un estado de completa libertad” (Mas, p. 84). “Realmente, Zenón se había limitado a afirmar que el fin de la vida humana es “vivir con coherencia” (en *tō homologouménōs dsén*); al parecer fue Cleantes quien añadió “de acuerdo con la naturaleza”” (Mas, 85). “Pero, al tratar de él (Anibal) es difícil dar con la verdad, como lo es, en general, averiguarla acerca de los que han andado en negocios públicos. Hay quien afirma que la índole de cada persona se evidencia en circunstancias determinadas: unos la patetizan cuando ejercen la autoridad, por más que anteriormente la hayan disimulado; otros, por el contrario, la manifiestan en épocas de mala suerte. Afirmaciones como éstas me parecen inexactas: no sólo alguna vez, antes bien casi siempre, los hombres se ven constreñidos a hablar y actuar contra sus propias inclinaciones, tanto por los consejos de los amigos como por la complejidad de los hechos (IX, 22, 9)” (Mas, p. 96).

99 “En un célebre texto de Platón se dice que “*μαλα γαρ φιλοσοφου τουτο το παθος, το θαυμαζειν*”, lo que podría traducirse como: “esta disposición a asombrarse pertenece verdaderamente a un filósofo”; *πασιζω*, que dio origen a *παθος*, significa sufrir, soportar, pero el sentido primitivo es “ser afectado de tal o cual manera”, de modo que *ευ πασιζειν* puede significar “ser dichoso”. Tomado literalmente, entonces, *παθος*, es una modificación que implica un movimiento interior, una especie de respuesta a un llamado. Por ello los estoicos están de acuerdo en afirmar que el *παθος*, exige la presencia de una tendencia (*ορημη*) y de un movimiento (*κινήσις*), pero implica igualmente una sollicitación exterior, o más bien, un motor, razón por la cual llaman a lo representado “lo que nos ha movido”” (Brun, 1962, p. 23).

appetitus y Séneca por *impetus*¹⁰⁰. Zenón forja la teoría de la *oikeiosis* alterna al placer como primer impulso que Rodis-Lewis traduce por asimilación (casa, hábito, intimidad), y Pholenz por atracción, lo que derivará en ‘lo apropiado’, el concepto de lo que incumbe a algunos (*katá tinas hékein*). Recoge también Maldonado que la *eudaimonía* consiste más en una disposición (*diátesis*), y en el sentido de Cicerón, como *adfectio animi*, o condición del ánimo, que en una actividad, acaso más en el sentido de la serenidad del *skopós*, claramente contrapuesto a la pasión como impulso excesivo. Por su parte, Crisipo entiende el dolor como una contracción (*sístole*) del *pneúma* y al placer como una exaltación (*éparsis*). En este contexto, el concepto de *héxis* aristotélico sede paso al de *diátesis* para fortalecer la teoría de la ‘disposición’ en Crisipo, según Diógenes Laercio, VII, 89. “Y la virtud es una disposición acorde consigo misma, no por ningún tipo de temor, esperanza o algún otro motivo anímico hecho para estar de acuerdo consigo misma durante toda la vida” (Crisipo, 142). Más que escandalizar, los textos transgresores atacan la reacción y la disposición negativa hacia ciertas circunstancias y afecciones, al modo del rígido Zenón frente a Crates que perseguía prostitutas para acostumbrarse a recibir sus injurias, en lo que se observa una reticencia moral¹⁰¹. Bueno tono, ‘*eutonia*’, concepto del que se deriva una patologización del alma¹⁰². En realidad, los discursos sobre si la virtud bata para la felicidad, en los estoicos son contradictorios. Igual, hay bienes que

100 “Mientras que *orégesthai* indica una actividad interna que parte del sujeto de modo consciente, *hormân*, al poderse utilizar tanto transitiva como intransitivamente, expresa una causa de acción más inconsciente que consciente, lo cual era más apropiado a la psicología estoica. Los estoicos definían el impulso (*horme*) como un movimiento del alma hacia un objeto determinado. Lo que pone en movimiento el impulso no es otra cosa, según los propios estoicos, que una representación o imagen potente de aquello que se aproxima desde el objeto al espíritu” (Crisipo, 1999, p. 38).

101 “...encontramos en un texto de Epicteto: “Un ruido procedente del cielo o de un derrumbamiento, la repentina noticia de un peligro cualquiera, u otro hecho de este tipo, tienen que estremecer necesariamente el alma del Sabio, oprimirla, hacerla palidecer. Este no es en absoluto el efecto del conocimiento de un mal... Pero inmediatamente el Sabio se niega a dar su asentimiento (*synkatáthesis*) a estas representaciones terroríficas de su alma, y no las consiente, ni las aprueba; antes al contrario, las rechaza y las aparta de sí, y se niega a ver en ella nada temible (Epicteto, apud, Aulio-Gelio, XIX, 50)”. La selección no consiste, como a veces se ha creído, en elegir entre las representación, sino en dividir las representaciones en dos. En el texto que acabamos de citar, el hecho objetivo es separado de su poder perturbador; el alma del Sabio registrará el primero, y dará al otro por no recibido” (Daraki, 1996, p. 43).

102 “*Chrysippus spent much time in comparing diseases of the soul to those of the body. Equally there must be a healthy state of the soul corresponding to that of the body, in which all its parts are in harmony. Hence in the Stoic prayer health of soul is asked for, side by side with health of body; and Seneca bases a singularly complete statement of the Stoic conception of happiness upon a permanently healthy condition of the mind*” (Venon, 1958, p. 286).

no aportan felicidad, como los bienes relativos a la salud y el cuerpo, y otros que el sabio acepta sin que agregue nada a la experiencia¹⁰³.

Vivir según la naturaleza, incluso lo afirma Cleantes en *Sobre el placer*, pero Crisipo toma distancia y establece dos naturalezas; individual y común. También estableció una diferencia entre las causas, unas perfectas y principales, y otras ayudantes y próximas, de modo que el ‘asentamiento’ no está sujeto a la necesidad, y como el cilindro, puede adquirir un impulso propio aunque su movimiento esté condicionado por su forma¹⁰⁴. Independientemente de la importancia de la libertad y la teoría del *clinamen*, *declinatio παρεγξιτισ*, invita a satisfacer placeres sin gran derroche, expresados en cínicos y epicúreos en contra de la moral normativa.

“Uno puede imaginarse cómo los idealistas se persignaban, tal y como lo siguen haciendo al escuchar lo que Epicuro explica en Sobre la finalidad (Athen. 12, 546e). En este manuscrito Epicuro afirma que no puede entender qué podría ser “bueno” si clausuráramos la alegría del deleite y la alegría del amor, y se atreve a decir que el origen y raíz de todo lo “bueno” es el bienestar del estómago, y que para encontrar este bienestar del estómago ha de comer uno sin discreción y refinamiento (Athen. 12, 546s). Frecuentemente él se expresaba de esta forma con la cínica intención de confrontar y expresar de la manera más abierta lo que los moralistas intentaban encubrir” (Otto, 2005, 46).

Walter Otto repara en la relación que se suele establecer entre el placer y el dolor para despreciar al primero¹⁰⁵. En consecuencia, se invita a discernir el bien duradero en vida ligera,

103 *“Pero también los estoicos niegan que alguien puede ser feliz sin la virtud. Por consiguiente el premio de la virtud es una vida feliz, si la virtud, como rectamente se dice, hace feliz la vida. Y por eso, como sostienen, la virtud no deber ser elegida por sí misma...”* (Crisipo, p. 147). *“Además, si las nociones comunes acerca de la felicidad hacen de ella la autosuficiencia de vida (pues asumen que el hombre feliz carece de necesidades) y consideran a la felicidad como el límite supremo de lo deseable (pero también llaman felicidad al vivir según la naturaleza y a la vida según la naturaleza, y, además, el vivir bien, el pasar la vida bien y la vida dichosa dicen que es felicidad) si de tal manera ha sido concebida la felicidad, respecto a ninguna de estas cosas la virtud se basta a sí misma, ni respecto a la felicidad podría bastarse a sí misma”* (Crisipo, 1999, p. 157).

104 *“Y esto mismo es la virtud del hombre feliz y el flujo sin trabas de la vida, cuando todo se realiza de acuerdo con el daimon de cada uno y según el designio de quien gobierna el Todo... Crisipo entiende la naturaleza con la que es necesario vivir en conformidad como la naturaleza común e individual. Cleantes, en cambio, toma la naturaleza a la que hay que adecuarse como la naturaleza humana común solamente, y no la particular. La virtud es una disposición acordada y puede ser escogida por sí misma, no por algún temor o esperanza o por algo externo; en ella está la felicidad, en tanto que es el alma preparada para el acuerdo de toda la vida”* (Sevilla, 1991, p 104).

105 *“A pesar de que distingamos claramente la división de las necesidades humanas, Epicuro sabe que en la vida práctica el hombre con sentido común, al experimentar por un lado la embriaguez extática del placer, y por el otro el dolor que le causa la interrupción de éste, rechazará el placer y lo relacionará con el dolor, y por lo tanto preferirá vivir en la negación del placer”* (Sevilla, p. 47).

similar a la de los dioses, tanto en lo espiritual como para el cuerpo, y se sobrepone la serenidad del conocimiento y la razón ($\epsilon\upsilon\lambda\omicron\gamma\iota\sigma\tau\omega\varsigma$) a la felicidad sin razón. Sin embargo, por lo menos luego en Séneca, este bien es concreto y no meramente abstracto¹⁰⁶. El bien, como apunta André De Bovis está construido antes de toda actividad mental y se adquiere, se construye. Sin embargo, la armonía de la propia voluntad con la de la naturaleza, en la figura de un impulso natural asimilado a la razón presentó un problema¹⁰⁷.

Emilio Lledó, en: *Sobre el epicureísmo*, sugiere que el sendero de la filosofía tuvo que ver con la organización de la convivencia y sus posibilidades para la felicidad, para el bien vivir, con los valores de solidaridad y justicia (García, Lledó y Hadot, 2014, p. 10). En retroceso frente al rechazo aristotélico de la política. Aunque atomista, y rechazada la educación consistente en mitologías, Epicuro relacionaba la infelicidad con una mentalidad temerosa, no refugiado en una filosofía del cuerpo. Rehusada una educación de cuyos dictámenes se ha de liberar la persona, distinguir lo verdadero de lo falso requiere un canon o reglas para organizar las sensaciones y a través de la experiencia crear anticipaciones y creencias, formas de ver las cosas, preconceptos. Precisamente, se rechaza la educación por anticiparse a las sensaciones y atender a los límites y mensajes del cuerpo. En consecuencia, cabe distinción en los elementos que constituyen la vida en cuanto lo social depende de la restricción de la duración de los placeres suntuosos por atender a necesidades antes que a objetos de deseos. Todo esto se traduce más al rechazo de la dependencia cultural que oculta placeres simples, en lo que se fomenta la amistad por reacción a la política cultural y económica. La alegría de vivir exige seguridad. Cabe preguntar entonces la razón de calificar a Pirrón de inculto y arremete con vituperios contra todos los filósofos, incluidos Platón por adulador de Dionisio de Siracusa; Aristóteles por

106 “L’une de ses lettres déclare même: le bien est un corps (Ep 106). L’écrivain n’a pas l’air autrement fier d’entrer en ces discussions d’école, il se sent un peu embarrassé d’accorder au bien une si forte réalité, mais grossière. Cependant, on ne s’étonnera pas de cette étrange affirmation. Il suffit de s’entendre sur les mots. Dire que le bien est un corps signifie que le bien est agissant, qu’il détermine des effets réels dans l’homme. Par exemple son attrait excite le courage (3). Même si l’expression en est maladroite, la pensée est claire et confère au bien la solidité de l’être séparé” (De Bovis, 1946, p. 34).

107 “C’est dans l’interprétation de cette théorie des “indifférent” que se produit la dissidence d’Ariston. Ariston l’interprète en ce sens que le vouloir est indifférent à telle ou telle fin: dès lors il ne pouvait y avoir dans la nature aucune raison de choisir. Mais les Stoïciens veulent dire seulement qu’il est indifférent à la fin humaine, à savoir la direction de la volonté conforme à la nature. L’indifférence n’enlève donc pas tout principe de choix à la volonté. Cette interprétation de l’indifférence ou du détachement du sage permet aux Stoïciens d’ajouter à leur théorie du sage toute une doctrine sur les règles de la vie pratique, et l’art des conseils. Cette partie de la morale a beaucoup plus d’extension que la théorie de la sagesse; elle s’adresse à l’humanité tout entière; ses règles se rapportent en effet non pas à la volonté, mais aux actions” (Bréhier, 1949, 227).

depravado; Heráclito por confuso; Demócrito por charlatán, y su maestro Nausífanos de Teos, que predicaba la inalteridad (acataplexia), tratado de molusco. Este cinismo epicúreo obedece, según Carlos García Gual, en: Epicuro y la búsqueda de la felicidad, al desprecio por filosofías que no conducen a la felicidad: (Toda la sabiduría teórica de sus predecesores no habría sido, a sus ojos, desde esa perspectiva moralista, más que una diversión sin conclusiones válidas para la vida” (García, Lledó y Hadot, 1914, p. 34). A la par, resulta significativo el abandono y desprecio de la enseñanza pública. Hadot piensa más en función de la comodidad homérica de los dioses en relación con “*makar*”. Recuérdese que la raíz ‘mak’ tiene que ver con la largueza, con los beneficios extendidos de los dioses, ventajas o proviciones que se reciben, una fortuna envidiable, algo que no tiene todavía relación con el éxito contemporáneo (ευτυχισμενος).

Al relacionar la felicidad con otro asunto se categoriza, por ejemplo, al decir que no consiste en ‘poseer’, sino en “ser más”, una metáfora abstracta si no se la relaciona con todo lo que incluye ‘tener’ una cultura próspera y calidad de vida. También la sociedad, supeditada a otras esferas, la tecnológica, entre ellas, y la bastedad del lenguaje, producen temor. En todo caso, la felicidad exigió pensarse a sí y una existencia sin problemas, aunque el ejercicio del pensamiento se desvincula de la tenencia de bienes que procuran la vida cómoda para asociar el bien a la sola actividad de pensar, pues la felicidad pasa a resultar excepcional, en un estado distinto al continuo; dependiente el encontrar del rechazar, lo que implica distintas formas de clasificación de los conceptos. En este caso, se renuncia a algo por suponer que aleja de otra cosa, incluido un temprano rechazo de la reflexión enclavado hasta la mística medieval en la purificación de las intenciones y el reemplazo de la sensibilidad por el amor, lo que matiza que la felicidad resida en el puro placer de la existencia. No puede profesarse una ausencia de extenuación como si el sentimiento de la dureza de la vida se relegara a pensar el momento oportuno para una felicidad relacionada con la familiaridad. El problema de la muerte, parte del mal de no vivir, el desprecio de la vida y el deseo de morir que corresponde a la ansiedad ante la que trata de responder la filosofía. Extraña que Epicuro relacione, en su *Carta a Meneceo*, sólo unos deseos con la felicidad, los necesarios para ella, separados de los del bienestar del cuerpo y otros para la vida: “*Y hay que considerar que de los deseos unos son naturales, otros vanos; y de los naturales unos son necesarios, otros sólo naturales; y de los necesarios unos lo son para la felicidad, otros para el bienestar del cuerpo, otros para la vida misma*” (García, Lledó, Hadot, p. 72). La felicidad solo tiene que ver con deseos naturales, necesarios.

1.4. **Intelección circunspecta de la *vita beata*: no consumir en errores la vida y juzgarla**

“*Calla por fin; que ya me amohina tu insistencia; haga yo lo que Séneca reprueba*”. Nerón en: *Octavia* de Séneca.

Aunque para Séneca, vivir siempre en la felicidad, o pasar la vida sin ningún remordimiento haya sido sinónimo de ignorar la naturaleza, y según la tradición estoica, el bien yacía en aquello que depende de nosotros y no en los bienes de la fortuna o dignidad alguna, razón por la que la envidia, la emulación o los celos se hubieran rechazado, la libertad se pensó en función del ‘desprecio’ de las cosas que no dependen de nosotros, lo que enturbia la predisposición a la posesión de la felicidad según valores propios de la vida del alma; de una interioridad refractaria, replegada ante el mundo.

La “asidua felicidad”, producto del modelo de vida consuetudinario que endurece al atender la aflicción y las perturbaciones, a fuerza de soportar con virtud acorde a los preceptos y al ejemplo, no puede ocultar una dificultad a la hora de asumir lo que acontece, y que las técnicas terapéuticas no eliminan el dolor y sólo lo alteran en su textura, aparte de que en la concepción estoica romana de la existencia impere un concepto moral de la felicidad. Las dificultades ante el sufrimiento alimentan la imaginación de una filosofía de la felicidad sustentada en la coherencia y la consistencia, bajo un deseo de incrementar las propias capacidades y la pertinencia social de decir la verdad, a lo que se suma el valor de la aceptación, bajo la pretensión de que lo que depende de sí constituya una cuestión de voluntad y gobierno de una razón recta que dirige¹⁰⁸. La exhortación y la amonestación moral, aunque se trate de verdades que apuntan a formas concretas de existencia y no, simplemente, a una verdad que conduzca a la adopción de aptitudes, al buscar modificar el modo de ser del sujeto al que nos dirigimos, condicionan la conducta, supeditada al conocimiento o al cuidado terapéutico.

108 “*La felicidad en el estoicismo es la aceptación de lo que sucede, o mejor aún, la transformación de lo que sucede, bueno o malo, en aprendizaje y entrenamiento para futuras actuaciones*”. Carmona resalta el fortalecimiento por conciencia trágica. “...*Séneca exhorta a Lucilio sobre lo que la claridad, la sencillez y la coherencia, cómo el mejor estilo reluce por la sencillez y no por el ornamento; en el estilo del maestro estoico la prioridad la tiene el poder expresar el pensamiento, haciéndole digno del otro a través de la sencillez y no por ello volviéndolo asunto vano, no por ello restándole importancia o manipulándolo; se habla a la inteligencia del hombre, a su disposición para cambiar el rumbo de la vida*” (Carmona, 2008, p. 58).

Para Lucio Anneo Séneca (4 a. de C. 65 d. de C), según le escribe a su hermano mayor Galión, se tiene la voluntad de la “vida beata”; al querer una vida colmada. Con todo y esta voluntad, agrega que por el contrario, se ignora (*caligo*) ver con claridad lo que lleva a cabo la vida beata. Domina pues la ofuscación ante el modo de obtener o ejecutar (*Efficio*) este tipo de vida¹⁰⁹. Que errar el camino, aunque no siempre, haya constituido un asunto de conocimiento, se asume ahora, ante la cuestión de la felicidad, como un motivo escéptico. En adición, el contexto polémico e incierto de la creación del texto *Sobre la felicidad*, abre la posibilidad de críticas ambiguas. Para prueba, a pesar de la lucidez moderna de Diderot, este no tuvo la suficiente astucia para desconfiar del escamoteo de los historiadores y no sospecha de Suetonio ni de Tácito. Los políticos suelen involucrarse en más corrupción de la que se les acusa. *De vita beata* responde a las acusaciones generalizadas y del mismo hermano de Séneca, también dedicado a la explotación de la tierras familiares y a la usura, que obviamente conoce la historia familiar. La ingenuidad de Jean-Baptiste-Louis Crevier no ayuda. Por lo restante, la interpretación moderna del estoicismo reduce a la felicidad por conformación con las leyes de la naturaleza y la virtud, supeditada la vida al deber. Tal peroración contra los vicios proviene de Attalo, el maestro que encantó a Séneca y le inicia en el estoicismo. La dificultad del asunto estriba en que Tácito no lo acusa porque para entonces no había nacido y repite lo que está en boca del vulgo: que se benefició de Nerón. La cuestión no puede escatimarse a un reproche de amigos por su opulencia, o que se disculpe el estupro por un asunto de calumnias de detractores. Séneca refleja en sus escritos severidad que no revierte en su vida¹¹⁰.

Adviértase que Séneca acude a la alegoría del camino errado. Si alguien se ha dejado llevar por la vida (*si via lapsus est*) y arrostra la ofuscación, no le queda fácil conseguir

109 “Todos los hombres, hermano Galión, quieren vivir felices; pero al ir a descubrir lo que hace feliz la vida, van a tientas; y no es fácil conseguir la felicidad en la vida, ya que se aleja uno tanto más de ella cuanto más afanosamente la busque, si ha errado el camino; si éste lleva en sentido contrario, la misma velocidad aumenta la distancia” (Séneca, 1997, p. 41).

110 “Dion acusa a Séneca de haber prestado dinero con usura, y atribuye la guerra de Bretaña a la dureza con que Séneca exigió de los bretones la devolución completa de su capital, sin permitirles que realizaran pagos parciales. ¿Quién es ese Dion? ¿Se trata del mismo Dión al que Crevier se refiere como el eterno calumniador de todos los romanos de bien?” (Diderot, 2004, p. 115). “La felicidad no está hecha para aquel que tiene otros amos aparte de deber. Mas, ¿no es algo, imperativo del deber? Y si he de obedecer, ¡qué más me da quién sea mi amo! Importa, y mucho” (Diderot, p. 225). “Tácito, que narra extensamente la guerra de Britania, no hace menor alusión a semejantes operaciones financieras. Lo que sí sugiere es que Séneca se había beneficiado con las larguezas del emperador. Mas él siempre ha sostenido tener que aceptar lo que no podía rechazar”, “Ojalá no hubiera sido tanto o no le favoreciera tan ampliamente la fortuna, pues sus enemigos y detractores no le han perdonado jamás su opulencia. Para justificarse, escribió el bello diálogo *De la vida feliz (De vita beata)*, dirigido a su hermano Galión. Tiene por tanto, el carácter de una apología personal, en que contesta a los reproches de no conformar la conducta a sus preceptos y especialmente, vivir en medio del lujo” (Astrana, 1947, p. 473).

(*consequor*) la vida beata. Como que alguien que desde su voluntad de vivir colmado busque la vida beata, se retira (*recedo*), se aleja de tal posibilidad, al pretenderla con vehemencia. A la prevención escéptica contra la filosofía objetiva de la felicidad, se agrega ahora la ‘desconfianza’ en el solo deseo de beatitud. Séneca sigue con la alegoría del camino y establece un símil entre la voluntad de procurarse la vida beata y la velocidad que aumenta el espacio; la distancia (*intervallum*)¹¹¹. Puesto a la vista aquello que se desea, se enfatiza en el camino corto (*recto itinere*), en el camino recto, justo y bueno. Y luego de mirar atentamente, de examinar (*circumspicio*) este itinerario, se ha de conocer por el camino cuanto nos acercamos a lo que nos impele el deseo natural. Esta intelección de a cuanto se está de la satisfacción del deseo sobre la marcha, desvía la atención de la voluntad escueta de felicidad que produciría la inquietud que aleja ella. Este modelo dista radicalmente de la toma aristotélica de distancia ante el deseo. Séneca, a pesar de sus reparos, cede a la búsqueda de aquello a lo que inclina el deseo, cambio abrupto, más cercano a la evaluación pitagórica del camino, supuesto el actuar bien.

Suelta Séneca una advertencia. Debemos dotarnos de este conocimiento para que la vida breve no se agote (*contero*) entre “errores”, pues se gasta en un uso errado aunque nos esforcemos por una buena mente. En consecuencia, Séneca distingue la inteligencia que se posea del asunto de colmar los deseos, con lo que matiza su escepticismo y salta a la dogmática moral estoica que exige certeza cognitiva de la situación singular. Hay entonces que resolverse (*decerno*), a dónde y por dónde dirigirse, sin desestimar la ayuda de un experto, en contraposición al rumor, el camino de la mayoría. La conminación a vivir racionalmente impone un modelo teórico moral de la decisión y subestima la tradición estoica por el ejemplo. Si bien Séneca no enfatiza propiamente en elegir, sí invita a establecer el modo de disponer de lo deseado, pero ya no procede por la imitación moral, sino que lo estipularía racionalmente. Séneca no sigue ya la tradición del pensamiento romano inicial en el que la virtud distaba de conseguirse escuetamente por un procedimiento racional. Obvia la semejanza, la imitación y la comparación, para preferir la prescripción del juicio racional, bajo derecho. La tradición filosófica instauro la prescripción de juzgar por recelo del ejemplo, de hábitos y creencias¹¹².

111 Pronto al pragmatismo en relación con el deseo: “Hay que determinar, pues, primero lo que apetecemos; luego se ha de considerar por dónde podemos avanzar hacia ello más rápidamente, y veremos por el camino, siempre que sea el bueno, cuánto se adelanta cada día y cuánto nos acercamos a aquello a que nos impulsa un deseo natural” (Séneca, 1997, p. 42).

112 “Hay que decidir, pues, a dónde nos dirijamos y por dónde, no sin ayuda de algún hombre experto que haya explorado el camino por donde avanzamos, ya que aquí la situación no es la misma que en los demás viajes; en éstos hay algún sendero, y los habitantes a quienes se

A pesar de conminar a seguir la inclinación natural, Séneca previene de la persistencia de insistir en el mal propiciado por las propias creencias, advertencia que tiene claras connotaciones políticas. En efecto, si seguir a los demás resultaría “nocivo”, valora perjudicial aplicar algún antecedente. Para el asesor de Nerón, al preferir creer a juzgar la vida, nos traiciona el error. Al procurar la *vida beata*, Séneca desestima el hecho de responder según el hábito del voto escindido. Ante la pregunta por la vida beata, pasa a distinguir lo óptimo de lo conforme al uso (*usitate*), de lo ordinario, de lo común (*Usitatus*), según a la diferenciación entre la posesión de la felicidad eterna adecuada a la verdad y lo que interpreta la turba con pésimos argumentos: “*Busquemos qué es lo mejor, no lo más acostumbrado, y lo que nos ponga en posesión de una felicidad eterna, no lo que aprueba el vulgo, pésimo intérprete de la verdad*” (Séneca, 1992, p. 15). En cierto sentido, si el juicio determina lo óptimo, supondría que la felicidad constituyera un asunto lógico, lo que Marco Aurelio despreció; de ahí la necesidad de adosarse la sabiduría del experto y del apoyo en el juicio racional. Sin embargo, tampoco todavía, en su proceder terapéutico, Séneca no está interesado por el conocimiento teórico aplicable a la conducta, sino por una retórica moral. Séneca piensa en el vicio, y en los preceptos para la felicidad, lo que Hans Otto Krömer relaciona con su estilo de escribir. El eclecticismo de Séneca resume en una afición por la filosofía que no sostiene nada nuevo, sólo su insistente arenga moral¹¹³.

El discernimiento de lo falso y lo verdadero pertenece a la luz mejor y más segura del “animus”, por contraposición a los ojos en los que Séneca no cree: “*Tengo una luz mejor y más cierta para discernir lo verdadero y lo falso; el bien del espíritu, el espíritu lo ha de hallar*” (Séneca, 1992, p. 45-46). La felicidad se torna un asunto de certeza del pensamiento, pero por el momento, respecto a la satisfacción del deseo y de la voluntad de una vida colmada, de una vida

pregunta no permiten extraviarse; pero aquí el camino más frecuentado y más famoso es el que más engaña”. “Es dañoso, pues, apearse a los que van delante; y como todos prefieren creer a juzgar, nunca se juzga acerca de la vida, siempre se cree, y nos perturba y pierde el error que pasa de mano en mano. Perecemos por el ejemplo de los demás; nos salvaremos si nos separamos de la masa. Pero ahora la gente se enfrenta con la razón, en defensa de su mal” (Seneca, 1992, p. 43).

113 “*Con la fuerza de su palabra le obliga a contestar; le pone ante sus ojos sus vicios, le abruma con conclusiones lógicas y agudezas estoicas, le fuerza a conceder que sus debilidades son ridículas. Al final le coge por la solapa y le lanza sus palabras a manera de rayos hasta conseguir que su víctima se rinda y se declare no solamente vencida, sino que jure que quiere cambiarse y corregirse y llevar en adelante una vida más ordenada de acuerdo con las normas éticas del Pórtico” “El da en todo caso el sistema por supuesto o no lo considera tan importante para sus objetivos, porque la corrección moral de los “vitia”, las faltas morales es su única o al menos su más importante meta. Así dirige todo su empeño a mostrar lo absurdo de los vicios y su oposición con las características de una vida según la naturaleza, que es lo mismo que una vida feliz” (Krömer, p. 101-102).*

beata. El *animus* halla o inventa (*invenio*) su bien. El *ánimus*, cede del sentimiento y del pensamiento, se procuraría un bien para sentirlo y no sólo que se ostente. A consideración de Séneca (similar a la de Políbio), la situación social concreta de cualquiera y que discrepa de todo lo deseado, aún no amigo de sí (*mihi ipsi nondum amicus sum*) lo vuelca hacia dentro, respecto del afuera. Se aprecia una contraposición entre, lo que se muestra a los ojos, causa de admiración o envidia, y el ‘sentimiento’, ante la educación en el sentido de edificarse y hacerse notar entre los demás¹¹⁴.

Séneca previene de reclamar algo sólo de aspecto bueno (*Quaeramus aliquod non in speciem bonum*), para invitar a la adopción de lo regular, constante y uniforme. “*Aequabilis*”, la palabra usada por Séneca también alude un tanto a “serenidad”. Julián Marías traduce “duradero” mientras Francois et Pierre Richard, “*égal*”; igual, regular. Julián Marías no traduce literalmente, pero acaso, sí con un sentido más preciso. No se trata de una duración temporal y alude a la ‘constancia’. La felicidad asidua, propia de la perseverancia, se identifica por su continuidad y permanencia en la serenidad. No obstante, esta regularidad no debe entenderse derivada de una concepción normativa. Tampoco habla propiamente de replegarse en la interioridad, sino de buscar un bien secreto, separado, sin testigos, hermoso por estar formado en esta soledad. Ni se trata de un bien dado, sino a descubrir (eruo): “*Busquemos algo bueno, no en apariencia, sino sólido y duradero, más hermoso por sus partes más escondidas; descubrámoslo*” (Séneca, 1992, p. 47). Exige la actividad, sacar a la luz, arrancar, desenterrar un bien. ¿Qué cubre o esconde entonces el bien que nos procura la felicidad? El bien está situado a la mano y sólo hace falta saber a hacia dónde ofrecerla. ¿Los objetos del deseo constituyen obstáculos al deseo?¹¹⁵.

Rerum Naturae “assentior”: sustine et abstine. La sapiencia estoica consiste en un formarse según la ley y el ejemplo de asentir a la naturaleza de las cosas sin extraviarse (*deerro*). Para Séneca, el asentimiento pudo incluir la conveniencia de adulación (*assentatio*) a Nerón para conseguir sus favores y sobrevivir en un medio político hostil. Si las cosas suponen

114 “¿Por qué no buscar más bien algo bueno realmente, para sentirlo, no para mostrarlo? Esas cosas que se contemplan, ante las que se detienen las gentes, que uno señala a otro con asombro, por fuera brillan, por dentro son deplorables”. (Séneca, 1992, p. 46).

115 “No está lejos: se encontrará; sólo hace falta saber hacia dónde extender la mano; mas pasamos, como en tinieblas, al lado de las cosas, tropezando con las mismas que deseamos”. (Séneca, 1992, p. 47). En 1934, John Cowper Powys compendia las tendencias filosóficas a la soledad desde los maestros del Tao, pasando por presocráticos y antiguos hasta la modernidad. “*The reason why the condition that we call convalescence lends itself to such thrilling happiness is that of all human conditions convalescence is the most silent, the most simplified, the most lonely*” (Cowper, 1934, p. 58). Para Cowper, en la soledad de la convalecencia se recrea el mundo.



una relación plural entre elementos, el acuerdo con la naturaleza sugiere más una armonía según las circunstancias. Séneca pasa del precepto estoico, sin considerarse tal, de asentir conforme a la naturaleza de las cosas, a prescribir el comportamiento adecuado según el concepto del asentimiento sin más, un lapso diferencial que se desliza desde el pensamiento de Crítias¹¹⁶.

El asentimiento, antepuesto a la preocupación angustiada por el cuerpo, propicia la tranquilidad y la alegría, pero Séneca llega al extremo de confrontar esta aquiescencia de la voluntad, la actitud de consentimiento, con la inestable voluptuosidad y la seducción circunstancial. ¿Por qué la necesidad de asentir siempre a la eventualidad según el requisito de vivir conforme a la naturaleza y no a la atracción circunstancial? ¿Por qué llegar incluso a no temer lo que sobrevenga al propio cuerpo y en cambio sí evitar los placeres breves (*parvus*), estimados en poco y calificados de efímeros (*fragilis*)? ¿Qué tienen de malo los placeres pasajeros de la vida? y ¿por qué no se los puede relacionar con la vida colmada? La prescripción de condiciones para la vida beata no se sigue del axioma de asentir a la naturaleza de las cosas, sino que obedece a una valoración que desprecia el placer por efímero en búsqueda de una alegría perdurable. Así se pretende la alegría en el asentimiento ante la desgracia, no en el placer voluptuoso, al punto de considerar su búsqueda signo de inconstancia (*infirmitas*)¹¹⁷.

Séneca sigue a Epicteto al definir el bien incluso por el desdén de lo fortuito y favorable a la virtud (*Summum bonum est animus fortuita despiciens virtute laetus*) (Séneca, 1992, p. 230), y también, por “una fuerza de ánimo invencible, con experiencia de las cosas, serena en la acción, llena de humanidad y de solicitud por los que nos rodean” (Séneca, 1992, p. 49). El problema se suscita en la ansiedad, en la angustia; en el efecto, no en el evento o alteración del acontecimiento, y se prefiere la placidez tranquila a la voluptuosidad, bajo una moral del cuidado en el trato (*conversatium cura*), de la solicitud y la atención. La placidez alcanzada en la moderación de la “fuerza del ánimo” por afabilidad y buenos sentimientos propios de tener humanidad, definiría el sumo bien, en el desprecio a lo fortuito y el amor a la virtud. El sumo

116 “La vida feliz es, por tanto, la que está conforme con su naturaleza; lo cual no puede suceder más que si, primero, el alma está sana y en constante posesión de su salud; en segundo lugar, si es enérgica y ardiente, magnánima y paciente, adaptable a las circunstancias, cuidadosa sin angustia de su cuerpo y de lo que le pertenece, atenta a las demás cosas que sirven para la vida, sin admirarse de ninguna; si usa de los dones de la fortuna, sin ser esclava de ellos” (Séneca, 1992, p. 48).

117 “Comprendes, aunque no lo añadiera, que de ello nace una constante tranquilidad y libertad, una vez alejadas las cosas que nos irritan o nos aterran; pues en lugar de los placeres y de esos goces mezquinos y frágiles, dañosos aun en el mismo desorden, nos viene una gran alegría inquebrantable y constante, y al mismo tiempo la paz y la armonía del alma, y la magnanimidad con la dulzura; pues toda ferocidad procede de debilidad” (Séneca, 1992, p. 48).

bien demanda la moderación de los placeres y la alegría aún en la desgracia por la constante actitud de asentimiento. Esto conduce a Séneca incluso a la contradicción: “...*vera voluptas erit voluptatum contemptio*” (Séneca, 1992, p. 223); el verdadero placer será el desprecio de los placeres (Séneca, 1992, p. 50). Por consiguiente, no habría mayor bien que el que se da cada quien a sí, lo que resulta problemático y que por lo mismo Séneca relaciona con la virtud, simplificados los bienes por la desconfianza hacia los dispositivos o factores contingentes para adoptar sin más un lenguaje del bien determinado por la honestidad, la estima y el honor; y del mal como ignominia, vergüenza o infamia (*turpitud*). Lo indecente y repugnante, al lado de lo imprevisto y ocasional, se contrapone a la distinción de la libertad, en lo que el menosprecio de la capacidad del cuerpo frente al dolor obliga al estoico a despreciar también el placer¹¹⁸.

Séneca se extiende (*evagor*) para fundar la *vida beata* en el asentimiento, del que deriva una suerte de alegría, no sin antes establecer que la persona bajo el placer, estará bajo el dolor. Para compensar (*penso*) la subyugación del dolor establece el principio de asentimiento. El pensamiento de la libertad surge, entre otras, por reacción al dolor, antes de asociarlo a la vida colmada o feliz. Ante la nocividad de la servidumbre respecto de la alternancia de placeres y dolores, piensa la necesidad de libertad como indiferencia (*neglegentio*) frente a la fortuna, y surgiría una alegría del conocimiento de la verdad. Luego asimila al feliz con el que ni desea ni teme por el favor de la razón (...*potest beatus dici qui nec cupit nec timet beneficio rationis*).

Enfatizó Séneca en la relación de la vida beata con la verdad más allá de la exigencia de poseer un intelecto para conocer la felicidad a diferencia de los animales. Nadie puede llamarse feliz si se proyecta fuera de la verdad (*Beatus enim nemo dici potest extra veritatem projectus*). Este dogmatismo de la verdad que restringe la concepción de la vida, surge de equiparar la certeza del juicio a la estabilidad, a modo de reivindicación frente al asalto de la fortuna¹¹⁹. La

118 “¿Qué nos impide, en efecto, decir que la felicidad de la vida consiste en un alma libre, levantada, intrépida y constante, inaccesible al miedo y a la codicia, para quien el único bien sea la virtud, el único mal la vileza, y lo demás un montón de cosas sin valor, que no quitan ni añaden nada a la felicidad de la vida, ya que vienen y se van sin aumentar ni disminuir el sumo bien?”. “A este principio así fundado tiene que seguir, quiera o no, una alegría constante y un gozo profundo que viene desde lo hondo, pues se alegra de lo suyo propio y no desea bienes mayores que los privados. ¿Por qué no han de compensar bien estas cosas los movimientos mezquinos, frívolos e inconstantes de nuestro cuerpo flaco? El día que lo domine el placer lo dominará también el dolor” (Séneca, 1992, p. 50).

119 “Ves pues, qué mala y funesta servidumbre tendrá que sufrir aquel a quien poseerán alternativamente los placeres y los dolores, los dominios más caprichosos y arrebatados. Hay que encontrar, por tanto, una salida hacia la libertad. Esta libertad no la da más que la indiferencia por la fortuna; entonces nacerá ese inestimable bien, la calma del espíritu puesto en seguro y la elevación; y, desechados todos los terrores, del conocimiento de la verdad surgirá un gozo grande e inmutable, y la afabilidad y efusión del ánimo, con los cuales se deleitará, no

beatitud dependerá entonces del recto juicio y del asentimiento a las circunstancias. Sin embargo, lo crucial reside en que Séneca supedita toda valoración a la razón. Así: “*es feliz aquel para quien la razón es quien da valor a todas las cosas de su vida*” (*Beatus est is cui omnem habitum rerum suarum ratio commendat*). La supresión de cualquier valoración distinta a la de la razón según la pretensión de certeza del recto juicio forja el concepto de felicidad en *De vita beata*. Seguido, Séneca separa el placer de la virtud, pero en el fondo de la discusión sobre la identidad o la diferencia de la virtud, prima el ideal aristotélico de la medida¹²⁰. Virtud situada en el exceso, polarizadas las acciones entre la honestidad y la vergüenza; aunque el criterio para distinguir lo honesto y lo infame permanezca indeterminado. La virtud como principio, en el malestar que sobreviene por la ausencia del placer para el que está acostumbrado a él, también obedece a un principio de economía en tanto el que se dedica a una actividad, abandona otra.

Para G. Deleuze, el estoicismo forja una filosofía de provocaciones, perversión propia de la superficie frente a la profundidad, pero en el caso de la felicidad esto no cuadra, pues Séneca vuelve a racionalizar con moral, acaso por tratar el sufrimiento¹²¹. Altera la preocupación sí, pero respecto a la felicidad no implica una perversión, sino una simplificación moral y vuelta a la tradición más racional de la virtud: “*¿Cuál es la cosa propia del hombre? La razón, que si es recta y consumada procurará al hombre la felicidad cumplida*” (Séneca, 1984, p. 191). El pensamiento de *Sobre la felicidad*, más una condensación de diversas reflexiones, no se resume aún completamente en el carácter racional, sino en su constitución abierta, no asimilable a la índole biológica o animal, en rechazo de la sensibilidad, al ambicionar una necesidad racional de lo honesto¹²².

como bienes, sino como frutos de su propio bien” (Séneca, 1992, p. 51). “*La vida feliz tiene, por tanto, su fundamento inmutable en un juicio recto y seguro. Pues el alma es pura y libre de todo mal cuando ha evitado no sólo los desgarrones, sino también los arañazos, dispuesta a mantenerse siempre donde se ha detenido y a defender su posición contra los furros y los embates de la fortuna*” (Seneca, 1992, p. 52).

120 “*Que la virtud vaya, pues, delante: siguiendo sus huellas, siempre estaremos en seguro; y el placer excesivo daña; en la virtud no hay que temer que haya exceso, porque en ella misma está la medida; no es bueno lo que padece por su propia magnitud*” (Séneca, 1992, p. 70).

121 “*En ellos el concepto se configura como imagen, como paradoja o, incluso, como cuadro de costumbres. “La filosofía a bastonazos de cínicos y estoicos sustituye a la filosofía a golpe de martillo. El filósofo ya no es el ser de las cavernas, ni el alma o el pájaro de Platón, sino el animal plano de las superficies, la garrapata, el piojo. El símbolo filosófico ya no es el ala de Platón, ni la sandía de plomo de Empédocles, sino el manto de Antístenes y de Diógenes. El bastón y el manto como Hércules con su maza y su piel de león. ¿Y cómo denominar a la nueva operación filosófica en tanto que se opone, a la vez, a la conversión platónica y a la subversión presocrática? Quizás con la palabra perversión, que, cuanto menos, conviene al sistema de provocaciones de este nuevo tipo de filosofía, si es cierto que la perversión implica un extraño arte de las superficies*” (Deleuze, Gilles. *Lógica del sentido*. Barcelona, 1994. P. 114)” (Carmona, p. 22-23).

122 “*Añade que si las almas continúan viviendo separadas de los cuerpos, el estado que les espera tiene que ser más feliz que aquel del cual gozan viviendo en el cuerpo. Pero si son buenas aquellas cosas de las cuales usamos por medio del cuerpo, las almas separadas de él serán*



Cum potuero, vivam quomodo oportet: cuando pueda viviré como conviene. Más adelante, Séneca comienza a hablar de lo que aconseja (*suadeo*) la virtud, recomendaciones que culminan en la divinización. Volverse la esfinge, la reproducción o imagen de un dios, en la medida en que de nada careciera el exento de deseo. Séneca permanece ridículo ante los contrastes, al defenderse de los reproches que le hacen por su vida y responder que él no es un sabio, que nunca lo será y que no pretende ser de los mejores, pero sí mejor entre los malos, después de cuestionar la aspiración a la alegría y cualquier elemento inesperado que contribuya a la virtud. Séneca estima que no cabía posibilidad de reproche alguno a Demetrio el cínico, que vivía en la pobreza y no en la virtud, ni a Diodoro que se suicidó tras decir: “he vivido y he recorrido el camino que la fortuna me había señalado” (*Vixi etquem dederat cursum fortuna peregi*) (Séneca, 1992, p. 84) y reprocha que se discuta sobre las vidas de los demás¹²³.

También el tema de la envidia surge como defensa de Séneca a los reproches de su hermano. Disculpa entonces que nadie viva según la oración ejemplar (*ad exemplar orationis sua vivere*), que no se proceda del modo como se dice. ¿Dónde quedó entonces la verdad y la felicidad concomitantes? La filosofía se restringe a una función retórica que invita a la virtud con el estímulo de las palabras y los pensamientos. Los filósofos no dan prueba de lo que dicen y cumplen con decir, ¿con concebir lo honesto en su mente, sin efectuarlo? Luego, la valoración de las palabras y los pensamientos sobre la virtud y la verdad en relación con la felicidad al alcance de la mano, no viene dada por la obtención de certeza, sino sólo por el efecto de las buenas palabras y los buenos pensamientos en el corazón. Las palabras tienen un efecto que puede ser benéfico independientemente de la certeza racional, a lo que agrega que el componente económico predomina sobre los consejos pertinentes a la felicidad¹²⁴. Filosofía moral y académica de la felicidad para actuar, eludida a la hora de procurar monedas.

menos felices”. “Asimismo, dije que si son almas cerradas y rodeadas por el cuerpo sean más felices que las libres y tornadas al Universo. Asimismo dije que si son buenas aquellas cosas tan adecuadas para el hombre como para los animales, también éstos llevarían una vida feliz, lo que en manera alguna puede ser. Todo se ha de padecer para la honestidad, lo cual no precisaría si existiera algún otro bien además de lo honesto” (Séneca, 1984, p. 193).

123 “Que no estimes bueno o malo lo que no acontece ni por virtud ni por malicia; en segundo lugar, que seas inmovible incluso contra el mal que procede del bien; de modo que, en cuanto es lícito, te hagas un dios” (Séneca, 1992, p. 76). “Pues os conviene que nadie parezca bueno: como si la virtud ajena fuera el reproche de vuestros delitos. Comparáis envidiosos las cosas espléndidas con vuestra sordidez, y no comprendéis cuán en detrimento vuestro es esa osadía.” (Séneca, 1992, p. 84).

124 “¿No cumplen los filósofos lo que dicen? Pero ya hacen mucho con decirlo, con concebir en su pensamiento la virtud. Pues si sus hechos fuesen iguales que sus dichos, ¿quién sería más feliz que ellos? Por lo pronto, no hay que despreciar las buenas palabras y los corazones llenos de buenos pensamientos. El cultivo de los estudios saludables, aun aparte de su resultado, es loable” (Séneca, 1992, p. 85). “Yerra el que crea

El concepto de inversión parece anacrónico para la época, pero Séneca estimaba que daba a los demás dinero de una manera en la que acrecentó su nómina (*numquam magis nomina facio quam dono*), y recomienda actuar como se le acusa, pues el comerciante entre la rapiña, sólo puede favorecer a personas morales que devuelvan la inversión en el momento oportuno. Se entiende ahora el reproche a Séneca, que tiene dificultades para conciliar el asentamiento con el desprecio del sabio y la opulencia. Otro asunto radica en la vinculación entre la actitud hacia las riquezas y la preferencia por una actividad en vez de otra, con la felicidad.

Séneca se considera un estudioso de la sabiduría, *imperfecti proficiens*, no virtuoso, pero de camino a la virtud. Siempre se parte de polarizar maldad y virtud. No predomina el ideal de la libertad, la autonomía o la autosuficiencia. El pensamiento no establece completamente el valor y la disposición de asentimiento a lo exterior no suprime el valor de los bienes materiales. No interioriza el valor de las cosas, sino que desestima la necesidad de satisfacer el deseo y el placer. A falta de la virtud y la verdad, la felicidad depende más de lo destinado para el futuro y de la disposición de sí en la moderación de los placeres para evitar el dolor.

En Octavia, una tragedia adjudicada a un discípulo de Séneca, hay un extraño sentido de la felicidad relacionada con el desdeño de la muerte, en boca del coro: “*Que en el callado pecho la felicidad desdeñadora de la muerte*”. En el desdeño de la muerte, se adjudica a Séneca haber construido una especie de genealogía que relaciona un primer momento con la justicia, en contraste con la posterior guerra, y vincula una especie de virtud a una generación menos apacible¹²⁵. El mal contrapuesto a la justicia no es propiamente la técnica, sino el lujo reinante: “*Creció por todo el orbe la furia guerrera y el hambre de oro; y de los males nació el mayor, el Lujo, peste blanda, a quien comunicaron fuerza y virulencia el Tiempo tardío y el Error grave*”

que dar es cosa fácil: este asunto tiene mucha dificultad, si se da con discernimiento y no se derrocha al azar y arrebatadamente. Dejo obligado a éste, devuelvo a aquél; socorro a éste, me compadezco de éste; proveo a aquél, digno de que no lo venza la pobreza ni lo tenga dominado. Algunos no les daré, aunque les falte: porque aun cuando les hubiera dado, les faltará; a algunos les ofreceré, a otros incluso les instaré. No puedo ser negligente en este asunto: nunca hago mejores inversiones que cuando doy. Pues qué –dirás–, ¿das para recibir? No, para no perder. Póngase la donación en un lugar donde no deba reclamarse, pero pueda ser devuelta” (Séneca, 1992, p. 95).

¹²⁵ “*Benévola y cortés, la lozana Tierra abría de grado el halda, rebosante halda, madre feliz con tan piadosos hijos, madre segura con tan fuertes crías. Mas luego se vio una generación menos apacible; luego, una tercera raza industriosa introdujo artes nuevas, virtuosa con todo; pero luego se mostró un linaje inquieto que se atrevía a correr a los alcances de las fieras salvajes, a sacar los peces de las aguas que los cubren con la ayuda de pesadas redes, a engañar las parleruelas aves al son de un delgado caramillo; a prender en recio lazo las sueltas alimañas, a someter al yugo los embravecidos toros; a romper, virgen hasta entonces del arado, la tierra, quien, lacerada, escondió sus frutos más adentro de su seno sagrado”* (Séneca, 1977, p. 453-454).

(Séneca, 1977, p. 454). Séneca relaciona el lujo con el vicio e inmoraliza la riqueza¹²⁶, lo que refleja el recrudecimiento del vicio y la suplementación de la virtud por el sufrimiento a causa de la maldad.

2. FELICIDAD INTELECTUAL: RACIONALIZACIÓN DE LA FELICIDAD Y NEGACIÓN DEL SUFRIMIENTO.

2.1. En Dios la felicidad completa: felicidad teológica y felicidad popular

Comparado con Grecia, en la que ante el capricho de los dioses y la continua exposición al sufrimiento, el hombre sólo puede aspirar a una buena muerte, y en la que la felicidad o la infelicidad, determinada como fortuna (*ólbios, makarios*), se predica de la vida entera, el cristianismo está marcado por un sentido de la condena y del perdón, pero la filosofía de la temprana Edad Media, como lo sintetiza Máximo el Confesor, asegura que un Dios que reposa invita al que pena hacia su inmovilidad como término de la agitación, y a la vez, la unión exige ‘salir de sí’ en abrazo de Dios¹²⁷.

A juicio de Darrin M. McMahon, en *Una historia de la felicidad*, al final del Medioevo, si no mejor en el renacimiento, los conceptos modernos de felicidad se afianzan y la concepción trágica de la felicidad compite con el cristianismo y la filosofía postsocrática, pero subraya que todavía Chaucer y todavía luego Shakespeare hablan de la rueda de la fortuna que torna en tristeza la felicidad. La historia conceptual, si se quiere, filosófica, de la felicidad, y la concepción cotidiana de la misma, no son siempre concomitantes en el tiempo. En todo caso, señala Darrin McMahon que desde Esquilo, la voluntad de felicidad, entendida esta también como obligación moral, encierra un daño que en la modernidad se tradujo a formas de descontento a partir del establecimiento del derecho a la felicidad.

126 “Los vicios acumulados en edades tan luengas llegan desbordados a nosotros; nos agobia un siglo pesado en que reina la maldad, en que se encrucece la Impiedad furiosa, en que triunfa la Lubricidad más torpe. El Lujo, vencedor del mundo, le arrebató con avarienta mano las riquezas inmensas para aniquilarlas” (Séneca, 1977, p. 454).

127 Los padres de la iglesia supeditan el deseo al conocimiento en un amor que circunda al amante: “*En connaissant Dieu, l’homme commence donc de l’aimer. Tiré pour ainsi dire hors de soi (ekstasis) par l’attrait de cet objet d’amour, il entre comme en extase; il se précipite, d’un mouvement plus véhément encontre, et ne s’arrêtera pas qu’il ne soit tout entier dans son aimé tout entire, comme envelope par lui de toutes parts. Avec quelle joie sa volonté n’accepte-t-elle pas de se laisser enclorre et comme circonscrire par celui qui l’aime!*” (Gilson, 1947, p. 88).

Según McMahon, si la idea platónica de un amor que ascendía desde la pasión sensible a la intuición de la unidad divina para dar sentido a la felicidad reñía con la creencia más griega de que la virtud y la felicidad se excluían, lo que todavía el sofista Pródico de Ceos predicaba, con San Agustín, de nuevo se intelectualizó la felicidad. Si en la Grecia clásica y el helenismo se observa una clasificación de los deseos, y en especial, el estoicismo acaba de erradicar el deseo de felicidad y los anhelos, una virtud más escueta se afianza por recompensa, en tanto se desprecia o evita el dolor. No obstante, en la cotidianeidad de griegos y romanos, y hasta en los cristianos, persistían conductas hedonistas, sin que interfiriera con la disciplina, y tanta moral de la renuncia de sí; el desprecio de pasiones, deseos, placeres y alegrías; en una cultura en la que el *fascinum*, el falo, simbolizó la prosperidad. De hecho, “*felix*” remite a fertilidad y la “*felicitas*” se consagra como diosa en la *República* y llega a aparecer inscrita en monedas del I d.c. En las puertas de las casas en Pompeya se observan falos con la inscripción “*felicitas*” o “*Hic habitat felicitas*”¹²⁸.

En su crítica a los romanos, San Agustín desplaza a la felicidad como el objeto de deseo platónico y la substituye por Dios, aunque abra la posibilidad de otras razones en consideración del deseo. Tampoco para Aristóteles estaba claro que la virtud asegurara la felicidad, pero Santo Tomás reafirmará a Dios por sumo bien bajo una concepción finalista. La adoración de la pena, el culto al sufrimiento y la búsqueda de contento en el dolor no son exclusividad del cristianismo, aunque estas ideas se acentúen junto con la de redención. También el convencimiento de proceder según la voluntad divina remonta a la antigüedad y a diversas culturas. A lo sumo, la relación de la búsqueda de la felicidad con la falta de respuesta a la pregunta por el sentido del sufrimiento, obsesionan al medieval, junto con el martirio y el dolor, pero la forma de pensar no resulta para nada nueva, aunque así se la quiera ver en la reconstrucción de la historia de la felicidad¹²⁹. Que se diga que la verdadera felicidad no es alcanzable en esta vida, sólo corresponde a una retórica que pretende acentuar la “aceptación” o incrementar el deseo de una felicidad identificada primero con la virtud o la verdad, y luego con

128 “Pero aunque los propios romanos reconocieron su alejamiento de la feliz *via media*, fueron los comentaristas cristianos los que censuraron con más dureza esta desviación pagana del verdadero camino hacia la felicidad. Mientras que Horacio contraponía su época con la imagen de los sencillos placeres de la vida en el campo y se valía de dicha contraposición como recordatorio de lo que podía ser la verdadera *felicitas romana*, los cristianos arremetían contra la idolatría de la satisfacción y el placer terrenal” (McMahon, 2006, p. 88-89).

129 ““Gracias a Dios porque ahora estoy más alegre que cuando fui carnal”. ¿No era precisamente esta perspectiva, la esperanza de conseguir poner fin al sufrimiento mediante el sufrimiento mismo, lo que espoleaba el valor de estos mártires y les movía a asumir voluntariamente sacrificios tan extraordinarios?” (McMahon, 2006, p. 106).

Dios. Si Santo Tomás clasifica las virtudes para alcanzar la felicidad, la literatura recogió concepciones cristianas más simples, como la de entender que un Dios encarnado y crucificado otorgaba dignidad por el perdón de los pecados.

Además de esta figura de la indiferencia al dolor, llegado el momento de cumplir el contrato, Fausto, para el que no había más cielo que Elena, y que anhela la disolución de su alma ante el temor de arder eternamente en el infierno, forjó una concepción del sueño por su capacidad de alterar las pasiones¹³⁰. Así pues, todavía Marlowe recoge vestigios del anhelo de un arte que modifica la experiencia al atender a las pasiones. Desafortunadamente, esta psicología emocional contradecía las creencias religiosas. En *La Trágica Historia del Doctor Fausto*, el juicio moral de la acción, inscrito en el dogma religioso, niega el deseo de transformar la angustia en sosiego y de esperar una muerte humana, condenado eternamente en el infierno, aunque esperara el perdón. Si Santo Tomás complejizaba su discurso para diferenciar la *beatitud* y la *felicitas*, según fuera alcanzable o no en vida, reservado el conocimiento de Dios para el más allá, la literatura recoge una psicología distinta al dogma¹³¹.

Pese a que los diferentes filósofos y teóricos de la felicidad acentúen poco a poco una felicidad alcanzable en vida, no se desprenden de los prejuicios religiosos, incluso luego, durante el renacimiento y la ilustración, como en el texto de Pico de la Mirandola, *Heptaplus, Sobre la felicidad que es vida eterna*. Así, aunque se afirme la felicidad natural, mantiene la idea de un perfeccionamiento que adquirido por la fe o en la vida futura. Sólo Coluccio Salutati¹³² valora la virtud práctica al modo estoico romano, y Benedetto Morandi se admira de que se niegue la felicidad en los libros que tratan de ella, para determinar una felicidad efectiva del hombre sin Dios, pues si no se la experimenta en la vida, ¿porqué esperar la felicidad tras la

130 “¿Qué eres, Fausto, sino un hombre condenado a morir? El fatídico tiempo te acerca a tu final y la desesperación se adentra en mis pensamientos. Confundamos con un quieto sueño esas pasiones; porque, si Cristo perdonó al ladrón en la cruz, puedes tú, Fausto, descansar tranquilo” (Marlowe, 1983, p. 179).

131 Escribió Christophe Plantin (1514-1589): “LA FELICIDAD DE ESTE MUNDO. Poseer una casa cómoda, limpia, hermosa;/un jardín entre muros de fragantes olores;/ poco afán, pocos niños; frutas, vinos y flores; ser amado, en silencio, por una fiel esposa. //No tener deuda, pleito ni querella enojosa,/ni partición pendiente, ni disgustos ni amores; contentarse con poco, no demandar favores./ajustar sus designios a una norma virtuosa;// vivir con vida franca, vivir sin ambiciones;/ sin respetos humanos, vivir devotamente; haciéndolas sumisas, dominar las pasiones;/ tener libre el espíritu y bien clara la mente,/ cultivando su huerto, decir sus oraciones,/ es esperar en casa la muerte dulcemente” (Holguin, 1954, p. 103).

132 “Y sin embargo, como Salutati no tardó en enseñar: “Nosotros los seres humanos, estúpidos y locos, luchamos pese a todo por ser felices en el mundo y, lo que es más absurdo, nos creemos bienaventurados y felices entre esas cosas falsas y mundanas, alardeando de ellas”. (McMahon, 2006, p. 162).

muerte? También Gianozzo Manetti, en *Dignitate et excellentia hominis*, es más indulgente a los placeres y deleites, y critica el epicureísmo y el cristianismo, para fomentar los valores de la dignidad y la excelencia. McMahon ve en cada autor un cambio de la concepción filosófica sobre la felicidad, según se logra una mayor aceptación del placer o se establece una diferencia de este con la felicidad y con su respectiva negación. Obviamente, no hay ningún mecanismo de supresión material del placer, sino su omisión o negación teórica por el dominio de la teología que afirma la vía moral. Habrá que agregar la atención medieval en la tristeza, el estupor y la desidia, además de diversos cambios en las disposiciones hacia el sufrimiento.

2.1.1. De beata vita; el esquematismo cristiano.

En *El Pedagogo*, Clemente de Alejandría dice que el Logos nos exhorta, educa y enseña, conducente al consuelo, con lo que separa una instancia educadora en la que se mejora a través de la purificación moral, guiada por preceptos de la iniciación de la enseñanza perfecta en la fe, que deja atrás la ley mosaica y la cultura griega, pero a pesar de esta oposición, desde muy temprano el cristianismo adopta la dogmática filosófica. Para Clemente la disposición noble del alma corresponde a una voluntad amante del bien, por la pedagogía de Cristo. En consecuencia, la felicidad se alcanza mediante la moral cristiana. Lograr consuelo mediante la curación de las pasiones y obtener el conocimiento de la verdad por el estudio purificador, aunque se valora la dignidad de la elección, requiere el alimento que reciben los polluelos (los niños de esta pedagogía), no otro que seguir la “voluntad de Dios”, moldeada según el esquematismo imaginativo del logos divino. Esta relación del deseo y el anhelo con “*mastós*”, la teta, no corresponde a una etimología aceptada, pero prevalece desde Clemente hasta *La búsqueda del Santo Grial*. Carne cocida, pan y sangre, se convierten en figuras de la purificación de la voluntad por el sufrimiento¹³³. Afirma Clemente que en su propia sangre se embellecerá el

133 “Los (*deberes*) que están prescritos para la vida pagana, ya son conocidos por casi todos; mas los relativos a la vida feliz, y merced a los cuales se conquista la vida eterna de allí arriba, podemos examinarlos esquemáticamente, a partir de las mismas Escrituras” (Clemente de Alejandría, p. 136). “Así, para Cristo, el alimento era el cumplimiento de la voluntad del Padre, mientras que para nosotros, pequeños, que mamamos del Logos celeste, el alimento es el mismo Cristo; de ahí que la palabra *masteysai* sea sinónima de “buscar”, ya que los pequeños que buscan el Logos se nutren de la leche que les proporcionan los amorosos pechos del Padre”. “De muchas maneras se llama alegóricamente al Logos: alimento, carne, comida, pan, leche. El Señor es todo beneficio nuestro, pues hemos creído en Él. Que nadie se extrañe si alegóricamente llamamos leche a la sangre del Señor. ¿No se llama también, mediante una alegoría, vino? “El que lava -dice- en el vino su manto y en la sangre de la viña su hábito (Gen, 49, 11)” (De Alejandría, p. 83).

cuerpo del Logos y que con su espíritu alimentará a los que tengan hambre del Logos” (De Alejandría, p. 84), por lo que distingue a los que consiguen la felicidad por cumplir la voluntad de Dios, de otros que siguen el ejemplo de Cristo; por el sufrimiento.

Para Clemente el logos consolador a la vez es grave, y así como persuade con espíritu de mansedumbre, también castiga para liberar de la muerte, por lo que asocia la muerte con el pecado, y el bien con la elección racional según la utilidad¹³⁴. De esta manera, contrapone la bondad en sí al placer, en tanto prescribe deberes para la vida celestial, según la fe, y deberes para la felicidad pagana, de conformidad con la recta razón. En adición, recalca el concepto de una virtud en sí. Más tarde San Agustín efectuará el mismo contraste entre el placer y el ‘orden’ del bien, pero bajo la forma de la libertad, ya no según la ética eudaimónica¹³⁵.

En su *De beata vita*, Agustín permanece pesimista del número de los que pudieran alcanzar la felicidad por la filosofía. Después de todo, los escépticos académicos vencían al estoicismo y el cristianismo se apropia de una crítica de la voluntad¹³⁶. Agustín previene del orgulloso afán de vanagloria a los que aspiran o entran en la filosofía (*Nam quem montem alium vult intelligi ratio propinquantibus ad philosophiam ingressisve metuendum, nisi superbum studium inanissimae gloriae*). Relata que tras haber entregado su alma a los académicos, conoció de un sacerdote “que cuando se pretende concebir a Dios, debe rechazarse toda imagen corporal. Y lo mismo digamos del alma, que es una de las realidades más cercanas a él” (Capanga, 1947, p. 546), con lo que se previene de representaciones y cualquier forma

134 “Porque ser útil deliberadamente es superior a serlo sin proponérselo, y nada es superior a Dios. Por otra parte, ser útil deliberadamente no es más que ocuparse del objeto de sus desvelos: así pues, Dios se ocupa y se preocupa del hombre. Y lo demuestra efectivamente educándolo por obra del Logos, que es el verdadero colaborador del amor de Dios hacia los hombres” (De Alejandría, p. 99).

135 “...se sirve Agustín del binomio gozar-usar (*frui-uti*), aunque son valores relativos que señalan otros más altos y en los que sólo puede encontrarse reposo y sosiego definitivos. Gozar o disfrutar significa ocuparse y preocuparse de una cosa por amor de ella misma, mientras que usar o utilizar significa que la voluntad se sirve de un objeto en beneficio propio (*De doctrina christiana* I 4). Pero sólo cuando el hombre ha encontrado a Dios, ha conseguido su felicidad suprema. (...) puede suceder, y de hecho sucede corrientemente, que el hombre busque la felicidad, no en Dios, sino en las cosas de este mundo. A eso se llama concupiscencia; y el gozo que de aquí se acarrea es más una desolación que una consolación (*Epístola* 130, 2). “Las cosas no bien ordenadas están inquietas, sólo poniéndolas en orden descansan (*Conf.* XIII 9, 10)” (Merino, 2001, p. 75).

136 “Si al puerto de la filosofía, desde el cual se adentra ya en la región y tierra firme de la vida dichosa, ¿oh ilustre y magnánimo Teodoro!, se lograra arribar por un procedimiento dialéctico de la razón y el esfuerzo de la voluntad, no sé si será temerario afirmar que llegarían bastantes menos hombres a él, con ser poquísimos los que ahora, como vemos, alcanzan esta meta. Pues porque a este mundo nos ha arrojado como precipitadamente y por diversas partes, cual a proceloso mar, Dios o la naturaleza, o la necesidad o nuestra voluntad, o la combinación parcial o total de todas estas causas – problema éste muy intrincado, cuya solución tú mismo has emprendido-, ¿cuántos sabrían adónde debe dirigirse cada cual o por dónde han de volver, si de cuando en cuando alguna tempestad y corriente, en medio de su ignorancia y extravío, no los arroja en la playa por la que tanto anhelan!” (Capanga, 1947, p. 546).

abstracta. San Agustín tuvo conocimiento de esta metafísica de la imagen, del sentido de la libertad frente a la imagen y la de la propia alma, pero manifiesta que todavía le retenían los honores y las mujeres, hasta cuando la enfermedad le obligó a regresar al seguro puerto y abandonar la búsqueda de sirenas. Añade que la filosofía en la que navega como en un puerto (*in qua philosophia quasi in portu navigem*) no excluye el error por su magnitud y vasta extensión (*Sed etiam ipse late patet, eiusque magnitudo quamvis iam minus pariculosum, non tamen penitus excludit errorem*), y que ignora hacia qué parte de la tierra adentrarse, vacilación que representa un cambio de postura frente a la verdad, la certeza y el error. Entonces reunió a familiares y discípulos para tratar la cuestión de la vida feliz a manera de diálogo. En esto, adopta Agustín la vinculación de la felicidad, primero con el objeto escueto de deseo, pero después con los bienes, para categorizar la desgracia en función de males¹³⁷. Como si objetara querer vivir según el deseo, no teme en cambio que se haya desestimado o despreciado el dolor de no conseguir lo querido, así se hubiera identificado el deseo con lo perverso y la desventura¹³⁸.

En las mismas, patologizada la voluntad y no sólo el deseo, a imagen del pensamiento como fortaleza filosófica (*arcem philosophia*), la madre de Agustín establece bienes y males previos al deseo, determinado moralmente; distingue la filosofía de la disposición para disputar y rechaza que la beatitud se relacione directamente con el querer. En consecuencia, categorizar no sólo clasifica; también determina los elementos del ámbito psíquico. Agustín antepone al pensamiento de la felicidad la prevención contra la miseria causada por depravación o que trae la deformación de la voluntad (*mali pravitas voluntatis affert*). También Agustín tilda de error querer la desgracia, categorizada como el mal, en oposición a los bienes, con lo que argumenta que tener todo lo que se quiere no corresponde a la felicidad, aparte del sexismo con que después elogia Agustín a su propia madre por hablar igual que un gran varón. Seguido, Licencio exige una clasificación de los bienes y del querer, para la satisfacción del deseo de felicidad (*Sed dicendum – inquit – tibi est, ut beatus sit quisque, quid velle debeat, et quarum rerum eum*

137 “Todos queremos ser felices? Apenas había dicho esto, todos lo aprobaron unánimemente. - ¿Y os parece bienaventurado el que no tiene lo que desea? – No – dijeron todos. - ¿Y será feliz el que posee todo cuanto quiere? Entonces la madre respondió: - Si desea bienes y los tiene, sí; pero si desea males, aunque los alcance, es un desgraciado. Sonriendo satisfecho, le dije: - Madre, has conquistado el castillo mismo de la filosofía” (Capanga, p. 553).

138 “He aquí que todos, no filósofos precisamente, pero sí dispuestos para discutir, dicen que son felices los que viven como quieren. ¡Profundo error! Porque desear lo que no conviene es el colmo de la desventura. No lo es tanto no conseguir lo que deseas como conseguir lo que no te conviene. Porque mayores males acarrea la perversidad de la voluntad que bienes la fortuna” (Capanga, p. 553).

oporteat habere desiderium) (Capanga, 1947, p. 554). Condición del deseo de felicidad que leemos como satisfacción hoy, pero anacrónico para los medievales, por lo que resulta preferible traducir por “alcanzar” o “conseguir” (*adipiscor*), conforme a lo que conviene, o a lo bueno.

Agustín ofrece una respuesta íntima y afectuosa, para incitar a filosofar al convidar a Licencio a devolver la invitación y recibir todo lo que se le presentara, sin pedir lo no preparado. Está figura retórica del afecto o de la vida, obliga a ofrecer una respuesta, a examinar antes de exigirla a otro sin más, por lo que Licencio apunta que se debe alcanzar lo que se puede obtener simplemente con quererlo (*Nam id, opinor, ei comparandum est, quod cum vult, habet*) (Capanga, p. 554). Relacionado el querer y el haber, categoriza la desgracia en función de la depravación, concebida como la deformación de la voluntad, en lo que se clasifican los bienes para modulación del querer. A esta primera, no tanto definición de lo que se ha de querer para una vida feliz, pues no ha determinado ningún qué o para qué, sino mejor, del deseo depravado en abstracto, Agustín repite que lo deseado debe ser una cosa permanente y segura, no sujeta al péndulo de la fortuna, porque lo mortal y caduco no se puede poseer cuando queramos, es decir, a voluntad, y “cuando” nos plazca (*-Id ergo – inquam- sempermanens, nec ex fortuna pendulum, nec ullis subiectum casibus esse debet. Nam quidquid mortale et caducum est, non potest a nobis quando volumus et quamdiu volumus haberi*)” (Capanga, p. 555). Fortuna y seguridad se contraponen bajo el esquema de la necesidad y la contingencia. Por lo tanto, rechaza la posesión de las cosas por el temor a perderlas, lo que trunca la felicidad. Incluso exalta Agustín más tener la virtud de la moderación, en vez de asegurar que el que limitara sus deseos de bienes con moderación lograra la vida feliz. La actitud prevenida del escéptico pervive en el discurso sobre la felicidad, pero se sobrepone inmediatamente el valor ético de la disposición al goce de los bienes¹³⁹. Con lo que se da la respuesta enfática: “*Es feliz el que tiene a Dios*” (*Deum igitur – inquam- qui habet, beatus est*), a lo que se agrega que posee a Dios el que vive bien según la voluntad divina; y se exige que no se tenga un espíritu “inmundo” (*Inmundus*); (*Is habet Deum- ait- qui spiritum immundum no habet*); significativo, cuando “mundo” todavía era la palabra

139 “-¿Y qué te parece de uno que abunda y nada en estos bienes, pero ha puesto límite y raya a sus deseos y vive con templanza y contento con lo que posee? ¿No te parecerá dichoso? – No lo será – respondió ella – por aquellas cosas, sino por la moderación con que disfruta de las mismas” (Capanga, p. 555).

para “pureza”. Se hace decir esto a un niño para enfatizar la simplicidad del pensamiento. Mundo puro; pensamiento simple y moderado¹⁴⁰.

Después critica a los académicos como sabios al no ser bienaventurados por fracasar en la consecución de la verdad deseada. De todas formas, aunque se rechace el criterio del querer para la consecución de la felicidad, se mantiene el pensar la felicidad a partir de tener lo que se quiere, limitado el deseo con actitud de moderación, ante lo que Licencio, cercano todavía en afecto a los académicos, objeta con sonrisa forzada, a juicio de Agustín, que: “- *Dichoso es absolutamente el que no tiene lo que quiere*” (- *Prosus beatus est – inquit – qui quod vult non habet – quasi stomachanter arridens*) (Capanga, p. 560), tras de lo cual, se retractó, pero igual había quedado por escrito como ironía que extrae las consecuencias de lo antes expuesto si se pide la renuncia a la propia voluntad, la pureza. Téngase en cuenta que los académicos “*caducarios*”, nombre vulgar para epilépticos (*quos comitialis morbus subvertit*), igual sostenían una dicha del intervalo latente entre el deseo y la posesión de los bienes. Una vez convenido que la felicidad depende de obrar bien, cumplir la voluntad de Dios y tener un espíritu puro, todo lo que coincide exigiéndose mutuamente, Agustín objeta que el que busca a Dios no lo posee todavía, por lo que se viene abajo lo antes dicho y ni todo el que vive bien cumple la voluntad divina si el que carece de espíritu impuro posee a Dios. Peor aún, ser bienaventurado no consistiría en poseer a Dios, porque todo hombre tiene a Dios y no por eso es dichoso (-*Male igitur- inquam hesterno die concessimus eum beatum esse qui Deum habet: siquidem omnis homo Deum habet, nec tamen omnis homo beatus Est*”). Tras estos párrafos confusos, la madre de Agustín insiste en el tener propicio a Dios, lo que antes había relacionado con el vivir bien¹⁴¹. Entonces, convienen en dejar la proposición como: es bienaventurado el que a Dios tiene propicio (*beatum esse qui habet propitium Deum*) (Capanga, p. 567), pero si Dios favorece al que le busca, se desprendería una distribución de los argumentos que incluye en la

140 “Entender la felicidad como una experiencia fenomenológica a partir en San Agustín no carece de complicación, pues aunque el deseo exige cierto conocimiento, no excluye la pluralidad de experiencias y la advertencia de una felicidad cambiante que deviene otra no según la memoria, sino por la fruición (fruitio) de los distintos vínculos con Dios establecidos por la modulación del deseo (voluntad) a partir de la renuncia. “Esto conduce a afirmar que el amor por la felicidad no es un mero “producto” del deseo sino que, por el contrario, es aquello a partir de lo que el deseo puede comenzar a actuar verdaderamente, reconociendo o rememorando una experiencia más grande que él. Además, esto significa que tal tipo de conocimiento –conocimiento de algo que ha sido experimentado como significativo respecto de la propia vida– implica de por sí una afección, o sea, un deseo no ya impulsado por una falta sino movido por una experiencia acontecida” (Espósito, 2009, p. 88). Puede que el acontecimiento no se limite a la experiencia de una memoria de sí y del recorrido de su experiencia cognitiva.

141 “- *A mí me parece que a Dios nadie lo posee, sino que, cuando se vive bien, Él es propicio; cuando mal, es adverso – replicó ella*”. “- *Mihi inquit – videtur Deum nemo non habere, sed eum qui bene vivit, habet propitium, qui male, infestum*” (Capanga, 1947, p. 564).

bienaventuranza al que no tiene lo que quiere: “- *Tiene, pues, a Dios propicio el que le busca, y todo el que tiene propicio a Dios es bienaventurado. Luego el buscador de Dios es también feliz. Y, por consiguiente, será bienaventurado el que no tiene lo que quiere*” (Capanga, 566).

No obstante, la madre de Agustín objetó que a su parecer no era feliz el que carecía de lo que quería, por lo que Agustín arguyó que no todo el que tiene propicio a Dios es feliz (*Ergo – inquam – non omnis qui habet Deum propitium, beatus est*). Con lo que se da un arreglo que registra o incluye a todas las personas, en el bien y en el mal, como propicias a Dios, pero en definitiva, el que lo busca o se aleja de Dios no es feliz, y sólo lo será el que lo ha hallado. Sin embargo, la consecuencia se mantiene y mientras se busca a Dios, aunque se lo tenga propicio, se sigue en la desgracia. De ahí la modificación de la definición de la felicidad, característica del que no padece necesidad. En cierto modo, también Agustín opone felicidad y necesidad, asimilada esta a la desgracia. Entonces no habría término medio entre la felicidad y la miseria, circunscrita la voluntad a la manera estoica en lo que no puede faltar¹⁴².

Que por la intuición de la contrariedad se haya suscitado cierto modo de sujeción a manera de escrúpulo, del que tiene que librarse la persona que aspire a la beatitud, una vez abordó la limitación por el valor de lo moderado, deja ver una insuficiencia de la acción frente a lo que resulta incierto desear o no. Después de todo, ¿cómo saber si algo se obtendrá? La renuncia al deseo debiera venir luego de anticipar la no consecución del mismo, pero aquí viene dado de antemano al rechazar la necesidad, pues, después de esto, examinan si ser desgraciado equivale a estar necesitado, a la luz del dicho vulgar: *Infidum hominem malo suo esse cordatum*; “*Al hombre inseguro de todo, su mismo mal lo hace cuerdo*” (Capanga, p. 571)¹⁴³. Relacionan la posesión de bienes con el miedo a perderlos y deducen, momentáneamente, sin decirlo, que no todo desgraciado es indigente, para refutar que también el que carece de sabiduría, aunque esté

142 “Y si no puede evitarlas a pesar del empeño que ha puesto, esos males inevitables tampoco le harán desgraciado, por ser no menos verdadera la sentencia del mismo cómico: “Pues no puede verificarse lo que quieres, quiere lo que puedas”. ¿Cómo puede ser infeliz cuando nada le sucede contrario a su voluntad? No puede querer lo que a sus ojos se ofrece como imposible, tiene la voluntad puesta en cosas que no le pueden faltar. Sus acciones van moderadas por la virtud y la ley de la sabiduría divina, y nadie es capaz de arrebatarle su íntima satisfacción” (Capanga, p. 570).

143 Adviértase cierta valoración de estar enfermo en la edad media: “Los enfermos que tenían que permanecer atados a un lecho de dolor durante meses o años, por lo menos podían conferir a su pobre existencia una utilidad y un sentido. Algunos, acrisolados por el dolor y la meditación, se convertían en personalidades atrayentes. Se los iba a ver, movían a compasión, se los admiraba, se les consultaba, se les pedían plegarias. Se convertían, más cercanos que los santos, siéndolo ellos mismos, en los intercesores hacia los cuales confluían todos los intereses, toda la miseria del mundo. Como en el caso de Lidwine de Schiedam. Los sanos, frente a los enfermos, debían superar la repugnancia o el fastidio, esforzándose por manifestar una caridad gentil, fraternal” (D’aucourt, 1987, p. 93).

colmado de bienes, es indigente. Inherente a este discurso está la tesis de la necesidad del mal, la inseguridad, el miedo, por condiciones del saber, y de nuevo la remisión de la felicidad al conocimiento desvinculado de la estupidez por brindar una seguridad ilusoria, lo que convierte el problema de la *vida beata* en uno sobre la certeza. Tanta digresión para lo mismo.

A esta altura, Agustín nos enseña que en torno a la felicidad se erige una lógica de contrarios que excluye cualquier otro término o manera de pensar: “*Luego la miseria del alma – continúe yo– es la estulticia, contraria a la sabiduría como la muerte a la vida, como la vida feliz a la infeliz, pues no hay término medio entre las dos. Así como todo hombre no feliz es infeliz y todo hombre no muerto vive, así todo hombre no necio es sabio*” (Capanga, p. 572). De la doble infelicidad de Sergio Orata, desdichado por temor a perder sus bienes y por su necesidad, pasa Agustín a rechazar la estupidez, porque le hubiera otorgado una seguridad distinta¹⁴⁴. De tal forma, la felicidad hubo de constituir un asunto de seguridad cognitiva, suplido el temor al deseo, a carecer, a la maldad y a la necesidad, por la pérdida de los bienes y la desgracia, aun tras los rodeos conceptuales que concebían la felicidad como: alcanzar lo que se quiere, moderación, pureza, posesión, intervalo latente entre deseo y la posesión, tener a Dios propicio (lo favorable, lo próspero, lo oportuno), no padecer necesidad ni desgracia, no padecer indigencia física ni intelectual, y la satisfacción estoica por querer sólo lo que se puede a modo de sabiduría. En definitiva, Agustín vuelve a Platón para adecuar la ética estoico aristotélica al cristianismo. La necesidad de carecer de sabiduría y vivir en la estulticia, se relacionan con la necesidad en las metáforas de la luz y del vestido, concebido el deseo como carencia, pero llevado al extremo de una omisión o de “no tener”, no simplemente en la acepción de carecer de algo que haga falta¹⁴⁵.

Esta contradicción del tener el no tener (*habet non habere*), se forja para demostrar que en la estulticia consiste la verdadera indigencia, con lo que encubre la miseria material por la

144 “*De donde resulta que sería más miserable, si, aun en medio de tan fugaces y perecederas cosas, que él reputaba bienes, hubiese vivido sin temor alguno, porque su seguridad le hubiera venido no de la vigilancia de la fortaleza, sino del sopor mental, y, por tanto, se hallaría sumergido en una más profunda insipiente. Pues si todo hombre falto de sabiduría es un indigente y el que la posee de nada carece, síguese que todo necio es desgraciado y todo desgraciado necio*” (Capanga, p. 573).

145 “- *Luego la indigencia es necesidad; de donde resulta que hay que dar a la necesidad otro nombre cuando se habla de la estulticia. Aunque ni sé como decimos: tiene necesidad o tiene estulticia. Es como si dijésemos de un cuarto oscuro que tiene tinieblas, lo cual equivale a decir que no tiene luz. Pues las tinieblas no vienen ni se retiran; sino que carecer de luz es lo mismo que ser tenebroso, la desnudez no huye como una cosa móvil. Decimos, pues, que alguien tiene necesidad, como si dijésemos que tiene desnudez, por emplear una palabra que significa carencia. Explico mejor mi pensamiento: Decir tiene necesidad significa lo mismo que tiene el no tener*” (Capanga, 573).

valoración de lo intelectual. Agustín se excede en retórica y habla de la infelicidad como estulticia¹⁴⁶. En lo sucesivo, supedita los vicios a la necedad y a la estulticia, y deriva “*nequitiam*”, maldad, de “*nequitiam*”, lo que es nada, para contraponerla a “*frugalitatem*”, frugalidad, correspondiente en el latín medieval a la moderación y prudencia, de “*fruge*”, fruto, con lo que justifica su oposición semiótica de maldad y frugalidad, con una ontología simple del ser y el no ser¹⁴⁷. Agustín no opone indigencia a riquezas, sino a “plenitud” (*plenitudo*), en sentido metafísico y moral. El discurso entonces sufre un corte, y en adelante, exagera la remisión de la felicidad al ámbito del saber y al conocimiento de la verdad mediada por la contemplación del alma moderada y con templanza, de la sabiduría de Dios como Verdad; aunque no se trata de una contemplación mística, sino del conocimiento a través de la suma medida o Suprema Regla. Impuesta la teología sobre la filosofía, Agustín exige un perfeccionamiento en tanto no se alcance sabiduría y felicidad¹⁴⁸. Nueva categorización, ahora de verdades en plural. Felicidad y verdad, infelicidad y estulticia; felicidad y plenitud, infelicidad y maldad; modestia y templanza, opuestas a la vanidad. Agustín ha introducido gradaciones en la verdad, tipos de verdad, clases de verdad, pero no de las que dependieran diversas felicidades, sino que acaso haya distintos vínculos por los cuales unirse al sumo modo, Dios, del que depende la completa “saciedad”. En el camino de vuelta a Dios, sólo se hallaría “saciedad” en la moderación, en la medida en que establece una conexión con el sumo modo, con lo que ofrece en tal satisfacción el por qué, la razón, el *quid* de la unión con Dios.

2.1.2. Abstracción racional y estupor; merecido sufrimiento.

Un vacilante no dejarse arrebatar de sí, sentimiento de origen etrusco y romano, que predominó en la edad Media, lo recoge la pintura de Giotto: “*Incluso los ángeles que levitan en*

146 “*Preguntábamos si la infelicidad implica la indigencia, y hemos convenido en que estulticia e indigencia se equivalen. Luego como todo necio es infeliz y todo infeliz un necio, así también todo indigente es infeliz y todo infeliz un indigente*” (Capanga, p. 574).

147 “*En estas dos cosas contrarias, nequicia y frugalidad, campean dos conceptos: el ser y el no ser. ¿Qué pensamos que es lo contrario a la indigencia?*” (Capanga, p. 574).

148 “*Con todo, mientras vamos en busca y no abrevamos en la plenitud de su fuente, no presumamos de haber llegado aún a nuestra Medida; y aunque no nos falta la divina ayuda, todavía no somos ni sabios ni felices. Luego la completa saciedad de las almas, la vida dichosa, consiste en conocer piadosa y perfectamente por quién eres guiado a la Verdad, de qué Verdad disfrutas y por qué vínculo te unes al sumo Modo. Por estas tres cosas se va a la inteligencia de un solo Dios y una sola sustancia, excluyendo toda supersticiosa vanidad*” (Capanga, p. 579).

el cielo, concentrados sobre la figura de Cristo, lloran mesándose cara y cabellos” (Barasch, 1999, p. 49-50).



Ilustración 5. Giotto. (1304). *Compianto su Cristo morto*

Una primera actitud medieval la caracteriza el sentimiento de impotencia que cede a la expresión del sufrimiento en llanto. A la par, se dio otra forma del sentimiento replegado ante el infortunio y el dolor, que contiene la expresión de manera apaciguada, pero sin negar el abatimiento y el desconsuelo¹⁴⁹. Lamentación, postura de humildad frente al hecho misterioso, gesto de incapacidad de espectadores compasivos, según Moshe Barasch. En la *Cruz de Pisa* de Coppo di Marcovaldo, en *Dios padre rodeado de ángeles* de la capilla de la Arena, en *La matanza de los inocentes*, y en la obra de Duccio del mismo título, también, como en Giotto, se aprecian figuras ‘sobrecogidas’ de dolor, sentimientos de estremecimiento, brazos cruzados ante el crimen que contemplan; y en especial, la actitud de ‘*contraposto*’, o apartarse el cuerpo de las escena de horror, pero que a la vez, con la cabeza girada hacia la escena, señalan el conflicto entre el deseo de evitar contemplar el dolor y la capacidad de soportarlo. En la *Renuncia a los bienes* de la Basílica superior de Asís, destaca Giotto el gesto furibundo del padre de San Francisco, retenido de la mano, que expresa mediante movimientos del cuerpo los afectos del alma y la psique (Basile, p. 8). Este tipo de arte manifiesta la dirección contraria al impulso neoplatónico de apartarse de los sentidos corporales.

Los bienes ante el horror de la existencia. A lo largo de la Edad Media aflora de nuevo la desconfianza en la razón, pero ya Boecio asienta la posibilidad de consolación en la filosofía, en la figura de una mujer que afirma que la poesía no puede traerle alivio a su sufrimiento porque

149 “Sólo dos personajes en el extremo derecho se sitúan aparte del angustiado lamento general y del movimiento concéntrico que domina el conjunto de la composición; no parecen participar en el duelo físicamente, ni siquiera emocionalmente, según las apariencias. Permanecen erguidos y mientras sus rostros, rodeados de un halo, expresan una cierta tristeza, parecen reprimir tanto sus expresiones como sus gestos. La figura de la izquierda, con una de sus manos bajo el manto, levanta la otra hacia su pecho, quizá al corazón, mientras que la otra, contemplando la escena con una cara serenamente melancólica, deja caer los brazos con las manos unidas y los dedos enclavijados. Una inmovilidad semejante, tan radical y voluntaria, pone a estas dos figuras al margen de las demás que aparecen activamente implicadas en lo sucedido, y las convierte en representativas de otra dimensión. Están contemplando desde fuera un hecho que les sobrecoge y ante el cual sienten su propia humildad e impotencia” (Barasch, 1999, p. 50).

adormece la inteligencia. Así, distingue el mundo secular de la consagración al estoicismo y a la academia, para indicar una tendencia o ansiedad hacia las cosas por angustia moral. “¡Ah! ¡Cómo se agita la mente en el fondo del abismo en que se halla sumergida! Y abandonando su propia luz, ¡cómo se precipita hacia la tiniebla exterior, cuando siente en sí misma una angustia moral, acrecida hasta lo infinito por el hábito de las cosas terrenales!” (Boecio, p. 33). Estupor, letargo del desengañado, tristeza ahuyentada como nubes para recobrar los sentidos, pero aparte de esta imagen, surge la pregunta a modo causal por el sufrimiento: “Si buscas remedio a tu mal, preciso es que descubras la herida” (Boecio, 1984, p. 39)¹⁵⁰. A Boecio lo perturba el cumplimiento del mal. Extrañamente, la respuesta de la filosofía se dosifica y la consolación proporcional obedece a la exaltación de las pasiones, no acordes con la razón¹⁵¹. Hay un orden preestablecido y en otoño Baco prodiga sus dones, por lo que el pensamiento finalista o la tendencia de todas las cosas al bien, tiene también su origen en la creencia en el destino: “De la misma manera, precipitar el curso de las cosas, abandonando el plan prefijado, jamás conducirá a un desenlace feliz” (Boecio, p. 52). En la desvaloración de las pasiones incluye la de la alegría¹⁵². Equiparada la alegría al temor; y vinculados el temor y el dolor, como aquello que impide percibir la verdad, Boecio acude a la figura de las ataduras provocadas por las pasiones. La fortuna es inconstante, y no cambia súbitamente para nadie, por lo que no habría contento en la contemplación de la situación momentánea, y habrá que soportar con ánimo firme todos los eventos. Advierte un error en la clasificación y estimación de poderes, bienes y dignidades, por lo que adquiere pertinencia tener cuidado con los que se dicen virtuosos o con ciertas virtudes¹⁵³.

150 Boecio replica al advertir lo monstruoso y antinatural en la existencia: “Con todo, el dolor no ha perturbado mi mente hasta el extremo de querer lamentar que haya impíos que tramen criminales maquinaciones contra la virtud; lo que me llena de asombro es ver que hayan realizado sus intentos. Puesto que apetecer lo malo no pasará de ser una debilidad de nuestra naturaleza; pero que se cumplan contra una víctima inocente los planes de los malvados y esto a la vista de Dios, es algo monstruoso y fuera de lo natural” (Boecio, 1984, p. 44).

151 “Pero como tu espíritu está agitado por semejante tumulto de afectos y pasiones, y se ve descarriado en mil maneras por el dolor, el pesar y la ira, en ese estado de ánimo los remedios fuertes no te convienen todavía. Así, pues, por ahora me valdré de otros más suaves, a fin de que el absceso exacerbado por tu indignación pueda tolerar un tratamiento más enérgico después de ablandarlo con mis caricias” (Boecio, p. 51).

152 “Tú, igualmente, si quieres percibir la verdad en todo su fulgor y avanzar por el camino recto, deja a un lado las bulliciosas alegrías, aleja de tu corazón el temor, desecha la esperanza, ahuyenta todo dolor. Bajo el domino de esas pasiones, pesada niebla se cierne sobre el espíritu, que se siente como atado con fuertes cadenas” (Boecio, p. 55).

153 ...os gusta dar nombre falso a las cosas, atribuyéndoles naturaleza muy distinta de la que tienen; pero después los hechos vienen a desmentiros: he ahí por qué ni vuestras riquezas, ni vuestro poder, ni vuestras dignidades merecen llamarse con esos nombres” (Boecio, p. 82).

Tras criticar al epicureísmo, define la felicidad, y en ello, en cambio, no se equivocarían los que tienden a no carecer de nada, pero matiza este concepto de la felicidad en relación con los deseos y la satisfacción de sí. Nótese que se exige la abundancia de bienes. No basta con la moderación¹⁵⁴. Sorprende todavía más que Boecio categoriza la felicidad con bienes positivos, y se muestra a favor del poder y la ambición para fortalecimiento del estado: Boecio corrige la tendencia a cuestionar que la felicidad consista en bienes concretos aunque la fortuna nos los pueda arrebatarse, pero sí categoriza a la felicidad de tal manera que excluye de ella todo elemento que solemos considerar negativo, con lo que divide los bienes que se gozan y poseen de los que no¹⁵⁵. La inquietud que surge de querer o de desear ahuyentar algo cuestiona esta definición positiva y se llega al extremo de afirmar que las riquezas no satisfacen y no excluyen la necesidad, por lo que divide entre bienes imperfectos y el bien perfecto, distinto de una vana imagen del espíritu, frente al que el malvado está inadaptado, y el vicioso, en términos de voluntad y poder, débil, al no poder conseguir su fin.

La fortuna moralizada: la felicidad por sustracción. A Boecio los malvados le parecen más desgraciados cuando realizan sus intentos que si se ven privados de satisfacer su pasión, para convertir a la perversidad en enfermedad moral tras justificar el castigo en tanto el impune acaso fuera más desdichado. Relaciona al espíritu con un orden providencial, y a la fatalidad de la ley con el destino, en lo que la providencia reserva sufrimientos para fortalecer espiritualmente, con lo que justifica el dolor¹⁵⁶. La liberación del destino por la cercanía de la providencia espiritual se equipara a la del paso de la racionalidad a la inteligencia y de la criatura al ser por esencia. Esta ontologización de la felicidad disculpa también que a los malos les vaya bien y a los buenos mal, al sostener que por la limitación de los juicios humanos no sabemos quién es quién. Le otorga un valor al sufrimiento para el conocimiento de sí. Boecio ve

154 “¿Acaso diremos que van muy equivocados los que se esfuerzan en no carecer de nada? Pues, sin embargo, la perfecta felicidad habrá de consistir en un estado en el que abunden toda clase de bienes, en que no se necesite de otro, bastándose uno a sí mismo” (Boecio, p. 95).

155 “Ocioso me parece recordar que la felicidad no conoce ni la angustia ni la tristeza, que no está sujeta al dolor ni a la pena; puesto que, aun en las cosas más pequeñas, se busca lo que permite el goce de disfrutarlas y poseerlas” (Boecio, p. 96). Los intérpretes separan la felicidad de la beatitud para salvar una instancia divina, pero para Boecio hay una felicidad positiva, sin referencia a Dios: “Estamos ante una felicidad que puede abandonarnos tarde o temprano haciéndonos muy desgraciados y a la que se denomina, por ello mismo, como falsa, caduca, fortuita y fragilis. Esta felicidad que nos depara la buena Fortuna implica nuestra prosperidad material, de forma que ser más o menos felices depende de la cantidad y cualidad de cuanto tengamos” (García, 1992, p. 284).

156 “A otros, la Providencia destina una mezcla de felicidad y de infortunio, según la condición de sus espíritus: unas veces los hiere, para que una prosperidad prolongada no los adormezca; otras, permite que se vean duramente atezados por la desgracia, para robustecer su virtud con el ejercicio y la paciencia” (Boecio, 1984, p. 178).

en el sufrimiento de los mártires el cumplimiento de una norma rectamente prevista y en provecho de quienes dieron tales ejemplos. Sufrimiento merecido e imperativo. La mala acción sirve de ejemplo de cómo no se debe proceder en tanto el malvado no estará conforme consigo. Ejercicio para el bueno o castigo para el malo, justifica moralmente la fortuna y la convierte en algo distinto según el parecer, reducida la virtud al valor para la adversidad; fuerza para soportar¹⁵⁷. Por lo restante, mezcla Boecio la creencia en el libre albedrío y la presciencia divina con todos los juegos especulativos que de ahí se desprenden en tanto Dios prevé todos los cambios que voluntariamente alguien decida. Esta subordinación de los bienes a un fin último, entendido bajo el ideal de perfección los supedita a modo de complemento. La felicidad se esencializa, por exclusión.

La pureza espiritual. También el misticismo práctico de Al-Gazzali pretendía edificar mejores hombres por el conocimiento de Dios. Según el dogma de un corazón de mantener puro y tranquilo como espejo sin mancha, Al-Gazzali sostiene un individualismo de la propia naturaleza interminable: *“El hombre que cerrara los ojos y se olvidara de todo lo que hay a su alrededor, excepto de su propia individualidad, podría hacerse una idea de la realidad del corazón o del espíritu”* (Al-Gazzali, 2002, p. 29). Opuesto a la filosofía, hablaba de una guerra espiritual por la que se obtenía el conocimiento de uno mismo y de Dios. De esta teología se deriva una psicología del carácter en relación con la lujuria, la ira y la unión mística. Nótese el énfasis en el resentimiento. Los profetas tenían una intuición característica en su aprendizaje, pues moldeaban racionalidades purificadas de las pasiones que relacionan diferentes grados de verdad objeto de conocimiento con distintos tipos de satisfacción¹⁵⁸.

A su vez, adviértase que Al-Gazzali describe el grado puro de deleite angelical con una referencia a la percepción visual y auditiva. Acude a la verdad para precisar la función perceptiva y añade una clasificación de los objetos de conocimiento, en lo que la satisfacción

157 *“Unos se muestran excesivamente tímidos frente a una desgracia que podrían soportar; otros miran con desdén cosas que no podrían sufrir: la Providencia los conduce a todos a través diferentes pruebas hasta que lleguen a conocerse a sí mismos”* (Boecio, p. 179). *“De todo lo que anteriormente hemos sentado como cierto se desprende que los que poseen, practican o adquieren la virtud tienen siempre buena fortuna, cualquiera que sea ella; por el contrario, siempre es mala para aquellos que viven en los vicios”* (Boecio, p. 185).

158 *“El cultivo de las cualidades demoníacas, animales o angelicales, da lugar a la producción de los caracteres correspondientes, que en el Día del juicio se manifestarán como formas visibles: los sensuales aparecerán como cerdos; los feroces, como perros o lobos; y los puros, como ángeles. El objetivo de la disciplina moral es purificar el corazón de la herrumbre de la pasión y del resentimiento, hasta que como un espejo limpio refleje la luz de Dios”. “La función primordial del alma humana es la percepción de la verdad; por tanto, en ello encuentra su deleite específico. Esto es cierto incluso en asuntos triviales como aprender a jugar al ajedrez, y cuanto más importante sea el objeto del conocimiento; mayor será la satisfacción”* (Al-Gazzali, 2002, p. 35).

está ligada a Dios. Progreso del hombre en la percepción de la verdad y gradación de las facultades en función de una serie de objetos, en cuya cumbre estaba Dios. No obstante, el proceso comienza con asumir la debilidad¹⁵⁹. La muerte sirve de pretexto para calificar a los seres vivos de débiles y escatimar su valor, frente a una transformación por el conocimiento de un objeto más digno en la escala ontológica. Dios se halla allende las categorías, igual que los sentimientos, la ira, el dolor, el placer o el amor. Así, Al-Gazzali divide conceptos mentales de conceptos sensoriales, y acude a una simbología en la que el alma gobierna y administra al cuerpo¹⁶⁰. Para Al-Gazzali se presenta un conflicto entre los saberes, sólo resoluble por el conocimiento profético. Las distintas formas de conocimiento no corresponden a la felicidad, sino a la enfermedad, claramente patologizados los saberes. El dominio de los apetitos, la escala del conocimiento y purificación del corazón, y la dominación teológica del saber imponen límites normativos al actuar y se disculpa la interdicción¹⁶¹.

El simulacro de la felicidad. El mismo Al-Gazzali nos dice también que contrario a la Ley, es imposible evitar la lujuria, la hipocresía y la ira, cualidades inherentes al hombre para advertir que no se puede exagerar la beneficencia de Dios, ignorando la justicia. En todo caso, la base de esta doctrina radica en la toma de distancia y abstracción respecto del mundo, por una

159 “En realidad el hombre en este mundo es extremadamente débil y despreciable; sólo en el otro mundo tendrá auténtico valor si por medio de la “alquimia de la felicidad” se eleva desde la categoría de las bestias a la de los ángeles. (...). Es necesario que, a la vez que toma conciencia de su superioridad por ser el cénit de todas las cosas creadas, asuma también su debilidad, puesto que también ésta es una de las claves para el conocimiento de Dios” (Al-Gazzali, p. 38). Los aristotélicos, ante la variabilidad de los bienes, imponen unos preferibles, entre ellos, la felicidad (*Ideo felicitas facta est una ex bonis dilectis*), criterio de valoración que exige un juicio: “El hombre no adquiere la felicidad por aquellas disposiciones suyas de las que no se sigue elogio o reprobación, sino que aquellas por las que obtiene felicidad son, en general, disposiciones de las que se sigue elogio o reprobación” (Al-Farabi, 2002, p. 45).

160 “Análogamente, cuando Dios desea una cosa, esto aparece en el plano espiritual, que en el Corán se llama “El Trono”; del trono pasa por una corriente espiritual a un plano inferior llamado “La Silla” (Al Arsh); a continuación su forma aparece sobre “La Tabla del Destino”, desde donde, por medio de las fuerzas denominadas “ángeles”, cobra actualidad y aparece sobre la tierra en la forma de plantas, árboles y animales que representan la voluntad y el pensamiento de Dios, igual que las letras escritas representan el deseo concebido en el corazón del escritor y la forma presente en su cerebro”. “En el reino del hombre el trono de Dios está representado por el alma; el arcángel, por el corazón; la silla, por el cerebro; la tabla, por la cámara del tesoro del pensamiento. El alma, que no está en ningún sitio concreto y es indivisible, gobierna el cuerpo lo mismo que Dios gobierna el universo” (Al-Gazzali, p. 44-45).

161 “...si un hombre deja de interesarse por las cuestiones del mundo, siente desagrado por los placeres comunes y aparece hundido en la depresión, el filósofo dirá: “Esto es un caso de melancolía y requiere tal y tal tratamiento”. El médico dirá: “Esto es sequedad del cerebro provocada por el tiempo caluroso y no se aliviará hasta que el aire se humedezca”. El astrólogo lo atribuirá a una cierta conjunción o posición de los planetas. “Hasta ahí llega su conocimiento”, dice el Corán. No se dan cuenta de que lo que realmente ha ocurrido es esto: que el Todopoderoso está preocupado por la salud de ese hombre y por tanto ha ordenado a sus servidores, los planetas o los elementos, que provoquen en él una condición tal que se aleje del mundo en busca de su Creador. El conocimiento de este hecho es una brillante perla dentro del océano del conocimiento inspirado, junto al cual todas las otras formas de conocimiento son como islas en el mar” (Al-Gazzali, p. 47).

noción de malgasto de energía y tiempo en el deseo insaciable¹⁶². Al-Gazzali es consciente de la transformación conceptual que operada por el proceso de abstracción. Sólo liberada la mente de condiciones para el pensamiento, se contemplan con seguridad la felicidad y el dolor del otro mundo¹⁶³. El concepto de felicidad depende hace rato de una purificación, aunque ya no sólo de opiniones. Las penas vienen suscitadas por apego excesivo al mundo. En el otro mundo se sufre o se goza según las pasiones a las que se habían cedido en este. Otros infiernos son los de la vergüenza, el de la frustración y el fracaso, al tratar de alcanzar los auténticos objetivos de la existencia en su etapa sensual, experimental instintiva y racional. Esta gradación acude a metáforas del estado psicológico según la reacción ante los acontecimientos en función de la memoria o su carencia, frente a la experiencia del dolor, los instintos de prevención y la capacidad de predecir, entendida la no proyección al futuro como abandono en la sensualidad, en reacción a los zahiritas (los de afuera) que sostenían un Dios inconmensurable y por lo tanto el hombre no puede sentir de verdad amor por Dios¹⁶⁴.

Al-Gazzali, en cambio, entiende que la música o la poesía erótica despiertan emociones que predisponen al amor de Dios, aunque Dios no desciende por completo al alma del hombre. El uso del arte para despertar emociones divide a los teóricos religiosos. Al-Gazzali distingue dos tipos de recogimiento: uno, el de los completamente absortos en Dios al punto de chocarse con la gente, con fijeza de pensamiento, como la del gato sobre el ratón; otros sienten vergüenza de la presencia divina, pero no salen fuera de sí, sino que se mantienen conscientes de sí y del mundo. Los “compañeros de la mano derecha” se preocupan por el examen detenido de todo proyecto con miras al por qué, el modo y el objeto, cuidadosos del significado y albergando

162 “... pero cada una de estas llamadas “tonterías” se divide en innumerables ramificaciones hasta que absorben todo el tiempo y la energía del hombre. Jesús (¡la paz sea con él!) dijo: “Quien ama al mundo es como un hombre que bebe agua del mar; cuanto más bebe, más sed tiene, hasta que al final perece sin saciar su sed”” (Al-Gazzali, p. 61).

163 “Muchos de los hombres considerados “instruidos”, por seguir ciegamente las opiniones de otros, no tienen absolutamente seguridad en lo que creen sobre la felicidad o la miseria de las almas en el otro mundo, pero aquel que se ocupe de esta cuestión con una mente no condicionada por prejuicios llegará a tener convicciones firmes sobre el tema” (Al-Gazzali, p. 68).

164 “En la primera es como una polilla que aunque tiene vista no tiene memoria, y se chamuscará una y otra vez en la misma vela. En la segunda etapa es como un perro que, por haber sido golpeado una vez, huye cada vez que ve un palo. En la tercera es como un caballo o una oveja, los cuales huyen instintivamente al ver un león o un lobo, que son sus enemigos naturales, pero no huyen de un camello o un búfalo a pesar de que éstos son mucho más grandes. En la cuarta etapa el hombre trasciende completamente los límites de los animales y se hace capaz, en cierto modo, de anticipar y proveer para el futuro” (Al-Gazzali, p. 76). “Si de hecho, siente lo que él considera que es amor por su Creador, dicen que es una simple proyección o una sombra arrojada por su propia fantasía, un reflejo del amor hacia otra criatura; la música y la danza, según ellos, sólo tienen que ver con el amor por otra criatura, y son por lo tanto ilegítimas como ejercicio religioso” (Al-Gazzali, p. 84).

pensamientos conducentes a la acción, y por lo tanto, cuidadosos del estado del corazón¹⁶⁵. En esto, Al-Gazzali critica el egoísmo y el orgullo, pero remite a los actos. Así, Bayazid le asegura a su amigo que aunque ayune y rece, no encontrará la alegría espiritual y se lo demuestra al prescribirle: *“Bayazid dijo: “Vete a la barbería más próxima y que te afeiten la barba, quítate todas las ropas a excepción de un cinturón alrededor de tus ijares. Coge una cebadera de caballo llena de nueces, cuélgatela al cuello y vete al bazar a gritar: “cualquiera chaval que me dé una torta en la nuca se ganará una nuez. Entonces, de esta guisa, ve adonde se sientan el cadí y los doctores de la ley””* (Al-Gazzali, p. 137). El amigo de Bayazid se negó a su penitencia por su orgullo y no se curó. El ejemplo extremo, igual ilustra que: *“En resumen, nuestra felicidad futura será directamente proporcional al grado en que hayamos amado a Dios aquí”* (Al-Gazzali, p. 138). Uno de los signos del amor a Dios, aparte de excluir cualquier otro amor, reside en de aquellos que aman a Dios, le obedecen, odian a los infieles y los desobedientes, y se enfurecen como un león que no teme.

Negación de lo querido por la felicidad perfecta. A su turno, Santo Tomás divide entre un fin último general y otro concreto. Los actos y el querer se especifican conforme a un fin propio de la voluntad, intención del obrante. Para Tomás, no se desea primero el mismo querer, sino un objeto de este, una acción de la voluntad. Distingue entre los fines de la imaginación y los de la razón, que a la larga quizás tendieran hacia la unidad propia de la naturaleza, por no admitir el bien perfecto algo fuera de él. Tomás separa el apetito de las riquezas naturales, no infinito, del deseo infinito de las riquezas ficticias, relacionada la virtud con la felicidad, distinguida del honor, mero signo de la excelencia preexistente. Igualmente, supedita la fama a la bondad y el poder no puede ahuyentar las preocupaciones ni el miedo, como en Boecio. Aunque rechaza la identificación de los bienes con la felicidad al valorar el bien en acto, acude a

165 *“Para alcanzar la perfecta alegría no es suficiente el simple conocimiento si no va acompañado de amor, y el amor de Dios no puede tomar posesión del corazón de un hombre hasta que se encuentre purificado del amor del mundo, purificación que sólo puede tener lugar por la abstinencia y la austeridad”* (Al-Farabi, p. 135). Al-Farabi incluye un criterio estético al moral: *“...la reprobación se sigue cuando sus acciones son feas y el elogio se sigue cuando son bellas”* (Al-Farabi, p. 46). También sigue a Aristóteles respecto a la observación del exceso y el defecto para adquirir hábitos, y del dolor y el placer según su efecto en el tiempo: *“Conviene que determinemos los placeres y daños que siguen a cada acción y que distingamos aquellas cuyo placer es inmediato y su daño en el futuro y aquellas cuyo daño es inmediato y su placer en el futuro”* (Al-Farabi, p. 62).

las teorías aristotélicas por una necesidad moral, pues también los malos disfrutaban de los bienes, y el bueno se caracterizará por no requerir de ellos ni de la fortuna¹⁶⁶.

A continuación, Santo Tomás rechaza que la felicidad del hombre esté en algún bien del cuerpo, a diferencia de Dionisio, que sostenía, en: *Los nombres de Dios*, que la salud corporal era lo más importante para la felicidad¹⁶⁷. Para Tomás, el fin último del hombre no es el hombre, y el fin de la razón y la voluntad no estriba en la conservación. Además, supuestamente el alma no depende del cuerpo. Igualmente, los placeres se convierten en accidentes supeditados a la felicidad esencial. No obstante, el desprecio del placer obedece a la aplicación de la gnoseología al terreno moral, en tanto concibe el sentido como fuerza del alma que usa del cuerpo. Para Tomás, “*la dimensión o parte del alma que está liberada del órgano corporal posee cierta infinitud respecto del cuerpo mismo*”; “*las realidades inmateriales son en cierto modo infinitas respecto de las materiales porque la forma se limita y contrae por la materia*” (De Aquino, 1981, p. 52)¹⁶⁸. De tal forma, rechaza las posibilidades infinitas del deseo y no la infinitud que adjudica al alma.

Tomás defiende una separación entre los sentidos y el intelecto, pues desecha el placer corporal. Cuestiona qué sea la felicidad y la categoriza según la infinitud o finitud a las que hace corresponder, de una parte, la realidad deseada, de otra, su obtención, posesión y gozo¹⁶⁹. A esto

166 “Primera, porque, al ser la felicidad el bien sumo del hombre, no es compatible con ningún mal, mientras que todos los bienes anteriormente señalados pueden encontrarse en los hombres buenos y en los malos. Segunda, porque, siendo esencial a la felicidad el ser “suficiente por sí misma”, como lo dice el libro I de la Ética, una vez lograda la felicidad es forzoso que al hombre no le falte ningún bien necesario y, sin embargo, logrados todos y cada uno de los bienes citados, todavía pueden faltar muchos bienes necesarios al hombre, como la sabiduría, la salud corporal y otros. Tercera, porque, al ser a felicidad el bien perfecto, no puede provenir de ella ningún mal para nadie, lo cual no ocurre con los bienes citados... Cuarta, porque el hombre se ordena a la felicidad por principios interiores puesto que por la misma naturaleza está hecho para ella” (De Aquino, 1981, p. 45-46).

167 Finalista y con argumentos metafísicos: “...porque es imposible que el fin último de una cosa que se ordena a otra consista simplemente en que esa cosa se conserve en su ser. Por ejemplo, el piloto no intenta como fin último la simple conservación de la nave puesta bajo su dirección, ya que la nave se ordena como a un fin a otra cosa, a la navegación” (De Aquino, p. 45-46).

168 “...todo placer o gozo es un cierto accidente propio que se sigue de la felicidad o de algún elemento parcial de la misma: alguien, en efecto, se goza o deleita porque posee algún bien que conviene a su naturaleza, sea que lo tenga realmente, sea en esperanza, sea al menos en la memoria. El bien conveniente, si de verdad es imperfecto, es cierta participación próxima o remota o por lo menos aparente de ella. En consecuencia, es claro que ni el gozo mismo que se sigue del bien perfecto es la esencia misma de la felicidad sino una cierta consecuencia que se sigue de la misma a la manera de accidente propio” (De Aquino, p. 51). “Así el sentido, que es facultad corporal, conoce lo singular, que es determinado y limitado por la materia, mientras que el entendimiento, que es facultad independiente o absoluta de la materia, conoce lo universal, que es abstraído o abstracto de la materia y que contiene en sí infinitos singulares. (...) En consecuencia, el placer corporal ni es la felicidad misma, ni es siquiera un accidente propio de ella” (De Aquino, p. 52).

169 Pese al pluralismo de lo concreto, la racionalización escolástica prescinde de los sentidos; los ‘subsume’ a la sensación como modo alterno de experiencia: “En psicología, una gran doctrina ideológica se desliza hasta el primer plano: lo irreductible de los dos modos de conocer,

se agrega que se trata de una felicidad completamente abstracta del intelecto, en cuanto la felicidad del hombre es algo finito existente en él mismo, entonces la felicidad consistiría en una actividad en tanto perfección última en acto, actualizada, pero luego se objeta que la actividad del hombre no puede ser continua ni, por consiguiente, única y se multiplica por las interrupciones. Ante esto, no se liga la felicidad abstracta con lo concreto sin más, sino a lo concreto con cierta participación en la felicidad abstracta¹⁷⁰. Que la actividad sensorial no pueda formar parte de una felicidad concebida como unión con el bien infinito, al que el hombre no podría unirse con la actividad de los sentidos, se atenúa al dar cabida a la posibilidad contraria, aunque dependiente de la tesis principal. Así, que la felicidad no consista en la sensibilidad, no obsta para teñir esta negación con el gusto de otorgarle un formar parte de ella¹⁷¹. De esta manera, diversifica las teorías, y a pesar del dogmatismo, otorga espacio a una versión atenuada que apacigüe la discusión. Así las cosas, la actividad de los sentidos se requeriría como antecedente preparatorio de la felicidad imperfecta. Según un pensamiento por analogía, si la felicidad perfecta se constituye por la unión con la fuente universal que se proyecta en todo bien de forma descendente, la felicidad imperfecta requiere la reunión de todos los bienes suficientes para la actividad más perfecta de la vida en un proceso ascendente, bastante parecido al propuesto por Boecio. Tomás se aparta de Agustín en tanto la felicidad radica en la paz propia de la voluntad, en el sentido de querer bien todo conforme a una buena voluntad. No obstante, la felicidad esencial no reside en el gozo (accidente-cualidad) o actividad alguna de la voluntad y

sensación y pensamiento. Esta doctrina interpreta las dos maneras como captamos lo real; una, aprehendiendo lo concreto; la otra, despojando al objeto conocido, por abstracción, de las ataduras que lo aprisionan en el mundo extramental, donde todo está individualizado. Esta primera doctrina se completa con una segunda: la superioridad del pensamiento sobre la sensación, o la realeza del hombre basada en su privilegio de conocer por abstracción. Los pocos filósofos que (con Clarembaldo de Arras) hablan de un conocimiento intelectual intuitivo (superior a la sensación), no discuten su subordinación al conocimiento abstractivo que aquél prepara” (De Wulf, 1945, p. 236). “En el primer sentido, el fin último del hombre es el bien infinito..., el único que puede con su infinita bondad plenificar perfectamente la voluntad del hombre. En el segundo, el fin último del hombre es algo finito que existe dentro de él y que no es otra cosa sino la obtención o disfrute del fin último. Pues bien, el fin último se llama felicidad y, por consiguiente, si la felicidad del hombre se considera en cuanto a la causa u objeto, entonces es algo infinito; pero si se atiende a la esencia misma de la felicidad, al goce de ella, es algo finito” (De Wulf, p. 62).

170 *“En el tiempo distamos tanto de la perfección cuanto de la unidad y continuidad de tal actividad. Existe, sin embargo, alguna participación de la felicidad; y tanto mayor cuanto la actividad pueda ser más continua y una. Por eso en la vida activa que se ocupa de muchas cosas, hay menos felicidad que en la vida contemplativa, que versa sobre algo único, es decir, sobre la contemplación de la verdad” (De Aquino, p. 65).*

171 *“Sin embargo, las actividades de los sentidos pueden formar parte de la felicidad, tanto de manera antecedente como consiguiente. De manera preparatoria, para la felicidad imperfecta que puede lograrse en esta vida, porque la actividad intelectual presupone la sensorial. De manera consiguiente o como consecuencia... porque “la misma felicidad del alma se proyectará en el cuerpo y en los sentidos corporales para que sean perfeccionados en sus actividades”, según testimonia Agustín en la Carta de Dióscoro” (De Aquino, p. 67).*

requiere que el intelecto la haga presente como fin¹⁷². Para Tomás, el dinero no se consigue con un acto de la voluntad y sólo tras una actividad que lo propicie viene el deleite. Entonces, hace el parangón con un fin inteligible, pues establecer lo deseado requeriría un acto del entendimiento. Así, la esencia de la felicidad sólo corresponde a la actividad intelectual y la delectación a la voluntad, con lo que la paz pertenecería al fin último del hombre, pero no a la esencia misma de la felicidad como su preparación o consecuencia al quitar los obstáculos que perturben o impidan el fin último.

Ahora bien, si hacemos caso omiso de la felicidad perfecta en el alcance de la esencia misma de la causa primera por el entendimiento, el deseo de esta no estaría satisfecho por efecto finito alguno e incluso el conocimiento de las ciencias especulativas se desestima para la consecución de la felicidad, porque los principios de la ciencia son captados por los sentidos y este conocimiento no se extiende más allá de las realidades sensibles. Sin embargo, de nuevo esto se lima y se asegura que el placer como algo simultáneo o concomitante se requiere para la felicidad¹⁷³. Tomás dice que la voluntad no busca el bien por el descanso, pues en tal caso el acto mismo de la voluntad sería fin, sino que busca descansar en una determinada actividad. En esto, las actividades del apetito sensitivo se buscan por placer, mientras el entendimiento percibe la noción general del bien de cuya posesión se sigue el goce, por lo que procura más el bien que el placer. Hay pues otra desavenencia con Agustín, porque este duda de la posibilidad de comprender la felicidad perfecta y de alcanzar con la mente la realidad infinita. Tomás establece

172 “Digo, pues, que, en cuanto a lo que la felicidad es esencialmente, es imposible que consista en actividad de la voluntad. Por lo dicho, consta que la felicidad es la consecución del fin último. Ahora bien, la obtención del fin último no consiste en la actividad misma de la voluntad: la voluntad se mueve hacia el fin como ausente, cuando lo desea, y hacia el fin como presente cuando se deleita y goza descansando en él; es evidente que el deseo mismo del fin no es la consecución del fin, sino movimiento o tensión hacia el fin; la delectación o gozo sobreviene a la voluntad por el hecho de que el fin está presente y no al contrario: no porque la voluntad se goce en el fin, éste se hace presente” (De Aquino, p. 70).

173 Imbach sintetiza el escepticismo tomista en: ¿qué puede verdaderamente conocer un intelecto que depende de la sensación? Tomás de Aquino toma distancia del ‘aquello mejor que hay en el hombre’, a saber, el intelecto y el conocimiento perfecto del objeto más perfecto: “*Et Thomas montre par des arguments philosophiques, et non simplement théologiques, que cela n’est pas possible. Il y a une opposition entre le projet aristotélicien et ce qui est possible à l’homme, mais c’est d’abord sur un plan philosophique qu’il montre cette distorsion. Et c’est pourquoi je parle d’un impossible bonheur philosophique selon Thomas. Le Bonheur qu’apporte la philosophie n’est possible qu’à de rares moments et imparfaitement*” (Imbach, 2006, p. 14). A su vez, Imbach halla una oposición al deseo natural de felicidad: “*J’ai toujours trouvé extraordinaire cette phrase où Occam affirme que l’on peut ne pas vouloir la béatitude, et cela, évidemment, manifeste un changement radical de paradigme, changement qui montre que la volonté de l’homme est quelque chose de fundamental, d’aussi radical, que la connaissance*” (Imbach, p. 20).

una gradación en la consecución de la felicidad como relación efectiva con lo amado, en la tensión de la espera de lo posible de alcanzar, pero que se mantiene inaccesible¹⁷⁴.

Obsérvese que en tal gradación, la realidad esencial responde a las limitaciones del conocimiento; actualización de la que se desprende una experiencia de complacencia. Sin embargo, Tomás separa la perspectiva del deseo del ámbito del querer conforme a la racionalidad según la cual se agrega a lo volitivo, la rectitud y la verdad. Rectitud de la voluntad, salud del cuerpo y la compañía de amigos se requieren para la felicidad, en tanto se tiene necesidad o indigencia de las cosas para cualquier actividad contemplativa o práctica. Todas estas consideraciones condicionan la definición de la felicidad por tener cuanto se desea y que se adquiera la felicidad imperfecta por capacidades naturales¹⁷⁵.

“Pero si se entiende de las cosas que el hombre quiere conforme al conocimiento racional, en este sentido hay cosas que el hombre quiere pero que no pertenecen a la felicidad sino más bien a la miseria y desgracia en cuanto que, poseídas, impiden que el hombre tenga todo lo que naturalmente desea; como también la razón a veces acepta como verdaderas cosas que impiden el conocimiento de la verdad. En este segundo sentido, Agustín añade para la perfección de la felicidad: “que nada quiera mal; aun cuando lo primero puede bastar si se entiende rectamente”, es decir, que “es feliz quien tiene todo cuanto quiere”” (De Aquino, p. 107).

174 “... al consistir la felicidad en la consecución del fin último, las realidades por ella requeridas hay que establecerlas por el orden del hombre al fin. Pues bien, el hombre se ordena al fin intelectual en parte por el entendimiento y en parte por la voluntad. Por el entendimiento en cuanto en él preexiste algún conocimiento imperfecto del fin. Por la voluntad, en primer lugar, por el amor, que es el primer movimiento de la voluntad hacia algo y, en segundo lugar, por la habitud o relación real del amante con lo amado”. “Esta relación o habitud real puede ser triple: a veces lo amado está presente en el amante, y entonces ya no se busca; a veces no está presente pero es imposible conseguirlo, y entonces tampoco se busca; a veces no está presente y es posible alcanzarlo pero está por encima del poder de quien desea obtenerlo, de forma que no puede alcanzarlo inmediatamente; esta tercera es la habitud o relación del que espera con lo esperado, única que genera una búsqueda del fin” (De Aquino, p. 70).

175 “En la misma felicidad hay realidades que responden a esa triple situación: en efecto, el conocimiento perfecto del fin responde al conocimiento imperfecto del mismo; la presencia del mismo fin responde a la esperanza; el placer por la presencia del fin es efecto del amor, según se dijo. Por consiguiente, estas tres realidades tienen que concurrir a la felicidad: la visión, la comprensión o posesión presente y actual, que lleva consigo la presencia del fin; y el placer o fruición o gozo, que lleva consigo el descanso del amante en lo amado”. “...hay que decir que esa definición de felicidad dada por algunos: “feliz es quien tiene todo lo que quiere” o “a quien acontece todo cuanto desea”, entendida de un modo es buena y suficiente, pero entendida de otro es imperfecta. Si se entiende absolutamente de todas las cosas que el hombre quiere con deseo natural, es verdad que quien tiene todo lo que quiere es feliz: nada sacia el deseo o apetito natural del hombre sino el bien perfecto, que es la felicidad” (De Aquino, p. 88).

Tomás racionaliza la felicidad para desligarla de lo que concierne a la miseria y a la desgracia; categoriza al sufrimiento como opuesto a una felicidad racional¹⁷⁶. Téngase en cuenta que esta tendencia racional y a la vez mística perdurará entre los dominicos. Todavía Francisco de Vitoria repetía al pie de la letra a Agustín y a Tomás, junto con Capreolo y Cayetano, para sostener una bienaventuranza de tipo especulativo, creada y no inmediata, visión con certeza y seguridad de la que se desprende un gozo, comprensión, rectitud de la voluntad o impecabilidad, a lo que se suma la mayor gloria de los cuerpos en la resurrección.

Con Agustín, Vitoria diferencia todavía una felicidad creada, fruición del fin último (*adeptio vel fruitio finis ultimi*) (De Vitoria, 2012, p. 99) de la increada por consistir en Dios mismo. Con Tomás, conseguimos a Dios por el intelecto (*consequimur Deum per intellectum*), y en últimas, vemos a Dios (*videndo illum*), en lo que se debate si unas personas son más bienaventuradas que otras al saciar su apetito por ver más criaturas o ver a Dios más intensamente, en lo que se permanece en la insatisfacción al advertir que se tienen más capacidades y méritos. La satisfacción total viene cuando se consigue a Dios.

“Santo Tomás responde con una conclusión negativa. Se prueba: la bienaventuranza consiste en la visión. Pero el entendimiento depende, para ello, de los sentidos. Luego el hombre no puede ser bienaventurado en esta vida, porque por los sentidos no podemos ver a Dios. Tampoco, por tanto, por el entendimiento. Por otra parte, la situación de esta vida está llena de miserias. Luego nadie en esta situación puede ser bienaventurado, ya que la bienaventuranza es un estado perfecto. Esta conclusión es cierta y admitida por todos” (Vitoria, p. 171).

Que vivamos en un estado de miserias nos priva de la felicidad (*Status huius vitae est de miserii. Ergo pro isto statu nullus est beatus, quia beatitudo est status perfectus*). En consecuencia, se suple la beatitud por una suerte de comunicación de Dios en el alma.

2.2. Felicidad negativa: desconfianza de sí y salvación del dolor por el dolor

176 Para el Maestro Eckhart, la divinidad permanece desconocida más allá de las imágenes que se puedan tener de Dios y del alma, no posee modo ni propiedad, lo que cuestiona el sentido y cualquier concepción racional del mundo al valorar el desasimiento y la desimaginación (*entbildung*) que altera la textura del dolor: *“Eckart reprend l’idée plotinienne qu’il a pu connaître par Gundissalvi; par sa partie supérieure, l’âme reste dans l’éternité et n’a aucun rapport avec le temps ni avec le corps. Au-dessus des sens (Sinne), au-dessus de l’entendement (Verstandigkeit) est la raison (Vernünftigkeit), identique à létincelle, qui découvre l’identité de l’âme et de Dieu”* (Bréhier, 1949, p. 431).

2.2.1. *Categorización de las delicias por el dolor, la penitencia y la desconfianza inquisitorial de sí*

Penitencia; dolor para el dolor. Todavía Francis Bacon describe el temor a la apariencia en *La Nueva Atlántida*, que prohíbe bajo pena de ignominia y multas, alterar con adornos un trabajo “natural”¹⁷⁷. A la sombra del medioevo, el siglo de Galileo, Descartes y Newton todavía relaciona la imagen del gozo con virtudes teologales y al camino de la vida agrega, para infundir asombro, la región de los cielos amplia y dilatada, con diversidad de reinos grandes de numerosas ciudades pobladas de moradores, al decir del entonces Cardenal Roberto Francisco Rómulo Belarmino, obispo e inquisidor de Giordano Bruno y Galileo, conocido como “*El martillo de los herejes*”. Las puertas de la ciudad: esperanza, humildad, fe, caridad. En aquella Región sobre-celestial, que “*propissimamente*” se llama Reino de los cielos, equiparada a la “*primera, y principal Prouincia del Reino de Dios*”, tienen sus Tronos y habitaciones los señores principales de la Corte de los hijos de Dios (Belarmino, p. 9). Habla también el inquisidor de una segunda región *etherea* correspondiente a los astros que obedecen el precepto de Dios; la tercera de aire, que incluye linajes de pájaros y aves, donde “*se engendra el granizo, se quaja la nieve, se fraguan los rayos se arman las lluvias*”; y de la *cuarta*, el agua, morada de peces. Esta concepción cosmológica, simplísima, superpuesta a una metafísica de la región celestial, la tierra y el infierno; corresponde a ‘grados’ de felicidad, y por supuesto, de infelicidad. La ostentación de los reinos del cielo busca persuadir y se combina con el adiestramiento a través de una disertación que polariza entre los moradores, divididos según su racionalidad y voluntad.

Repárese en el aparente ‘desprecio’ de riqueza e intelectualidad. La figura del dominio bajo el patrón del señorío rige la hechura de estos textos, también dictada por la clasificación de las personas según propiedades del conocimiento y la voluntad. Belarmino reserva una distinta complejión para el sumiso sin posibilidad de descanso, equiparada la persona soberbia a la muerte, pero imaginada en una relación directa con el dolor bajo la forma de las penas,

177 “And surely you will easy believe that we, that have so many things truly natural which induce admiration, could in a world of particulars deceive the senses if we could disguise those things, and labour to make them seem more miraculous. But we do hate all impostures and lies, insomuch as we have severely forbidden it to all our fellows, under pain of ignominy and fines, that they do not show any natural work or thing adorned or swelling, but only pure as it is, and without all affectation of strangeness” (Adler, 1991, p. 213).

contrapuesta la esterilidad y la fecundidad, remanente rezagado del concepto agustiniano al que agrega un anatema contra la soberbia y la altivez, en contraposición a la penitencia¹⁷⁸.

Cuanto hace, el sufrimiento está racionalizado y generalizado, aunque todavía no negado ni en la muerte, pues si se discurre un tanto, según la lógica de Belarmino, Dios habría reservado un dolor del que participan como compañeros los altivos y soberbios que pretenden sentarse en el cielo, y hace hincapié en la ‘penitencia’ como dispositivo para no sufrir las penas del infierno. Es decir, que se sufre en ambos modos de vida, a los que se restringe la opción de actuar, y a lo más, al tipo de sufrimiento que se experimenta, penoso en el caso del infierno; no se promete la ausencia de dolor en vida, sino penitencia. No obstante, aunque en la aplicación de este artilugio del dolor para evitar el dolor destaca una pedagogía de la imitación, también insiste en una previa selección bajo la imagen de los escogidos por Dios, atenuada la compañía en la imitación del pecado por la que se hayan compartido las penas. Sin embargo, Roberto Francisco Rómulo Belarmino todavía relaciona la dilatación del Reino de Dios con la disposición del querer¹⁷⁹. Cuidados, trabajos y afanes configuran los motivos impugnados frente a los deseos amplios, pero restringidos al simulacro abstracto del reino celestial.

El valor de la conversación ilustrada. Para ‘evitar consumirse en los cuidados’, el individuo debe moverse hacia lo que en comparación tiene más valor. El inquisidor sólo se preocupa porque el pecador presume que no puede alcanzar el reino de Dios, y aunque Dios ofreciera un reino, prima el olvido. Por consiguiente, la felicidad se posa en la conversación con ilustres e inteligentes ciudadanos, imagen de sabiduría y potestad, en la conquista del reino del que pasa del ámbito militar a la sabiduría. La vista de los bienaventurados genera gozo a través

178 “La quinta es la tierra, que con emulación del cielo tiene nobilissimos moradores, aunque no tan felices. Hombres racionales, enriquecidos, y adornados de entendimiento, memoria y voluntad, de varias ciencias, y conocimiento, assi de los secretos naturales, como de los celestiales, los cuales señorean a los animales brutos, a los paxaros del aire, y a los pezes del agua”. “La sexta Prouincia es la subterránea del infierno, la qual como otra desierta Arabia, ò inculta Libia, es esteril de todo Fruto, y Fertil de cardos, y espinas, morada de los espiritus malignos, y de los hōbres cōdenados; allí estā los demonios aherrojados por su sobervia, postrados, y sumidos en el infierno de la tierra, porqaspirarō cō su altiuez a poner su silla en lo sublime del cielo: allí están sepultados viuos al tormēto, y muertos al descanso, todos aquellos q fuerō sus sequaces en la vida, imitadores de su pecado, y cōpañeros entōces de sus penas, los quales como baxaron sin penitencia como ellos, assi también padecen, y son sus consortes en las penas. Estas Prouincias tiene Dios debaxo de su Imperio, porq como dize David, todas las cosas le sīrven, y este Imperio tan dilatado hizo comun, y propio a sus escogidos, como luego diremos” (Belarmino, 1650, p. 10-11).

179 “Levanta, pues, el vuelo de la tierra, ò alma Christiana, dilata tu coraçon, y tus deseos no los estreches en las poquedades vilissimas del mundo, caducas, y perecederas, ponlos en los anchissimos, y dilatadisimos Reinos del cielo. Porque te consumes con cuidados? Porq trabajas, y afanas continuamenete en el mundo por alcāçar vn pueblecillo, vna possessionçuela, que mañana has de dexar, y por el Reino Celestial, en cuya comparaciō es vn punto todo cuidado, no te mueues vn passo, nī tienes mas cuidado, que si no fuera de valor, ò no le pudieras alcançar?” (Belarmino, p. 11).

de anécdotas y ejemplos. Alude pues el inquisidor a la felicidad ordinaria de una exquisita conversación; omite así cualquier otro tipo de motivo de gozo y rebaja de antemano al luego acusado de vil. Belarmino compara en términos de sabiduría, y se produce un sometimiento al infamar mediante escarnecimiento y vergüenza suscitada por la inferioridad en el conocimiento, artilugio doctrinal que establece una filiación inquebrantable.

No oculta por tanto el inquisidor un dominio a través de una forma de saber, sin capacidad de educación, que desprecia la mística y los milagros, y vincula los consejos a autoridades de la iglesia, por lo que la felicidad de los santos articula la gobernabilidad a través del sometimiento a una instancia divina bajo todo tipo de metáforas. Por consiguiente, el dominio de sí esconde un adoctrinamiento político más tosco que el ético. Advértase que Belarmino había criticado las ínfulas de intelectualidad, memoria, ciencia y entendimiento, pero inmediatamente rechazó también al ignorante, con lo que desconcierta a la persona común que divague un poco. En la pretensión de regirse alguien a sí, se conmina al acierto a través de lecciones y consejos¹⁸⁰.

Sometimiento del pensamiento propio por el dolor, violencia y desconfianza de sí. El dominio de sí exige, para el inquisidor, desconfianza de sí, traspuesta la confianza sólo a la bondad divina, suplantada por el confesor. Un mayor saber ya no requiere el escepticismo de la docta ignorancia, sino que tiene por condición un enderezamiento, una corrección, y en últimas, cierta discrecionalidad: medida, moderación y juicio. Si en la Edad Media dominaba una metafísica de la transformación a través de la imitación del individuo por la imagen y semejanza de Dios, la necesidad de cambio en la inquisición viene aparejada a la represión requerida para la ‘rectificación’, a través de la censura, si se trata del saber, o por medio de una pena infligida a modo de reparación y enmienda, como si a través del dolor el individuo o el alma se regenerara. Enderezar el camino, relacionado con el afán de “acertar”, descubre la ansiedad de una episteme

180 *“También quiero que aprendas de la doctrina que has oído, quan corta es tu sabiduría y quan falibles tus consejos, y que no puedes tener acierto en alguno, si Dios no te enseña, por lo cual siempre debes tener recurso a su divina Magestad, te fiando de su resolución y ciencia, frecuentando su altar, y pidiéndole luz, y consejo en todas tus dudas, y para todas tus obras, y porque no esperes a milagros, ni a que por si mismo te hable, y ensēne exteriormente”. “Y por tanto toma esta lición, si quisieres regirte bien, y acertar en tus acciones, y especialmente en el aprovechamiento de tu alma, y nunca emprendas obra alguna sin acōsejarte con Dios, y con las personas que están en su lugar, desconfiando de ti, y confiando en su bondad, que no te dexará de su mano, y endereçara tus passos en todo lo que intentares”* (Belarmino, p. 30-31).

para el enderezamiento moral. Belarmino exige perspicacia contra la soberbia, para someter el juicio propio y un criterio social de la juventud¹⁸¹.

El inquisidor repite el reproche aristotélico a los jóvenes, y antepone el deber de tomar consejo del hombre viejo y no despreciar sus palabras, añadiendo al sometimiento ideológico, el respeto a la experiencia, pero la suspicacia está dirigida a la sensualidad, y en especial, al pensamiento, calificado estéticamente de feo y tormentoso. Seguido, recoge la anécdota de Sofronio, que enseña el rigor exigido contra la sensualidad y el sometimiento a la imagen de la virgen, encubierto por un deseo de libertad¹⁸². No es este un asunto de escepticismo, sino de desconfianza y sumisión jerárquica que apela a la toma de conciencia y de consejo “saludable” impuesto por la devoción y por el deber de “regirte en tus acciones”, para moralizar contra la sensualidad. El problema de la infelicidad se vincula al erotismo. Un concepto de la felicidad que involucra una dilatación del corazón y sometimiento intelectual por penitencia; la desconfianza de sí, la vergüenza y la corrección lindan con la justificación de la violencia, en lo que se racionaliza el sufrimiento por un juicio moral de carácter religioso traducida a un tomarse el tiempo para consultar con la supremacía religiosa. Así, sumada la santidad a las tradicionales: Virtud y Justicia, obliga a despreciar las riquezas temporales al inculcar la paciencia. Para colmo, ante la dificultad de esta doctrina, agrega paradojas y absurdos, para criticar que no se la entienda, con el fin de situar al inquisidor en un nivel superior que invierte los términos y categoriza para hacer corresponder el dolor con el bien y el placer con el mal¹⁸³.

181 “No te aconsejes contigo, que fuera de ser soberbia presumiendo de tu ciencia, ninguno es buen juez en su causa, y la futeza del amor propio ciega al mas despabilado, y le engaña, y haze despeñar. Ni tomes tampoco consejo con gente moçá, y fin experiēcia, porque son tan cēgos como tu, y si vn ciego rige a otro, ambos se despenaràn, como enseña el Redemptor” (Bernardino, p. 31).

182 “A esta voz se le apareció el demonio visiblemente, y le dixo: hazme juramento de guardar secreto en lo que te dixiere, y cessarè de molestarte con los pensamientos sensuales q te abrasan: el buē anciano acosado de las ansias de verse libre, y en paz de guerra tã prolixa, hizo el juramento con menos cautela q deuiera: entonces se declaró el tentador, y le dix: Dexa de orar delante de aquella Imagen(...) y yo dexarè de molestarte: era la Imagen de nuestra Señora con su precioso Hijo en los braços, con quien consultava todas sus dudas, pidiéndole luz, y gracia para acertar en sus obras: no se resoluo a darle respuesta, teniéndole por negocio grave, y digno de consultarle, que los mas experimētados, son los que menos fian de todo, y toman consejo de mejor gana: pidiōle tiempo para mirar en ello, y responderle, diosele, y consultando el negocio con el mismo Señor, y su santísima madre, le inspiraron lo que a S. Pablo que fuesse a otro anciano, y le oyesse, y hiziesse lo que le aconsejasse, porque veas quan vno es en todo tiempo, y lugares el espíritu de Dios: hizolo assi, fue el Abad Teodoro, famosissimo en el desierto, descubriole su conciencia, pidiōle consejo, diosele saludable, y fue, que despreciado el enemigo no dexasse su devociō, fiando del Señor, que le sacara victorioso, hizolo assi, y el demonio le volvió a aparecer, dándole mortales quejas, porque le auia descubierto contra el juramento, y palabra que le dio; pero el santo viejo le despreciò, diciendo, que no obligava ningún juramento, ni palabra contra la de Dios, en quien tenia confiança que le libraría de sus manos, como en la verdad le librò” (Bernardino, p. 31-34).

183 “Porque la doctrina(...) es tan dificultosa a los hombres, y se les haze tan aspera que ò no la entienden, o la juzgan por paradoxa, añadió el Redemptor, y Maestro del mundo otra senda mas difícil que las pasadas (matt 11) para el Reino de los cielos, diciendo: El Reino de los cielos

¿Alegrarse ante la adversidad? ¿Mortificación de los apetitos? Enderezamiento por el dolor a lo que agrega obviamente la violencia, a pesar de predicar la paz, concordia y libertades relacionadas con el pecado, identificado con la sensualidad y con los pensamientos o representaciones lascivas. A la libertad moral moderna le antecede una de las pasiones vinculadas con el pecado. Este discurso alterna con el de la promesa de delicias para forjar una doctrina contradictoria en la que se reprime lo sensual, pero se ofrece una imagen de satisfacción de los sentidos, con lo que se separan gozos verdaderos de falsos. En últimas, se intenta exhortar a la postergación del placer sensual. El inquisidor declara las delicias y gozos del reino de Dios para levantar al alma y confinar los deseos al amor del reino de Dios, y para desprecio de este mundo caduco y perecedero. Por su puesto, nadie ve la contradicción de prometer la misma clase de deleites en el cielo que en la tierra se niegan, y al inquisidor le preocupa más asegurar con una demostración abstrusa, la existencia de la estancia abstracta del paraíso. Recalca la existencia del paraíso por el sólo testimonio de Jesús o del evangelista, y compara deleite y gusto con banquetes de vírgenes prudentes. Bernardino categorizó gozos del entendimiento, de la voluntad, de la memoria y de los sentidos corporales. La felicidad no reside en el entendimiento, sino en la voluntad¹⁸⁴.

“El martillo” corrige sutilmente a quien se imagine gozar de la sensualidad erótica en el cielo a la manera del lujurioso y disipado, y divide entre el deseo, asimilado a la voluntad, y el apetito. Si ya se separaba entre el deseo como orden superior de la voluntad y el apetito, lo esencial de la ética moderna estaba dado, en el condicionamiento racional y ordenado de las

padece violencia, y los que hacen fuerza le arrebatan. Como si dixera: No ignorava la dificultad que avian de tener los hōbres en creer la doctrina que les he dado, y q avian de juzgar por dificultosísimo, y no pocos por linaje de (amencia), que eran Bienaventurados los pobres, y desdichados los ricos, y que se auiñ de alegrar en las adversidades, y llorar en las prosperidades, estimar las deshonras, y desestimar las honras, y dexar los deleites, y menospreciar las riquezas, y abraçar la mortificación, y la pobreza para ganar el cielo: ni se me esconde quan pocos avian de seguir esta doctrina: pero yo, que soy la verdad, no pude no decirla. Y ahora añado, q se hizieran fuerza, y mortificaren sus apetitos, y maceraren su carne, haziendose violēcia para dexar lo que naturalmente apetecieren, y abraçar lo que aborrecieren; estrecha es la senda, pero derecha, y necessaria para poseer el cielo” (Belarmino, p. 83-84).

184 “Este nombre de Paraiso es nombre de gusto, y delicias, porque significa, huerto ameno, ò jardín deleitoso, frutifero, y saludable, y con todas las calidades que se pueden pedir, y desear para el gusto, y delectación humana: conforme a lo qual vemos, que en el libro del génesis se nombra a cada passo, Paraiso de delites, que parece en su apellido las de delicias, recreación del alma, y de los sentidos” (Belarmino, p. 289). “...pero conviene saber, que no por efecto queremos afirmar que aya verdadero deleite en el Entendimietno, y la Memoria, ni en los sentidos corporales, pues es cosa indubitada, que el gozo, està en la voluntad propiamente dicha, a quien pertenece el deseo en la parte superior, y el apetito en la inferior: pero dezimos que tienen gozo el Entendimiento, y los sentido corporales, hablando en el lenguaje del vulgo, que ordinariamente dize q se deleñ a los ojos con la vista de lo hermoso, y el olfato cō la de los buenos olores, y el oído cō las musicas suaves” (Belarmino, p. 1650, 296).

inclinaciones, pero todavía el gozo deriva de ver a Dios con el entendimiento cara a cara. Hasta los castigos que padecen los pecadores en el infierno habrán constituido motivo de gozo al contemplar la justicia de Dios, una extravagancia al consentir el sufrimiento por una idea justiciera. Por ventura, el amor de Dios y del “próximo” aumentara el gozo de la voluntad *“porque el amor es la salsa que hace dulces todos los manjares”*. De este modo, predica el amor a la vez que recoge la tradición intelectualista, del amor de Dios, objeto de conocimiento por medio del entendimiento, con lo que alternan los ideales de quietud, justicia y rectitud de la razón con la promesa de delicias y vírgenes prudentes: *“La segunda cosa que deleitará sumamēte la voluntad de los Bienaventurados, será una quietud incōparable, y vn gozo sin hartura, y vna hartura sin fastidio de que gozaràn siēpre cō inexplicable deleēte, y paz del alma”* (Belarmino, 1650, p. 306).

La quietud, valor que asimilado al juego de palabras del gozo sin hartura y la hartura sin fastidio, encierra un sentido de conformidad con la condición, y la felicidad se desliga de los conceptos de contento y “hartura”, asimilable a la temprana satisfacción¹⁸⁵. Fatiga y fastidio se asocian a la ansiedad en esta psicología que repliega al individuo ante un deseo. Básicamente, el inquisidor recoge la relación antigua ‘negativa’ entre la fatiga y el deseo de lo diverso, a la vez que impone una concepción de la ‘quietud’ relacionada con la voluntad que domina los deseos. El deseo molesta por su persistente renovación y variación, en antítesis con un gozo, fruto de la determinación racional de la voluntad¹⁸⁶. Belarmino relaciona la noción de virtud, apartada del sentido de medida, con una depuración determinada como “sin escoria”; *“Pero que lengua podrá decir el gozo, y alegría q trae el alma esta justicia, y rectitud de la razō, y de la conciencia ajustada a la voluntad de Dios?”* (Belarmino, 1650, p. 310). La exigencia de depuración se aúna al problema de posar la verdad en la justicia y el deleite en la memoria, y

185 *“Aquí no ay hombre contento de su suerte, todos andan fatigados de deseos, los que no tienen porq desean tener, y los q tienen porque aspirā a mas, y andan crucificados cō las ansias de alcançar lo que no tienen, y no es maravilla, porq todo lo terreno es corto, y frágil, y por la parte que es corto, no llena el coraçō humano, y por la que es frágil trae consigo infinitas çoçobras de perderlo, y no menor cuidado de consequrarlo con otros tantos temores a cada passo: pero los bienes de aquel celestial Parāiso, por vna parte son tã complidos q llevan los coraçōnes de los Biēaventurados, sin dexar en ellos cosa vacia, ni lugar a nuevo deseo, porque tienen quanto pueden desear; y por otra parte son eternos, è inamisibles, con que engendran a los sātos vna trāquilidad suauissima cō qsegoza cōiētos en eterna felicidad: allí es verdad decir, q cada vno està cōiēto cō su suerte, como aquí q ninguno lo està”* (Belarmino, p. 306).

186 *“La tercera cosa que engendrarà grande gozo en las voluntades de los Bienaventurados, será la justicia, ò rectitud de la razon, a quien estará sujeta la porción inferior, mucho mas que en el estado de la justicia original en Adan: porque en aquel estaua sujeta la porcion inferior a la superior todo el tiempo que esta estuviessa sujeta a Dios; pero en los Bienaventurados estará sujeta la inferior a la superior, y la superior a Dios, con vinculo, y lazo indisoluble de suma perfección”* (Belarmino, p. 309).

retoma, aunque pospuesta y supeditada al dominio del entendimiento, la ‘valoración de la variedad de las cosas’¹⁸⁷.

Renuncia de los bienes. Seducción y justificación de los infortunios a través de la apelación a una providencia inescrutable que había causado gozo de lo antes reprobable, para conseguir lo que solo por el dolor se aprende. Aunque se haya pasado de la terapéutica contra ansiedad a recalcar el fastidio, la imagen de la escala no se dispone para el ascenso, sino para el dominio moral de personas a las que se hace sentir inferiores, reiterado el dolor como condición de la felicidad. La retórica conduce a una irracional ‘moral de la pasión’, pero con principios argumentados e ilustrados con motivos religiosos de develación, una en la que el bien ajeno en el cielo equivale al bien propio, por la comparación de gozos y delicias; terrenas y celestiales, síntesis con intención de convencimiento por recolección de ejemplos¹⁸⁸.

Belarmino abusa de la analogía y la prevalencia del concepto de “semejanza”, no sólo como recurso de la prédica, sino por constituir imágenes bíblicas que, no obstante, causan problemas al intérprete escrupuloso. En este reino resulta discordante hablar de reyes y comerciantes, y que la felicidad sea “la mayor cosa” y “la más digna”, cuando el camino se describe angosto y trabajoso, trocado el trabajo por la mortificación. En el Cap IX enumera “consideraciones”, a modo de reparos o advertencias, producto de la meditación: en todo caso, no se trata de una invitación a la circunspección, sino al respeto de lo que procede a distinguir y enumerar, y que constituye materia de futura aprehensión. El epílogo de consideraciones delata la falsa conciencia de requerir una enumeración de observaciones que procuren la felicidad, aparte del discurso dogmático que termina con la analogía del negociante rey que ha de trabajar y el santo que tiene que mortificarse. Tal vez con la lista se hubiera querido cumplir con una función nemotécnica de la necesidad de resolución y decisión de ganarse el cielo por el camino del martirio, pero nunca ocurrió así, y probablemente esta enumeración no haya consistido más que en una catalogación de citas bíblicas en las que la dificultad se resuelve por la “renuncia”.

187 “*Que dirè del curso de los tiempos, y variedad de sucesos en todas las edades, desde el principio, hasta el fin, quando passeando los todos en la memoria, vean los Santos la providencia de Dios inescrutable la qual dispuso su bien por tanta variedad de cosas, y tan ocultas, que entonces se descubrirán, y entenderán con inexplicable gozo de sus almas, reconociendo lo que no conocieron, en el mundo, aprobando lo que acà reprouauan, dandogracias a Dios por lo que acà tenían por menos favor, ò olvido suyo, viendo que por aquellos medios de pobreza, enfermedades, persecuciones, y deshonras, les iva guiando a la corona, que por otros medios mas suaves no auian de conseguir*” (Belarmino, p. 314).

188 “*¡Quando Dios tire la cortina, y descubra los secretos de su prouidencia, y vean la que tuuo de su bien, prorrumpirán en millares de alabaças, y no les cabrà el gozo en los coraçones, por el grande contento que recibirán con la memoria destas cosas*” (Belarmino, p. 315).

La argumentación según la cual no se puede permanecer dividido entre el deseo del mundo y el deleite del cielo que exige mortificación mientras se viva, establece el valor de la renuncia en la aplicación de un principio de no contradicción y un concepto de violencia¹⁸⁹. Así, prefiere lo abstracto frente a lo concreto, a través de valores, supeditados al ascetismo. Predica la humildad y la pobreza con la imagen del tesoro escondido que exige para su búsqueda el sacrificio místico de todos los bienes.

Jornada de trabajo, fidelidad de servidumbre, boda real o premio atlético; martirio para la gloria, venderlo todo por una margarita; no importa que se contradigan las metáforas de la felicidad en lo social al combinar tanto clases del placer y la alegría con otras del dolor y el tormento; premios y exigencias; así como la valoración de la variedad de las cosas sólo para luego exigir la renuncia a los bienes. Belarmino depura el modelo de la voluntad para no insistir más en el libre albedrío, sino en la “determinación” y la “perseverancia” del sacrificio. Acude a esta sinonimia para señalar lo relevante en su discurso con imágenes dulces que suplantán el martillo. A su vez, de la consideración del “trabajo”, pasa a enfatizar en la “diligencia”, es decir, asegura que no sólo se consigue la bienaventuranza en la aplicación esmerada, en la dedicación, sino en la eficacia en el proceder, en términos de “celeridad” y “presteza”. La noción de cuidado no va sola en el discurso, sino que está supeditada, acompañada de un sentido de afán en la resolución o de inquietud expedita, a lo que se agrega un lenguaje de la realeza, de la dignidad y la fidelidad, objetados los valores del mundo comercial, lo que pretendía imponer un dominio político de la iglesia sobre la economía¹⁹⁰.

189 “Declarada por doze consideraciones la felicidad eterna de los santos, la conclusiō que de todo lo dicho se saca es, que por vna parte es la mayor cosa que puede aver, y por otra la mas digna de ser procurada de los hōbres, pero el camino para èl es angosto, y trabajoso, y assi el que no determinare firmemente en su alma dar de mano a todo lo terreno, aspirar a la celestial, abraçar la cruz, y la mortificaciōn, de ninguna manera podrá caminar por èl, y mucho menos llegar a conseguir la corona que desea” (Belarmino, p. 369). “La primera consideraciōn, que de la felicidad de los santos, como en Reino de Dios, advirtiendō que no se gana sin dificultad, y trabajo, conforme a lo que està escrito: El reino de Dios padece fuerça, y los que se violentan le arrebatan (Mat 11). La segunda consideracion fue debaxo del nombre de Ciudad de Dios, ò Ierosalen celestial adonde tambien advertimos la dificultad que ay en poseer esta ciudad, por quanto es lance forçoso desavecindarnos del mundo renunciando quanto adora, porque es imposible ser ciudadanos de acá, y de allà juntamente” (Belarmino, p. 478).

190 “La tercera cōsideraciō fue la dicha felicidad debaxo del nōbre de casa de Dios, adōde advertimos la dificultad de entrar en ella por ser su puerta muy estrecha, y q no puede recibir, sino a los muy humildes, pobres, y mortificados. La quarta cōsideraciō fue el nombre de Paraiso, adōde cōsideramos sus delicias, y jūtamēte a quāto precio le cōpraron los Santos cōfessores, y mártires q dierō por èl su sangre, y el capitā de todos que fue christo, el qual dixo desi, qnouino que padeciesse, para entrar en la gloria que era suya. La quinta consideraciōn fue debaxo del nōbre de Tesoro escōdido en el campo, pero de tal calidad que no le pudo comprar, sino el que vendió quanto tenia, y lo diò por èl. La sexta consideraciōn fue debaxo del nombre de Margarita preciosa, por cuyo valor conuino, que vendiesse quanto posseía el mercader para comprarla, quedándose desnudo por tenerla. La séptima fue confiriéndola cō el jornal quotidiano, el qual no se dà sino a los trabajadores en

Moral de la resolución basada en la mortificación, el trabajo fervoroso, el cuidado y diligencia, pero donde prepondera el valor de la renuncia. Moral del desprecio y aperccepción por el dolor, por el padecimiento, que moviera al acucioso de la felicidad propia de los santos a asumir el martirio del deseo, la sensualidad y las pasiones. Encubierta bajo la imagen de bodas y festines de vírgenes prudentes, aflora un recrudescimiento de la simple y tradicional modelación del individuo por el dolor del trabajo¹⁹¹.

Todavía en el renacimiento, dependía la literatura de la teoría filosófica, incluso escéptica:

“Nada hay más encantador al principio, no son sino propósitos de humana felicidad y todos estos tratados parecen otros tantos caminos que conducen a ellos. Pero una vez que te acercas demasiado, si quieres sondear sus misterios más secretos, caes en la vorágine y el precipicio, en medio de cuestiones absurdas y de máximas extravagantes que como bestias feroces te torturan el espíritu atacándolo por todos lados” (De la Mothie le Vayer, 2005, p. 139).

precio, y paga de labor, y sudor de todo el día. La octava consideracion fue debaxo de vna grande cena, de la qual (conforme vimos) no fueron dignos los que estauan prendados de los bienes temporales. La nona fue en nombre del gozo del señor, al qual fueron admitidos los sieruos fieles solamente, que negociaron con los talētos que les diò, multiplicādolos cada qual conforme a sus fuerças, y todos lo demás se quedaron fuera. La decima fue debaxo del nombre de Bodas Reales, de las quales fueron excluidos todos los que se durmieron, y descuidaron con los negocios deste siglo, y admitidos los que velaron, y recibieron al Esposo. La vndecima debaxo de nombre de Bravio, ò premio de cursores, el qual mereciēō llevar los que corrieron con diligēcia, y perseuerancia solamente. La ultima debaxo de nombre de Corona, la qual merecieron, y lleuarōlos llevar los que peliaron varonilmente hasta vencer a su contrario, y los floxos, y cobardes la perdieron. De suerte, ò Christiano Lector, que vistas todas las cosas a quequiera parte que vuelvas los ojos, hallaràs que no pueden alcançar esta dicha, y felicidad eterna, sino es a costa de trabajo, cuidado, mortificaciōn, y diligēcia. Por lo qual, si deseas, como deues, alcançarla, conuiene resoluerte a trabajar con feruor, a despreciar el mundo, y apreciar el cielo, a hazer la guerra a los vicios, y procurar las virtudes: porque sin ellas no podràs lograr tus deseos. Este es el camino que llevaron Christo, y sus Santos. Por esta puerta entraron quantos están en el cielo: por esta has de entrar, apercíbete a padecer, y a llevar los trabajos que te vinieren con paciēcia, y alegría, rumiando, en tu coraçōn decontinuo aquellas palabras, con que San Pablo y San Bernabe animauan a los fieles: Por muchas tribulaciones nos conviene entraren el reino de los cielos” (Belarmino, p. 478-479).

191 En corte frente a la perfección humana, Avempase renuncia a la sociedad: *“Da la impresión de estar convencido de que es imposible que la filosofía pueda realizar la reforma del Estado, por lo que orienta su búsqueda de la felicidad humana allí donde ninguna instancia externa puede oprimir y avasallar al hombre, a su propia interioridad, de tal manera que transforma la razón política y comunitaria de Al-Fârâbî en una razón ética individual, rechazando el papel político del filósofo, argumentando a favor de la vida solitaria. Se muestra convencido de que la verdadera felicidad no puede ser alcanzada en el Estado Perfecto, no por razón de la felicidad misma, sino por la imposibilidad de que exista tal Estado y sostiene que la única felicidad alcanzable en las ciudades imperfectas es la del solitario individual, aquel que por la realización de su capacidad cognoscitiva, por la perfección inherente a ella, obtiene su fin último y su felicidad”* (Guerrero, 1996, p. 72).

Ya desde Francois de la Mothie le Vayer prorrumpían quejas de los libros sobre la felicidad. Notoriamente la proporción entre la especulación teórica y las recomendaciones concretas para ser feliz era bastante desigual, a favor de la conceptualización moral de la felicidad. A lo sumo se ofrecen un par de exhortaciones del tipo: domina tus pasiones si quieres ser feliz. De esta manera, el escéptico cuestiona las máximas morales, la ética normativa y previene contra la filosofía abstracta, distante ante la vida¹⁹².

El Escéptico renacentista todavía tiene presente pensar sin extravagancia, a ciertas horas, poner condiciones concretas al pensar, antepuesta la acción buena a la contemplación, prohibido el exceso a la filosofía y recomendado no dejarse dirigir de forma tiránica por los filósofos. También en el diálogo Hesiquio, en respuesta a Filoponio, dice que a la filosofía la caracteriza el menosprecio:

“¿Qué crimen puede haber cometido, se preguntaba alguna vez Antístenes, para que estos hombres me estimen y aplaudan? Si vis beatus ese, cogita hoc primum contemnere et contemni, nondum es foeliz, si te turba non deriserit (Mart, ep. 1 de morib. Si quieres ser dichoso, piensa esto primero: despreciar y ser despreciado. Aún no eres feliz si el vulgo no se burla de ti” (Pseudo Séneca, De moribus)” (De la Mothie le Vayer, p. 141).

Erudito, Francois de la Mothie le Vayer recopila sentencias sobre la displicencia de la filosofía, y recuerda que en la peor enfermedad el mal no se siente, para distinguir la filosofía de la instrucción: *“(Hesiquio) Pero para no ponerte de mal humor, y dado que nos tratemos de manera tan dura, deseo examinar contigo el curso de mi vida y considerar conjuntamente si mis formas de hacer son tan criminales como me lo has reprochado con vehemencia” (De la Mothie le Vayer, p. 142).* Posteriormente, critica el modelo astuto de Ulises que en los infiernos no vio a Proserpina, en el fondo, un problema de dedicación. La vida privada de la filosofía no excluye el honor de lo honesto, lo deleitable ni lo útil, los tres demonios de la vida humana, aunque se establece una diferencia entre el que se entrega a la

192 *“No sin motivo, pues, Filostrato nos hace imaginar el alma de Palamedes, filósofo abstracto como tú puedes serlo, una vez que se transmitió a otro cuerpo, indignada y deseando un gran mal para la filosofía por no haberle servido de nada y porque a pesar de todas sus pergamino, que él mismo había aumentado, no evitó que sucumbiera ante la buena conducta de Ulises, su enemigo, modelo de la prudencia humana en la vida activa. En cuanto a mí, siempre he estimado y tomado por regla de los estudios el dicho de Neoptólemo (Ennius apud A. Gell). Philosophandum est paucis, nam omnino haud placet. (Pocos deben filosofar, pues en absoluto es agradable para todos (Aulio Gelio, Noches áticas)” (De la Mothie le Vayer, p. 139).*

filosofía de lleno y el que divide su tiempo entre la filosofía y la vida política, o bien, cualquier otro tipo de actividad¹⁹³.

Entonces, el pensamiento de la felicidad por dedicación a la filosofía decae en el de la posesión de bienes y otros problemas que median una concepción filosófica tergiversada por la amistad, el furor divino y la igualdad¹⁹⁴. No obstante, se repiten los mismos elementos contenidos en la filosofía tradicional que se criticó, resumida en la independencia, la satisfacción y el dominio del deseo. El canon del desprecio de aquello que se desea no formula más consejos y el escepticismo se ve una vez más malogrado con el estoicismo. Se trataría de despojarse de la prevención y del temor a la pobreza¹⁹⁵.

Este canon pasa por despreciar la fortuna, pero se limita a un tipo de desatención displicente que no concibe la superación de sí, relacionada con la adquisición de bienes, y depende de su restricción en la fórmula de contener o constreñir las aspiraciones y el querer. Sin embargo, repite que todo depende de uno en alusión al precepto estoico que se entiende como si equivaliera a renunciar a la totalidad de los deseos:

“¿Quieres serlo más de lo que eres? Disminuye tus deseos en lugar de aumentar tus bienes, nihil interest utrum non desideres, an habeas (No hay diferencia alguna entre no desear y tener” (Cartas morales a Lucilio, 119,2), todo depende de uno. Obtendrás más de la moderación de tu espíritu que lo que podrías esperar de la liberalidad de la fortuna;

193 “A decir verdad, no hay que maravillarse si ella no ejerce su poder, su imperio sobre el común de los hombres que se consideran letrados, aquellos que toman ciertos ligeros discursos de la filosofía sólo como un pasatiempo y para que les sirva de diversión en las ocupaciones que los tienen sometidos el resto del día. Pero respecto de los que ingresan allí seriamente, una vez que han comprometido de verdad sus sentimientos, ya no puede pensar que puedan dividirse y darse a algo más, non possunt Thersitem et Agamemnonem agere (No pueden actuar como Tersites y Agamenon” (Epicteto, *Disertaciones de Arriano*)” (p. 153).

194 “Pero si yo me he moldeado un espíritu que desprecia tales cosas, si tengo un alma asegurada contra todo lo que hace temblar al vulgo, si mi felicidad es independiente de todo lo que dependa de la fortuna, ingens intervallum inter me et caeteros factum est, omnes mortales multo antecedo, non multum me Dii antecedunt (Sen. Ep 54), heme aquí pues en afinidad con los Dioses; poseo su autarquía y suficiencia plena de todo, no deseo nada, tengo todas las riquezas del cielo, sapiens tam aequo animo omnia apud alios videt contemnitque, quam Jupiter, (el sabio, con ánimo tan apacible como Júpiter ve las cosas que los demás poseen y las desprecia” (Cartas morales a Lucilio, 73.14), ¡qué bella semejanza!” (De la Mothie le Vayer, p. 162. En Cartas morales a Lucilio, 53.10. Séneca dice “ingens intervallum inter te et ceteros fiet; omnes mortales multo antecedes, non multo te dii antecedent” “mediará una gran distancia entre tú y los demás, aventajarás en mucho a todos los mortales y los mismo dioses no te sacarán gran ventaja”.

195 “Los palacios soberbios, los vestidos suntuosos, el séquito numeroso de servidores, son cosas atrayentes y plenas de brillo, pero aplicales el canon y la regla que establecimos hace un momento, Apposita intortos ostendit regula mores (Persi. Sat.5) (Persio Saturae, 5,38: adposita intortos extendit regula mores” “la regla, con sólo acercarse, corrige las malas costumbres”), no encontrarás allí nada de lo que buscamos, nada que tenga su fundamento en la Naturaleza. Si quieres ajustar tu vida a lo que requiere esa Naturaleza, jamás serás pobre; si la ajustas en cambio a las opiniones contrarias, jamás serás rico ni acomodado” (De la Mothie le Vayer, p. 163).

animus facit sibi pacem nihil timendo facit sibi divitias nihil concupiscendo (Sen. Ep 88 El alma se procura la paz no temiendo nada y la riqueza no deseando nada)” (p. 164).

Todo depende de uno, en presunción de dominio, y a la vez, se teme no poder controlar el mínimo deseo que, desbordado, conduce de la codicia a la depravación al llevar al extremo la ética de la moderación contra la ‘disipación’. También se previene de desear lo bueno, en el ejemplo de Zenón que naufragó con buen viento¹⁹⁶.

Según Epicteto, lo que sobrepase una medida produce una incomodidad. Las formas terribles se ‘disipan’. Se liga entonces pobreza con superfluidad y se cuestiona si la felicidad se posa en la vida activa o en la tranquilidad. A la censura de la ambición se agrega la de la fantasía: “*Las almas bellas, libres de las tontas fantasías del vulgo, jamás se disgustan de sí mismas, la soledad no las resquebraja, no tienen ese gusano atormentador de la conciencia criminal, su Genio no las persigue*” (De la Mothie le Vayer, p. 179).

Se conmina a la contemplación, a la meditación, pero no se trata de eso, y se las supedita al sosiego al que se tendiera por naturaleza. Francois de la Mothie le Vayer categoriza un deseo natural relacionado con el sosiego que sólo concibe el placer ligado al reposo, a su vez, asociado a la actividad filosófica. Así se confunde el ámbito del pensamiento y el del placer.

“Todos tenemos por naturaleza, pues, una vocación al reposo y a la contemplación como a nuestra mayor felicidad. Y si es verdad que el cumplimiento del deseo natural está acompañado de verdadero placer, y de voluptuosidad, el filósofo, que en el regocijo de un reposo profundo contempla y sabe las verdades naturales y las esencias de todas las cosas en la medida que son humanamente perceptibles, recibirá sin duda un gozo consumado y una perfecta satisfacción” (De la Mothie le Vayer, p. 180).

¹⁹⁶ “Pero una vez que le abres la puerta a la codicia, si dejas entrar por ella el anhelo de cosas superfluas, ya no hay límite que pueda detener tus deseos, *post Darim et Indos pauper est Alexander. Inventus est qui concupisceret aliquid post omnia (Sen. Ep. 220)* (Después de vencer a Darío y los indios, Alejandro era pobre (...)) Se ha visto que ambicionaba más después de tenerlo todo”). Si caes en esa hidropesía, ya nada podrá aplacar tu sed, las nuevas adquisiciones te parecerán medios para echar mano de otras, y enriqueciendo tus desgracias comprobarás que las cosas inútiles, en virtud de esta depravación, se transformaran en casi necesarias. Tal es la lección que obtuvo Zenón de su naufragio, cuando dijo que *tunc secundis ventis navigavi cum naufragium feci (D. Lert el Illustr.) (Me empujaba el buen viento cuando naufragué” (Diogenes Laercio, Vida de Zenón, 5)*” (De la Mothie le Vayer, p. 165).

Se contraponen pues las actividades cotidianas y la reflexión filosófica, para exhortar a una disposición mental desgajada del trabajo diario y la distracción¹⁹⁷.

Aparte del aristotelismo tomista trasnochado de la inteligencia en reposo, la verdadera filosofía se distingue por modos diferentes de vivir, pensar y hasta en el placer, respecto de sus primeros preceptores con buenas intenciones. Se aprecia en el texto de Francois de la Mothie le Vayer cierta conciencia de la ansiedad de la indagación, enfocada en el cambio producido respecto al estado de perturbación de cuando iniciaba a pensar¹⁹⁸.

Tras estos reparos, recomienda un largo viaje para dar forma a la vida y regular su curso según el consejo de la razón en tanto la filosofía procura bienestar, es decir: el filósofo requiere razones existenciales hasta para un ocioso paseo:

“Los deseos de mis padres me habían atado a mil servidumbres, la filosofía me ha llevado a una plena y verdadera libertad. Las leyes y costumbres parecían obligarme a acciones vergonzosamente penosas, la filosofía me ha liberado de ellas y me ha colmado de reposo y felicidad: summa beatae vitae, solida tranquilitas, et ejus inconcussa fiducia (Sen ep, 44) (Séneca Cartas morales a Lucilio, 46.7 summa vitae beatar sit solida securitas et eius inconcussa fiducia” (el grado supremo de la vida feliz es la firme seguridad y la inamovible confianza” (p. 191).

Una vez más, se han categorizados los placeres entre puros e inquietantes, determinados los primeros como intelectuales, propios de la instancia del alma, y los segundos, por la vergüenza y la pena, propios del cuerpo. Sin embargo, se plantea la pregunta por la opción entre los modos de vida:

“Si reconociendo la ridiculez y ruindad de tus mayores placeres, me entrego al disfrute de los que sé puros, sólidos y auténticos, que me puedo dar a mí mismo, que no podrían serme inquietantes ni molestos, según te he dado a conocer en mi precedente

197 “En medio de las continuas agitaciones de tus quehaceres y de las distracciones serviles de tus eminentes cargos, ¿creerías tener, Filopono, el mismo temple de espíritu y los mismo pensamientos que quienes se aplican sólo al cultivo de la filosofía, que sólo ejercen la contemplación, que no tiene mayor placer que esta desatadura y separación del alma y del cuerpo, conocida únicamente por los filósofos?” (p. 187).

198 “El modo de vivir de esas personas, completamente diferente del mío, su raciocinio y sus pareceres, opuestos a los que tenía entonces, junto con lo que yo mismo había sentido en cuanto al celo y a la propensión a buscar sobre todas las cosas, causaron así un cambio muy notable en mi alma. Sin embargo, el esfuerzo de los primeros conocimientos, la violencia de los malos hábitos, la tiranía de las costumbres, el torrente de la multitud me habrían arrebatado fácilmente devolviéndome a mi primer tren de vida, facile enim transire ad plures; Socrati, Catoni, et Laelio excutere mentem suam dissimilis multitudo potuisset (Facilmente el alma se aúna a la mayoría. Una multitud en oposición hubiera hecho cambiar de idea a Sócrates, a Catón y a Lelio” (Séneca, Cartas morales a Lucilio, 7.6)” (p. 190).

discurso. Si todo esto es verdad, y si tal es justamente la situación y la condición de una y otra vida, dime cándidamente, en el caso de que te quede alguna ingenuidad, ¿cuál de las dos te parece más dichosa?” (p. 193).

2.2.2. *La necesidad de contento y la desdicha; genealogía de la felicidad en El Criticón*

No un estado ocioso ostentable. En *El Criticón*, Gracián ofrece una genealogía de las ideas sobre la felicidad. Bajo la tesis clásica, ‘todos los mortales, desde que nacen, van en busca del contento sin hallarlo jamás’, desmiente que constituya un “estado”: “*Conocen los del un estado, que allí no está; piénsase que en el otro, y llamándoles felices, y aquellos a los otros, viviendo todos en un tan común engaño, que aun dura y durará mientras hubiera necios*” (Gracián, 1944, p. 365)¹⁹⁹. En el trasfondo, repudia moralmente la presunción y el ocio. Supuso entonces que se experimenta primero la pena, que de la cuna a la urna hay un paso y que la búsqueda de la felicidad señala que ninguno la tiene, articulada una depreciación de profesiones y actividades. No polariza ya entre trabajo y ocio²⁰⁰.

La felicidad no habrá de equivaler al gusto propio por inconstante. Encargado el asunto a Barclayo, reprocha que la felicidad consistiera en una expresión estética según el gusto, bajo el pretexto de usarlo mal, además de la recriminación conexas a la filosofía, para dar rienda suelta al gozo de cada persona, sin ver problema en las diferencias entre lo que gusta y el goce efectivo, sino sólo en la selección según los gustos, despreciada una previa categorización doctrinal²⁰¹. Aparte de la razón católica para prescindir de la satisfacción del gusto, relega la

199 “A lo largo de la historia se han dado cuatro versiones a este símbolo. Una de ellas, la bíblico-escatológica, en la que el camino es entendido como éxodo de liberación. Junto a la versión bíblica, subsiste el sentido helénico del camino como método o constructividad. Hay un tercer sentido del camino que podría llamarse “hispanico-heroico” por estar representado emblemáticamente por la figura de Don Quijote. Otra forma de entender el camino, cuyos albores estarían en la mentalidad romántica, es ver el mundo como materia de una continua vivencia”. (Cerezo, P. El símbolo del camino. Palabra en el tiempo, 59-64) (Andreu, 1998, p. 132).

200 “¿No podemos deducir, por el conocimiento de la vida y de la obra de Gracián, que Gracián desdeñaba con desenvoltura lo que no le agradaba o lo que había dejado de agradarle? Por tanto, primero practicaría audazmente la restricción mental. Ligarse aparentemente y después romper” (Rouveyre, 1930, p. 121).

201 “...hago burla de aquellos sabios a lo antiguo que defendían consistir la felicidad, uno que en las honras; otro que en las riquezas; éste que en los deleites; aquél que en el mundo; tal que en el saber; y cuál que en la salud. Digo que me río de todos estos filósofos, cuando veo tan encontrados los gustos; si el vano anhela por las honras, el sensual hace burla de él y de ella: si el avaro codicia los tesoros, el sabio los desprecia. Así que diría yo que la felicidad de cada uno no consiste en esto ni en aquello, sino en conseguir y gozar cada uno de lo que gusta” (Gracián, 1944, p. 369).

ontologización filosófica de la felicidad en los distintos bienes deseados, menospreciada incluso la salud, aunque identificar a tales sabios que reivindicaban el deleite sea una tarea dificultosa y el reproche restablezca la constante. La indecisión entre los diversos estados que no concretan la felicidad, cede a la inconstancia y variabilidad del gusto, a la vez que a la crítica de la sensibilidad estética por una noción de mal uso²⁰².

Felicidad fácil; de satisfacer todo a nada desear. Sin el abandono de la idea del bien y de un sentido de plenitud, Gracián postula una extraña “*felicidad fácil*” a costa de no poder tener o alcanzarlo todo²⁰³. A esta altura, forja una analítica de la felicidad por el goce de todos los bienes, pero al dudar que alguien pueda tenerlo todo o tal grupo de bienes sin verse afectado de manera negativa, repudia el deseo y lo relega de la esfera de la felicidad. Al deseo, entendido según una serie de objetos a alcanzar, ante los que se establece algún tipo de relación, o como necesidad a satisfacer, se lo abstrae de la felicidad. Gracián intenta prescindir del deseo, primero por la completa satisfacción de las necesidades, y luego rehúsa establecerlo como criterio moral, para determinar la felicidad por un “no desear nada”; la felicidad fácil de los sabios está en su desprecio; principio de limitación, formulado por la antítesis en pugna entre saciedad y satisfacción, resuelta en “no tener”²⁰⁴.

202 “...las más veces no es, no, felicidad, conseguir uno su gusto, cuando le tiene tan malo; demás, que por bueno y relevante que sea, de nada se satisface, no para en ningún empleo, antes alcanzando uno luego le enfada y busca otro, siendo la inconstancia evidencia de la no conseguida felicidad” (Gracián, p. 369). “...las ambigüedades de sentido, la paradoja y las perplejidades que prohija la escritura dependen de la historia del idioma, del tesoro de refranes y fórmulas comunes a una comunidad o pueblo. Concluirá que es en la lengua historizada, en las técnicas retóricas por cuyo intermedio conservamos y actualizamos la tradición donde se aprecia el uso oportuno de los recursos del lenguaje, que si bien le pertenecen, podemos no actualizarlos jamás. La lengua será percibida tanto como algo probable, como algo contingente. “Sutileza maliciosa, crítica/ Intencionada, al fin, todo superior/ gusto la estima, porque lastima.../ Consiste su artificio en glosar,/ Interpretando, adivinando, /Torciendo, y tal vez inventándose/ la intención, la causa, el motivo/ de que obra, ya a la malicia, que/ es lo ordinario, ya el encomio”. Agudeza: 248. (Martínez, 2001, p. 69). “La discreción, como valor y sentido y como fórmula desde la cual medir la capacidad o incapacidad de pensar correctamente, la encontraremos realizada como ejercicio crítico en la mayoría de sus obras, con excepción de *El Comulgatorio* (1955)” (Martínez, p. 70).

203 “Principio es muy asentado entre los sabios, que el bien ha de constar de todas sus causas, lleno de todas partes sin que le falte la menor circunstancia: de modo que para el bien, todas que sobren, y para mal, una que falte; y si esto se requiere para cualquier dicha, ¿qué será para una felicidad entera y consumada?(...) ¿qué le importa a un poderoso tener todas las comodidades, si le falta salud para gozarla? (...) Digo, pues, que no me contento con poco, todo lo pretendo, y juzgo que lo ha de tener todo el que se hubiere de llamar feliz, para que nada desee; de suerte que la felicidad humana consiste en un agregado de todos los que se llaman bienes, honras, placeres, riquezas, poder, mando, salud, sabiduría, hermosura, gentileza, dicha y amigos con quien gozarlo” (Gracián, 1944, p. 370).

204 “Después de haberse enseñoreado Alejandro de este mundo, suspiraba por los imaginarios que oyó quimerar a un filósofo. Con más facilidad querría yo la felicidad, y así me calzo la opinión del revés y firmo todo lo contrario. Estoy tan lejos de decir que consista la felicidad en tenerlo todo, que antes digo que en tener nada, desear nada y despreciarlo todo: y ésta es la única felicidad, con facilidad la de los discretos y sabios” (Gracián, p. 370).

Polarizados ‘desear todo’ o ‘desear nada’, lo que equivale a un desprecio de la felicidad de los bienes por la felicidad de la renuncia, incluso patologiza el tener por aumentar la dependencia y la necesidad de cosas. No se advierte la posibilidad de gozar del bienestar de posesiones sin que despierte ansiedad o alguna forma de incertidumbre bajo la falsa inferencia de aumentar los bienes materiales la sumisión y sujeción a ellos.

Desprecio de la felicidad. La felicidad posada en el desprecio de las cosas por abstracción del deseo, a la que se llega por objeción racional al considerar que consista en un cúmulo de bienes, muestra una filosofía contradictoria, caracterizado lo humano por el yerro del fin y la ignorancia de sí, razón por la que se reacciona frente a una voluntad de nada y la nihilización de la vida. Gracián, para el que: “ninguna de todas las cosas yerra su fin, sino el hombre”; “él sólo desatina, ocasionándole este achaque la misma nobleza de su albedrío” (Gracián, p. 82), deriva de hallar la satisfacción en el conocimiento de sí, la opresión en la ignorancia de sí. Todavía para Gracián, el conocimiento refleja tristeza; y la risa, necedad: “...mas quien añade sabiduría añade tristeza, esa vulgaridad del reír quede para la necia boca, que es la que mucho yerra” (Gracián, 1944, p. 85). La paradoja: el camino para la felicidad se transita en el conocimiento, de índole triste y seria. En el discurso de Malvezi, el pensamiento que fija la felicidad en desear nada, tiene, una vez más, un motivo anímico²⁰⁵. Si Gracián exige el conocimiento sólo para la consecución de los bienes, en esta vuelta a su uso satisfactorio según el deseo, ahora está restringido, no solamente por el gusto, sino por el juicio de lo bueno y lo malo, determinado por la sensibilidad en contraposición al daño, todavía predominante el concepto de perfección, pero pluralizado. No obstante, el juicio de lo bueno y lo malo no coarta la variedad de opciones que ofrece el deseo. Gracián recoge el rechazo de las privaciones por valoración de la variedad²⁰⁶.

205 “Digo señores que este modo de opinar procede más de una melancólica paradoja, que de un acierto político; y que es un querer reducir la noble humana naturaleza a la nada; pues desear nada, conseguir nada y gozar de nada, ¿qué otra cosa es que aniquilar el gusto, anonadar la vida y reducirlo todo a la nada? No es una cosa el vivir, que un gozar de los bienes y saberlos lograr...” (Gracián, 1944, p. 371).

206 “¿Para qué crió el Sumo Hacedor tanta variedad de cosas con tanta hermosura y perfección? ¿De qué servirá lo honesto, lo útil y deleitable? Si éste nos vedara lo indecente y nos concediera lo licito, pudiera pasar; pero bueno y malo, llevarlo todo por un rasero, a fe que es bravo capricho” (Gracián, p. 371). Claudia Ruiz García resalta la concisión de la expresión y la brevedad del concepto: ““Es el deseo medida de la estimación; hasta la material sed es treta de buen gusto picarla, pero no acabarla (...) hartazgos de agrado son peligrosos que ocasionan desprecio a la más eterna eminencia. Única regla de agradar, coger el apetito picado con el hambre con que quedó. Si se ha de irritar sea antes por impaciencia del deseo que por enfado de la fruición: gústase al doble de la felicidad penada (O.M. 299)”. Prometer todo dando lo mínimo, decir más diciendo menos, esto es lo que en Gracián podría llamarse la “elocuencia del mutismo”, constante a lo largo de toda su obra, porque la extrema agudeza de la concisión se reduce a constantes silencios, decir todo, sin decir palabra” (García, p. 143).

Arte de proyectarse en el sufrimiento. Tras la objeción de llevar todo por un rasero y el rechazo de las privaciones, junto a la diferencia entre lo bueno y lo malo que se sigue de valorar la “variedad”, y la paradoja del deseo que, concebido por algo a satisfacer, lo abstrae del concepto de felicidad, Gracián agrega el “*saberse arrojar*” ante la dificultad²⁰⁷. Gracián destaca el conocimiento de felicidades concretas y distingue gustos de la vida de un estado o juicio propio del infeliz. Ya Gracián efectúa una diferenciación actitudinal entre el que se piensa y dice feliz, del que se tiene por infeliz, e identifica, fútilmente, vivir y gusto. Entonces se presumiría que el gusto aquí no tiene una pura acepción de complacencia o satisfacción, sino que la experiencia estética conducente a la felicidad requiere acometer con arrojo una situación riesgosa o no, factible o inasequible, pero en todo caso, problemática, compleja, con cierto grado de “dificultad” a la hora de emitir un juicio para valorar la propia condición. La felicidad referida a la vida en concreto, requiere el conocimiento en el sentido de una nueva experiencia, plural, y, por lo tanto, un arte del “arrojarse” que configura una ‘felicidad indócil’, no contrapuesta al contento; no idéntica a la satisfacción por el estado presente. Sin aspirar a más, se habrán discernido tipos distintos de delectación. Esta distinción entre el que se dice y se piensa a gusto con la vida define al pensamiento moderno de la felicidad, desde mucho antes de la superficialidad de los medios de masa y el marketing político; producto, si se quiere, en su inicio, de estirpe literaria, en contraste con la serenidad de la filosofía moral.

Virtud clásica: felicidad por el conocimiento del mal y la infelicidad. Gracián habla a la manera tradicional teológica de la bienaventuranza de los simples y del requerimiento de saber el bien por el mal, de lo que dedujo que a lo mejor sólo el infeliz pudiera saber de la felicidad. Más que docta ignorancia, impone el saber por la desdicha²⁰⁸. De todas formas, el conocimiento de la felicidad incluye la “prueba” de los males. Este discurso de la felicidad a través de la experiencia de los males resulta impugnado por Mascarado que sostiene el más claro pensamiento estoico del que se sostiene confiado en la virtud. También la sensibilidad estética

207 “...es una academia, bazarria; pero en las grandes dificultades, arte es el saberse arrojar. Digo, pues, que aquél se puede llamar dichoso y feliz que se lo piensa ser; y al contrario aquél será infeliz que por tal se tiene, por más felicidades y venturas que le rodeen: quiero decir, que vivir con gusto, es vivir, y que solos los gustosos viven: ¿qué le aprovecha a uno tener muchas y grandes felicidades si no las conoce, antes las juzga desdichas, y al contrario, aunque al otro todas le falten, si él vive contento eso le basta? El gusto es vida, y la gustada vida es la verdadera felicidad” (Gracián, p. 371).

208 “Y desatinando todos, cuando llegaron a él y le preguntaron: ¿chi sa del bene? Prontamente respondió: chi sa del male. Con que al punto dijeron, tú eres el Dante. Oh, gran decir!, aquél que sabe del bien que sabe del mal. No gusta de los manjares sino el hambriento, y el sediento de la bebida” (Gracián, p. 371).

puede cerrar las puertas a la felicidad²⁰⁹. De la desdicha como exigencia y restricción de la felicidad por el saber adquirido en el gusto de los bienes y el arrojo, un pensamiento menesteroso de enfrentar la dependencia y la fortuna, acude Gracián a un sistema de máximas morales, pero igual dice que la sabiduría acrecienta la sensibilidad al sufrimiento. Con lo que, la melancolía matiza el conocimiento concreto de diversas felicidades. Impugna luego la risa, adjudicada a la locura, y la sabiduría sin alegría o con una mínima, pero la relación de la felicidad con el entendimiento permanece ambigua y el pensamiento propicia la infelicidad²¹⁰.

El pesar suplanta al dolor; la locura por mala valoración de la adversidad. Excluida la felicidad de la razón y otorgada a la locura por la diferente valoración de las adversidades; desestimado al modo aristotélico que baste con la virtud ante el infortunio, concibe que evocar la felicidad tan sólo trata de dar sentido a lo más simple de todo acontecimiento; la alternancia de dicha y desdicha. Ontologizado el pensamiento, habla de bienes y males, no de placer y dolor. Al dolor lo suple el “pesar”, pero en definitiva, la alternancia de la felicidad y la desdicha, del placer y el dolor, precede a la temporalidad. Al tiempo sabio para la felicidad y la desdicha,

209 “El varón sabio no teme la fortuna, antes es señor de ella y vive sobre los astros superior a toda dependencia: nada le puede empecer, cuando él mismo no se daña: y concluyo con que todo lo que llena la cordura no cabe la infelicidad” (Gracián, p. 372). “La fábula “Arte para ser dichoso” remedará las técnicas de Esopo en el realce XXIII, donde se identifica felicidad con virtud. El asno necio que se queja a Júpiter encontrará justo castigo en la recriminación final que le hace la Fortuna. Pero no hay que olvidar que éste vive en una casa muy cerrada, cuya puerta abre “una tan hermosa doncella, que creyeron ser alguna de las Tres Gracias”. Su belleza, sin embargo, no se para en ella, pues se trata, en realidad, de la virtud. Fusión ética y estética que toda la obra conlleva y que hace más claro el último aserto tomado de Juvenal: “no hay más dicha ni desdicha que prudencia e imprudencia”” (Egido, 2000, p. 17). “Asentada la falsedad y el peligro tentador de esas Gracias que se conforman de efímera y peligrosa belleza, El Criticón buscará otras caras del símbolo basadas en reclamos más prudentes, cuando los peregrinos se trasladen, en la Segunda Parte, a la madurez otoñal. En “Los Prodigios de Salastano”, Gracián va a desarrollar una nueva alegoría de las Tres Gracias como sinónimas de soles de belleza, discreción y “garbo”” (Egido, p. 19). Las Gracias, en especial la amistad, dadora de felicidad, no tienen cabida entre príncipes y les cierran las puertas.

210 “Cuando fue siempre la melancolía manjar de discretos, y así veréis, que los españoles, que están en opinión de los más entendidos y cuerdos, son llamados de las otras naciones los tétricos y graves, como al contrario los franceses son alegres, y que van siempre brincándose y bailando los que más alcanzan, conocen mejor los males y lo mucho que les falta para ser felices: los sabios sienten más las adversidades; y como a tan capaces les hacen mayor impresión los topes”. “...ellos mismos ayudan a su descontento con su mucho entender: así que no busquéis la alegría en el rostro del sabio, la risa sí que la hallaréis en el del loco” (Gracián, p. 372). “...en la Tercera Parte, “Felicinda descubierta”, se nos muestra el término de esa inútil búsqueda de Contento que los protagonistas han llevado a cabo a lo largo del curso de sus vidas, convirtiendo “toda su gracia en desgracia”. De ahí que, al final del camino, lleguen a las puertas de Roma, arrastrando Andrenio por el Ocioso y Critilo por el Fantástico, en evidente desvío. Allí topan con un Cortesano y en su incansable requerir por Felisinda, éste les lleva a una academia de discretos (...) La academia ficticia, además de ayudar a descubrir la galería de los famosos cuyas obras han sustentado El Criticón, centra el tema de su sesión en si puede o no alcanzarse la felicidad, para llegar a la conclusión de su inexistencia, pues Felisinda no es de este mundo” (Egido, 2000, p. 20). “El recorrido no parece inútil, pues las Musas como las Gracias, con las que se funden y confunden, no sirven, a solas, para encontrar la felicidad, sino, en todo caso, para certificar lo que Gracián confirma en toda su obra, esto es, que la prudencia debe acompañar a la agudeza” (Egido, p. 20).

precede su oscilación. Pasa entonces Gracián a inferir que no hay que buscar la felicidad en la vida en que predomina la desdicha, y por consiguiente, tampoco la felicidad en la infelicidad, y se ofrece una razón suficiente en el sentido de que así es la vida; que si no se diera tal cual no habría qué hacer, como si el sentido de la acción se desprendiera de la necesidad y no del contento, invertidos los términos²¹¹. La estimación de la diversidad en las dichas de la vida desemboca en un juicio de valor negativo.

La felicidad ha muerto para el mundo. La fugacidad bajo el concepto del tiempo relega al olvido el sentido de alternancia de placer y dolores; lo desplaza para favorecer la negación, y Baltasar Gracián le otorga a Felicinda, un estatuto de “imaginada”. Desde un escepticismo académico colado en la literatura de Gracián, producto de la imaginación, la felicidad en realidad encierra un ‘desengaño’, una crisis. La conciencia de la felicidad se descubre negativa, sin similitud con el “*Pan ha muerto*” de Plutarco; el “*Dios ha muerto*”, de Hegel; o “la sociedad ha muerto” de Pepe Grillo en la película clásica de Dumbo; pues, para Gracián, la felicidad murió: “*En vano ¡oh peregrinos del mundo, pasajeros de la vida!, os cansáis en buscar desde la cuna a la tumba esta vuestra imaginada Felicinda, que el vano llama esposa y el otro madre; ya murió para el mundo y vive para el Cielo, hallaréisla allá, si la supiéredes merecer en la tierra*” (Gracián, p. 373). Es más, usa el pretérito perfecto simple. Convertida la vida en una farsa, figura la felicidad en lo trascendente, y de la polarización entre dicha y desdicha, sólo se afirma repetitiva la infelicidad, último punto de la genealogía de Gracián que no recalca tanto la frecuencia de la infelicidad, como el mecanismo de abstracción por olvido que conduce a la falta de una lección sobre el sufrimiento, circunstancia ocasionada por la muerte y reemplazo de las personas²¹².

Señaló Gracián un sufrimiento causado por la mala política, administración y semejantes, sin previsión alguna forjada por lecciones de anteriores desgracias. Mientras la “diáfana perspicacidad” divisa cosas en que jamás se había reparado, se “blasona por crudo”, se presume

211 “...sucede a una ventura una desdicha; y así la temía Filipo el Macedón, después de las tres felices nuevas. Tiempo señaló el sabio para reír, y tiempo para llorar”. “No tenéis que cansaros en buscar la felicidad en esta vida: milicia sobre el haz de la tierra, no está en ella; y convino así, porque si aun de este modo estando todo lleno de pesares, sitiada nuestra vida de miserias, con todo eso no hay poder arrancar los hombres de los pechos de la villana Nutriz, despreciando los brazos de la Celestial Madre que es la reina, ¿qué hiciera, si todo fuera contento, gusto, placer, solaz y felicidad?” (Gracián, p. 373).

212 “—Pues si eso es así, dijo Andrenio, ¿no se les podía tomar el pulso a las mudanzas y el tino a la vicisitud de la rueda para prevenir los remedios a los venideros males y saberlos desviar? —Ya se podría, respondió el Cortesano; pero como fenecieron aquellos que entonces vivían y suceden otros de nuevo, sin recuerdo de los daños, sin experiencia de los inconvenientes, no queda lugar el escarmiento” (Gracián, p. 383).

con opiniones rancias, meros modillos de decir que no miran a la experiencia, al consejo, sin advertir la enseñanza. Por lo tanto, que se hubiera sustentado la cultura occidental en la instrucción y prescripción moral, acaso se haya adivinado un fiasco con Gracián o antes. Los placeres para Gracián no son tan repetitivos como los sufrimientos, pero varían; difieren. Estrictamente, en cuanto al procedimiento técnico, la doctrina de Gracián destaca por la exigencia de mirar a la experiencia, a la prueba de lo novedoso, así la vivencia singular implique dolor, para luego, en la práctica, privar de toda expectación de dicha por la propia acción. La heteronomía propia del deseo, el placer, el gozo y la felicidad, también se ofrece como una fuente de moralidad o al menos no es óbice para ella²¹³.

2.2.3. Permanencia de la alegría y perfección: la ciencia de la felicidad.

“Piense en la inquietud que habrá despertado en la regia mente, hasta la fecha tan felizmente ignorante de las matemáticas” (Munro, 2013, p. 288).

Racionalización del placer y el dolor. Jerome Schneewind, señala que Richard Cumberland entendía el bien en términos cuantitativos y que cuando sostenía que el bien privado se agiliza al cada quien procurar el bien común, pensaba en términos de agregados de todo el bien que reciben los individuos. Acaso en la ley natural, la benevolencia, la felicidad individual y la máxima felicidad de los seres racionales hubiera relaciones causales. *“Él compara el bien común con un todo matemático y nos dice que la proposición según la cual el todo es la suma de sus partes es tan cierta en un caso como en el otro”* (Schneewind, 1998, p. 139). Así, el bien común habría equivalido a la suma de los bienes personales, pero exige el

213 *“Gracián, alejado de las filosofías “esencialistas”, se inclina por un modo de pensar claramente “relacional”: todo guarda relación con todo. Por eso, unas cosas pueden ser vistas a la luz de otras formando una red infinita de correspondencias que van desde las más simples a las más complejas o extremas. Pero no solamente son las cosas las que están estructuradas así; también el lenguaje y la mente del hombre están sujetos al mismo principio relacional: el sistema lingüístico consiste en una red inmensa de asociaciones analógicas y diferenciales, y la mente funciona como un mecanismo de oposiciones. “La conciencia de estilo conceptista no busca los conceptos abstractos. Los conceptos aparecen como presos, arrebatados por el movimiento del lenguaje. La prosa conceptista fue el precedente de una filosofía que en España no llegó a consolidarse. (W. Kraus, La doctrina de la vida según Baltasar Gracián, p. 233)”* (Amaya, 1988, p. 130). También en el ámbito francés domina un desprecio moral de la felicidad, incluso de la vida, sacrificadas a la virtud, reglado el corazón conforme a un orden inmutable al que se somete incluso Dios: *“Mais, pour posséder la vertu, il ne suffit pas d’aimer l’Ordre d’un amour naturel, il faut encor l’aimer d’un amour libre, éclairé, raisonnable. Mais de plus il ne suffit pas de l’aimer, lorsqu’il s’accommode actuellement avec notre amour-propre; il faut lui sacrifier tout ce qu’il exige de nous, notre bonheur actuel, et s’il le demandait ainsi, notre être propre: car la vertu ne consiste que dans l’amour dominant de l’Ordre immuable”* (Joly, 1953, p. 33).

esfuerzo para trabajar en pro del bien personal que redundará en el bien común, dada la ayuda que requerimos todos. En cierto grado, se divide la ayuda que necesitamos, según se requiera atender las necesidades o satisfacer placeres. Pese a esto, la felicidad no reside en la satisfacción del placer y radica en la benevolencia. Necesidad, ayuda y benevolencia conforman conceptos a los que apela el filósofo para moralizar otra vez la felicidad, aunque ahora, a partir de la acción simple de mejorar la suerte de las personas. Luego, la complacencia se desplaza de la acción que procura algún deleite placentero, personal, al gusto de procurar un bien para otra persona. Otro concepto de felicidad reside entonces en el sentimiento de consecución propiciado por la acción benevolente. Esta socialización de la felicidad por deleite moral en la realización de la acción que beneficia a los demás, conduce a cuestionar el concepto del placer primario de la percepción, aunque busque fundamentar la acción moral en él, porque se mantiene un patrón en el que el beneficiario de la acción deleitosa debe ser Dios, y luego el prójimo, con lo que el mandato de aceptar la voluntad de Dios todavía se impone²¹⁴.

Racionalización del voluntarismo religioso por generalización, pues supone que deseamos cosas similares, lo que propaga una idea universal extendida a partir de supuestos psicológicos, a pesar de predicar que la caridad comienza consigo²¹⁵. De tal manera, se toma por obvio que debido a su racionalidad, los hombres requieren leyes, para derivar cosas buenas y malas según el beneficio o perjuicio. Presume entonces que no resulta fácil vivir en sociedad, porque todos procuramos lo que deseamos, pero en tanto necesitamos ayuda, quizá requerimos una actitud sociable; igual trato; la acción benévola en pro de la felicidad de los demás y la propia. Aunque concebido que el momento del derecho y de la acción benevolente alternen, vivir en función de la felicidad queda supeditado a la necesidad de la ley. Para Locke, agrega Schneewind, la preferencia no depende de creencias sobre qué acción aporta mayor bien. Entendida la voluntad

214 “*Toda vez que no puede haber mayores receptores de beneficios que Dios, al que puede honrarse, y los seres humanos, cuya suerte puede mejorarse, no hay nada que exija tanto de nosotros o que, en consecuencia, nos dé mayor sentimiento de consecución. Hacer el bien a los demás por benevolencia trae la felicidad directamente al agente benevolente* (Schneewind, 1998, p. 144). “*¿Es placer? Ya hemos visto que las acciones que se sirven plenamente de nuestras facultades nos aportan felicidad, según la opinión de Cumberland, que piensa que no importa si la felicidad consiste en la más vigorosa acción de nuestras facultades o en “un sentido de la más grande gratitud, al que se unen la tranquilidad y el gozo, y cuando cumplimos con la voluntad de Dios le aportamos gozo y autocomplacencia”* (Schneewind, p. 151).

215 Samuel Pufendorf proponía entender las leyes de la naturaleza, considerando la naturaleza, la condición y los deseos del hombre; mirando las circunstancias, el provecho y el menoscabo: “*Al margen de que consideremos que el propósito de la ley es ayudar a los hombres a alcanzar la felicidad o coartar sus malas inclinaciones, la mejor forma de aprender la ley es “observando en qué momento el hombre necesita ayuda y en qué momento coerción”* (Schneewind, p. 168).

por una suspensión de la decisión, no mueve a actuar más que para apaciguar los mayores desasosiegos, provocados por los pensamientos sobre el placer y el dolor²¹⁶.

Por su parte, Herbert de Cherbury se opuso al empirismo y sostuvo la existencia de nociones comunes, fundamento del conocimiento, y una capacidad de establecer diferencias. Las nociones comunes señalan el camino de la felicidad eterna, en tanto entendió la felicidad por adecuación de la mente con los objetos de conocimiento en la correspondencia de facultades²¹⁷. Emerge con más fuerza la necesidad de controlar por el pensamiento las facultades, sometido al mandato de amor a Dios. En parte, fue Descartes el que distinguió entre el bien supremo, relacionado con la virtud, y la felicidad como sentimiento de satisfacción. ¿Qué obligación hay hacia la virtud, armonía de las pasiones, por la aprobación del sentimiento moral? La felicidad se conceptualiza como armonía interna en el ámbito de las pasiones por racionalización moral bajo el criterio de un principio de gratificación social²¹⁸.

Relacionado el dominio y prevalencia de deseos generosos con el equilibrio virtuoso, la asociación en función de la felicidad por el sentimiento de benevolencia, tal vez distinguieran ‘formas de afección’, aunque los sentimientos, el placer y el dolor acompañen los pensamientos, como en la doctrina de Hutcheson, en la que siguiendo a Locke, no constituyen el criterio para actuar²¹⁹. Pese a que la investigación de Hutcheson sobre la virtud remonta a la consideración de

216 “De hecho, el deseo sólo es suscitado por la perspectiva de la felicidad o del placer del propio agente. Como hemos visto, esto nada nos dice sobre lo que nos da placer; no es necesario que sea únicamente nuestro propio provecho. Más importante aún es que nos dejamos inducir mecánicamente por nuestros deseos. Somos agentes libres y tenemos la habilidad de abstenernos de actuar mientras ponderamos los diferentes deseos y aversiones que sentimos para decidir cuál de ellos satisfacer y entonces actuar conforme a nuestra decisión”. “Nuestra voluntad sólo puede involucrarse cuando pensamos que algún bien o algún mal están en juego. Locke emplea estas reflexiones para demostrar que los elementos que se requieren para explicar nuestras ideas morales –ideas sobre Dios, la ley, el bien, la voluntad, la recompensa y la felicidad – pueden deducirse en su totalidad de los datos que proporciona la experiencia” (Schneewind, p. 188-189).

217 ““Cuando todas las facultades que intervienen están en debida conformidad unas con otras, la beatitud eterna estará en conformidad”. Esta forma de dar cuenta del supremo bien no es tan perspicua como se podría desear, con todo, parece significar que seremos felices cuando nuestras capacidades para recibir las apariencias, para hacer inferencias y para subsumir conceptos bajo las nociones comunes estén unificadas en un sistema coherente de pensamiento” (Schneewind, p. 224).

218 “Y de manera platónica, Shaftesbury sostiene que lo único que trae la felicidad es la armonía interna. La mezcla particular de pasiones de cuya gratificación global obtenemos la mayor parte de nuestra felicidad es la mezcla que, por ser armónica, ha sido aprobada por el sentimiento moral. Como la obligación o la razón para adoptar la virtud es que seremos felices por ello y el equilibrio de los motivos aprobados por el sentido moral es también el que más contribuye al bienestar de los demás, no hay realmente conflicto entre el interés privado y el público. No hay necesidad de sanciones para ocasionar ese acuerdo, que es debido a la manera en que nuestras psiques están constituidas” (Schneewind, p. 368).

219 “Hutcheson compares the perceptions of the moral sense (as well of the sense of beauty) to our perception of secondary qualities; he argues that god has given us the peculiar pleasure of moral sense to direct our actions; and he describes virtue as a quality that procures approbation towards the agent from the beholders” (Turco, 2002, p.137).

la influencia del placer y el dolor en los pensamientos, el placer moral subroga al placer natural. Opuesto el interés y el amor propio a la benevolencia y a la inclinación desinteresada hacia la belleza de la acción, postula el sentido moral independiente de la voluntad y supedita la felicidad al bien público. John Clarke objetaba que la benevolencia no es desinteresada, menos si la felicidad de las personas virtuosas se convierte en parte de nuestra felicidad. El asociacionismo de David Harley relacionaba el sentido moral con el placer y el dolor, y John Brown enfatizaba en la felicidad futura y privada como motivo moral, pero apeló a la idea de un Dios omnisciente que nos hará dichosos si vivimos virtuosamente. Hutcheson hablaba de un sentido público y uno moral, a la vez que distinguía entre deseos calmados de los sentidos interiores y las pasiones. Manteniendo un concepto neutro de razón, la razón práctica identificaría los objetos idóneos para el placer o la felicidad y los medios para su obtención. Esta razón práctica por la conveniencia de los objetos reduce la racionalidad a la consideración de lo apropiado o a indicaciones para la consecución de la felicidad, sin pretensión de fundamento alguno en la verdad, al modo en que lo maquinaba Gilbert Burnet²²⁰. A tenor de lo anterior, una racionalidad empírica analiza cómo se llega a sobreponer el interés personal a lo público, fundamentado en una racionalidad que al fin de cuentas se sustenta en un deseo de favorecer a la sociedad. Placer y dolor no se ligan a la benevolencia.

Leibniz. *Sentimientos escuetos de la imagen alegre.* En *Demostraciones de las proposiciones primarias*, Gottfried Wilhelm Leibniz dice que no se pueden seguir razonamientos extensos sin la ayuda de signos o nombres que abarquen de forma abreviada las cosas y las definiciones. A estos pensamientos los llama ciegos o simbólicos. En analogía con los números, tienen un valor epistémico distinto de los conocimientos claros, y ayudan a pensar con rapidez y seguridad con una finalidad de orden. Leibniz problematizaba la felicidad y concebía la filosofía como una escueta combinación ordenada de elementos previamente

220 "In reply to John Clarke –and on the basis of Shaftesbury’s authority- Hutcheson proposes a “public sense” along with the moral sense. This is a “Determination to be pleased with happiness of others and to be uneasy at their misery”, and it leads us to desire the happiness of all sensible creatures. In reply to Butler he distinguishes calm desires or pure affections, dictated by inner senses, from passions, that are always violent, produced by false associations of ideas. He is not disposed, however, to deny that generous passions have moral value, while he admits the role played by reason in curbing our passions”. “According to Burnet, on the other hand, speculative reason discovers the truth that the pleasure or happiness of twenty people is greater than the happiness of only one person. Practical reason reveals that I must prefer the happiness of twenty people to that of the single person, even when a benevolent inclination is lacking” (Turco, p. 139-140).

conocidos, lo que denomina “reflexión” y refiere al juicio o al decir por qué se hace²²¹. Según este enclave de la felicidad sucinta en el orden lógico y matemático, habrá que hablar entonces en términos de definiciones, escolios y demostraciones, por lo que pensó en proposiciones primarias sobre la felicidad; requisitos, o aquello que si no es dado, algo no existiría; una razón suficiente o la condición que se requiere para que algo exista. La felicidad se subordina a la sabiduría²²².

Que Leibniz desee identificar el querer la felicidad y ser feliz, por lo menos como requisito, y que a la vez, combine eso con entender de felicidad como una alegría obtenida en un dominio en el que de sabiduría, mezcla el placer obtenido de la acción y el control racional del saber sobre la felicidad, para asegurar el asentimiento aparte del resultado, hace que todo resida ahora en la capacidad a la que le suma un pensamiento de “en cuanto es posible” con miras a la armonía. También en *La profesión de fe del filósofo*, define amar por “*Deleitarse en la felicidad de otro*”, entendido el deleitarse como sentir armonía, o similitud en la variedad. Si toda

221 “Todo razonamiento y demostración no acrecienta los pensamientos, sino que los ordena. La única finalidad de los teoremas es que expresan abreviadamente muchas cosas. Y como su expresión es abreviada, justo por eso es apta para el uso, pues cuando muchas cosas son expresadas abreviadamente en forma fácil, recorridas, coordinadas con finalidad, a saber, resolver problemas y el máximo de los problemas: obtener la felicidad” (Leibniz, 1982, p. 19). “Y los más prudentes son, a menudo, los que conocen menos las cosas, pero las conocen de manera más fácil para descubrir, distinta para juzgar y abreviada para actuar” (Leibniz, p. 110). Respecto al conocimiento, Spinoza continua con la distinción entre la *Laetitia* asociada a la imaginación, y de otra parte, una que es expresión del *Conatus*, afecto activo (*Fortitudo*) asociado a la *Scientia* intuitiva. Spinoza contraponen la relación de la alegría con el conocimiento a la de la tristeza con la ignorancia y la convierte en una cuestión de honestidad. “Originariamente, al parecer, pertenecía al lenguaje rústico designando la prosperidad, la riqueza de los dones naturales. *Laetitia pabuli* significa en Justino la abundancia de pastos, y Catón opone *Ager laetus* a *Ager siccus*. En Columella encontramos asociado este término al vigor, fertilidad y exuberancia de la naturaleza. *Laetitia trunqui*, por ejemplo, es el vigor, la fuerza del tronco. Hay como vemos una estrecha relación semántica entre *Laetitia* y *Conatus*: la fuerza que impulsa a algo a desarrollarse, a crecer, a alcanzar la plenitud de su ser es su *Laetitia*” (Esquerra, 2003, p. 132). Esquerra recoge la diferencia ciceroniana con *Gaudium*, goce razonable, calmo y duradero: “En Leibniz encontramos reformulada esa distinción: *Gaudium* es el placer que siente el alma cuando considera segura la posesión de un bien presente o futuro, es decir, cuando podemos gozar de ese bien siempre que lo deseemos. *Laetitia*, por el contrario, expresa un estado (*estat*) en el que el placer predomina en nosotros. Incluso sufriendo un agudo dolor, el alma puede sentir alegría: si el resultado de la suma de las pasiones es positivo” (*Nouveaux essais sur l’entendement humain* II, XX. 6, t. 5) (Esquerra, p. 133).

222 “Proposición: Cuanto más sabio es alguien, tanto más poderoso debe ser, en la medida de lo posible. 1. Sabiduría es la ciencia de la felicidad. Poderoso es, en este contexto, el que es feliz si quiere. 2. Deber es lo necesario para el hombre bueno. 3. Un hombre bueno es el que ama a todos. 4. Amar es encontrar placer en la felicidad de otro. 5. Encontrar placer es sentir armonía. Demostración: Sabio es el que posee la ciencia de la felicidad, por def 1. El que posee la ciencia de la felicidad quiere la felicidad. El poderoso que quiere la felicidad es feliz, por def. 2. Aquello en lo que alguien es más sabio es aquello en lo que debe ser más feliz. Por lo tanto, aquello en lo que alguien es más sabio es aquello en lo que debe ser más poderoso. Queda por probar: aquello en lo que alguien es más sabio es aquello en lo que debe ser más feliz. Pues aquello en lo que alguien es más sabio es aquello en lo que entiende más de felicidad. Por tanto, la felicidad lo alegrará más en ese dominio. Por tanto, es más capaz (de felicidad) en ese dominio. Pero en la medida en que alguien es más capaz de felicidad, tanto más feliz debe ser. Se prueba esto último. Pues todos deben ser felices en cuanto es posible (por def. 3, 4, 5 combinadas), pero más felices en aquellas cosas que son más armoniosas, por def. 6. Pero más armonioso es lo que es más posible, si todo lo demás permanece igual”.

felicidad es armonía, entonces sería “bella”, lo que exige un saber. Esta conciencia de la felicidad armónica que consiste en un pensamiento de la felicidad propia y del otro, la compara Leibniz con su opuesto, la falta de atención y reflexión, el mirar sin ver y oír sin escuchar, y acude al dicho: “*di por qué obras ahora o considera el fin, o sea, mira lo que haces*”. Este dicho lo toma por fórmula a manera de prescripción de prudencia y felicidad. En esto, los malos persisten desdichados por distraerse y no advertir el camino fácil y expedito de ser felices. En últimas, el mal a lo mejor se debiera al infortunio, aunque todo revierta en la armonía universal²²³.

Perturbación; el deseo de infelicidad. La percepción de la armonía constituiría un deleite, y para Dios, que conoce toda armonía, cualquier felicidad resulta agradable, pero la naturaleza exige el rechazo de unos en cuanto no hubiera podido Dios elegir a todos y el bien menor se presenta bajo el aspecto del mal. Leibniz pregunta por qué Dios no hace felices a todos, y cuestiona el libre albedrío bajo la necesidad de pecar junto con problemas metafísicos en los que resulta importante si se cree ser elegido de Dios y se le ama, o si se cree que Dios le hará mal a alguien sin perdón, sumido en la desesperación y suscitada su voluntad por tal creencia. Si nada es sin razón, distingue Leibniz la causa física, Dios, de la causa moral en el que peca. Hace rato se supone que Dios está materializado; el mal interiorizado. La armonía universal se debe al entendimiento, no a la voluntad, y en la serie total de la armonía, la existencia de los pecados se habría compensado con mayores bienes. Leibniz agrega que la discusión sobre la presciencia de

223 “*F. La felicidad lo es sólo de los espíritus. T. En efecto, pues nadie es feliz si no sabe que lo es. (Recuerda el verso famoso “O fortunatus nimium, bona si sua norint!”). El que tiene conciencia de su estado es un espíritu. Por tanto, nadie es feliz sino el que es un espíritu. F. Conclusión redonda. Pero la felicidad es indudablemente el estado espiritual más agradable al espíritu, y lo único que realmente agrada al espíritu es la armonía. T. Exactamente, puesto que deleitarse no es más que sentir la armonía, como hace poco convinimos. F. La felicidad, por tanto, ha de consistir en el estado espiritual máximamente armónico. La naturaleza del espíritu consiste en pensar; por tanto, la armonía del espíritu consiste en pensar la armonía; la máxima armonía espiritual, es decir, la felicidad, consiste en la concentración de la armonía universal, de Dios, en el espíritu. T. Perfectamente: así, a la vez, se prueba con ello que la felicidad espiritual y la contemplación de Dios son lo mismo. F. He demostrado, pues, mi afirmación de que toda felicidad es armónica”.* Leibniz, p. 117) Si el universo de Leibniz es infinitamente complejo e inteligible, la ciencia sirve para preservar los cuerpos, conceptuada una eficacia que reside en las cosas. A su vez, si la naturaleza constituye una fuente inagotable de conocimiento, aprecia Leibniz un potencial de la mente para perfeccionarse: “*A mind is more perfect, for Leibniz, to the degree that it is endowed with greater distinct perception. But an endless progression of new knowledge, a progression of increasingly distinct perception, is precisely what constitutes a mind’s happiness for Leibniz, as he noted in the closing lines of Principes de la Nature et de la Grace*” (Carlin, 2007, p. 73). Carlin recoge que aunque distante del fenomenalismo de Berkeley, Descartes, en carta a la Princesa Elizabeth del 4 de Agosto de 1645, caracteriza la felicidad como un contentamiento de la mente y una satisfacción interior. Para Berkeley, el conocimiento de la naturaleza no está ligado a la fantasía, sino a un sentido práctico: “*It seems that Berkeley has no account of happiness that involves mere Knowledge of nature, for it is only the practical use such knowledge brings that is relevant to Berkeley’s conception of happiness as that which involves a static satiate of bodily and mental health*” (Carlin, p. 75).

Dios, el destino y la predestinación, o el fin de la vida, no ayuda a conducir la existencia y que se habrá de actuar como si no hubiera decreto divino alguno, “sin pensar”. Sin embargo, el pensamiento de la libertad entendida por el empleo de la razón y del mal no se soluciona fácilmente. Si la razón última de la voluntad reside fuera del que quiere, entonces el mal depende del mero infortunio, aunque se determine una razón suficiente de la voluntad. Los que divagan emplean la razón, pero no sobre lo primordial; la felicidad²²⁴.

Y distingue a los perturbados por la enfermedad de la razón, de los locos y de los malos cuya acción depende del temperamento, la educación y el hábito, con lo que se pervierte la razón universal. Así, acaso no se podría negar el ser malvado, pero con aparente justo motivo de su vida desesperada que consistiera en un ‘dolor sin alivio’ o ‘ira sin objeto’ de exacerbada infelicidad. En últimas, por no querer la liberación y sufrir por la felicidad ajena. Leibniz asimila al que muere descontento con el odiador de Dios en su queja contra la naturaleza y la armonía. La ignorancia de la felicidad del día o causar la infelicidad de los demás se reconoce como el mal, pero: ¿Por qué el orden del mundo no fue construido sin la condena de algunos?, ¿Por qué las circunstancias conducen a que un alma quiera ser desdichada?

La alegre voluntad de querer; consentir a la persona amada. En su escrito del 11 de septiembre de 1678, *El análisis de los lenguajes*, Leibniz dice que debe escribirse un ‘libro práctico’ sobre el modo de aplicar las ciencias y que los problemas tienen que exponerse en un orden según contribuyan a la felicidad. También, en *Dialogo entre un político sagaz y un sacerdote de reconocida piedad*, llama la atención ante la falsa tranquilidad cuando se trata de la miseria o felicidad suprema. También ahí contrapone amor y deseo: “...que esta ciudad está formada con la última perfección posible, que los que la aman no tienen nada que desear y que si Dios les diera la opción de inventar algo que los satisficiera, nunca podrían elevarse con su

224 “Pues ¿qué crueldad si el causante de esa desdicha la contemplara imperturbable o si un padre que cría más a sus hijos los educa pésimamente y siendo él mismo punible quisiera incluso castigarlos? Los condenados han de maldecir la naturaleza de las cosas para que pierda su fecundidad, han de maldecir a Dios que es feliz con la miseria de los demás porque no puede extinguirla, a la serie del universo que también los involucra a ellos, finalmente han de maldecir a aquella misma posibilidad, eterna e inmutable, de las ideas, fuente primera de sus males, de la armonía universal y por ella determinante de la existencia de las cosas y la que hace irrumpir entre tantos posibles este estado del universo que contiene su miseria para que la felicidad de los demás sea por cierto más notoria” (Leibniz, p. 150). Aunque Kant dice seguirlo, Leibniz antepone la felicidad a la práctica de la virtud y la concibe como ciencia en tanto la sabiduría moral tiene sus principios y reglas: “Considéree de ce point de vue, la sagesse n’est pas, à proprement parler, une vertu, au même titre que la justice et la charité. Elle est une science et c’est toujours ainsi que Leibniz la définit: la science du bonheur. “Arbitror notioni hominum optime satisfieri, si sapientiam nihil aliud esse dicamus, quam insam scientiam felicitatis” (De notionibus Juris et Justitiae, Erd. p. 119). (La sagesse ne paraît être autre chose que la science de la félicité. Essais L.III, ch. X art 3, p 329)” (Le Chevallier, 1933, p. 146).

imaginación y sus deseos a esa felicidad que les está reservada” (Leibniz, p. 278). Cuestionada la imaginación, no susceptible de concebir la felicidad, esta depende de quererlo ser, de la propia voluntad; *“cualquiera que sea la causa de la que proceda esta voluntad”* (Leibniz, p. 278). Idea de voluntad de querer que, quien sabe, si suscitara cierta alegría interior a la que se sobrepone el impulso para hacer el bien que la haría perdurar. Por el contrario, se supone que las personas que no están penetradas de esta verdad permanecen en un estado miserable con una amargura que infecta *“todos los placeres con que se esfuerzan por engañar su aflicción”*. Equiparada la alegría de querer la felicidad y la verdad, en sus escritos posteriores, poco a poco Leibniz le resta importancia a la idea de la felicidad que se convierte en un motivo más de Dios para actuar, un fin entre otros. Ya en *Meditaciones sobre el conocimiento la verdad y las ideas*, de noviembre 3 de 1684, determina la felicidad por la satisfacción buscada en el que ama, y en relación con la perfección de lo amado y de sus acciones²²⁵. En procurar el perfeccionamiento de lo amado, reside la felicidad, lo que exige querer lo que la persona amada quiera y no querer lo que no quiera. En *Del destino*, este perfeccionamiento de la conducta remite al perfeccionamiento por la sabiduría y no por necesidad, al entender que las cosas no pudieran ir mejor y se obtiene contento de ello²²⁶.

Dolor subsumido en perfeccionamiento. Luego del tránsito de la alegría de querer la felicidad a la escueta satisfacción, en *De la sabiduría*, a falta de un empleo suficiente de la razón, Dios enseña “reglas” de la felicidad a través de Moisés y Cristo. En: *Nuevo sistema de la naturaleza y de la comunicación de las sustancias, así como de la unión que hay entre el alma y el cuerpo*; los espíritus poseen leyes particulares en disposición incluso de la materia para la felicidad, logrando el interés del universo en ello, en lo que el dolor sirve para un bien mayor a modo de progreso, pensamiento “más expreso” que recoge en: *Sobre la originación radical de*

225 “El conocimiento general de esta gran verdad, a saber, que Dios obra siempre del modo más perfecto y más deseable que se pueda, es a mi parecer, el fundamento del amor que debemos a Dios sobre todas las cosas, puesto que el que ama busca su satisfacción en la felicidad o perfección del objeto amado y de sus acciones” (Leibniz, p. 327).

226 “Más aún, porque todo está dispuesto de la mejor manera, hay que hacer presente que la satisfacción de esta contemplación la alcanzarán antes y mejor que los otros quienes se hayan abierto mejor el camino con su entendimiento, disponiendo su hacer conforme a su mejor concepto, con orden o según la razón, y para el bien, en lo cual propiamente consiste la virtud; de modo que también trabajan particularmente para su propia felicidad más que otros quienes fomentan esta investigación de la verdad y de las espléndidas maravillas de la naturaleza suprema, que todo lo obra, de suerte que el conocimiento recto consiste justamente en que los hombres comprendan este punto capital, del que dependen la virtud, la satisfacción y la felicidad verdadera” (Leibniz, p. 447).

*las cosas*²²⁷. En este punto, Leibniz conceptúa la felicidad por el perfeccionamiento continuo, no por la perfección, con lo que desmiente el concepto de felicidad suprema y categoriza conforme al espacio y al tiempo. En *Si el mundo crece en perfección*: “*La felicidad no consiste en cierto grado supremo sino en el perpetuo acrecentamiento de goces*” (Leibniz, p. 552). En *De la felicidad*, sigue con su idea de una ciencia de alcanzar la felicidad, entendida esta como permanencia de la alegría, que nota, no siempre se percibe. La degustación anticipada por confianza y tranquilidad. La disponibilidad de sentir la alegría con pensarla forja un carácter singular a partir de las acciones y lo que se es. Leibniz exige la permanencia de la alegría para hablar de felicidad, y excluye la alegría seguida de un sufrimiento. Placer que se siente en sí bajo la idea de perfección; más que por un sentimiento de simpatía, por la felicidad de la influencia de la imagen²²⁸.

La alegría provendrá del trato con las personas alegres por su excelencia; de un perfeccionamiento moral de sí. La reflexión sobre lo inoportuno de una perfección ajena puede amargar la dulzura de la sensación inicial para hacerla desagradable. Lo agradable se descubre con dificultad y bajo la intuición o simpatía de pronto se hallara una razón, con lo que pretende evidenciar lo que verdaderamente constituye un beneficio²²⁹. Da como ejemplo la capacidad de la música para mover los ánimos. En resumen, presume que las sensaciones estimulan a lo que se necesita y beneficia, en lo que introduce una gradación: perfección, salud, enfermedad. Supedita la terapéutica a una ontología de la perfección. La acción oscila entre la vulneración y

227 “*O acaso podríamos decir que el mundo crece necesariamente en virtud, porque la almas resultan afectadas por todos los sucesos pretéritos, pues, como en otra parte hemos demostrado, no existe olvido perfecto entre las almas, y aunque no recordemos distintamente, sin embargo, todo lo que ahora percibimos consta de partes en las que se integran todas las acciones precedentes*” (Leibniz, p. 547).

228 “*Quien es feliz no siente, por cierto, su alegría en todo momento, pues a ratos cesa su reflexión, y suele también dirigir sus pensamientos a asuntos pendientes. Pero basta con que esté en estado de sentir la alegría cuantas veces quiera pensar en ella, y que de ello entre tanto nazca un carácter de su ser y su hacer*”. “*La alegría presente no hace feliz si no tiene permanencia, y más bien es infeliz quien por una breve alegría cae en una larga aflicción. La alegría es un placer que el alma siente en sí misma. El placer es la sensación de una perfección o excelencia en nosotros o en otra cosa; pues también es agradable la perfección de cosas que nos son ajenas, como la inteligencia, la valentía y especialmente la belleza en otro ser humano, y también de un animal, y hasta de una criatura inanimada, pintura u obra de arte. Pues la imagen de tal perfección ajena, impresa en nosotros, hace que también algo de ella se implante y suscite en nosotros; y no cabe duda de que quien trata mucho con personas y cosas excelentes se vuelve más excelente por ello*” (Leibniz, p. 455).

229 “*No siempre se advierte en qué consiste la perfección de las cosas agradables, ni a qué perfección en nosotros contribuyen, pero ella es sentida por nuestra mente, aunque no por nuestro entendimiento. Decimos comúnmente: hay un no sé qué que me gusta en la cosa; y lo llamamos simpatía; pero quienes investigan las causas de las cosas suelen descubrir la razón y comprenden que tras ello hay algo que, aunque inadvertidamente, de veras nos beneficia*” (Leibniz, p. 456).

la perfección a través de la fuerza conducente a la libertad²³⁰. Satisfacción del poder y la acción, esta gradación no conduce a lo abstracto, sino a la fuerza requerida para el bienestar. Tal fuerza refiere a la unidad en la que confluyen a modo de concordancia los valores que ‘se sienten’ y causan alegría, cuyo conocimiento va coligado a una inclinación al bien. Una ontología de las fuerzas remite a una metafísica del sentimiento de unidad, de la que deriva una concepción del gobierno²³¹.

El orden producido de supeditar lo múltiple a lo uno suscita un amor identificado con la armonía. Bajo este prejuicio afirma que el sentimiento de concordancia provoca un placer del que se desprende una alegría que no puede engañar ni causar aflicción futura si se deriva del conocimiento y está acompañada de la luz de la voluntad, inclinada a la virtud. Aún bajo el supuesto de la inclinación al bien, a la alegría la precede un placer que surge del sentimiento de concordancia, figura de vuelta a lo mismo. Sin embargo, por el ideal de progreso adjudica al entendimiento que tal sentimiento de placer y alegría produzca satisfacción o no; con lo que torna terapéutico el deleite de los sentidos, restringido a la alegría del entendimiento que permanece. A la inteligencia adjudica el esclarecimiento y a la voluntad el ejercicio, pero siempre conforme al entendimiento que sobrevalora el conocimiento frente al sentimiento bajo la imagen de la luz superior moral. Por tal estimación del conocimiento, plantea Leibniz una lógica de las cosas que causan un perfeccionamiento. Este establecimiento de clases de cosas a la luz del entendimiento, distingue personas de categoría, en lo que indica una incompetencia al no pensar en todo el bien que alguien puede hacer efectivamente, debido a las distracciones en

230 “Y no cabe duda de que también al tocar y oler y saborear la dulzura consiste en un determinado, aunque invisible, orden y perfección, o también en una facilidad dispuesta por la naturaleza para estimularnos a nosotros y a los animales a aquello que por lo demás necesitamos; de modo que el uso recto de todas las cosas agradables realmente nos beneficia, aunque por abuso e intemperancia a menudo puede resultar de ellas un daño mucho mayor”. “Llamo perfección a todo enaltecimiento del ser; pues así como la enfermedad es en cierto modo una degradación y una caída desde la salud, así la perfección es algo que se alza por sobre la salud; la salud misma empero se halla en medio y en equilibrio y sienta las bases de la perfección. Y así como la enfermedad proviene de una acción vulnerada, como bien han observado los entendidos en medicina, así por otra parte la perfección se muestra en la fuerza para actuar, ya que todo ser consiste en una cierta fuerza, y a mayor fuerza, más elevado y libre es el ser” (Leibniz, p. 457).

231 “Además, en toda fuerza, cuanto mayor es, más se manifiesta en ella todo por uno y en uno, en cuanto uno gobierna a muchos fuera de él y los prefigura en sí mismo. Ahora bien, la unidad en la multiplicidad no es otra cosa que la armonía, y como uno concuerda más con esto que con aquello, emana de allí el orden, del que proviene toda hermosura, y la hermosura despierta amor”. “Vemos así, pues, cómo felicidad, placer, amor, perfección, ser, fuerza, libertad, armonía, orden y hermosura están mutuamente ligados, cosa que pocos aprecian como es debido. Entonces, cuando el alma siente en sí misma una gran concordancia, orden, libertad, fuerza o perfección, y en consecuencia siente placer por ello, esto causa una alegría según se desprende de todas estas y las anteriores explicaciones” (Leibniz, p. 457).

la sensualidad del cuerpo, lo que eventualmente condujera a la desdicha²³². La libertad del ánimo se puede perder por seguir el impulso de las causas externas, pero pensar el sufrimiento obliga a categorizar de esta manera la satisfacción consigo en relación con la alegría del entendimiento y no con la experiencia sensual. Lástima que Leibniz acudiera a una imagen metafísica de la inclinación a la verdad por esclarecimiento del entendimiento en la contemplación instructiva que aprende la causa de la alegría respecto de lo que ocurre, dispuesta la persona de la mejor manera posible²³³.

Con todo, extrañamente Leibniz no relaciona sólo la categoría de una persona con el conocimiento que pretende incrementar la potencia, sino con el reconocimiento social de una capacidad mayor para el bien en cooperación. Leibniz sustenta la política en una ética de las potencias y el bien común. Felicidad del poder hacer algo por la propia dicha y concepto que roza la idea de un tiempo dilatado en la acción del bien; felicidad de apresurar la procuración de un bien mayor que uno que demorara en llegar²³⁴. De la contemplación de la naturaleza surge un

232 *“Pero cuando el placer y la alegría son tales que satisfacen a los sentidos pero no al entendimiento, pueden conducir tan fácilmente a la infelicidad como a la felicidad, así como un plato sabroso puede ser malsano. Y por esto el deleite de los sentidos debe usarse conforme a las reglas de la razón, como un manjar, medicina o tónico.. Pero el placer que el alma siente en sí misma, conforme al entendimiento, es una alegría presente que puede conservarnos alegres también en el porvenir”. “De ello se sigue, entonces, que nada contribuye más a la felicidad que el esclarecimiento de la inteligencia y la ejercitación de la voluntad para que obre siempre conforme al entendimiento, y que tal esclarecimiento debe buscarse especialmente en el conocimiento de aquellas cosas que pueden llevar a nuestro entendimiento cada vez más lejos hacia una luz superior; por cuanto de ello surge un progreso perpetuo en la sabiduría y la virtud...”. “Haría falta una disertación especial para explicar qué clase de cosas son esas cuyo conocimiento causa tan feliz progreso; por ahora cabe observar que nadie puede ascender a un alto nivel de felicidad tan fácilmente como las personas de categoría; sin embargo, como Cristo mismo nos ha dicho, para nadie es tan difícil como para ellas alcanzarlo de hecho La causa de esto es que aunque pueden hacer mucho bien, rara vez aplican a ello sus pensamientos. Pues como tienen siempre oportunidad de gozar de delicias sensuales, se acostumbran a buscar su alegría sobre todo en el deleite que proviene del cuerpo, y cuando se elevan por encima de esto buscan más ser alabados y honrados por otros que una verdadera satisfacción consigo mismos. De ahí que, cuando las enfermedades terminan con el deleite del cuerpo y las desgracias disipan la gloria, el autoengaño cesa y se hallan desdichados” (Leibniz, p. 458).*

233 *“Por esto es una gran cosa que una persona de categoría esté satisfecha consigo también en la enfermedad, el infortunio o el descrédito; especialmente si se puede dar por contenta no sólo por necesidad, porque ve que tiene que ser así –consuelo equivalente al de tomar un somnífero para no sentir más dolor- sino porque despierta en ella una gran alegría, que supera esos dolores y desgracias. Esta alegría, que el hombre puede siempre forjarse si su mente está bien dispuesta, consiste en sentir un placer en sí mismo y en sus facultades mentales cuando se percibe dentro de sí una fuerte inclinación y aptitud para el bien y la verdad, especialmente merced a la sólida información que nos reporta un entendimiento esclarecido, de modo que experimentamos la fuente principal, los cursos y la meta final de todas las cosas, y la excelencia increíble de la suprema naturaleza que todo lo comprende en sí, y así nos vemos elevados por sobre los ignorantes, y es como si pudiéramos contemplar desde las estrellas las cosas terrenales bajo nuestros pies; sobre todo por cuanto finalmente aprendemos de ello que tenemos causa para alegrarnos en grado sumo por todo lo que ya ha ocurrido y aun ha de ocurrir, aunque debemos procurar sin embargo, en cuanto de nosotros dependa, que lo que aún no ha ocurrido se disponga lo mejor posible” (Leibniz, p. 459).*

234 *“Cuando una persona de categoría logra esto, de manera que aun en medio de toda la abundancia y los honores halla sin embargo su mayor satisfacción en las operaciones de su entendimiento y de su virtud, la estimo doblemente eminente: ante sí misma, debido a su felicidad y*

deseo figurado en abundancia, independientemente de que se hubiera asegurado en vano la subsistencia: *“La hermosura de la naturaleza es tan grande y su contemplación posee tal dulzura, y también la luz y el buen deseo que de ellas nacen rinden tan magnífica utilidad ya en esta vida, que quien la ha probado mira en menos a todas las otras delicias”* (Leibniz, p. 460). Queda circunscrito el deseo entre lo bueno y el malo, más que clasificado, aparte de la luz del conocimiento del bien como lo que contribuye a la perfección, y de la felicidad, en lo que incluso califica la caída de feliz, culpa de la sombra de la necesidad. En: *Vindicación de la causa de Dios mediante la conciliación de su justicia con sus demás perfecciones y con todos sus actos*, Leibniz piensa en otro orden: la felicidad hubo de surgir al tiempo de ver el progreso o el resultado a partir de la acción²³⁵.

Sin embargo, no a todos les fue concedida la gracia de querer y especialmente la que tiene un fin feliz. No basta con la presencia divina, sino que se requiere sentir las perfecciones a la par que las imperfecciones, a la vez que, el efecto mayor por suerte estuviera producido por las vías más simples. En *Los principios de la naturaleza y la gracia*, Leibniz llega a asegurar que el amor de Dios nos hace saborear un ‘pregusto’ desinteresado de la felicidad futura al infundir confianza y tranquilidad en la bondad, en lo que se opone a los estoicos con su paciencia por la fuerza. Leibniz vacila y mantiene una posición ambigua frente al deseo, prevenido también del placer por invitar a su renovación²³⁶. El amor puro hace sentir placer en la felicidad de lo que uno ama. Cabe pensar que vivimos en un amor no tan puro que participa de la misma

verdadera alegría; pero también ante otros, por cuanto esta persona, gracias a su poder y autoridad, podrá comunicar y ciertamente comunicará la luz y la virtud a muchos otros...”. “La gran felicidad de las personas de categoría que además son esclarecidas se manifiesta en que pueden hacer por su dicha tanto como si tuviesen mil manos y mil vidas, o como si viviesen mil veces más tiempo del que viven; pues nuestra vida ha de estimarse como verdadera vida en la medida en que hagamos el bien, y por eso quien hace mucho bien en breve tiempo es igual a quien vive mil veces más. Y esto ocurre en el caso de quienes pueden hacer que miles y miles de manos cooperen con ellos, gracias a lo cual se puede realizar en pocos años, para suprema gloria y satisfacción suyas, un bien mayor que el que de otro modo pudiera llevarse a cabo en muchos siglos” (Leibniz, p. 460).

235 Así en 1710: *“La voluntad consecuente surge del concurso de todas las voluntades antecedentes, es decir, que si los efectos de todas las voluntades no pueden realizarse a la vez, de ello surge el efecto máximo que la sabiduría y el poder pueden producir. Esta voluntad también suele denominarse Decreto. (...) Por supuesto, sólo en la voluntad decretoria tiene lugar el axioma: el que puede y quiere hace lo que quiere. Puesto que con eso, comprendiendo bajo su poder la ciencia requerida para actuar, se supone que ya nada interno o externo falta para la acción. Y nada falta a la felicidad y la perfección del Dios que quiere mientras toda su voluntad no produzca el efecto pleno. Pues sólo quiere los bienes por el grado de bondad que hay en cada uno y su voluntad se satisface más cuanto mejor sea el resultado que produce”* (Leibniz, p. 614-615).

236 *“Es verdad que la suprema felicidad jamás podría ser plena, porque como Dios es infinito no puede ser conocido totalmente. Así nuestra felicidad nunca ha de consistir, y no debe consistir, en un goce pleno en el que no haya nada que desear y que vuelva estúpido a nuestro espíritu, sino en un progreso perpetuo hacia nuevos placeres y nuevas perfecciones”* (Leibniz, p. 690).

formulación. A la sombra del cusano, contrapuso Leibniz un hombre alelado, inactivo en su pasividad, a uno que por la inquietud se ve proyectado en un recorrido de bienes a descubrir, valorados los requerimientos para su consecución. De este planteamiento se desprende una nueva sobreestimación de la conciencia²³⁷. Pequeñas sollicitaciones imperceptibles nos roban el aliento a modo de determinaciones confusas de forma que frecuentemente no sabemos lo que nos falta, en contraste con el saber ligado a las inclinaciones y pasiones, a modo de resortes de la acción. En últimas, Leibniz enfrenta la comodidad a la inquietud, y no determina la felicidad en su posesión, sin identificarla con un estado o con la idea de perfección²³⁸. Por consiguiente, no hay una total confianza en sí, supeditado el gusto de la felicidad al ideal de bondad.

2.2.4. Categorización de la felicidad; entre el abatimiento, el desprecio de sí y la represión de sí, o las penalidades del infierno.

Aprecio del hastío por provecho. En 1723, el religioso capuchino P. Fr. Félix de Alamín, dedicó al señor Conde del Castillejo, Marqués de Chochan, *La felicidad o bienaventuranza natural y sobrenatural del hombre*, en el que consigna la fórmula de procurar los desengaños más poderosos para ordenar una vida verdaderamente cristiana²³⁹. Félix de Alamín intenta operar una sugestión por las voces que desengañan y despiertan, con lo que habría entonces invitado a un provecho y utilidad, y consciente de su influencia a través de la lectura ociosa,

237 “Leibniz, dans ses remarques sur ce qu’il nomme “inquiétude” –par quoi il désigne les discrètes et multiples sollicitations qui nous poussent à ne jamais rester en repos-, rappelle que le bonheur ne saurait être conçu comme un simple état d’inaction et de passivité: l’homme insensible aux “inquiétudes” nouvelles serait “hébété” et tomberait dans une semi-animalité. Au contraire, le vrai bonheur consiste en un parcours vers la découverte de biens toujours inédits –sans toutefois que les sollicitations qui nous lancent à leur recherche soient jamais ressenties comme des moments pénibles” (Roussel y Durozi, 1980, p. 690). “Le bonheur humain est inseparable de la conscience explicite du bonheur; comment un bonheur inconnu, un bonheur vécu, mais ignoré, pourrait-il encore être un bonheur? Le bonheur est la conscience vécue et affective, mais il est aussi la conscience pour soi que l’on prend de l’accord de soi-même avec l’ordre du monde” (Raymond Polin, *Du bonheur considéré comme l’un des beaux-arts*. 1965) (Roussel y Durozi, p. 692).

238 “L’amas de ces petite succès continuel de la nature qui se met de plus en plus à son aise (...) est déjà un plaisir considérable et vaut souvent mieux que la jouissance même du bien; et bien qu’on doive regarder cette inquiétude comme une chose incompatible avec la félicité, je trouve que l’inquiétude est essentielle à la félicité des créatures, laquelle ne consiste jamais dans une parfaite possession que les rendrait insensibles et comme stupides, mais dans un progres continuel et no interrompu à de plus grands biens, quien e peut manquer d’être accompagné d’un désir ou du moins d’une inquiétude continuelle, mais (...) qui ne va pas jusqu’à incommoder” (Roussel y Durozi, p. 702).

239 En prólogo al lector sin paz, escribe: “El medicamento para una vida temerosa de Dios te doy, no atiendas al vaso, ni el verle grande te cause fastidio; ni el tratar materias poco gustosas al apetito, que esse hastío solo dura hasta el paladar o el corazón aprecia su importancia: porque como no corre tan sin sustos la libertad, que no le vocee la razón, por mas libre que seas en tus gustos, obrará en tí el desengaño, si oyes las voces con que te despierta: no atiendas al gusto, sino al provecho; y entiende, que entonces puedes esperar mas útil, quando queden por reprehendidas mas azedas tus passiones” (De Alamín, 1723).

conserva aún el interés de la prédica, pero no por la diseminación de las ideas o del discurso, sino por convencimiento a través de la práctica; insistencia de la predicación que saca provecho del placer de la lectura distraída y exigencia al monje de hablar con sencillez²⁴⁰.

Diferenciación de conceptos de la felicidad. Félix de Alamín asume el desengaño de sus lectores, prevenido de la mala disposición de estos. Todavía entre barroco y medieval, en lo referente al estilo, aunque totalmente filosófico; algo muy particular hubo en este monje, no por su aparente humildad y consagración al trabajo ni por su fe. En la introducción y en el capítulo primero: “*se propone en comun, que los mundanos en las cosas terrenas buscan vna vida feliz, y bienaventuranca, y hallan otra falsa, llena de muchas pesadumbres, cuidados, y grandes tormentos*”. Mientras tras muchas páginas, en el tratado segundo ‘*propone*’: “*la Felicidad Natural verdadera del hombre aunque muy imperfecta, que enseñaron, y gozaron los sabios gentiles*”.

Félix de Alamín dedica un gran esfuerzo sistemático y de análisis de la literatura a su disposición, tanto filosófica como teológica, pero cuyo orden de exposición resulta muy dicente. Este capítulo primero del tratado II, sobre “*como los sabios gentiles enseñaron, que la bienaventuranza natural se hallaba en la virtud, y no en qualquiera, sino en la perfecta*”, sintetiza la filosofía mediante parafraseo detallado de los textos, al pasar de cita en cita. Busca conceptos de la felicidad en la filosofía, que antepone a un tercer tratado sobre la felicidad de los santos, y a un cuarto sobre la felicidad del cielo. Así, no mezcla los discursos filosóficos y teológicos de modo que a cualquier persona laica con afición a la filosofía el tratado segundo lo dejaría más que satisfecho, pero este modo de proceder minucioso, amparado en citas, obedece a la prohibición inquisitoria de la interpretación libre.

Por otra parte, está en juego el debilitado poder de la monarquía española, obligada a imponer un orden social a través de las clásicas ideas religiosas, reforzadas las técnicas persuasivas para manejar culturalmente las emociones populares. Unos años más tarde, aparece la: “*obra posthuma, que dexo escrita el M.R.P Fr. Juan de Jesus María, del Orden de*

240 “*No estrañes lo llano del estilo, que en mi intento, en mi estado y prosession, lo limitado fuera delito: con estilo llano te hablo; pero con bastante claridad, aunque te quieras hacer el desentendido. El deseo de la comun enseñanca me ha movido à dâr à luz esta obra: pues no pudiendo predicar à todos con las voces, las multiplico en la Prensa, yà que no puedo, como quisiera, para aprovechar à todos, multiplicarme en muchos. Tén entendido, pues, que tantas vezes te predico, quantas lees; y no me cansare de predicar, como tu no te canses de leer. Lee en èl, aunque sea por entretener la ociosidad, y no por estudio: que como el Pez trague el ancuelo, que sea por juguete, ò por codicia, presso queda*” (De Alamín, 1723).

Descalzos de la Santísima Trinidad, Redempcion de Cautivos Christianos: Lector de Prima de Theologia, en el Colegio de Salamanca, Provincial, y Definidor General que fuè de su Religion, dos veces". En realidad, la obra es anterior a la de Félix de Alamín porque Juan de Jesús María muere en 1615. Igual, se declara una utilidad en el oficio religioso, extendido a un uso no reservado, exotérico: "*Libro muy útil para predicadores, confesores, y Personas de todos los estados*". El título recurre a lo maravilloso, pero antes que seducir, para atraer hacia el camino de la humildad, atemoriza todavía por las consecuencias del camino errado. Así reza el título: "*Escala de la infelicidad, y felicidad con veinte y cuatro gradas, de las quales, subiendo por las doze primeras, se baxa a la eterna infelicidad: y baxando por las otras doze, se sube a la felicidad eterna*"²⁴¹. También Félix de Alamín dedicaba su *Falacias del Demonio* a San Miguel Arcángel²⁴².

Doctrina de la aniquilación. En la escala se goza del privilegio de despreciar y vencer a los soberbios. La infelicidad precede a la felicidad en orden de exposición, y se trata de una felicidad producto de la lucha contra el mal. No se predica semejanza del hombre con Dios, sino una diferencia trascendente²⁴³. Adviértase que el "olvido de sí" conduce a la arrogancia de querer ser como Dios. En cambio, la hereje aniquilación dócil, la sumisión en el ejemplo abstracto de un ángel, acrecienta la humildad en el acto del "*comprehensor*"; comprendedor. No se habla de abandonarse a la voluntad de Dios, pero se sobreentiende una dimensión impersonal en el lenguaje que invoca una instancia de poder no vulnerable²⁴⁴.

241 La dedicatoria recrea una mitología cristiana de la guerra celestial contra el mal: "*Dedicado a San Miguel Arcangel, Azote de Luzbel, y de todos los soberbios: Defensor acerrimo de de la Honra de Dios: especialissimo Patron, y Abogado de los Humildes, Sol radiante de primera magnitud entre los muchos, que ilustran la hermosa Ciudad de Dios*". Desde la dedicatoria se despacha en una diatriba contra la soberbia, con la indicación del correspondiente camino inverso de la humildad (De Jesús María, 1728, prólogo).

242 Los grados de la escala según una ilustración: Gradus Superpie. 1. Curiositas. 2. Levitas animi. 3. Inepta latitia. 4. IaCtantia. 5.Singularitas. 6. Arrogantia. 7. PraeSumptio. 8. Defensio peccatorum. 9. Simulata ConseSsio. 10. Rebelio. 11. Libertas peccandi. 12. ConSuetudo peccandi. 1. Timor Dei. 2. Negatio Sui. 3. Obedire maioribus. 4. Obedire in arduis. 5. Humilis Confessio. 6. Credere Se ómnibus inferiores. 7. Adommia in dignum Se iudicare. 8. Communia Sequi. 9. Servare Silentium. 10. Non eSSe Facilem in risu. 11. Non esse clamosum in voce. 12. Se Semper peccatorem cognosiere. Gradus Humilitatis.

243 "*QUIEN COMO DIOS? Repetiades con inexplicable, y profundissima Humildad, quando vuestros compañeros arrogantes, y olvidados de sí mismos, querían ser como Dios. Con estas palabras, dictadas de Vuestro Espiritu, humildemente sublime, arrojasteis como con azote formidable, desde lo mas alto de el Cielo à lo mas profundo de el Abyssmo à los inchados Espiritus, que no cabian en todo el Cielo. Esta es humildad à todas luces grande, y digna de tu grandeza suma; porque què mucho, que se humille, quien se mira lleno de imperfecciones, y miserias?*" (De Jesús María, Prólogo**).

244 "*Exemplo fue admirable de esta Humildad, quando, disputando con el Demonio, sobre el cuerpo de Moyses, no quisisteis, pudiéndolo hazer justamente, usar de Imperio con aquel Espiritu Rebelde; sino antes bien, recurriendo à la grandeza Divina, dixisteis: Mandetelo el Señor. Assi huiades de mandar à una vil criatura, à quien mandan con imperio vuestros siervos*" (De Jesús María, Prólogo**).

La gloria inquebrantable de Dios no se puede contravenir y ni el ángel asume disponer del poder divino. Juan de Jesús María puntualiza que el estilo de la divina providencia consiste en ensalzar a uno por su gracia, en lugar de otro que cayó por culpa, por lo que recuerda que reprobado Saúl se elogió a David, y Mathios substituyó a Judas. Otorga así una razón para que no se malogre la gracia “*que una vez quiso hacer*”. No oculta una cuestión de ventajas de unos en la caída de otros, y se aprecia una preocupación por que la gracia no actúe en vano. Mezcla un discurso de la humildad con otro en el que exalta con soberbia la presunción angelical. Reviste entonces a la contemplación de adornos retóricos, y pretende distinguir este ámbito angelical bajo lo metafórico, pero luego acude a la imagen de la escala para hablar de la justicia, y asegura que Dios eleva al que ‘así’ se humilla, referido esto a relaciones de poder en el ejercicio del ministerio sacerdotal. Esta doctrina impone una disposición a partir del concepto de elevación por la renuncia en la forma de la “humillación” que persigue la “aniquilación”, doctrina calificada de herética al interior del misticismo franciscano²⁴⁵.

Subir bajando, bajar subiendo: Modos de persuasión. Juan de Jesús María se cura en salud con esta dedicación al ángel, no sin poner de patente su “rendimiento”. Una de las características adjudicadas al demonio era su capacidad de persuasión y de propiciar que se crea en algo sin argumentos sólidos. Observación de sí y condicionamiento por la fantasía al suscitar un placer preliminar. La misma intención la conserva la aprobación del texto por Fray Joaquín Lezana, que contrapone de manera sintética felicidad y perdición, en tanto la técnica para invitar a la felicidad radica en la retórica, la erudición teológica y el símil²⁴⁶. No disputa sobre el camino de la salvación, sino del modo de persuasión. Juan de Jesús acude a la contradicción de subir bajando y bajar subiendo, para enfatizar en la dignidad de la humildad, no sin relacionarla

245 “*Estos privilegios, y otros innumerables, è inenarrables teneis, ò Angel Supremo! Por vuestra humildad profundísima: que assi eleva el Señor Justissimo à quien assi se humilla. No quisisteis ser como Dios, como lo intentaba presumido Luzbel, y Dios, en premio, os hizo muy semejante à si en sus perfecciones. A tan alta cumbre de felicidad ascendisteis, por no aver seguido los precipicios de la Escala de la Infelicidad, sino los pasos humildes de la Escala de la Felicidad*”.

246 “*Que el Maestro se califica por la Doctrina que enseña que no hay clausula en el libro que nos estimule la virtud, ni sentencia que no sea poderoso incentivo de la mas cristiana perfeccion. “Tanto se eleva la esta Escala al Cielo, quanto se aparta de lo del mundo; pues este en su errada matematica pretende ascender subiendo, esta Escala enseña à subir bajando, como en metáfora de Escala la dibujò un discreto con este desengaño: Ad alta perimos: que en la matematica del Cielo ninguno mas glorioso sube, que quien mas humilde baja. Las gradas de la esta Escala son los Grados de la Sobervia para bajar subiendo, y los de la Humildad para subir bajando: por aquellos subiendo se baja à lo mas profundo, y por estos bajando se sube à lo mas elevado: se baja à un eterno precipicio, y se sube à un perpetuo descanso. Vno y otro persuade el autor con poderosas invectivas, y con eficazes sentencias, tan mystico, como Escripturnario, tan vesado en Santos Padres, como copioso en claros similes: aquello, para desviar à los mortales de las torcidas sendas, que guian à la perdición; y esto, para dirigirlos por los suaves caminos, que conducen à la eterna felicidad”*” (De Jesús María, Prólogo***).

con la verdad al término de la escala²⁴⁷. Propugna la rueda de la fortuna representada en una escala y la degradación por la soberbia, cubierta la felicidad bajo un Jeroglífico enigmático, para apreciar la elevación moral por la humildad, identificada la humildad con la verdad. El signo de la felicidad corresponde a una incógnita más que a una experiencia, pero el elemento epistemológico de la verdad obedece a un régimen de poder en la imagen indeterminada de la providencia divina. El gozo o la confusión derivan de la humildad o la soberbia que la providencia se asegura de elevar o denigrar²⁴⁸.

Soberbia: inconstancia de la vida, desorden de la propia excelencia y necesidad de la caída. La confusión no viene dada por efecto de la caída tras el pecado, sino que previamente, anterior a la caída, el orgullo confunde. Juan de Jesús María se basa en Philon Hebreo, pero relaciona la escala con la inconstancia en la vida: *“La inconstancia de esta vida es una Escala en la qual unos desde lo mas alto son precipitados, y arrojados, à lo mas baxo, y otros desde lo mas baxo son elevados hasta lo mas alto. Y esto por altísima providencia y voluntad de Dios, que ayudando de esta Escala, la dirige, y gobierna”*. El fin de la obra reside en enseñar a huir de la infelicidad que supone aborrecida con naturalidad. El odio natural a la infelicidad mueve al humilde en el cumplimiento de la voluntad de Dios. Si sigue a San Bernando, en lo concerniente a los grados de soberbia y humildad, y llega al extremo de acudir a San Félix de Valois para sostener: *“Temo, hallarme poco humilde, hablando de la Humildad”*, por lo que incluso la prédica de la exigua humildad incluirá una imperfección. Por lo tanto, la imperfección domina casi toda la escala excepto en la cumbre. Juan de Jesús María define la soberbia por el *“amor desordenado de propia excelencia”*, y en ella acaso se manifestara la infelicidad. Para completar, ante el temor a la prédica infructuosa, consigna bajo el capítulo V: *“Manifiestase la infelicidad de el Sobervio, en no salir jamàs con su intento”*. De Plutarco a San Pablo, pasa sin temor a citar incluso a la astrología. Tal vez por esta razón y por la prédica de la doctrina de la aniquilación, esta obra sólo fue publicada de manera póstuma. ¿Por qué la caída se torna

247 *“Con intención sana, y sincèra, de tu felicidad, te ofrezco, discreto lector, esta Escala de la Infelicidad y Felicidad, para que huyendo de los grados de la primera, subas, baxando por los grados de la segunda, à la más alta cumbre de la verdadera felicidad. Imito en esa obra al Sabio Philosopho Pitaco, el cual por gerogrífico de la Felicidad, è infelicidad, fabricò una escala. Los felices, dize son los que suben, por sus gradas, en ruedas de la Fortuna, los infelices son los que baxan. Assi yo te consagro esta Escala de la Infelicidad, y Felicidad. Infeliz seràs, si baxares por aver subido volando por las gradas de la Sobervia. Feliz seràs, si subieres, per aver baxado por la Escala de la Humildad”* (De Jesús María, prólogo****).

248 *“Està en la cumbre, rigiéndola con altísima providencia, observando los movimientos, de los que andan por ella, para derribar confusos, à los que altivos suben, y para elevar con sumo gozo, à los que humildes baxan”* (De Jesús María, prólogo****).

indispensable?²⁴⁹. Seduce la imagen del sufrimiento que precede a la de la caída moral, incluida una intención sospechosa de humildad, y la crítica de la búsqueda de gloria, aunque, a la vez, se basa en la dignidad y en el honor. Alude a un concepto de proporción armónica entre el bien y el mal, signado el universo con marcas opuestas, bajo la oposición: felicidad e infelicidad²⁵⁰.

Crítica al deseo de saber y de verdad moral. El libro II aborda los grados de la Soberbia, la escala de la infelicidad. La crítica del deseo de saber esconde un recelo intelectual en los procesos inquisitorios y en las disputas de las órdenes religiosas²⁵¹. La insidia teológica que restringe la filosofía en su sentido más griego del deseo de saber, adquiere un tono evasivo, y anda con ambages, al punto de señalarla Juan de Jesús María como un vicio: “*Y assi San Anselmo, definiendo à la curiosidad, dixo: La curiosidad es un estudio ocioso de escudriñar las cosas, que no nos importa el saberlas. El objeto de este vicio, es muy dilatado; pues se estiende casi à todos los sentidos y potencias del hombre, como luego veremos*” (De Jesús María, p. 44). Incluso califica de soberbia el ansia de certeza moral; “querer saber de cierto” si se está en gracia y amistad con Dios, secreto reservado a la divina sabiduría, “noticia inútil para el aprovechamiento”. Más que la conveniencia de no escudriñar misterios divinos, fija un límite a la acción en el provecho, por lo que reprocha la “vagueación”, los bienes del retiro y la soledad.

Alegría vana; tristeza benéfica del retiro solitario. Luego de tematizar la curiosidad y los vestidos, pasa a la “*vana alegría*”. No concibe la alegría como un sentimiento libre y espontáneo, sino categorizada por nociva, vinculada necesariamente a una moral de la

249 “*Que es desacierto notable, el aspirar en este mundo por gloria, pues es preciso, que le acompañe la caída. Vamos à los cielos en busca de esta verdad, porque siempre he sido aficionado à estudiar en sus Astros. Retiròse el Cielo, como libro envuelto, dize San Juan. Acerquemos àzia nosotros este libro, en que la mano de el supremo artífice escribió sus secretos con rasgos de luzes; desembolvamos este libro, registremos sus azules ojas, y veremos, de el que gobierna, el mismo camino de el Ascenso, lo es de el Descenso: el mismo grado de Exaltacion, lo es de Diminucion*” (De Jesús María, p. 11).

250 “*Es opinión constante en la Astrología, que los planetas todos en un signo tienen su gloria, y en otro su caída, y es cosa, que admira la consonancia de estos Ascensos, y Descensos; pues dispuso la altísima Sabiduria de Dios, que en el mínimo grado del Signo, en que tienen su Exaltacion, en esse mismo grado del otro Signo tengan su Diminucion*” (De Jesús María, p. 11). Exaltación y humillación en igual proporción, pues a la gloria la acompaña la ignominia. Al signo alegre del ascenso sigue el triste del descenso, por lo que toma la aspiración al ascenso por locura. No piensa que igual si se cae se puede volver a subir, y que también fuera locura la humillación. Sólo critica el valor positivo del ascenso como orgullo y soberbia, para predicar la humildad. El capítulo VI argumenta el aborrecimiento del soberano; tematiza la pérdida del juicio como fatuo y mentecato; y habla de la vanagloria y la vanidad de predicadores, para recordar que los confesores no deben rehusar confesar a los pobres. No prescribe la predicación de la felicidad y recalca la aceptación de las personas; un sentimiento de desprecio, de hecho y de pensamiento, de los predicadores hacia el pobre.

251 “*La curiosidad, primer grado, de la Sobervia, vicio opuesto à la virtud de la estudiosidad, es un apetito desordenado de saber más de lo que conviene, ò de modo, que conviene. O es un cuidado ocioso acerca de las cosas que no nos importan: ò quando estas exceden nuestro talento, ò quando su noticia no nos haze al caso, para la utilidad, y bien de nuestras almas*” (De Jesús María, p. 44).

conveniencia y el provecho²⁵². Hay que entender al retiro solitario no tanto un precedente inverso de la autoestima, sino como un primer repliegue en la advertencia del carácter soberbio, al menos, en la península itálica donde vive Juan de Jesús María, y el reforzamiento del conocimiento de los pecados propios, debido a la reacción de la contrarreforma, entre otros motivos. En comparación, del olvido del pecado y del sufrimiento que implica, el protestantismo reacciona y transita a un rechazo de la negatividad del sufrimiento, a su vez determinado el dolor como negativo. Se protesta entonces contra la indiferencia, y se opta por un polo, pues si antes se rechazaba la alegría sin motivo aprovechable, catalogada por la adjetivación como perjudicial, moralizada y patologizada, igual se impugnará la tristeza y el sufrimiento para afianzar una psicología de valoración de sí, sustentada en el éxito, en el beneficio, en la obtención de un fruto; en la producción. Para Juan de Jesús, los alegres desmañados, sin ninguna rendición de validez o de eficacia, pues habla de “*alegría inepta*”, a la larga tendrán su desdicha. Por lo que asimila esta alegría inerte al perjuicio y al malogro de la felicidad. La alegría, sin más, resulta inconveniente por incapacidad para granjear algún beneficio. Repudia pues la alegría sin interés, la indiferencia, y recalca la necesidad de mantener la memoria del pecado. “*Dignos de ser llorados*” los alegres sin más, ofrece remedios del estilo de considerar lo poco que se ha hecho por el creador e invita a mirar los ejemplos de los santos.

Humillación y presunción de sí. Sigue Juan de Jesús con el tema de la jactancia y define con Demócrito la nobleza por la bondad de las costumbres. También prescribe huir de vanas especies de singularidad en las opiniones y doctrinas, rechaza con inquina la singularidad en la oración y denuncia la soberbia, para abordar el asunto de la arrogancia, definida como un juicio cerrado propio de herejes. A esto se suma el séptimo grado de la soberbia, la “*presumpcion*”. Tras tematizar la defensa soberbia de los pecados, habla de de la confesión fingida y engañosa, con lo que bajo la preocupación porque se oculten los pecados enfatiza en el sentir lo que se dice y decir lo que se siente. Esta condición de verdad en la expresión del sentimiento esconde una noción religiosa de culpa por el pecado. El capítulo I del libro III, Escala de la felicidad,

252 “...el tercero grado de este pestilencial vicio, es la vana, è inepta alegría. El sobervio no tiene ojos, para ver sus defectos, y mucho menos, para llorarlos; y assi siempre vive en lo exterior alegremente (...) Es topo para ver sus defectos, es Lynce para registrar sus actos virtuosos. Y su rostro de vana, y nociva Alegría” (De Jesús María, p. 97).

“doze grados”, anuncia una descripción de la felicidad que relaciona la felicidad y la infelicidad con el bien y el mal, en lo que sólo se desea el mal bajo la apariencia del bien²⁵³.

Corrección del concepto de felicidad por la continuidad de la alegría. Juan de Jesús compila la opinión de los sabios sobre la inclinación natural al bien. Define la felicidad por la producción de alegría y la tranquilidad constante. Si antes reprochaba la alegría inepta, distingue tipos de alegría y usa a Demócrito o a Agustín, en función de una felicidad basada el abandono de afectos²⁵⁴. Estrafalario con su exigencia de *desastrar* o descuidar el cuerpo, Jesús de María recoge conceptos antiguos de la felicidad, en lo que destaca el temor socrático de que al placer y la alegría siga el dolor y la aflicción, por lo que al evitar el sufrimiento, exige por condición de la felicidad, la permanencia interrumpida del placer y la alegría, a lo que agrega la moralización, al considerar al dolor y al sufrimiento, elementos que afectan la constitución del alma y del entendimiento. Tampoco cree contradictorio haber criticado la alegría vana y sobreestimado el provecho de la tristeza benéfica. Esta conceptualización no se critica por la categorización terapéutica y moral al relacionar el dolor con una afección del alma y diferenciar entre un buen y mal entendimiento para fijar en esta división la causa del sufrimiento, sino que pide una mayor precisión y juzga que se define la parte por el todo. Encuentra en la definición de felicidad por la continua alegría producida un error categorial, pero acude a la interpretación tomista de Aristóteles por la que la felicidad sólo corresponde al sumo bien, y en esta caracterización esencialista y metafórica de la felicidad cumplida señala una diferencia con la expresión del lenguaje²⁵⁵.

253 “No se halla principio de la Presumpcion; pues no tiene el hombre causa alguna, por què de si presume. Monstruosa cosa es la Presumpcion; pues es efecto sin causa, principiado sin principio” “Apetito innato tienen los hombres todos à la felicidad como diximos en otro lugar con Agustin. Todos aborrecen à la Infelicidad, como à cruel enemiga, todos aman la felicidad, como à dulce compañera. Muchos quieren el mal, que los haze Infelices; mas ninguno le abraza debaxo dela Formalidad de el mal, que en si encierra, sino debaxo de la apariencia de el bien, que representa. De forma, que en todo, y por todo, huye el hombre de el mal, y anhela por el bien; porque el mal le haze Infeliz, y miserable, y el bien le constituye feliz, y Bienaventurado” (De Jesús María, p. 151).

254 “Es la Felicidad, dezia Diogenes, la que desterrando del corazón humano todo genero de tristeza, coloca en perpetua tranquilidad, y alegría el alma. Democrito constituye la Felicidad en contentarse con nada. Socrates dezia, que la Felicidad eran unas delicias, à que no se seguía el dolor de la penitencia; porque todos aquellos son felices, que tienen buen entendimiento, y buena alma. Y assi; preguntando si era Feliz el Rey de los Persas? Respondiò: “No sè si es erudito, y justo; porque no consiste la felicidad en la grandeza de sus riquezas, y rentas Reales, ni es la honra del reynar, sino en la Erudicion, y justicia. Solo constituyo la felicidad en una buena muerte: y assi dixo al Rey Cresso: Todavía no te tengo por Feliz; porque estàs poseido de afectos humanos, y sujeto à los golpes de la fortuna adversa: mas al punto, que fueres desastrado de las duras prisiones del cuerpo, se sabrà, si eres, ò no, Feliz, y venturoso” (De Jesús María, p. 229).

255 “...estas descripciones de la Felicidad, ò son diminutas, ò cabalas por la figura Rethorica Sinedoche, que toma la parte por el todo; porque à la verdad mas es la Felicidad, que todo lo dicho, y mucho mas de lo que con lengua mortal se puede explicar, y decir. Porque, como dezia

Castigo del feliz y desprecio de sí. Juan de Jesús María, si antes definió la felicidad de los filósofos por la continuidad del placer y la alegría, para en su crítica a la filosofía destacar una felicidad cumplida en el sumo bien bajo la figura de Dios, rechaza luego la concepción de la felicidad como buena fortuna, no sin usar del símil de la fortuna para predicar la humildad. Por último, agrega al concepto de la felicidad cumplida la idea del merecido castigo por la sola condición de existir e insta al castigo normativo del feliz. El castigo obligado del hombre por afortunado no halla contradicción ni la reprochada envidia en las sentencias que primero pretenden la felicidad continua y después la necesidad del merecido dolor para el afortunado, sino que busca un giro para acomodar toda crítica a la función moral del discurso. De la imagen de una nave oscilante que busca el puerto se pasó a la de la escala moral²⁵⁶. Temor, ya no de la caída, sino del hundimiento en la simulación del infierno por desdén de la simbología pagana, desatención o desestimación que no obsta para que con otro sistema de signos se predique el “abatimiento” y el “desprecio de sí”: *“Humillese, pues, el hombre en esta breve ida, quanto le sea posible, que de essa suerte se hallará gustoso en la hora terrible de la muerte, fuera de que, aun en esta vida será ensalzado, por el mismo camino del abatimiento, y desprecio”* (De Jesús María, p. 247). El temor de Dios, de los pecados y las penas del infierno, completa la excelencia de la humildad, para determinar el dolor por la pérdida; por la ausencia de Dios, dolor

Procopio: En esta vida llena de miserias, jamás gozamos de los dulces frutos de la legitima, y sincera Felicidad. Porque los gozos de esta vida andan mezclados con penas; las risas, con lagrimas; las prosperidades, con miserias; y las delicias con amarguras. Según esto, es la Felicidad un bien tan grande, que se esconde à la experiencia de los mortales; un bien, que en este valle de lagrimas no se halla, y una prenda, de que solamente se goza de lleno en la Bienaventuranza de la Gloria, en la visión clara de Dios; en la posesion, y fruición de el Sumo Bien, el qual solo basta, y puede hacernos felices, y de el todo Bienaventurados, (...) por hallarle ya en estado de felicidad cumplida, y en el ultimo colmo de el cumplimiento de todos sus desseos, y ansias; pues teniendo íntimamente unido así al Sumo bien, no puede aver otro bien, à que pueda anhelar” (De Jesús María, p. 229-230).

256 Tras recordar la formación de Alejandro Magno en la felicidad, diferencia Juan de Jesús una felicidad que precipita y despeña, una falsa felicidad, de la felicidad cumplida determinada sólo por su trascendencia respecto del lenguaje con la imagen de un bien sumo o Dios que colma todo deseo: *“No seas feliz en el nombre, y en la realidad Infeliz. Assi? Que no todos aquellos, à quien el mundo llama felices, lo son en la realidad; ni todo lo que se llama felicidad lo es verdaderamente. En el juyzio errado del mundo, ninguno es más feliz y venturoso, que aquel, que bañándose continuamente en un mar de delicias, siempre tiene de su parte à la fortuna prospera: mas de el tal dixo con razón Demetrio; que en su juyzio no avia hombre, mas infeliz, y desventurado: “No hay hombre, dize, mas infeliz, que aquel, à quien en su vida no le sucede cosa adversa: pues digno de que el cielo le regale con algún castigo” “Por gerográfico de la Felicidad, pintaban los Egypcios una Nave, con una inscripción, que dezia: A la Felicidad de Augusto. Es símbolo discretissimo de la Felicidad falsa, que el mundo ciego adora, y tiene por verdadera. Què cosa mas peligrosa, que una Nave en medio de el Mar? Què peligros de undirse, y perecer à cada passo? Contra ella se conjuran los vientos todos, sobre ella descargan sus tempestades los Cielos enojados; a ella dirigen sus tiros, assestan su artillería los hombres. Y quando todo esto falte, en el mínimo engañoso elemento, donde camina viento en popa, halla à veces su fatal ruina, encontrando en alguna roca, donde abriéndose como una granada, se haze pedazos, quedando sepultados en el profundo de las aguas, no solamente sus tesoros, y riquezas, sino también los hombres, que venían en ella”* (De Jesús María, p. 233).

sobrevalorado y superpuesto al del tormento. Predomina el dolor de la posibilidad desperdiciada o del bien omiso del poseído y perdido por el pecado con el sentimiento de culpa concomitante²⁵⁷.

Rechazo de la despreocupada indiferencia. A su turno, ha clasificado las penas y dolores, con lo que duplica la infelicidad. Además del estado de infelicidad subraya la pérdida de la felicidad en la contemplación de la lejanía de Dios, conciencia de lo absolutamente negativo; mala conciencia, abstracta de lo que no se puede experimentar, no sólo por no merecer el individuo la felicidad y en el dolor de la infelicidad, consecuencia correspondiente al deseo del mal, sino por el sólo defecto; omisión de la vista de Dios. Más que privación, una razón de la insuficiencia, ausencia de cualquier elemento constitutivo de regocijo que trasluce el rechazo sistemático de la satisfacción, el contento y el gozo inmediato, por la teología filosófica, para suscitar a partir de la imagen de un dolor producto de no participar de la felicidad en la contemplación de Dios, una serie de consuelos. Después de todo, no se requiere de la redundancia del pensamiento cartesiano para fundamentar la vida en la conciencia, de manera moral, sino que el rechazo de la despreocupación y el énfasis en el cuidado y el respeto, posan el consuelo en la toma de conciencia de un orden trascendente. En el rechazo de la felicidad sin dolor, a pesar del reproche de Juan de Jesús María a la incuria, resiste a la búsqueda de Dios en el sufrimiento, pero supone que se sienta dolor por la pérdida de lo deseado, asimilado al bien sumo y a la felicidad, por lo que prima la contradicción en el sentido de asegurar que los indiferentes a Dios sentirán un dolor tras su ausencia, como si pudieran tener conciencia de lo perdido sin haberlo experimentado. No conforme, al dolor de experimentar la pérdida de lo que no se ha experimentado agrega el de la eternidad del padecer²⁵⁸. Juan de Jesús se atormenta por la facilidad de la risa, y se refiere al hombre “*hydroptico*” de las honras para que se mire en la humildad. Por último, hace hincapié en las circunstancias que deben acompañar a las palabras, a la hora de la confesión: en la cualidad (*Quis*) y grado, en la calidad (*Quid*) del pecado, en el

257 “He conocido à muchissimos, dize San Juan Chrsostomo, que temen justamente las penas del Infierno. Mas yo digo, que el perder para siempre la Gloria, el carecer de la vista clara de Dios, es suplicio mucho más amargo, que todos los tormentos del infierno. O quanto atormentará à aquellos infelices, el aver perdido tanto bien, que tan à poca costa le podían aver ganado” (De Jesús María, p. 290).

258 “Y quien podrá explicar la grandeza de este dolor? Y si la mayor pena de esta vida es la de una despedida de lo que se ama mucho: que pena no sentirán los infelices condenados, viéndose despedir, para siempre, de aquellos amabilissimos Palacios Celestes” (Juan de Jesús, p. 291). “Este eterno padecer de los malos, conviene, ò christiano! Tengas siempre en tu memoria. En esta Eternidad de penas, es menester discurrir, y meditar continua y profundamente. Tèn escrita en tus vestidos, en las paredes de tus aposentos, y sobre todo en tu corazón, aquella sentencia de Isaías: El gusano roedor de los condenados no morirà: y el fuego, que los abraza, no se apagará” (Juan de Jesús, p. 295).

lugar (*ubi*), en los cómplices (*Quibus auxiliys*) en el fin y el motivo (*Cur*), en el modo de hablar (*Quomodo*) y en el tiempo (*Quando*)²⁵⁹.

Condiciones y tipos. También la censura del Padre Manuel Antonio de Frías, de la Compañía de Jesús, Predicador en el Colegio Imperial, relaciona el texto de Félix de Alamín con la figura de la escala²⁶⁰. Felicidades contra fastidios terrenales. La felicidad falsa reúne la estimación, la honra y las dignidades. También Félix de Alamín está preocupado por marcar la distancia de la bienaventuranza verdadera de la falsa, fijada la felicidad en Dios, *Summo bien* y causa de los bienes: “*Muy natural es que toda criatura apetezca, y busque el fin, para que ha sido criada, y à este fin mira como à su centro, y con todo conato le busca. Y no es Dios el principio y fin del hombre? No es el Summo Señor en quien se hallan todos los bienes?*” (De Alamín, 1723, p. 1). A diferencia de Juan de Jesús, Félix de Alamín estudia con más profundidad y detenimiento, y cita a los antiguos, en especial a los romanos²⁶¹. Juzgados de manera negativa los afectos derivados de la alegría, el desprecio de la felicidad sin más, que viene dado desde la antigüedad, y en el cristianismo medieval, hasta bien entrada la modernidad, enfatiza en el juicio erróneo de la propia bienaventuranza dependiente del conocimiento de las afecciones, y en el martirio que a la larga trajera el deleite corporal. Primero, repara en la preocupación que suscitan las afecciones de la alegría; luego, la desprecia por efímera. Con San Ambrosio, que relaciona la fiebre con la avaricia, la libido, la ambición y la iracundia, queda patologizado el deseo, bajo el esquema antiguo, por pertenecer al ámbito de lo no determinado por la razón debido a su variedad, por el motivo que Kant despreciará la felicidad como ideal regulador de la razón práctica. Ahora queremos esto, mañana aquello. En la orden franciscana

259 Juan de Jesús conceptualiza, no la felicidad, sino el pecado, en función del placer y el dolor, la humildad y la soberbia, la felicidad y la infelicidad, pero no pasa de contraponer la felicidad a la buena fortuna y supone el castigo del que se dice feliz para relacionar la felicidad con Dios, única plenitud correspondiente a la saciedad de todo deseo. De ahí que la apelación a la felicidad natural sea muy distinta en Juan de Jesús María que en Félix de Alamín, y que sólo en la obra de este se halle una conceptualización que intenta concebir la felicidad de manera plural. Juan de Jesús María sólo ofrece a Dios por alternativa. Juan de Jesús María procede como filósofo, pero en tanto critica el concepto en boga de la felicidad; la permanencia en la alegría.

260 “*Llamarle también Escala de Jacob, que empezando en la tierra, descubriendo quan engañosas son sus bienaventuranças, remata en el cielo, poniendo a los ojos, quan amables son aquellas felicidades, que en sus tesoros guarda Dios para los que en esta vida le aman: felicidades cuya posesion està reñida con los fastidios, al contrario de las de la tierra, que traen los fastidios à espaldas de la posesion. Y si sentaban, imagino que ninguno avrà tan dormido, que no despierte de su culpa al golpe de luz, que le darà este libro*” (De Alamín, 1723, LI).

261 “*Ciceròn Tuscul. 5 dixo: Quien con vana alegría està muy contento, es miserable, quanto se juzga mas bienaventurado; porque es combatido con muchos afectos, que mucho le afligen, y atormentan. Y añade: Aquellos son bienaventurados, à quienes los temores no inquietan, ni temen las enfermedades, ni se dexan llevar del afecto libidininoso, ni se rinden à los vanos deleytes, ni à las vanas alegrías: porque viven con paz, y tranquilidad grande*” (De Alamín, p. 2).

los deseos, no signos de enfermedad, sino la enfermedad misma, en tanto los afectos producen aflicción, se aplacan por la mortificación.²⁶²

Los tormentos, aflicciones y pecados surgen de la preocupación por la consecución de los deseos, y al no suceder nada conforme a estos, la vida se evalúa miserable. De Alamín reduce la infelicidad a desear lo que no ocurre, con lo que excluye que tenga elementos más concretos como el hambre o la enfermedad. Posteriormente, apela al término “ansiedad”, producida por el deseo insatisfecho en su diferencia con la realidad, y figurada como una espina que punza. El vínculo del deseo insatisfecho con el dolor bajo la figura de la mortificación se usa pues de dos maneras: los deseos mortifican; hay que aplacar los deseos con mortificación. Y de nuevo con Cicerón, trata de recopilar conceptos de la felicidad: “*La vida bienaventurada es estable, y permanente: no falta, porque si falta, ya no es bienaventuranca; esto es que dure por toda la vida*” (De Alamín, p. 4). La felicidad resulta definida por la posesión de la tranquilidad gracias a la virtud y a la alegría continua, dependiente del condicionamiento racional de las pasiones²⁶³.

Predomina aún el intento de la liberación de las pasiones, pero enumera más conceptos clásicos de la felicidad que Juan de Jesús, y ‘condiciones’ del estilo de requerir de las virtudes, con ánimo de exhaustividad. Estabilidad, permanencia, libertad sobre los vicios y posesión de virtudes plurales; agregado con el que conforma una conceptualización más precisa y elaborada, pero enfatiza en la patologización de las pasiones por influencia estoica. Así como el cuerpo luce mejor al acabar la enfermedad, recibe alegría y prosperidad en la transformación ética: “*Assi el alma queda muy alegre, y gozosa quando se halla libre de los vicios, que son enfermedades espirituales, que causaban en ella inquietudes, y grandes molestias*” (De Alamín, p. 6). La lógica inherente a esta ascética incita a huir de cualquier molestia por la indiferencia a las pasiones, señaladas causas de perturbación. Predomina la indicación de aligerarse la persona

262 “*Otros ponen su felicidad en dar à su cuerpo, y à sus sentidos quantos gustos, y deleytes le piden, en que hallados, juzgan aver conseguido su felicidad: es verdad que reciben algun deleyte; pero es muy breve, y muy pequeño, y tan cercado de muchas, y tan grandes aflicciones, que solo se puede decir, que los tales viven en continuos tormentos*”. “*Que los deseos no sujetos à la razón, ò sean de hazienda, ò de deleytes, ò de honras, ò de iras, son enfermedades y calenturas del alma. Pues quien tiene muchos, y diversos del mundo no mortificados quantas enfermedades, y calenturas padecerà? Vna enfermedad corporal ocasiona muchas molestias; pero si son muchas, y diversas, producen muchas inquietudes, y tormentos. Pues si estos padecen muchas calenturas espirituales, quales son la gula, la luxuria, la curiosidad, la codicia, la soberbia, y los demás vicios, quan grandes molestias, y aflicciones darán à sus dueños?*” (De Alamín, p. 3-4).

263 “*Lo segundo: dezian los Gentiles, que la bienaventuranca natural consistía en que el alma esté libre de vicios, que tenga sujetas todas sus pasiones, y sea señora de todas ellas (...)* Lo tercero. Los sabios Gentiles enseñaron, que la felicidad natural se halla no solo en la expulsión de los vicios, sino en la possession de las virtudes; y assi Seneca de vit.beat. cap 18 dixo: *La verdadera felicidad se halla en la virtud*” (De Alamín, p. 5).

de toda pasión, que esconde ansia y necesidad de alegría por la alegría misma ante el temor, a cambio de inquietud, placer y deseo. Félix de Alamín sigue a Séneca con la noción de una felicidad verdadera, gobernada por la recta razón y sumado el elemento de la contemplación²⁶⁴.

Si la meditación terapéutica contra la ira, el dominio racional por motivos de la voluntad y la alegría suscitada por la liberación de los vicios hubieran configurado los dispositivos de la felicidad verdadera de carácter natural, también Félix de Alamín las separa de una tercera categoría, teológica. Ha categorizado negativamente el deleite y cuestionado las ilusiones de los dispositivos de la felicidad, equiparados a la figura ascética de la mortificación²⁶⁵. La cuarta felicidad la dará Dios a sus siervos tras la muerte, en el cielo. En el desprecio del cuerpo, estipula que no hay una conformidad de los deleites con el fin para el que fue nacido el hombre y que los bienes no tienen por finalidad el deleite, sino la sustentación. Con Stobeo, piensa que: *“las delicias destrozan la salud, y que assi los que buscaban el deleyte en diversos platos tenían poca, ò ninguna salud”* (De alamín, p. 17). ¿Qué significa entonces que comience a enumerar motivos terapéuticos para que no se relacionen los deleites con los bienes? Dominaba aún entonces la discusión entre aristotélicos y estoicos sobre si bastaba con la virtud para lograr la felicidad; pero Félix de Alamín no se centra en eso y sí en los motivos para rechazar los deleites como fin, la disputa propiamente aristotélica con el hedonismo. Los deleites, estorbo para la virtud y la sabiduría, juzgados torpes, feos e indignos, caen bajo el desprecio por un juicio, no sólo epistemológico y moral, sino también estético, por implicar además esfuerzos, y por su brevedad. Para sostener esto se apoya en Cicerón: *“La experiencia enseña que las delicias y el demasiado regalo haze producir à la indolencia, à la soberbia, al desprecio de otros, à la vanidad, à los superfluos gastos, à la demasiada gula, que es principio de todos los vicios”* (De Alamín, p. 22).

Félix de Alamín concentra su análisis en fijar tipos de felicidad según los efectos de deleites, de mortificaciones, y de la paciencia o refreno de pasiones como liberación del vicio. Ha matizado la valoración de la felicidad en relación con el trabajo y convierte a los deleites en

264 También recuerda que Cicerón proponía la “meditación” en el libro III de las Tusculanas: *“Como si dixera: Refrena, y sujeta à la razón las pasiones: y por quanto son muchas las ocasiones de prorrumpir en iras, y en impacencias, para esso meditaràs motivos que te muevan à la paciencia, y à tener refrenadas las passiones. Y sabe, que quien frequenta la meditacion, vive siempre con grande gozo, y este deseo yo que consigas”* (De Alamín, p. 7).

265 *“La tercera felicidad, y bienaventuranza, àunque imperfecta, respecto de la del vicio; pero mucho mas excelente que la natural, en este mundo la concede Dios à sus fieles siervos, como premio de sus mortificaciones, dándoles algunos conocimientos divinos, tan soberanos, que les parece se hallan en la gloria”* (De alamín, p. 8).

causa de la indolencia. ‘La indiferencia al dolor’ se ocasionaría por la dedicación a la variedad de los placeres, por lo que entonces aparentemente se requiriera eliminar la atención a los placeres, para articular el juicio estético que categorice la virtud y el vicio bajo los conceptos de lo hermoso y lo feo. Obsérvese la referencia al placer bajo la interdicción de parecer bueno; el placer como obstáculo del conocimiento de la estética ramplona del bien y del mal, conducente a la deshonra²⁶⁶. Devenir animal inundo por perseverancia en el placer. Entredicha la moralidad del placer, causa de indiferencia ante el dolor, se la contrapone a la dignidad humana a imagen divina, por la sola razón de afectar la voluntad y el intelecto. Suspensión o supresión del dispositivo del placer como móvil de la voluntad. Sin embargo, tras esta anulación del placer, Félix de Alamín cede ante un deleite que se habilita por necesario, siempre en discordancia con uno superfluo, y no se lo asimila siquiera a las “conveniencias del cuerpo”. No posa así la felicidad ni en la salud ni en el vivir mucho y se explaya en que la felicidad no consiste en lo material, en lo suntuoso, o en las ciencias, tomadas estas por medio para conseguir la virtud. Pese a esto, la felicidad no consistirá en la sabiduría, mera disposición para una vida ética²⁶⁷. Si se yerra no se es sabio, entendida la sabiduría como arte de vivir. Seguir las pasiones es necio, incluso la pasión por la sabiduría: “*Que la ciencia es dañosa quien no la ordena à vivir bien*” (De Alamín, 114).

Por lo tanto, el arte de vivir tiene un origen, aparte de la exigencia del supeditado conocimiento para la felicidad, en el ejercicio y práctica de lo conveniente. Félix de Alamín no define la recta razón por la certeza racional de un juicio objetivo, sino que la determina por la sujeción de los deseos desordenados. La falsa felicidad sigue el deseo, ante lo que se opone la

266 “Lo primero, porque ciega el entendimiento, para que no conozca la hermosura de la virtud, ni la fealdad de los vicios; lo segundo, porque con la blandura y suavidad del deleyte assi vehemente arrebatà la voluntad, que casi sin reparo le haze precipitar en qualquiera vicio. Lo tercero, porque se representa al entendimiento como cosa buena; y como no se detiene à discernirla, por esso prosigue en el engaño. Lo quarto, porque con essa perseverancia poco à poco el hombre se và haciendo peor, y creciendo los malos habitos, cae en diversos pecados, en que se halla encenegado como animal inundo. Y aun por esso vn poeta compara al delicioso al puerco animal inundo. (...) Pues como en tal deshonra puede aver felicidad?” (De Alamín, p. 22).

267 “Hasta aquí se ha probado que los gentiles no ponían su bienaventuranca natural en los bienes del cuerpo. Ahora resta examinar, si enseñaron que la hallaban en la sabiduría por ser bien del alma, y propio objeto del entendimiento la verdad, pues ilustra mucho, y haze que se destierren grandes ignorancias, y se halla, que en este no ponían toda su felicidad, pues dezian. Lo primero: *Que aunque la Sabiduria perfeccionaba al entendimiento, solo era disposición para la felicidad*”. “Y assi dixo Aristoteles li. 7. Phisic. Cap 3. La sabiduria es disposicion para lo mas perfecto de alma, porque perfecciona al entendimiento y voluntad para la mas perfecta operacion, que es la virtud, y con ella quedan perfeccionadas para sus objetos. Para que vno ande, y corra, no basta solo vn pie, sino que necesita de dos. Assi, para que el alma obre como racional, mucho ayuda, que el entendimiento estè muy ilustrado, pero esto solo necesita, que obre la voluntad según pide la recta razón. Luego la sabiduría es como disposición y por esso no ponían en ella toda su felicidad” (De Alamín, p 112).

imposible contemplación meditativa de la inexistencia: “*Quinto: los filósofos Gentiles se ocupan en la meditación de la muerte para excitarse à obrar bien. Y assi dixo Ciceron de Contemnenda morte: Toda la vida de los sabios, es la meditación de la muerte. No dize que alguna vez meditaban en ella, sino que toda su vida era esta meditación*” (De alamín, p. 115). Trastocada la filosofía que no puede pensar legítimamente la muerte sino en su “desprecio”, igual que Juan de Jesús, aborda el tema de la soberbia, reducida a una consideración menor, en su justo lugar²⁶⁸. Otra forma de negación a propósito de la felicidad; la represión de sí. También Félix de Alamín se presta a un condicionamiento del lenguaje por ponderación de lo que se dice²⁶⁹. Moraliza también el lenguaje, y ante la imposibilidad de una certeza racional en el juicio y valoración de lo dicho, opta por la suspensión del habla en razón de la ponderación de la inconveniencia para hablar, racionalmente o no, incapaz de vislumbrar la posibilidad de la acción de callar sin examen racional. Habrá pues, palabras viciosas por intempestivas, debido a su inconveniencia para el momento. Igual que en la *Escala de infelicidad y felicidad*, predomina la idea bíblica de una dignidad para el conocimiento por la mortificación y de un velo por la soberbia: “*Que Dios esconde los caminos al Cielo, y sus misterios à los mundanos y soberbios, porque se hacen indignos de tales favores, y los comunica à los mortificados y humildes*” (De Alamín, p. 118).

2.3. Del dominio de las pasiones a la valoración del sentimiento

2.3.1. Voluntad de verdad y supresión racional indiferente a las preocupaciones: valoración por experiencia o éxito, e ignorancia del posible error.

268 “*Lo octavo: que muchos Gentiles, aun siendo sapientissimos no se desvanecían, ni ensorbevecían, sino que se humillaban. Ciceron de Acad. Dixo: La verdadera sabiduría es, juzgar que nada sabe aunque sea muy docto. Por esta razón Socrates fue alabado por el mas sabio de todos. O quanto repehende de sí, que todo lo saben, y que todo lo penetran! Por esta soberbia estos merecen ser resutados muy ignorantes*” (De Alamín, p. 117).

269 “*Lo nono: los sabios Gentiles practicaron mortificar la boca segun la sabiduría huyendo de los vicios hallados en las palabras. Y assi Laercio. Lib. 6. Dixo: Thales por las palabras conocía si vno era sabio: y solía decir: El sabio nunca habla muchas palabras; el sabio no habla sino lo necesario, y si le preguntan, responde con pocas palabras. Y lib. 5: refiere, que à uno le motejaban y murmuraban, de que siendo sabio callaba hablando otros, y respondió: Es propio de el sabio saber quando ha de hablar, y quando ha de callar. Como si dixera: El sabio debe hablar segun recta razón de prudencia, y virtud, y para esto es necesario, que las palabras carezcan de todo vicio; considere y pondere si son necesarias, prudentes y virtuosas. Pues como se conseguirà sino hablando poco, ponderando mucho primero las palabras si en ellas ay algun vicio, imprudencia ò necedad? Como se dirà que habla rectamente como sabio, si por no ponderar bien, si conviene hablar, ò no, por esso pronuncia palabras ociosas, intempestivas, demasiadas, imprudentes, necias y manchadas con algun vicio?*” (De Alamín, p. 118).

En: *Le système social ou principes naturelles de la morale et de la politique*, inspirado en Cicerón, expone Paul Henri Thiry, Barón de Holbach, ideas sobre la felicidad, elaboradas con posterioridad a *Essai sur les Préjugés, ou de l’Influence des opinions sur les moeurs et sur le bonheur des hommes*, de 1770, que proclama el triunfo de la verdad sobre los prejuicios y el error, al diferenciar necesidades físicas de otras imaginarias²⁷⁰. Aunque D’Holbach admite una herencia biológica y no meramente material, junto a modificaciones determinadas por la educación, las condiciones de vida, los hábitos etc, su pensamiento, según J.M. Bermundo, no se limita al mecanicismo y acepta cierto grado de espontaneidad en la búsqueda de lo útil y el placer, para huir del dolor y lo peligroso bajo los modos de actuar: atracción y repulsión; simpatía y antipatía; afinidades o relaciones²⁷¹. El sumario de la obra, firmado en el Castillo de Grand Val, en febrero de 1773, conceptúa la felicidad en relación con el mal y los pesares. Al mal antepone d’Holbach la verdad filosófica definida por la utilidad política y moral. Exhibe cierto academicismo, porque confía en la instrucción para la felicidad y la virtud, relacionado el mal con el error y las preocupaciones²⁷². Aunque D’Holbach sintetiza sus conocimientos filosóficos, continuamente cuestiona de manera escéptica el provecho político de la verdad. Así, se obceca de entrada en la oposición “verdad y error”, propensión natural y obstáculo, en lo que del error, contrapuesto a la verdad, presuntamente, deriva un daño. Y confunde el conocimiento pertinente para sobrepasar obstáculos con la clasificación de lo beneficioso y lo perjudicial, con base en la verdad y el error, abstractos. Sin embargo, la verdad interesa por su ‘necesidad’. La evidencia y la verdad no pasan de constituir meras exigencias de la utilidad de un conocimiento

270 “Mais nous avons deux sortes de besoins: les uns sont des besoins physiques, inhérents à notre nature, ils sont à peu près les mêmes dans tous les êtres de notre espèce. Les autres sont des besoins imaginaires; ils sont fondés sur nos opinions vraies ou fausses, sur des réalités ou sur des chimères, sur l’expérience ou sur l’autorité, sur la vérité ou sur nos préjugés. Ces besoins varient dans presque tous les individus de l’espèce humaine et dépendent de l’imagination diversement modifiée par l’éducation, par l’habitude, par l’exemple, etc” (D’HOLBACH, 1770, p. 151).

271 “Pero un finalismo que nada tiene que ver con los “lugares naturales” ni las “inteligencias ocultas”; sino que tiene que ver con esa irreductibilidad del proceso de un ser vivo a las determinaciones externas, con la necesidad de reconocer una fuerza interna resultante de un juego mecánico de las partes, que a su vez actúan con fuerza propia y con dirección, pero que es resultado de juego mecánico... Y así se sitúa en la dirección leibniziana de ver el organismo como inagotable combinación de elementos, a su vez microcosmos, de modo que el mecanismo sirve al finalismo” (Bermudo, 1987, p. 108).

272 “Todos los males del hombre proceden de la ignorancia, de los errores y de las preocupaciones. El remedio de estos males es la Verdad. Apología de la Filosofía. –De su utilidad en la política y en la moral– Del influjo de las preocupaciones religiosas y políticas en las costumbres de los hombres. –Sin instrucción no pueden ser felices ni virtuosos. –La verdad, tarde o temprano debe triunfar sobre el error”. (De Holbach, 1979, p. 5).

diferenciado de la escueta opinión, en tanto la evidencia requiriera del escrutinio de los sentidos al supeditar la noción de razón a la experiencia y al examen²⁷³.

Desafortunadamente, no prima el criterio metodológico de la experiencia para lograr la certeza, no reducida esta a la utilidad. Por consiguiente, define la verdad por adecuación entre el sistema de juicios y las cualidades de los objetos. Poco a poco estructura su instrucción restrictiva de la felicidad, según un orden social, moral y jurídico, pero centra su interés en lo cognoscitivo para disculpar el condicionamiento moral de la felicidad. Apela pues D'Holbach a la experiencia, para fundamentar una cuestión metafísica y recuerda que Sócrates equiparaba la virtud a la verdad, llevada la dependencia al extremo: *“Con más exactitud se hubiera expresado diciendo que la virtud es una consecuencia de la verdad”*. D'Holbach enfatiza en la categoría de “relación”. Una verdad construida por el entendimiento de las relaciones entre los seres conduciría a una política de los afectos, con miras a una técnica para conseguir satisfacer la demanda de afecto, las necesidades y propiciar el favor de los demás. Se trata de un sentido mecánico de relaciones entre los seres, en tanto define la virtud como una disposición a una acción útil, sustentada en el concepto de naturaleza, para recalcar el sentido de la verdad como una necesidad apremiante. Luego sintetiza un concepto práctico de razón como aplicación del conocimiento sustentado en la experiencia para proporcionar la utilidad y una “felicidad duradera”, pero no por motivos temporales, sino por concordancia con el deseo natural de constancia, según el modelo de virtud dado por seguir una inclinación propia. De una verdad de la experiencia salta D'Holbach a una verdad que fundamenta la acción y que probablemente excluyera las “preocupaciones”, una creencia tradicional exacerbada, que reduce la desgracia a un producto de la imprudencia y del juicio errado²⁷⁴.

273 *“Si es cierto que el hombre, obligado por su naturaleza, propende en todos los instantes de su vida a la felicidad, si la misma naturaleza lo impulsa a buscar todos los medios posibles de hacer agradable su existencia, claro es que le conviene proporcionarse estos medios y remover los obstáculos que se oponen a su propensión natural. La verdad por consiguiente le es necesaria y el error no puede menos que serle perjudicial”*. *“¿Cómo será posible distinguir entre las verdaderas y las falsas? Recurriendo a la experiencia y a la razón, que es su fruto; examinando si esas opiniones son real y constantemente ventajosas al gran número; comparando sus ventajas con sus inconvenientes; considerándolos efectos necesarios que producen en los que las han abrazado y en lo que viven en sociedad con ellos”* (De Holbach, 1979, p. 17-18).

274 *“De modo que sólo con la experiencia podemos descubrirla verdad. Pero: ¿qué es la Verdad? El conocimiento de las relaciones que subsisten entre aquellos seres que obran recíprocamente unos en otros, o más bien, la conformidad que hay entre los juicios que formamos de los seres y las cualidades que estos poseen realmente”*. *“Cuando digo que la virtud es necesaria al hombre, digo una verdad fundada en las relaciones que ligan constantemente a los hombres en sus recíprocas obligaciones y en lo que se deben a sí mismos por una consecuencia de su propensión a la felicidad”*. *“La verdad conduce a la virtud; la virtud es la utilidad constante y verdadera de los seres que componen la especie*

La experiencia dependiente de la verdad. Dogmático, no aprecia que posiblemente no se pudiera trazar con exactitud el límite entre la experiencia y el juicio precipitado. Al pasar por alto esta carencia de precisión y racionalizar la acción, supedita el sufrimiento a causas acordes con la mecánica de la naturaleza y demarca las penas, circunscritas a las preocupaciones surgidas de la opinión no verdadera²⁷⁵. Además, cae en el lugar común de adjudicar a la ignorancia los errores y males de la humanidad para elogiar el privilegio de la civilización. Aparte de la viciada valoración de la verdad y el error, curiosamente el hombre virtuoso sale de la oscuridad en un mundo dominado por ideologías científicas, políticas, morales y religiosas²⁷⁶. El repudio del juego político con la felicidad y las necesidades sociales, hubo de conducirlo a una confianza desmesurada en la comunicación política, entendida por el aunar fuerzas físicas e intelectuales, hasta convertir al que se oponga a la libre facultad de comunicación de ideas, por la mentira o el engaño, en enemigo público, por su inutilidad: *“El que pone obstáculos a la comunicación de las ideas es un enemigo público, un violador impío del orden social, un tirano que se opone a la felicidad de los hombres”*²⁷⁷. El perfeccionamiento de la vida en la comunicación de la verdad, con la función de rectificar las opiniones políticas, enseña un condicionamiento político de la felicidad vinculada a las ideas liberales de propiedad, independencia y seguridad. Equipara así la oposición al principio social de la felicidad a la execración. Bajo el sustento de la verdad, la felicidad social estigmatiza toda oposición

humana: sin la virtud en vano buscan la felicidad. De todo esto se infiere que sin la Verdad los hombres no pueden ser virtuosos ni felices y por consiguiente que la Verdad será siempre la necesidad más urgente de los seres destinados a vivir en sociedad”. “Lo que llamamos razón es la verdad descubierta por la experiencia, meditada por la reflexión y aplicada a la conducta de la vida. Con la ayuda de la razón distinguimos lo que puede dañarnos de lo que puede sernos útil; lo que debemos buscar y de lo que debemos huir.(...) La razón nos decide a favor de lo que puede proporcionarnos la felicidad más duradera, que es aquella que más conviene a un ser a quien su naturaleza obliga a desear constantemente una existencia feliz”. “Luego sin la verdad el hombre carecería de razón y de experiencia; el acaso y no una regla segura lo guiaría en el escabroso sendero de la vida; su infancia sería perpetua y sería víctima de sus preocupaciones, es decir, de los juicios formados y de las opiniones adoptadas; sin examen” (De Holbach, 1979, p. 18-19).

275 *“Si los hombres se quejan de los males y de las calamidades que sufren, sus guías los engañan con destreza y les impiden acudir al verdadero origen de sus penas que está siempre en sus funestas preocupaciones” (De Holbach, 1979, p. 20).*

276 *“Estos únicamente distribuyen el beneficio entre los hombres degradados de su misma calaña, cuyo mérito y capacidad se reducen a la condescendencia más baja y a la sumisión más soez. Por eso la suerte de las naciones se ve tantas veces en manos de incapaces o de criminales de la política; la felicidad de los pueblos queda inmolada a los caprichos de algunos irresponsables que juegan con la felicidad de esos pueblos con la misma irreflexión con que el tahúr juega su naípe fraudulento sobre el verde tapete del garito” (De Holbach, 1979, p. 24).*

277 *“Tarde o temprano las sociedades llegarán a conocer que su reunión sólo ha podido tener por término la común felicidad; que si han consentido en ser gobernadas ha sido sólo para conseguir este fin y no para proporcionar a algunos hombres la facultad de oprimirlas bajo el peso de un poder que sólo merece el título de usurpación y de violencia, desde el punto en que deja de afianzar a las naciones la seguridad, la propiedad y la independencia” (De Holbach, 1979, p. 26).*

ideológica. La felicidad se piensa de mano de la libertad, supeditada a la ideología política, fundamentado el poder en la equidad y el gobierno en la virtud, en contraste con la política basada en el engaño²⁷⁸. Así, normativiza a la par que impone el sentido utilitario, en tanto la regla para juzgar las leyes la constituye la “utilidad real y permanente de la sociedad”.

La felicidad acaso dependiera ahora de la verdad, y la desventura, de su ocultamiento: “*La corrupción y la desventura sólo nacen de las causas que ocultan al hombre la verdad. Todo el mal moral procede del error de la ignorancia, de las preocupaciones*”²⁷⁹. El mal moral, rebajado al error de la ignorancia y comprendido entre límites racionales, en tanto indica un bienestar imaginario en los objetos a adquirir mediante la lucha, se opone a una felicidad obtenida por la ‘atención a asuntos cercanos’, no ideales, lo que incluye las ideologías políticas que impiden el conocimiento de las relaciones entre los seres. Las verdades construidas por la experiencia confieren a D’Holbach una idea de ‘racionalidad’ por el conocimiento de intereses propios que, pendiente la persona de sí, normaliza al convertirse en prescriptiva de cara a la utilidad social, aún cuando denuncia ideas falsas del poder con base en el temor. A la apariencia de la verdad, a la idea falsa del poder y a la retórica, opone una razón esquemática por la serie de experiencias recogidas en la memoria y aplicadas a la conducta de un ser sensible con miras al bienestar, con lo que mantiene el modelo ‘inductivo-deductivo’ tradicional al que agrega su obsesión por la verdad. Así, la categoría de la verdad determina la de la felicidad, en el sentido de aquellos asuntos propios a atender según la racionalidad forjada en la experiencia²⁸⁰. Y agrega un sentido de “contagio hereditario”, pues aunque no debiéramos examinar los asuntos por los ojos de los demás, la razón se obtiene en una disputa política en el ejercicio de una

278 “*En fin, cuando los poderosos de la tierra consulten la verdad verán que sus propios intereses están ligados con los de los pueblos que gobiernan; que la utilidad que acarrea la mentira es falsa y pasajera; que la equidad es el más sólido fundamento del poder; que al virtud es la única base de los imperios; que las luces y la razón pública de las naciones son los únicos remedios de los males que padecen; que los verdaderos recursos están en la destrucción de las preocupaciones; los apoyos están de la grandeza y seguridad de los Reyes y Gobernantes en la felicidad de sus súbditos y gobernados; el preservativo de las guerras y todos los crímenes que aborta la superstición, en la tolerancia universal y en la libertad del pensamiento*” (De Holbach, 1979, p. 27).

279 “*Véase por lo que va dicho cuánto importa curar a los mortales de sus preocupaciones supersticiosas en que estriban las preocupaciones políticas, que son las que corrompen las costumbres, obscureciendo el conocimiento de las relaciones que ligan a todos los miembros de la sociedad humana*”. (De Holbach, 1979, p. 29).

280 “*Amarían la verdad si les fuera lícito emplear la razón en su busca; serían racionales si conocieran sus verdaderos intereses; los mismos conductores que los extravían conocerían si las preocupaciones no los cegaran, que su interés propio consiste en seguir los dictados de la razón*”. “*Para hacer experiencias seguras se necesitan órganos sanos y bien constituidos; la serie de estas experiencias recogida por la memoria y aplicada a la conducta de un ser sensible, inteligente y que busca su bienestar, constituye la razón. Sin la verdad, pues, el hombre no puede ser racional*” (De Holbach, 1979, p. 31).

racionalidad concerniente a la propia felicidad. *“En fin, ¿cómo es posible que el hombre llegue a ser racional si le es prohibido ejercer su razón acerca de los objetos más importantes a su dicha?”* (De Holbach, 1979, p. 31).

D’Holbach mantiene la línea racionalista: *“La moral está fundada en la razón, la cual no es nada sin la experiencia y sin la verdad”* (De Holbach, 1979, p. 70). De Holbach alterna la supremacía de los términos “verdad”, “experiencia” y “razón”, y aunque, la verdad fundamenta su sistema, la sola experiencia procura evitar el dolor a la base de la comunicación política. De tal suerte, comprende el intento de separación del dolor, por una experiencia empírica regida por la conservación del ser. Si la experiencia aplicada a la conducta en sociedad define la moral del gobierno, D’Holbach aborda tímidamente el problema del sufrimiento, por ‘analogía’ del niño que sigue los consejos de su padre sobre lo que puede ocasionarle dolor, aplicada a la política y a la importancia de decir la verdad al pueblo. Los hábitos, las preocupaciones, los ejemplos dañinos y las pasiones que afectan la claridad en los juicios, dificultan la adquisición de la verdad, pero D’Holbach exige la verdad previa como directriz del conocimiento²⁸¹.

El filósofo, para el Barón D’Holbach, trabaja en pro de su propia dicha y la de sus semejantes, por lo que no estima que la filosofía sea un placer pasajero estéril, y le adjudica la tarea de atacar los errores que turban la razón o su desarrollo, para desarraigar las calamidades. Este ideal de acabar con el sufrimiento por el uso y desarrollo de la razón, engloba un ideal de libertad moral que incluye un concepto de felicidad por la reducción de necesidades, o bien, la adquisición de medios para satisfacerlas: *“El hombre más libre es el que tiene menos preocupaciones. El hombre más feliz es el que tiene menos necesidades, menos pasiones, menos deseos, o el que tiene más medios de satisfacerlas”* (De Holbach, 1979, p. 84)²⁸². Aunque en la

281 *“La verdad debe servir de guía a la experiencia y ésta a la razón, la cual nos prueba que en vano buscamos una felicidad sólida y durable sin la virtud, y que el medio más seguro de establecer nuestra ventura en este mundo es fundarla en la comunicación de beneficios y socorros”.* *“La vida humana se emplea en hacer experiencias que nos sirven para conservar nuestro ser, para alejar el dolor, para darnos a conocer las verdaderas cualidades de los objetos que nos rodean, para convertirlos en provecho nuestro, para variar nuestras sensaciones, para multiplicar nuestros sentidos”* (De Holbach, 1979, p. 32-33). *“¿Cómo puede hacer experiencias acertadas y juzgar sanamente de las cosas si sus órganos están viciados, si el espíritu no goza de la libertad, si está entorpecido por el hábito y depravado por la preocupación, y si el corazón está corrompido por ejemplos funestos, si el alma está turbada por pasiones vehementes? ¿Cómo puede el hombre amar la sabiduría si no conoce sus ventajas ni los males que su falta produce? ¿Cómo adquirirá el hombre esta sabiduría si no posee antes la verdad?”* (p. 83).

282 *“El hombre más satisfecho es aquel cuyo espíritu está más agradablemente ocupado, cuya alma goza con más frecuencia del grado de actividad de que es susceptible; el hombre más contento de sí mismo es aquel que tiene derecho a amarse y a estimarse, que entra con placer en su propio interior y cuya conciencia le dice que es acreedor al afecto de sus semejantes”* (p. 84).

modernidad predomina el principio de la libertad, se la pretende para alcanzar la felicidad; la satisfacción por la acción placentera acompañada de la conciencia del afecto recibido.

D'Holbach elogia a los estoicos que despreciaban el dolor y se mostraban serenos en medio del tormento, y critica el cinismo como una imitación al representar el papel sin la sinceridad y la buena fe; pero diferencia al filósofo por la singularidad de la persona y su conducta, al punto que la distinguiera del prestigio por la utilidad de su contribución a la felicidad pública, por lo que prescribe que el amigo de la sabiduría debe amar y no despreciar, a lo que no se tendría derecho. Al filósofo lo mueve más una voluntad de destrucción de imposturas de la superstición y la política, causa más eficiente que final, y concepto de felicidad alcanzada por la divulgación del afecto y la filosofía, secularizada y popularizada respecto del esoterismo²⁸³.

Si bien, la estimación de sí valora negativamente las preocupaciones fútiles, producto de la vanidad, D'Holbah desprecia que el dolor se mezcle con el placer en virtud de la idea de felicidad social y filosófica. Le adjudica al filósofo cierta ternura y suavidad, piedad con el criminal, para lograr la atención con sus palabras, y reprocha la severidad: *“La dulzura atrae y consuela; ella hace más interesantes los encantos de la verdad”* (De Holbach, 1979, p. 90). Aparte de la vaguedad con que defiende la verdad racional de las banalidades retóricas, para luego apelar a ellas al servicio de la verdad, en el rechazo a la mera exaltación, excluye una filosofía del pesar. Pasa así del romano consuelo, cuyo referente era el sufrimiento, a la búsqueda laica de la felicidad, en reacción a la filosofía que huya del placer y de la dicha sumergida en la amargura. Predomina en la modernidad una concepción jurídica y moral de la vida que distingue placeres legítimos de otros engañosos y que bajo el concepto de felicidad selecciona las pasiones de las que no conviene dejarse llevar. D'Holbach omite la consideración positiva del dolor y del sufrimiento al asegurar la filosofía su dicha, pero el mismo Barón atenúa sus afirmaciones y admite que no se pueden destruir todas las preocupaciones. El amor de sí,

283 *“Si el sabio, curado de la enfermedad epidémica que aflige al vulgo, se halla más dichoso y más contento con su suerte; si la serenidad reina en su corazón, ¿por qué no la comunica a los otros? La felicidad es un bien que se debe partir. Desprecie, pues, y enseñe a despreciar a los otros esas fútiles grandezas, esas riquezas muchas veces inútiles, esos placeres acompañados de dolor, esas pueriles vanidades que llenan la vida de inquietudes y de remordimientos, que se compran al precio de la paz interior, de la dicha verdadera, de la virtud, de la estimación que se debe el hombre a sí mismo, del afecto que por su propio interés debe inspirar a sus conciudadanos”* (De Holbach, 1979, p. 89).

filosófico, fundado en motivos racionales, repudia en últimas, al estoicismo. El filósofo se estiliza, se erotiza, una vez clasificados los placeres por un criterio de verdad²⁸⁴.

Igual D'Holbach cede y está obligado a reconocer la permanencia del dolor en la vida, y tal como habla de verdadera felicidad, también de “verdadero dolor”. Moderada y admitida la afectación del dolor y el fracaso de la consecución de una ‘felicidad completa’, sugieren un proceso de conocimiento, suerte de disipación de desilusiones, por lo que la filosofía, especulativa, presenta problemas que sólo entiende como incoherencias entre lo que se profesa y lo que se practica. La oposición razón-retórica racionaliza el placer y el dolor por la relación de la racionalidad con la utilidad²⁸⁵. El verdadero filósofo: “*Sabe que la mayor felicidad del mayor número es el fin de la sociedad, y no hay ningún interés que prefiera a esta grande consideración*” (De Holbach, p. 104). Aunque lo menciona pocas veces, para D'Holbach, el móvil de la acción reside en las pasiones de la persona singular: “*El hombre de bien tiene, pues, pasiones y motivos que lo incitan a desprenderse de las preocupaciones y a combatirlos con conato*”. Agrega que debe tratarse de motivos legítimos y que no resulta reprochable actuar motivado por la buena opinión. Sorprende que haya asegurado que los remedios de la filosofía para los males morales del hombre resultan débiles; denuncia también la literatura no moral y distingue una moral supersticiosa de la moral racional. También arremete contra el escepticismo, en lo que la locura se dictamina filosóficamente por rechazo del pirronismo. Las

284 “Una filosofía pesarosa, austera, enemiga de la alegría, exaspera y no atrae; una filosofía demasiado exaltada y que propone una perfección imposible, causa extrañeza, desanima y no tiene un influjo favorable en la conducta”. “La sabiduría no es enemiga de los placeres legítimos, ni de la felicidad de los hombres. Su aspecto no debe espantar los juegos, ni desterrar las gracias. Ella sólo combate aquellos placeres engañosos que traen siempre consigo el arrepentimiento; no se arma sino contra las pasiones contrarias a la felicidad de los humanos; no declara la guerra sino a las preocupaciones que los destruyen”. “En una palabra, el verdadero filósofo es el amigo de los hombres, el amigo de su bienestar, el amigo de sus verdaderos placeres. La austeridad, la severidad, la aspereza no son las señales que caracterizan a la sabiduría. La insociabilidad, la acritud, la falta de modales, el humor satírico indican a un hombre duro, desagradable, mal educado y no un filósofo. La filosofía es amable y seductora; su idioma se hace de entender del gobernante y del último de sus gobernados” (De Holbach, 1979, p. 91-92).

285 “Sería un impostor si quisiera hacernos creer que es superior al dolor y que se halla exento de las pasiones, de las flaquezas, de las miserias humanas” (De Holbach, 1979, p. 92). “El sabio debe ser sensible; conoce objetos que interesan su corazón; da oídos al grito del infortunio; siente un verdadero dolor a los golpes de la suerte; las penas de los otros le llegan al alma; las suyas propias lo afligen; desea que tengan término...” (p. 93). “Si la filosofía no le proporciona una felicidad completa, lo pone a lo menos en camino de lograrla; si no conduce siempre al conocimiento entero de la verdad, disipa a los menos una porción de nubes que le impiden verla: si no enseña siempre realidades, sirve a lo menos para destruir un gran número de ilusiones de que son juguete los otros mortales” (p. 94). “Distingamos pues dos clases de filosofía; la especulativa y la práctica. Una y otra pueden subdividirse en dos ramas, la natural y la adquirida. Aquella depende del temperamento, y ésta del estudio. A ninguna de ellas pertenecen esos imprudentes razonadores que a veces han inventado sofismas ingeniosos para disculpar el crimen, para legitimar el desorden, para hacer dudosas las reglas inmutables de la moral” (p. 98).

ideas exactas sobre el gobierno se derivan del derecho a ser feliz de cada quien y muestra una conciencia de la propia felicidad²⁸⁶. En la metodología de criticar el pirronismo y obtener certezas, rechaza el dolor y lo califica de injurioso en un sentido cercano al daño: “*No dudemos de nuestra existencia propia; de nuestras sensaciones constantes y reiteradas; de la existencia del placer y del dolor; no dudemos de que el uno nos agrada y el otro nos ofende*”, e invita a dudar de “*toda creencia cuyo indispensable resultado ha de ser hacernos infelices*”²⁸⁷. Lo importante para D’Holbach radica en que, de la limitación racional del escepticismo, pasa también a deslindar al dolor del ascetismo moral, lo rechaza del todo, pero vincula al vicio con el dolor, sin relacionar la virtud con el placer.

D’Holbach llama feliz al hombre que descubre los medios para poseer a cada instante los objetos de sus deseos. Procurarse los objetos de deseos requiere una inteligencia que adopta medios según el fin que se propone. Define la filosofía especulativa por el conocimiento de la verdad, “*o de lo que puede contribuir verdadera y sólidamente a la felicidad*”, en tanto la práctica consistiera en el mismo conocimiento aplicado a la conducta, pero propiamente define la felicidad por: “*la armonía entre nuestros deseos y necesidades y la facultad de satisfacerlas*” (De Holbach, 1979, p. 139). Divide pues la felicidad entre natural y acorde al temperamento, y la adquirida conforme al estudio. Así, en correlación a la felicidad hablará de necesidades físicas e imaginarias, y subdivide las imaginarias, valoradas por su verdad o falsedad. Habrá que suponer la importancia del juicio acorde con estas divisiones de las necesidades. A primera vista se tiende a pensar que las necesidades falsas, ilusorias, impiden la felicidad, que se consigue al eliminarlas, pero el engaño se presenta en todos los ámbitos de las necesidades, aunque se lo limite a la crítica de las pasiones y a dejarse llevar por las apariencias²⁸⁸.

286 “*Si la duda general es señal de locura, la certeza general lo es de una orgullosa extravagancia*”. “*Todo ser que siente y que piensa, desde que se halla en estado de hacer experiencias, descubre muy en breve los medios de conservarse y de ser feliz. Si se queda en medio del camino o si se extravía es porque no ha experimentado bastante*” (De Holbach, 1979, p. 133). “*Para dar a cualquier hombre ideas exactas sobre el gobierno, basta darle a conocer que tiene derecho a ser feliz, que su felicidad es una propiedad suya, que el fruto de su trabajo le pertenece exclusivamente...*” (p. 134).

287 “*Vemos, pues, que el escepticismo filosófico tiene ciertos límites que le ha fijado la razón. Dudar de la realidad o de la utilidad de las virtudes sociales sería dudar de la existencia del placer. Dudar si hay vicios y si debemos aborrecerlos es dudar de la existencia del dolor. Vacilar acerca de los sentimientos que deben inspirar al hombre el vicio y la virtud es poner en problema si la salud es preferible a la enfermedad*” (De Holbach, 1979, p. 136).

288 “*Pero nuestras necesidades se dividen en dos clases: físicas, que son inherentes a nuestra naturaleza, y casi las mismas en todos los seres de nuestra especie; Imaginarias, que se fundan en opiniones verdaderas o falsas, en realidades o en quimeras, en la experiencia o en la autoridad, en la verdad o en las preocupaciones. Estas necesidades varían en casi todos los individuos de la especie humana, y dependen de la*

Además, tras dudar de la ambición y el deseo de poder, el Barón D'Holbach elogia la moderación de adquirir la satisfacción interior por la virtud, en tanto la filosofía especulativa por ventura enseñara a valorar los objetos en su justa medida en virtud de una utilidad real. Esta satisfacción interior especulativa difiere de la obtenida por la práctica en la regulación del temperamento. El Barón D'Holbach supone un alma dócil para poder juzgar sobre las relaciones entre las cosas y la conducta adecuada, y a este tipo de disposición se la denomina “represión”, pero postula que tal vez operara a través de la propia naturaleza. Da por hecho que basta con conocer como son en realidad las cosas para regular nuestros deseos en relación con nuestras facultades²⁸⁹. Para D'Holbach, la felicidad se logra por una disposición práctica que limita los deseos según la moderación de las necesidades por el ejercicio de las propias facultades en relación con las cosas “en sí”. Renuncia a los ideales de la imaginación que no se ajustan a las posibilidades reales en el ejercicio de las propias facultades. Racionalización e indiferencia priman en la disposición práctica que acaso facilitara la felicidad basada en el temperamento. El filósofo renunciar a los deseos más preciados para conformarse con la facilidad de lo que está al alcance de las facultades, aunque esto se encubra con el consuelo del ideal moral y político, al no realizar acciones innobles o fraudulentas por no sacrificar la estimación. En adelante, se valora el contento de sí, la soledad no contrista y las cosas adquieren su justo precio según su asequibilidad²⁹⁰.

imaginación diversamente modificada por la educación, por el hábito y por el ejemplo”. “Todos los hombres buscan su felicidad, pero están expuestos a engañarse, ya sobre los objetos en que la cifran, ya sobre los medios de adquirirlos. La ignorancia, la inexperiencia, las preocupaciones que los inficionan, les impiden distinguirla felicidad de su apariencia y sus pasiones inconsideradas los ciegan cuando tratan de dirigirse por el camino que los ha de llevar a su ventura”. Y se enfatiza como siempre en la imaginación: “Una vez ricos, echan de ver que no han adelantado mucho; que su imaginación siempre fecunda les forja necesidades aéreas que no es dable satisfacer; conocen que sus pasiones hartas de los goces que apetecían sólo dejan en pos remordimientos y pesadumbres que sirven de castigo a su imprudente anhelo” (De Holbach, 1979, p. 139).

289 *“En cuanto a la filosofía práctica su único regulador es el temperamento. Unas pasiones moderadas, unos deseos limitados, un alma pacífica, son disposiciones necesarias para juzgar sanamente de las cosas y para arreglar la conducta. Un alma impetuosa está muy expuesta a extraviarse. Nunca están nuestras pasiones más eficazmente reprimidas que cuando la naturaleza las reprime; nunca se satisfacen más fácilmente nuestras necesidades que cuando es la naturaleza quien las limita. Para ser dichoso es necesario que la naturaleza establezca un justo equilibrio en nuestro corazón y ponga nuestros deseos al nivel de nuestras facultades. Para contribuir a la felicidad de los otros es necesario que nuestra conducta con respecto a ellos esté de acuerdo con sus deseos. Para moderar los nuestros sólo se necesita ver los objetos como son en sí” (De Holbach, 1979, p. 140).*

290 *“Esta feliz disposición caracteriza al sabio verdadero, en quien la especulación ilustrada fortifica siempre la práctica. El filósofo tiene la filosofía en el corazón; allí encuentra a sus pasiones arregladas ya por la naturaleza. Los deseos que forma son inocentes y pueden ser satisfechos con facilidad; los que no reúnen estas dos circunstancias se reprimen inmediatamente. Una indiferencia racional y moderada sirve para estrechar el círculo de nuestras necesidades; el que la posee no desprecia las riquezas, ni la grandeza, ni el poder; mejor que nadie*

En la moderación, concluye que: la filosofía no puede mudar el temperamento ni hacer al alguien impasible, pero enseña a sacar provecho de las privaciones, a mejorar la existencia moral, y aprende alguien a apreciarse y amarse si se corrige. No creer en quimeras ni en prácticas insensatas conforma la máxima racional, pero con ello, proscribire parte de la actividad de la imaginación y el ejercicio retórico, aunque se tenga la intención de promover la libertad de pensamiento. D'Holbach sólo acepta el descontento legítimo de los corazones honrados, pero encuentra que: *“en todos los estados los hombres hallan razones para justificar la conducta más odiosa y las iniquidades que el hábito les ha hecho necesarias”* (De Holbach, 1979, p. 166). A partir de estas disculpas racionales, infiere que la conciencia y la razón no tienen influjo si las instituciones corruptas se sobrepone a los intereses sociales y naturales, en conflicto con los personales. Sin embargo, cree que la humanidad ha gozado de momentos de esplendor y felicidad, suspensión del mal, intervalos lúcidos²⁹¹. Incluso afirma que la actividad de la naturaleza puede, en sus combinaciones, promover circunstancias propicias de desengaño de los errores. La adquisición de la felicidad depende de la educación, determinada por el medio social²⁹².

De otro corte, en 1775 se publica: *La filosofía moral*, de Luis Antonio Muratori, salvada del índice por la admiración del pontífice Benedicto XIV, libro que no teme apartarse de la moral aristotélica, y que conmina a la juventud a “aprender a vivir” con los conocimientos de la moral y a “saber gobernarse”, *“antes que por falta de luz tropiecen y caygan en varios indecentes errores y lamentable vicios, á que por lo comun se halla expuesta aquella fogosa y atolondrada edad; la qual, quando ha tomado un buen camino, suele andar derecha todo el*

conoce el modo de servirse de todas estas cosas para su felicidad; pero su alma acostumbrada a la tranquilidad huye de los esfuerzos que es necesario hacer para conseguirlas” (De Holbach, 1979, p. 140). *“Por otra parte, la experiencia le enseña los peligros necesarios de semejantes adquisiciones. Entonces se envuelve en el manto de la filosofía, que no es más que el contento de sí mismo, la calma interior y cierta suave concentración que no puede pertenecer sino a la filosofía práctica”* (p. 141).

291 *“Atrevámonos, pues, a entrever algunos felices instantes en el porvenir; regocíjese nuestro corazón al prever que un pueblo pueda, en algunos intervalos favorables, ser gobernado por la razón. ¿No prevé con satisfacción el enfermo habitual los momentos de reposo que sus enfermedades le dejan?”* (De Holbach, 1979, p. 173).

292 *“Dans ces conditions, l'éducation n'est que l'art de faire contracter aux hommes de monne heure, c'est-à-dire quand leurs organs sont très flexible, les habitudes, les opinions et les facons d'être adoptees par la société où ils vivent. Que peut-on ajouter à cela, meme aujourd'hui? D'Holbach voit bien que, dès la naissance, l'être subit des influences inexorables qui lui impriment certaines habitudes. L'être humain n'apporte en naissant que certaines dispositions physiques, qui ne se relèvent d'ailleurs pas toutes en même temps et dépendent de la maturation de certaines fonctions organiques. Mais le fait est que ces dispositions ne s'organisent qu'à partir d'une expérience physique et physiologique quotidienne faite par l'enfant dans un milieu social donné”* (Naville, p. 1943, 281).

resto de su vida, siendo una lamentable desgracia, si se extravía, por lo difícil que es entonces el volver á caminar rectamente” (Muratori, 1787, p. XXXV).

Para Muratori la filosofía moral también prevenía del error, por lo que el joven debía memorizar los documentos para luego llevarlos a la práctica. De esta forma, soñaba con que los jóvenes “*prácticos del mundo literario*” o “*instruidos*” en filosofía moral, conferenciaran entre sí sobre los documentos para vivir bien y razonar sobre la virtud y de las: “*feas Burlas que de quando en quando pueden hacernos las desenfrenadas pasiones y bestiales apetitos!*” (Muratori, p. XXXVI)²⁹³. Si bien, para Muratori, el mundo encanta o resulta despreciable por su vanidad, idea arcaica esta, juicio que depende de la situación propia y no del conocimiento exacto del bien y del mal; según la filosofía moral como salud del alma, los usos de la razón, empleado bien el tiempo, han de librarnos de nuestras voluntarias locuras “*de muchos engaños, incomodidades y deshonras, haciéndonos felices con utilidad ventajosa, así para nosotros, como para el público*” (Muratori, 1787, p. 12).

Muratori conviene en abrazar un empirismo médico al establecer la sede del alma en los sesos, delineados desde antiguo en recintos o cuarteles distintos para la aprensión, el sentido común, la fantasía o la memoria. Admite que las costumbres y operaciones morales pudieran depender del cuerpo, aunque el alma fuera su causa eficiente. Acepta que la diversidad de inclinaciones o las costumbres del ánimo variaran según el cuerpo, al decir de Galeno, en lo que eventualmente influyeran a su vez las variedades de cerebros y asimismo la fantasía, en tanto las imágenes y las ideas afectan la acción humana. Y entiende que la razón necesita de aplicación y estudio para distinguir lo bueno y lo malo, lo que conviene y lo que no, no dependiente de ideas a priori. Sin embargo, se alza contra Locke para resistirse a prescindir de principios o reglas morales para actuar. Junto a la libertad también acude Muratori a la felicidad como principio de la acción²⁹⁴. Antes del capítulo duodécimo destinado al título: “*Del apetito universal, que se*

293 “*El conocimiento del mundo distingue entonces al sabio, y pese a que los malos se vuelven más perversos con la adquisición de conocimientos, el conocerse a sí consistiría para el hombre en: “descubrir los diferentes muelles y ruedas, que como criatura racional le mueven á tantas y tan diversas acciones morales, ya buenas, ya malas, ya indiferentes, y la raíz y principio de los vicios y virtudes, costumbres y pasiones, y las reglas que deben observarse para gobernarse á sí propio prudentemente, para comunicar loablemente con otros, y para desempeñar las obligaciones contraídas con Dios, consigo mismo y con los superiores, inferiores é iguales*” (Muratori, 1787, p. XXXVI).

294 “*Por lo que á mí toca, y sin entrar en esta disputa, para cuyo examen no bastarían pocas palabras, diré únicamente, que si no es cosa fácil de probar, que se den en el hombre principios y conocimientos innatos, por lo ménos es cierto que hay en nuestra alma una fuerza y vigor innato para descubrir las proporciones, las relaciones, las causas y efectos, la verdad ó falsedad de infinitas cosas; y este vigor ó virtud se llama razón*” (Muratori, p. 127). “*Por lo demás nos dice, que la mayor parte de los hombres no repara en si las acciones son conformes ó*

llama amor propio, ó del apatito de la felicidad”, en el capítulo anterior, “*De los pecados de los hombres*”, consigna una curiosa definición del error: “*Llamamos error; y entendemos preciosamente por este nombre el creer y tener por verdadero y bueno lo que en la realidad es falso y malo; ó por el contrario, quando creemos y juzgamos que es falso y malo lo que en la realidad es verdadero y bueno: y mientras en nuestro entendimiento permanece esta falsa creencia, la llamamos error intelectual ó especulativo; pero si con ella obramos, pasa á ser error de voluntad ó práctico*” (Muratori, 1787, p.187).

No hay que culparlo de sintetizar el credo de una filosofía teológica y popular. Que la voluntad concurra a los errores del entendimiento, aparte de los diversos condicionamientos de los hábitos, las pasiones, la fantasía, los gustos, los placeres y las opiniones, entre otros resortes, nos hubiera hecho culpables gracias al “libre albedrío”. Hacia la tercera sección, tras abordar la prudencia y el buen régimen del amor propio, advierte que el conocimiento del pasado sirve de maestro de lo futuro, según Publio Mimo; “*Discipulus est prioris posterior dies/ un día enseña al otro*”. De tal suerte, aún el creyente supersticioso valora el error y obvia su relación directa con lo malo, aunque supeditado a la experiencia y al juicio recto²⁹⁵. Muratori distingue una felicidad perfecta: exención o exclusión de los males, la posesión del conjunto de los bienes; de una imperfecta, con dos componentes, tras examinar la doctrina epicúrea del placer: saber discernir y juzgar bien lo que concierne a las acciones propias (moralidad) y tener quieto el corazón, sin que conturben las desordenadas pasiones (terapéutica).

2.3.2. Curar la enfermedad de la inquietud sin exclusión del dolor en el placer de amar.

Voltaire y Mme du Châtelet, durante su estancia en Cirey, cuestionaban la renuncia al placer y la introspección filosófica y moral. Habrán seguido a Bernard de Fontenelle que en *Sur le Bonheur*, entendía la felicidad por una situación tal que se desea su permanencia, diferente del

contrarias á la voluntad y á las leyes de Dios, que éste es el verdadero modo para conocer aquello que llamamos virtud y vicio. Pero conviene considerar, que el fin de toda ley y de toda sociedad no es otro que la misma felicidad; aquella, digo, que es común á todos los hombres, y como dirémos después, éste es uno de los fines que se propuso Dios en la creación del hombre, y en la conservación de la sociedad y de la especie” (p. 128).

295 “*Ni solamente el gran libro del mundo es el que con sus varios sucesos, y con atender á los errores y desórdenes de los otros, como tambien á la acertada conducta de muchos puede ser utilísima escuela de prudencia para el que tenga el juicio recto; pero aun es necesaria también la propia experiencia*” (Muratori, 1787, p. 56. Tomo II).

sentimiento agradable de placer que no produce un estado, a diferencia del dolor. La reivindicación de los placeres también tropieza con el problema del dolor y por este establece límites, por lo que determina la conveniencia de una racionalidad, aunque no una formal que condicione los placeres de antemano, sino una que se sigue de la incertidumbre, frente a la posibilidad de satisfacer la pretensión de felicidad²⁹⁶. Sin embargo, aunque la incertidumbre invite al cálculo prudencial, a la conformación con los bienes que se pueden mantener y al intento de evitar el dolor, esto difiere de hacer depender la consecución de la felicidad del acierto o del error en el cálculo racional. Lo especial del pensamiento de Mme du Châtelet, radica, a juicio de Isabel Morant, en el acento que pone en el placer de las pasiones satisfechas, y en la ilusión, aunque también predique la necesaria moderación. En el amor recae el estímulo para vivir. La pasión que procura el mayor placer incrementa el deseo de vivir y la felicidad; pero ante la posibilidad del abandono también se requiere de la independencia amorosa.

Al comienzo de su *Discurso sobre la felicidad*²⁹⁷, Mme du Châtelet desmiente el prejuicio de pensar la dificultad de la felicidad, para suponer que con la reflexión y la planificación, tal vez, se evitara el dejarse cualquiera afectar por las circunstancias, pero a pesar de esta organización con miras a desentrañar los problemas de la felicidad, arguye que las ilusiones no se ven colmadas y que, vemos el modo de lograr la felicidad tardíamente, lo que depende de advertir las dificultades que cada uno se impone a sí. Desgraciadamente, se aprecia en el discurso de Mme du Châtelet un tono de explicación y un alto grado de normalización. Elucidar los problemas de la felicidad no evita la ponderación racional condicionante de la acción. Más que esclarecer, dilucida para privilegiar la reflexión. Aunque no insiste en una racionalidad cartesiana que invite a examinar los propios pensamientos, ni en una crítica a la ilusión, sino que anticipa al lector pensamientos que se dan con la sabiduría adquirida con los años. Cuestión de ahorro de tiempo, Mme de Châtelet propone algunas causas de infelicidad y felicidad a tener en

296 Escribe Isabel Morant Deusa: “Para Fontenelle, frente al reconocimiento dado a los deseos y al placer que su cumplimiento produce en el hombre, éste debe imponer la prudencia de la razón. El hombre no siempre puede ver con claridad las cosas y comete errores al juzgar lo que le conviene, y el azar puede hacerle llegar a situaciones de dolor de las que no pueda librarse. La felicidad, en fin, es incierta “aquel que quiere ser feliz se estrecha y reduce todo lo que le es posible” y, en consecuencia, evita los peligros del simple abandono a los deseos. Los hombres que se dejan llevar por sus deseos hacen mal sus cálculos, pues los bienes son pocos y, por tanto, la prudencia exige retenerse y desear aquello que nuestra razón nos señala como posible” (Du Châtelet, 1996, p. 69).

297 Escrito entre 1745 y 1748, pero para esconder el amor de Emile por Voltaire, su hijo no permite publicarlo en el compendio de Jean-Francois Dreux du Radier, *Le temple du bonheur, ou Recueil des plus excellents traités sur le bonheur, extrait des meilleurs auteurs anciens et modernes*, de 1769.

cuenta para evitar filosofar tanto y sumergirse en el placer de la acción, con la disposición de sentir y pensar. Estas observaciones tienen por objeto establecer condiciones de la felicidad, entre las que se encuentra el ‘placer de la ilusión’. La estandarización no se da aquí por el uso homogéneo de un método filosófico o por la imposición de un tipo común de racionalidad, sino por la determinación del comportamiento por un principio racional de felicidad cuya consecución se supedita a causas o fuentes de la felicidad o la infelicidad²⁹⁸.

Mme du Châtelet rechaza el condicionamiento racional de las pasiones, el prejuicio moral estoico, racionalista y cristiano, pero polariza entorno a la felicidad, la virtud, la salud, la ilusión y las pasiones. Admitirá con Voltaire la posibilidad de la felicidad sin virtud, pero al establecer de base el placer de la ilusión por precepto conducente a la felicidad, aunque ofrece una perspectiva vitalista y propensa a la configuración de diferentes modos de vida, de pensar y sentir, para enfrentar las circunstancias, no evita los consejos y la prescripción. De seguirla alguien, la ilusión no conduciría al error necesariamente, pero se pretende validez con la enumeración de lo necesario para la consecución de la felicidad. Quizás se alcance la felicidad sin el placer de la ilusión. A su juicio, carecemos de criterio para el bien y el mal moral, pero el desgraciado requiere de los demás, al menos para sus quejas, por lo que tiene un interés del que no goza la persona feliz. Conoceríamos más el amor por las desgracias que suscita²⁹⁹.

El contentamiento. La felicidad yace en lo que no depende de la voluntad al provocar las pasiones sentimientos agradables, pero aunque se requiera virtud, salud, pasión e ilusión, no excluye el dolor y el sufrimiento que pueda traer el seguir a las pasiones: La filosofía consiste en

298 “Es creencia común que es difícil ser feliz, y demasiado cierto es, que sería más hacedero llegar a serlo si entre los hombres las reflexiones y los planes de conducta precedieran a las acciones. Nos vemos arrastrados por las circunstancias y nos entregamos a ilusiones que nunca nos deparan más de la mitad de lo que de ellas esperamos; en fin, no percibimos claramente los medios de ser felices hasta tropezar con los obstáculos de la edad y de las trabas que nos imponemos nosotros mismos”. “Anticipemos unas reflexiones que se hacen cuando ya es demasiado tarde: quienes las lean encontrarán en ellas lo que la edad y las circunstancias de su vida les ofrecerían con demasiada lentitud. Impidamos que pierdan una parte del tiempo precioso y escaso de que disponen para sentir y pensar, y que deban emplear en calafatear el barco momentos que les servirían para procurarse los placeres que les puede deparar la navegación”. “Para ser felices, debemos deshacernos de nuestros prejuicios, ser virtuosos, gozar de buena salud, tener inclinaciones y pasiones, ser propensos a la ilusión, pues debemos la mayor parte de nuestros placeres a la ilusión, y ¡ay de los que la pierdan! En lugar de tratar de hacerla desaparecer merced a la antorcha de la razón, tratemos de engrosar el barniz que deposita sobre la mayor parte de los objetos; les es todavía más necesario de lo que lo son para nuestros cuerpos los cuidados y el ornato” (Du Châtelet, 1996, p. 96).

299 “Pero supongamos por un momento, que las pasiones hagan a más personas desgraciadas que felices; digo que, aun así, seguirían siendo deseables, porque es la condición sin la cual no se pueden gozar grandes placeres; y no merece la pena vivir si no es para tener sensaciones y sentimientos agradables; y cuanto más vivos son los sentimientos agradables, más felices somos. Debemos pues desear ser proclives a las pasiones, y lo vuelvo a repetir: no dependen de nuestra voluntad” (Du Châtelet, p. 98).

la capacidad de lograr que las pasiones conduzcan a la felicidad; pensar contentarse con el propio estado y en volverlo feliz, más que en cambiarlo, y aunque habla de la salud como una fortuna, considera que no en poco depende de nosotros y que valen la pena sacrificios para conservarla. Sólo por favorecer la vitalidad se justifica el ascetismo. Desproveerse de prejuicios, excluye el error de los bienes: *“Quien dice prejuicio dice una opinión aceptada sin examen, porque no lo resistiría. El error nunca puede ser un bien, y es con seguridad un gran mal en las cosas de las que depende la orientación de la vida”* (Du Châtelet, 1996, p. 101).

Asocia aún verdad y felicidad; infelicidad y error; sufrimiento y equivocación. Salva el decoro por su verdad basada en las convenciones y la virtud, entendida esta por lo que contribuye a la felicidad social. Vincula así verdad, virtud y felicidad, se trate del perfeccionamiento individual o de la utilidad social. Habla Mme du Châtelet con el estilo propio de la modernidad, con la conciencia por centro y bajo el criterio del bien y del mal. Lo que está en juego a propósito de la virtud trasluce en el suplicio sentido por desprecio de sí. Evita así rechazar el dolor o entender la felicidad en oposición al sufrimiento. La ausencia de dolor, no puede establecerse como constituyente de la definición de la felicidad³⁰⁰. Para entonces, bajo el modelo de la medicina, los sentimientos se patologizan: *“La justicia que nos hacemos a nosotros mismos es exacta: cuando podemos dar fe de que hemos cumplido con nuestro deber, cuando hacemos todo el bien posible, cuando somos virtuosos, en fin, disfrutamos de una satisfacción interior que podemos llamar salud del alma”* (Du Châtelet, p. 103). La insatisfacción debida a la falta del placer de gozar de la “estima universal”, se asimila a la enfermedad. No equipara la ilusión al error, igual que la óptica no engaña, sino que hace ver a los objetos según la utilidad; y liga la felicidad a una filosofía del arte de la ilusión³⁰¹. Enfatiza en los espectáculos y el arte como “maquinarias” de la felicidad y enumera habilidades. La felicidad depende de las capacidades y de las prácticas efectuadas. No acude a una inteligencia

300 *“Sostengo que, incluso entre los más depravados, no hay ninguno a quien los reproches de su conciencia, es decir, de su fuero interno, el desprecio que siente que merece, y que experimenta en cuanto lo conocen, no le cause suplicio”* (Du Châtelet, p. 102). *“No tenemos por lo tanto que ser viciosos, si no queremos ser desgraciados, pero no es suficiente para no ser desgraciados, la vida no valdría la pena ser vivida si la ausencia de dolor fuera nuestro fin; la nada sería más llevadera, porque es con seguridad el estado en el que se sufre menos”* (p. 103).

301 *“Se mezcla en todos los placeres de nuestra vida, y es su barniz. Se podría decir que no depende de nosotros, lo que no deja de ser verdadero, hasta cierto punto; no podemos darnos ilusiones, de la misma forma que no podemos darnos inclinaciones, ni pasiones; pero podemos conservar las ilusiones que tenemos; podemos tratar de no destruirlas, podemos no ir tras las bambalinas para ver los engranajes con que se fabrican los vuelos, y toda la maquinaria: es todo el arte que nos podemos desplegar y no es un arte inútil ni estéril. Estas son las grandes maquinarias de la felicidad, si puedo decirlo así, pero hay muchas más habilidades de detalle que pueden contribuir a nuestra felicidad”* (Du Châtelet, 1996, p. 104).

racional, sino a la perspicacia o aptitudes para el artificio, pues no contrapone la ilusión a la exigencia de verdad o de virtud. No es una cuestión de certeza, sino de prolongar el mayor tiempo posible el ‘placer de la ilusión’ que aportan los espectáculos y las artes, aunque la falta de capacidad para el artificio pueda indicar torpeza, más que error.

También valora Mme du Châtelet la importancia de lo que se quiere ser y hacer de cara a evitar el arrepentimiento y considera inútil detenerse mucho tiempo en el reproche de las faltas. Sugiere sustituir las ideas tristes por otras agradables. Esta función la cumple el juicio; pensar alternativas a partir del ideal de reparación, exenta de un tribunal moral de la razón. Conviene pues evitar las ideas que afligen, del tipo de la muerte, a diferencia del proceder escéptico de Montaigne en el que prima el estoicismo y la filosofía sobre la muerte. Mme du Châtelet desprecia la preparación para la muerte. Deja de lado el temor a lo circunstancial, incluso por prever la incapacidad de reflexión. Sus consejos se distinguen de un inventario de las reflexiones acaecidas por la propia experiencia durante la vida³⁰².

Este desplazamiento desde el temor a la muerte, a la terapia del dolor por la abstracción de ideas desagradables, no obedece ya al cálculo del proceder conveniente, sino a uno que suprime las ideas inconvenientes para lograr la pasión oportuna y pertinente para la felicidad. La conformidad de las pasiones en referencia a la felicidad no pretende la corrección, aunque excluye las pasiones que se consideran vicios del corte del odio, la venganza y la ira. Además, enfatiza en pasiones no viciosas, especialmente en la ambición, de la que estima que debe defenderse quien quiera ser feliz, sólo por la dependencia que establece frente a los demás. Tampoco recrimina el deseo constante, la insatisfacción del deseo, y lo estima como bien. Sin pretextos, para Mme du Châtelet, la mujer no tiene los mismos recursos que el hombre para la felicidad, evidentes las exclusiones, ante lo que el estudio se ofrece como consuelo. Pese a que

302 “Tenemos que partir de donde estamos, emplear toda la sagacidad de nuestro juicio para reparar, pero no hay que ir buscando el talón de Aquiles, y siempre debemos apartar de nuestra mente el recuerdo de las faltas: cuando les hayamos sacado el fruto que podíamos esperar, apartemos las ideas tristes y sustituyámoslas por agradables, pues ése es uno de los grandes motores de la felicidad, y es algo que está en nuestras manos hacer, al menos hasta cierto punto” (Du Châtelet, p. 105). “Vemos por la complacencia que pone en relatar esta victoria que mucho debe de haberle costado, y en eso el sabio Montaigne había calculado mal: con seguridad es una locura envenenar con esta idea triste y humillante una parte del poco tiempo que nos queda por vivir, para soportar con más resignación un momento que los dolores corporales siempre hacen muy amargo, a pesar de nuestra filosofía. Además, quién sabe si el debilitamiento de nuestra mente, causado por la enfermedad o por la edad, nos dejará recoger los frutos de nuestras reflexiones, o si no quedarán a beneficio de inventario, como suele ocurrir en esta vida” (p. 106).

estima la continuidad del deseo, su moderación viene dada por el amor a lo que se posee y al perfeccionamiento, para definir a la persona feliz por la que no desea cambios en su estado.

Intensidad. Mme du Châtelet asimila la infelicidad a la inquietud y la patologiza: “*Para gozar de esta felicidad, hay que curar o prevenir una enfermedad de otro tipo que se opone totalmente a ella, y que es por desgracia demasiado común: la inquietud Esta disposición se opone a todo disfrute y, por consiguiente, a todo tipo de felicidad*” (Du Châtelet, 1996, p. 110). Acaso, la buena filosofía predicara el convencimiento de la felicidad en este mundo, aunque sólo con el amor se soporte la vida, desestimada por la valoración de las pasiones, y sustituye las ideas de la felicidad por la búsqueda de la intensificación de la pasión, para lograr la entera satisfacción: “*...quiero decir que, aunque nuestras ideas de la felicidad no se vean enteramente colmadas con el amor del objeto al que amamos, el placer que sentimos al abandonarnos a toda nuestra devoción puede bastar para hacernos felices*” (Du Châtelet, p. 113). El amor tendrá indefectiblemente inconvenientes: el abandono de sí, más ante una pareja inconstante y fría, exige conocer el carácter antes de ceder a la inclinación. La normalización obedece al ideal de felicidad al que todo se supedita. Mme du Châtelet, aunque no postule ningún principio formal racional para una vida satisfecha y valore las pasiones, racionaliza las inclinaciones por su efecto benéfico o perjudicial; porque produzcan sufrimiento o desgracias. Con todo, el error no tiene un valor moral ni epistémico, aunque estime la experiencia³⁰³.

De ahí que convenga cortar de una vez por todas; y ante los placeres de la vejez, meros consuelos, depende sólo de cada quien adelantar el final de la vida, y mientras se la soporte, hay que procurarse placer³⁰⁴. De esta lista, la recomendación de cortar con la pareja cuando el amor

303 “*...es necesario que la razón aporte consejo, no la razón que condena todo tipo de compromiso como contrario a la felicidad, sino la que, concediendo que no se puede ser demasiado feliz sin amar, busca que sólo amemos para nuestra felicidad y que superemos una inclinación con la que resulta evidente que sólo sufriremos desgracias; sin embargo, cuando esta inclinación ha sido más fuerte, cuando ha superado a la razón, como suele ocurrir con harta frecuencia, no hay que hacer gala de una constancia tan ridícula como fuera de lugar*”. “*No hay que avergonzarse de haberse equivocado, hay que curarse, cueste lo que cueste, y sobre todo, hay que evitar la presencia de un objeto que no puede sino estremecernos, hacernos perder el fruto de nuestras reflexiones: porque en los hombres la coquetería sobrevive al amor; no quieren perder ni su conquista ni su victoria, con mil coqueterías saben reavivar un fuego mal apagado y mantenernos en un estado de incertidumbre tan ridículo como insoportable*” (Du Châtelet, p. 117).

304 Sintetiza en un párrafo final: “*Tratemos pues de conservar la salud, de no tener prejuicios, de tener pasiones, de hacer que contribuyan a nuestra felicidad, de sustituir nuestras pasiones por inclinaciones, de conservar celosamente nuestras ilusiones, de ser virtuosos, de no arrepentirnos jamás, de alejar de nosotros las ideas tristes y de no permitir una a nuestro corazón que conserve una chispa de inclinación por alguien cuya inclinación disminuye y que nos deja de amar. Algún día tendremos que renunciar al amor, a medida que ya vamos envejeciendo, y en ese día dejará de hacernos felices. En fin!, pensemos en cultivar la inclinación hacia el estudio, una inclinación que hace que nuestra*

disminuye, tiene relevancia más allá del tema erótico, porque contraviene el patrón de conformidad que moderaba ante los deseos. Cabe pues pensar la posibilidad de diferentes tipos de moderación de los deseos según la episteme que rijan el concepto de la felicidad. Mme du Châtelet salva a las aspiraciones al enclavar a la felicidad en una instancia trascendental, en la ilusión, aunque immanente a los planes de la vida contruidos por el cálculo de las propias capacidades y las pasiones más preciadas. Ya no se moderan las pasiones por las mismas razones. Se evita el conformismo y la moderación respecto del ideal ascético, religioso y filosófico que ordena el comportamiento bajo el bien, la verdad y la justicia, pero se mantiene la normalización, porque estas ideas se sustituyen por la de la felicidad en relación con las pasiones, para mantener el deslinde entre el sufrimiento voluntario y el involuntario, lo virtuoso y lo vicioso, la alegría y la tristeza, el deseo satisfecho y la pasión no correspondida; la felicidad en el mayor placer pese a su carácter efímero y la desgracia en la continuidad del dolor; y por último, al separar el saber de lo que se quiera ser y lo que se deviene. La felicidad en el siglo XVIII se estiliza aún más. La confianza en un saber, en la capacidad de decisión y de determinar la vida a partir de decisiones tomadas, fomenta la recopilación de consejos a modo de sabiduría que ahorra el tiempo de reflexión que se puede usar en disfrutar de la vida. El libro filosófico; no sólo la filosofía, cumple una nueva función.

En 1758 aparece como anónimo: *Essai sur le bonheur ou Reflexions philosophiques sur les biens et les maux de la vie humaine*³⁰⁵, escrito por Luis de Beausobre, en el que la desesperación se conceptualiza como enfermedad con fiebres que resultan peligrosas de cortar demasiado pronto; todavía considerado el dolor como potencia, en contraste con razonamientos débiles, productores de motivos apremiantes. Para Beausobre, la consolación y el mal se trastocan al librarse alguien enteramente a la pena. También critica que una persona sea más amiga de sí que del deber. El dolor como un bien que advierte del peligro, y el placer en el mal que produce heroico arrojo. En 1777, se imprime: *Essai sur le Bonheur, où recherche si l'on peut aspirer à un vrai bonheur sur la terre*, par l'Abbé de g** (De courcy). Todavía arraigada la consolación

felicidad dependa únicamente de nosotros mismos. Preservémonos de la ambición y, sobre todo, sepamos bien lo que queremos ser; decidamos el camino que queremos tomar para pasar nuestra vida y tratemos de sembrarlo de flores” (Du Châtelet, p. 118).

305 “Le defespoir s'en mêle quelquefois, maladie de l'ame qu'il faut traiter comme ces fiebres, qu'il est dangereux de couper trop tôt: rien de plus puiffant alors que la douleur, rien de plus foible que les raifonnemens les plus folides & les motifs les plus preffants: on n'écoute plu la voix de la raifon, on se libre tout entier à fa peine, on craint encoré plus la confolation que le mal” (De Beausobre, 1758, p. 42).

cristiana, en la edad de la razón o de la felicidad, se busca la alegría en lo concreto y lo posible al punto de crear una sociedad secreta; la Orden de la Felicidad.

En 1768, *Des causes du Bonheur public* de Joseph Marie Anne Gros de Besplas de la Sociedad de la Sorbona, las costumbres son determinados por hábitos constantes junto con inclinaciones uniformes (*Les moeurs font déterminées par des habitudes constantes, & des penchants uniformes; c'est ce que j'appelle Le caractere*) (Gros de Besplas, p. 7). Así habla de un carácter de la nación, causa de la felicidad pública, junto a la virtud del monarca y la religión. Todavía para 1727, en *Du bonheur d'un simple religieux qui aime son etat et ses devoirs*, en versión benedictina predica el vivir sin ambición de cargos, despreciar y huir del mundo, y toda una suerte de figuras negativas del retiro en retraimiento: 'aimer la retraite', contemplación (*recueillement*), estudiarse en silencio, aplicarse mucho a la oración, amar la dependencia y la penitencia, ejercer sobre sí la mortificación (*s'exercer à la mortification*), práctica de compunción, la pobreza y temor de Dios combinada con el dulzor, la paz y el pensamiento de la eternidad. Al final, tematiza sufrir con paciencia y alegría, considerada una falta de comprensión no hallar la felicidad en la humillación y el sufrimiento en la escuela de Jesucristo.

Sin embargo, de otro corte, en el espíritu sistemático de las luces, en 1770 se edita: *Le temple du bonheur, ou recueil des plus excellents traités sur le bonheur, extraits des meilleurs auteurs anciens et modernes*, en novena edición aumentada de un cuarto volumen.

Alicia Villar sintetiza muy bien el ambiente filosófico de las luces dominado por la idea de felicidad centrada en la naturaleza, la sociedad y la razón: "*En este periodo, la felicidad tiene como carácter propio la inmediatez y lo concreto. Contentarse con lo posible, sin pretender lo absoluto. "Pequeñas dichas, moneda suelta de una beatitud que no podemos alcanzar; una conversación agradable, una cacería, una lectura: con esto podemos llenar nuestros días. Gocemos esta alegría ciertas, en lugar de contar con lo incierto. Gocemos de los bienes sencillos, como concedidos por un poder que mañana puede retirarnos sus dones caprichosos"* (P. Hazard, *La crisis de la conciencia europea*)" (Villar, p. 13).

Tiempos de órdenes secretas que soñaban islas de la felicidad en las que reinara el amor y el placer, pero dedicadas al comercio, relacionada la felicidad con la administración de los bienes y el juego de cartas, en lo que se evita el pensamiento del mal:

"Por su parte. Madame de Châtelet considera que para ser feliz hay que despojarse de los prejuicios, ser virtuoso, tener gustos y pasiones, y ser susceptible de ilusiones, pues debemos la

mayor parte de nuestros placeres a la ilusión, y desgraciado el que la pierde... En este mundo, tenemos que abastecernos de sensaciones y sentimientos agradables... La corriente de pensamiento descrita, en su énfasis por subrayar el lado luminoso del saber y la existencia, no parece, por tanto, especialmente inclinada a la reflexión sobre las fuentes del mal” (Villar, 1995, p. 16).

2.3.3. Bienestar por la destrucción acelerada de los prejuicios de la filosofía moral y huida sensible al dolor.

Para Condorcet, tras el reconocimiento de unos mismos derechos naturales, la sociedad debe asegurarle a cada uno su disfrute. Sin igualdad no hay libertad, paz ni felicidad, equiparada la libertad con igualdad de derechos, según su *Ensayo sobre las Asambleas providenciales*. La administración pública tiene el deber de corregir las desigualdades institucionales, pero ¿vale la pena, entonces, establecer a la felicidad como otro principio de la acción política? Tras los pasos de Turgot, aparte de la idea de progreso, el devenir histórico quizás alternara periodos de calma y de crisis, en lo que entran en juego la razón y las pasiones. Relaciona así el progreso y la crisis, a pesar de las atrocidades encubiertas en un discurso en torno a la felicidad ligada a la civilización en una política de la felicidad antes del surgimiento de la sociología.

En el *Prospectus* de Condorcet, titulado: *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*, las vicisitudes sufridas por las masas, a la par que el conocimiento y disfrute de sus derechos, entran a formar parte del pensamiento de la historia. Los elementos que caracterizan los diferentes estadios en el progreso “supeditan” cualquier concepción religiosa, el uso del lenguaje, la moralidad, la organización social y política, o metafísica alguna, incluidas las filosofías libertarias frente a la autoridad. La sobrevaloración de los conceptos modernos conducen a la falsa satisfacción y a la creencia en la perfección continua, en lo que la instrucción tiene que estar centrada en lo que interese a los derechos y la felicidad de las personas³⁰⁶. La filosofía elimina prejuicios y establece diferencias inconcebibles por el solo

306 Escribe Antonio Torres del Moral: “Condorcet, con extraordinario sentido de anticipación, se acerca a lo que hoy “descubren” el estructuralismo, la filosofía del lenguaje y la sociología del conocimiento: a saber, que los distintos lenguajes o modos de expresión en una sociedad son no sólo efecto, sino también causa de su división en clases. Así lo dice explícitamente y no con la vaguedad de un barrunto: “es importante, para el mantenimiento de la igualdad real, que la lengua cese de separar a los hombres en dos clases” (Condorcet, 1980, Introducción, p. 69). Para David Gauthier el nivel de felicidad y satisfacción al adquirir lo deseado es más una función de la velocidad que del

modo de expresión de los individuos, pues la distancia intelectual se establece en la división del trabajo. Condorcet parte, siguiendo a Locke, de la facultad de recibir sensaciones, percibir y distinguir entre las sensaciones simples y compuestas por combinación, y de la asociación de signos a objetos. Procede como filósofo por atender a la artificialidad del proceso de la percepción y el de la comunicación, mero desarrollo del primero, y parte de la compleja relación de las cosas en el proceso de percibir. En un párrafo condensa, antes de entrar a los diversos problemas puntuales a considerar en su cuadro, una filosofía de la felicidad no desligada del dolor y del mal, a partir de un racionalismo con empirismo por base³⁰⁷.

Despliegue de variaciones. En cuanto la valoración de un pensamiento pudiera resultar algo íntimo, particular y distintivo de sí, la capacidad de alteración de la textura de los placeres y de los dolores no distingue o identifica al sabio o al filósofo, sino que pertenece a todo ser humano, y la consideración del dolor del otro pertenece por igual a todos, inherente, por la atención y el recuerdo de lo sensible, en una instancia previa a la relación moral con los otros y al interés propio. Condorcet especifica que la moralidad y el interés propio nacen de esta sensibilidad abstracta y ficticia, ya alterada, junto con la capacidad añadida de formar y combinar ideas. Agrega la variación de la dependencia del grado de felicidad, de dolor y del mal sufrido, según la propia naturaleza. Condorcet previene de la metafísica entendida como un conocimiento de hechos generales y de leyes en la historia. Por lo que propone Condorcet un cuadro histórico del progreso al que se le han de aplicar las mismas leyes que a la facultad que tiene el individuo de percibir y asociar sus sensaciones para crear otras nuevas³⁰⁸.

Lo relevante no está en la idea criticable del progreso, comprendido según las consecuencias, no como idea regulativa, y destaca que está sometido a los mecanismos de

nivel de progreso: “It may well be imposible to secure an increasing rate of progress, or even to maintain an actual rate or progress. For, in satisfying one’s present needs and wants, one may acquire new desires which are more difficult to satisfy. Thus one’s rate of progress decreases, and, although one continues to progress, one becomes less happy” (Gauthier, 1967, p. 81).

307 “Las sensaciones están acompañadas de placer y dolor; el hombre tiene, asimismo, la facultad de transformar esas impresiones momentáneas en sentimientos duraderos, dulces o penosos; de experimentar esos sentimientos, a la vista o ante el recuerdo de los placeres o de los dolores de otros seres sensibles. Por último, de esa facultad, unida a la de formar y combinar ideas, nacen, entre él y sus semejantes, unas relaciones de interés y de deber, a las que la propia naturaleza asigna la porción más importante y más preciosa de nuestra felicidad, los más dolorosos de nuestros males” (Condorcet, 1989, p. 81-82).

308 “Si nos limitamos a observar, a conocer los hechos generales y las leyes constantes que el desarrollo de esas facultades presenta, en lo que hay de común a los diversos individuos de la especie humana, esa ciencia recibe el nombre de metafísica”. “Este progreso está sometido a las mismas leyes generales que se observan en el desarrollo individual de nuestras facultades, puesto que es el resultado de ese desarrollo, considerado simultáneamente en un gran número de individuos reunidos en sociedades. Pero el resultado que cada instante presenta depende del que ofrecían los instantes precedentes; influye sobre el de los instantes que han de seguirle” (Condorcet, p. 82).

abstracción de la percepción y las sensaciones: el movimiento y relación compleja de los objetos, la combinación de sensaciones, la formación y combinación de ideas, la moralización y el interés. La retórica puede dar pie a una abstracción del dolor y sumir al individuo en una política de la felicidad abstracta en tanto todo discurso requiere de la metáfora³⁰⁹.

Un poco antes, Condillac sostenía que en el aprendizaje la necesidad apremiante puede precipitar a un juicio falso, que a su vez propicia el sentimiento de la necesidad de un nuevo juicio. De tal forma, el sufrimiento se racionaliza a través del deseo de una privación:

“La necesidad sólo turba nuestro reposo o nos ocasiona inquietud porque dirige las facultades del cuerpo y del alma hacia los objetos cuya privación nos hace sufrir. Nos representamos el placer que nos han causado, la reflexión nos hace juzgar el que nos podrían proporcionar todavía, la imaginación nos los exagera y para disfrutarlos hacemos todos los movimientos de los que somos capaces. Todas nuestras facultades se dirigen hacia los objetos de los que sentimos necesidad, y esta dirección es lo que entendemos por deseo” (Condillac, 1985, p. 117).

Ahora bien, la racionalidad no se limita a sencillez en el lenguaje, pues las ideas no por exactas, según Condillac, son completas. En este esquema, según el dolor y el placer producidos, se valora el juicio, pero Condillac observa que el placer también se produce a partir de juicios falsos:

“...parece que el placer acompaña tanto a los juicios falsos como a los verdaderos, y nos engañamos confiadamente; esto ocurre, porque, en estas ocasiones, la curiosidad es nuestra única urgencia y la curiosidad ignorante se conforma con todo. Goza de sus errores con una especie de placer; muchas veces se apega a ello porfiadamente, tomando una palabra que nada significa por una respuesta, y no siendo capaz de reconocer que aquella respuesta no es más que una palabra. Entonces nuestros errores son duraderos” (Condillac, p. 26).

Bajo la complacencia de la razón, la retórica, da pues cabida a males y dolores sociales, como a su respectiva felicidad. También Lichtenberg advertía que el error en el juicio sobre la felicidad propia pertenece a cada quien y no se trata de un juicio social: “Las prerrogativas de la belleza son de naturaleza totalmente distinta de las de la felicidad. Para gozar de las ventajas de

309 “Pero las “abstracciones” son definidas desde el principio de un modo que amplia considerablemente el campo semántico abarcado por el término. Aparecen, dice Condillac, “al dejar de pensar (en *sessant de penser*) en las propiedades por las que las cosas se distinguen, para pensar sólo en aquellas en las que se adecúan (o corresponden: la palabra francesa es *conviennent*) unas con otras”. Una vez más la estructura del proceso es la metáfora según su definición clásica” (De Man, p. 65).

la belleza en el mundo es preciso que otras personas lo crean a uno bello; en el caso de la felicidad, esto no es en absoluto necesario, basta simplemente con que uno mismo lo crea” (Lichtenberg, 1990, p. 248)

Que lo conseguido en el instante presente dependa del anterior, bosqueja un movimiento de despliegue que avanza en la medida en que la variación y la alteración consiguen la novedad únicamente bajo una influencia atávica. La adquisición, lo alcanzado y recibido, no es mera felicidad, sino que también implica dolores y males. La historia se forja por la variación, a caso sólo de las percepciones, no por el ideal del progreso, aunque la naturaleza no establezca límites a la perfectibilidad. La filosofía de Condorcet no es la de la perfectibilidad acabada en el décimo estadio de camino a la perfectibilidad indefinida. Sitúa a la moralidad y a la ley en un estado previo al lenguaje escrito, por el deseo de perpetuar hechos o comunicar ideas. Piensa sin metafísica y no busca una causa, ley general o principio, sino cambios, alteraciones de manera sucesiva³¹⁰.

Hábitos racionales. Los errores generales atrasan el progreso, hacen parte del cuadro de la historia y se conservan los prejuicios, en lo que incluye el desmesurado respeto por las ideas morales filosóficas. Deplorablemente, Condorcet está cegado por el deslumbramiento ilustrado de la unión del conocimiento y la moralidad en el cuadro del futuro en el que las leyes de la naturaleza favorecen la “facilidad” y posibilidad de la quimérica felicidad. No desliga los bienes de la luz de la verdad, relación a demostrar por el ordenamiento de los hechos y la valoración de las verdades útiles. La aceleración del progreso sólo adquiere sentido en función de la facilidad para la consecución de la felicidad y los bienes. Aunque Condorcet no pueda pensar a la felicidad sin la verdad, su filosofía no persigue la verdad y la certeza, sino su utilidad. De ahí que invite a la superación de la ilustración en un acuerdo, sin la metafísica del estado de naturaleza, por el proceso acelerado en la prosecución de la felicidad³¹¹.

310 “La filosofía ya no tiene nada que adivinar, ya no tiene hipotéticas combinaciones que hacer, ya no le que más que reunir y ordenar los hechos, y mostrar las verdades útiles que nacen de su encadenamiento y de su conjunto” (Condorcet, p. 86).

311 “...y habría que mostrar mediante qué lazos de la virtud, el respeto de los derechos naturales y la felicidad, cómo esos bienes reales, cuyo imperfecto disfrute puede ser aislado o, incluso, a veces, opuesto, deben, por el contrario, llegar a ser inseparables, en el momento en que las luces alcancen, a la vez, un cierto término en un mayor número de naciones y penetren en toda la masa de un gran pueblo, cuya lengua se extendería universalmente, cuyas relaciones comerciales abarcarían toda la amplitud del globo”. “Desde el momento en que esta revolución se hubiese operado ya en toda la clase de los hombres ilustrados, no se encontrarían ya entre ellos más que hombres amigos de la humanidad, ocupados, de común acuerdo, en acelerar los procesos y la felicidad” (Condorcet, p. 87).

Esta aceleración no se debe a una idea simple del progreso de las ideas filosóficas, políticas o de la verdad de la ciencia, y atañe más al “error”, antes que al análisis de las causas y el razonamiento lógico, necesario, al punto de criticar Condorcet a los griegos, que se habrían equivocado, si hubieran estado imbuidos de prejuicios a causa de pasiones y hábitos artificiales³¹². Por otra parte, los políticos no asimilan los progresos intelectuales y menos las masas, por lo que habría que esperar hasta una época en la que las revoluciones se suscitaran a partir de alimentar la opinión a través de la publicidad³¹³. El perfeccionamiento de las leyes, las instituciones públicas y el progreso de la ciencia aproximan el interés común de cada persona al de todos. A parte de que el bienestar dispusiera a la justicia en una concepción que unifica verdad, felicidad y virtud, la felicidad se moraliza y dogmatiza, dependiente de una legitimación política y axiomática. Condorcet pide que la felicidad se fundamente en una teoría. La felicidad dependerá exclusivamente de la destrucción de los prejuicios que no dependen tanto del razonamiento como del hábito³¹⁴. Para Condorcet, la tensión entre las pasiones naturales y el deber, y entre estas inclinaciones y los intereses, impiden la felicidad, lo que disminuye por la adquisición de hábitos libres, racionales³¹⁵.

Moralización del valor sin felicidad. La felicidad exigió la verdad y la virtud, pero la constricción del deber impide la felicidad al desfavorecer el bienestar. Germaine Necker, conocida como Madame de Staël, en: *De la influencia de las pasiones en la felicidad de los*

312 “En la política, como en la filosofía de los griegos, se encuentra un principio general que no ofrece más que un bajísimo número de excepciones; es el de buscar en las leyes, no tanto la desaparición de las causas del mal, como destruir sus efectos, enfrentando a unas causas con otras; es el de querer en las instituciones, valerse de los prejuicios, de los vicios, en lugar de disiparlos o reprimirlos; es el de preocuparse más frecuentemente de los medios de desnaturalizar al hombre, de imbuirle de unos sentimientos artificiales, que de perfeccionar, de depurar las inclinaciones y los sentimientos que ha recibido de la naturaleza: errores producidos por el error más general de considerar como hombre de la naturaleza el que el estado actual de la civilización les ofrecía, es decir, el hombre corrompido por los prejuicios, por los intereses de las pasiones artificiosas y por los hábitos sociales” (Condorcet, p. 124).

313 “Después de prolongados errores, después de haberse extraviado en teorías incompletas o vagas, los publicistas han llegado a conocer, al fin, los verdaderos derechos del hombre, a deducirlos de esta única verdad: que el hombre es un ser sensible, capaz de formar razonamientos y de adquirir ideas morales” (Condorcet, p. 188).

314 “...¿no demuestran que la buena moral del hombre, resultado necesario de su organización, es, como todas las demás facultades, susceptible de un perfeccionamiento indefinido, y que la naturaleza enlaza, mediante una cadena indisoluble, la verdad, la felicidad y la virtud?” (Condorcet, p. 241). “...la destrucción de los usos autorizados por ese prejuicio, de las leyes que ha dictado, puede contribuir a aumentar la felicidad de las familias, a hacer comunes las virtudes domésticas, primer fundamento de todas las demás; a favorecer los progresos de la instrucción, y, sobre todo, a hacerla verdaderamente general, ya fuese porque se extendería a los dos sexos con mayor igualdad, ya fuese porque no puede hacerse general, ni siquiera para los hombres, sin el concurso de las madres de familia” (p. 241-242).

315 “¿No produciría, en fin, lo que hasta ahora nunca ha sido más que una quimera: unas costumbres nacionales apacibles y puras, formuladas no de privaciones orgullosas, de apariencias hipócritas, de reservas impuestas por el temor de la vergüenza o por los terrores religiosos, sino de hábitos libremente contraídos, inspirados por la naturaleza, a probados por la razón?” (Condorcet, p. 242).

individuos y de las naciones, afirma que la necesidad de felicidad condujo a la revolución, a la sublevación, al despotismo de la libertad, cuya atrocidad no da cabida a la razón, en lo que contradice a Condorcet³¹⁶. Descartes y Pascal desconfiaban de la imaginación y de la intensidad afectiva en tanto pudieran comprometer el juicio moral, y a lo sumo, Diderot les otorga un sentido catártico. Esto, por sobre la valoración no cognitiva de la percepción y la concepción del arte por su capacidad de despertar sentimientos propicios al entendimiento moral y modularlos para fines edificantes. El sentimiento (*sentiment*) se asocia a la reacción de atracción o repulsión propia del sentir físico (*physical feeling*), con lo que se otorgaban raíces psicológicas a los impulsos para fundamentar el orden moral y social. El arte social, considerado como capacidad del gobierno para anticiparse a la reacción de los individuos y dirigirlos según el interés público, entre el control del sentimiento y la fuerza para superar los preceptos morales, se convierte en un instrumento de higiene social. Es la *Société populaire et républicaine des arts*, la que avala la consigna de valores y hechos de la revolución en el arte, para contribuir a la felicidad del género humano; endoso de la sensibilidad artística a la política estatal³¹⁷.

Para Fourier, la conducta desviada ocurría por la represión de la pasión. Promovía una sociedad sin restricciones a la libertad emocional y reconocía a la coerción social como causa de descontento. Ya antes se había identificado el papel del lenguaje en la formación de la conciencia, en la transición de los pensamientos y las pasiones, y se enfatizó en la concepción universal del proceso psicológico. Suponían ‘modelos de conciencia’ históricamente específicos, formas y estructuras a manera de moldes para las conciencias individuales,

316 “Contemptuous of state-controlled propaganda machine she regarded as employing a psychological coercion incapable of forming independent citizens, Staël challenged the primacy of passion as the basis of social virtue, proclaiming: “that impulsive force which drags man along despite himself, that is the real obstacle to individual and political happiness”. (...) Here, the challenge to social demarcations sustaining art as a discrete professional enterprise envisages unalienated labor, once achieved, releasing creative energies in the population at large” (Mc William, 1993, p. 23).

317 “Conscious of its potential value as an instrument of social hygiene, Sulzer called for the elaboration of a science to study the precise effect of aesthetic sensation on the emotions, in order eventually to harness art’s moral influence over the population at large. (...) Cabani’s concern for “modifying existing human characteristics in a radical way found one outlet in a discussion of aesthetics, where he stressed the need for a “methodical understanding of intelligent and sensible nature as a means of elaborating a formal vocabulary capable of acting on consciousness with infallible efficacy” (Mc William, 1993, p. 19). “As expressed by the group’s leading theorist, Désiré Laverdant, the arts reveal and thus hasten the achievement of this destiny by exposing the deficiencies of man’s present state and evoking an ideal attainable through the adoption of a sociopolitical system consonant with human needs and impulses: “The aim of art is... to make us imagine and love our true destiny while distancing us from those conditions of life which are false and disordered. Art’s mission is thus to reveal to us, in its most general sense, the idea of happiness, which is the ultimate goal and divine consecration of true destiny”. For Fourier and his followers, happiness surpasses a simple sense of wellbeing or physical ease; rather, it signifies a social environment in which desire receives unrestricted satisfaction” (Mc William, p. 192).

afectados por tipos de expresión cultural distintos. Pese a enfatizar en la importancia de los sentimientos, se los supedita a la formación del pensamiento. En *Un rêve de bonheur*, Dominique Louis Papety responde a las exigencias de Fourier y Laverdant de la Ecole de beaux-arts, para una imagen de la felicidad. La evocación de la armonía social en el cuadro de Papety, corresponde a un ideal programático de la felicidad, ilustrado en todos sus ‘aspectos’. La felicidad se manifiesta revestida de formas o tipos de armonía descritos en detalle³¹⁸.



Ilustración 6. Papety. (1843). *Un rêve de bonheur*



Ilustración 7. Gleyre. (1843). *Le Soir*

La obra proyecta la edad de oro en el futuro. Mc William la asocia con *Le Soir* de Charles Gleyre (a la derecha) y recoge que Laverdant se refiere a Léopold Robert en el sentido de indicaciones proféticas de los placeres derivados de la asociación, la solidaridad y la cooperación. Incluyen a Fracois Xavier Winterhalter y a Camilla Roqueplan. Ciertamente, se aprecia una mayor sensualidad y lujo en la pintura de esta época, pero los artistas suelen abordar un sin número de temas, y en: *La mort de l’espion Morris*, Roqueplan pinta el dolor. Al *Pug Dog in an Arm Chair* de Dedreux, se le puede endilgar una crítica de la comodidad.

318 “This perfect felicity has been attained through the “measured satisfaction” of human desire – namely, through observation of the hierarchy of passions discovered and enumerated by Fourier. Examples of the four affective passions – amour, amitié, ambition, and familisme (love, friendship, ambition, family feeling) – figure prominently within Laverdant’s description, while labor, transformed from hardship into pleasure through Fourier’s discovery of attraction industrielle, and sensual gratification, liberated by the overthrow of sexual prohibitions, both form part of this comprehensive evocation of potential Bonheur. The juxtaposition of industry and agriculture, “sublime monuments” and “fertile landscapes”, corresponds to the balance of economic activity envisaged by Fourier for the inhabitants of the Phalanstère” (Mc William, p. 201). “Rather than isolating superficial details, Laverdant argues that the very structure of the work embodies a series of antinomies between left and right which articulate precise prophetic intent. He identifies a deliberate, harmoniously balanced contrast between sensual pleasure –love and courtship signified by the voluptuous couple, the drinkers saluting the statue of Harmony, and the young girl tressing garlands- and spirituality, represented by the “noble old man”, the group engaged in study, and the woman absorbed in rapt devotion. This antithesis is supplemented by a structural contrast between courtship on the left, married love on the right, and the pleasures of family life, symbolized by the children playing in the foreground. Laverdant further alludes to the affective passions, seen as integral to a portrayal of Bonheur ideal, in enumerating the work’s presentation of “maternal tenderness”, “the graceful friendship of childhood”, and “the pure and gentle love of the betrothed”” (Mc William, p. 202).



Ilustración 8. Dedreux. (1857). *Pug Dog in an Armchair*

Igualmente, el retrato de Laura por Gericault no se ajusta al ideal por la tristeza en su semblante y postura. En el cuadro de Dedreux el disfrute no más que en la bebida y la lectura, aunque la comodidad se refiere más a un pasar un momento plácidamente al atender al paso de la vida y en el dominio de sí y de lo de su propia especie. El cuadro de Gericault alude más a un estado de ánimo pasivo de otro tipo, pues el mundo, a espaldas de Laura, se encuadra para su contemplación lejana, en la estancia lúgubre.



Ilustración 9. Gericault. (1818). *Laura*

Ni qué decir de cabezas cortadas o de escenas violentas como la *Balsa de la Medusa*, o escenas que refieren al arduo trabajo como en *El horno de yeso*. Aparte de las diferencias entre el comunismo que anteponía la utilidad a la belleza, obras como las de Paul Delaroche o Claude Joseph Vernet resultan más ambivalentes que enmarcadas dentro de una línea política, al dibujar las dificultades, bien en la guerra, o las de un barco para atracar en la tempestad. Para Fourier la felicidad se establece como un valor moral absoluto³¹⁹.

Los paisajes aluden a un mundo perfecto, y si en Baudelaire la experiencia estética es introvertida, se impone el disfrute social. Más que modificar el comportamiento conforme a la regulación y el perfeccionamiento moral, la función del arte era la promoción de un estado de armonía. Asociaron las pasiones al color y valoraron coloristas como Correggio y Rembrandt. Delacroix mezcla cada color y matices de modo que a la distancia se aprecia una variedad y

319 "An aesthetic endorsing art as a medium for the protection and dissemination of exemplary acts runs counter Fourierist emphasis on happiness as the sole moral absolute, since it inhabits an ethical system still bound by prescriptive and –in Fourierist terms– oppressive notions of good and evil" (Mc William, p. 216).

unidad tonal³²⁰. La naturaleza no tendría ninguna regularidad, asociada con el repudio de la materia en el cristianismo, contrario al compromiso de Fourier con lo físico como atributo fundamental de la felicidad. Da por sentado que el romanticismo valoriza la pasión por sobre la disciplina y la razón clásica. Se aprecia la experimentación hacia una sociedad que no reprima los instintos frente a la abstracción del individuo. La discusión revolucionaria sobre educación promovió acciones edificantes a partir de la experiencia emocional; la instrucción cívica. Pretendieron convertir en hábito la felicidad emocional³²¹. Sin embargo, esta emocionalidad propia de una felicidad onírica, reviste todavía una atmósfera oscura. Se añora huir de la oscuridad en el apacible vaivén de las aguas, como en *Le rêve du bonheur* de Mayer Lamartinère.



Ilustración 10. Mayer. (1819). *Le rêve du bonheur*

Vino luego una tendencia artística naturalista comprometida con la verdad y la contemporaneidad. Aunque Madame de Staël enjuicie el influjo de las pasiones, pregunta más si la desgracia era producto de las instituciones republicanas francesas que se deseaban instaurar. El destino varía la felicidad de las personas apacibles y exentas de pasión, por su molicie y como les afecten los diversos accidentes según su comportamiento al seguir cálculos positivos. Para alcanzar consuelo, habrá que proceder según una moralidad sustentada en pensamientos

320 "In such a way, style is explicitly related to social consciousness. As an artist, Delacroix represents the vanguard of movement overturning the idealized, antinaturalistic conception of beauté with a more vital and harmonious rendition of nature identified with vie. This école de vie, in its rehabilitation of the direct perception of nature over an aesthetic tradition wedded to the antique, represents one facet of "a magnificent palingenesis," on which social renovation provides the most important thrust. As an antithesis to this progressive tendency, linearity carries connotations of "immobility" and "absolute subjection to the past". Whereas colorism expresses the innate harmony of nature, Fourierist critics associate line with a repudiation of natural organicism; the bounding contour-condemned as a mannerism learned from artistic tradition rather than through observation of perceived reality -violates harmony and leads to a fragmented and sterile rendition of form as an end in itself" (Mc William, p. 224).

321 "Rather, all aspects of life would strengthen the citizen's commitment to the common good as "the entire French nation" became an immense forcing ground of public virtue. "Circuses, gymnasia, armed displays, public games, national festivals" – all would be exploited in the pursuit of a moral sense so profoundly inscribed within individual consciousness as to become "an emotion, a source of happiness, and thus a deeply rooted habit" (Mc William, p. 270).



sensibles y que atiende al dolor³²². La filosofía moral, en relación con la sensibilidad para con el dolor, no repele las pasiones, y su represión se manifiesta necesaria para los gobiernos cuando representan una amenaza, por lo que plantea la cuestión constitucional de hasta qué grado agitar o reprimir las pasiones para la felicidad pública, según una cantidad objetiva de seres apasionados. También tiene presente el efecto de la represión de los impulsos naturales sin consentimiento razonado o por la anulación de cualquier temor. Igual que para Condorcet, conviene observar el ejercitamiento de las facultades, pero difiere en el papel adjudicado a la moral y a la política³²³. Así, amolda la felicidad al interés político del gobierno, pero el individuo tiene que diferenciarse según le afectan los acontecimientos, y su moralidad no puede ceñirse a la prosecución de la felicidad. Antes bien, el deseo obliga a formular otro tipo de moralidad independiente de la perfectibilidad y que requiere la independencia filosófica. Tiene presente la cara del deber que contribuye a una felicidad supeditada a la virtud³²⁴.

Obviada la alternativa de una verdad de la felicidad que no consistiera en la virtud y no relacionada con la verdad, para Madame de Staël, en el examen de las afecciones y el dominio de

322 “Sin ellas, los gobiernos serían máquinas tan simples como esas palancas cuya fuerza es proporcional al peso que han de levantar, y el destino humano consistiría tan sólo en el justo equilibrio entre los deseos las posibilidades de satisfacerlos. Sólo consideraré, pues, la moral y la política bajo el punto de vista de las dificultades que las pasiones les presentan” (De Staël, 2007, p. 39-40). “Los caracteres apasionados, por el contrario, dado que su felicidad depende totalmente de cuanto acontece en su interior, son los únicos capaces de encontrar algún consuelo en las reflexiones que nacen en su alma. Sus arrebatos los exponen al sufrimiento más cruel, por lo que están más necesitados de aquellos principios que tienen por meta evitar el dolor” (p. 40). Benjamin Constant agrega a la variedad por las pasiones, la de la felicidad por la comunicación: “El ejercicio de los goces políticos no nos ofrece sino una parte de los goces que los antiguos encontraban en ellos y al mismo tiempo el progreso de la civilización, la tendencia comercial de la época, la comunicación de los pueblos entre ellos han multiplicado y variado al infinito los medios de la felicidad particular” (Constant, 1819, p. 427). Sin embargo, unas décadas después, Benjamin Constant, el pintor, todavía tiene en mente una felicidad escueta relacionada con el placer sensual, la música, el descanso y la lujuria en la opulencia, como en *La mujer del emir*, pintura de 1879.

323 “Habría que establecer un gobierno que incitase a emular a los genios y pusiese freno a las pasiones facciosas; un gobierno capaz de ofrecer a los grandes hombres metas dignas de ellos, capaz de desalentar la ambición de los usurpadores; un gobierno, en suma, que ilustrase la única idea perfecta de felicidad en todos los sentidos: la concordia de los contrastes” (De Staël, p. 48).

324 “El orden mismo de la naturaleza tiende al bien del pueblo, pero no a la felicidad del individuo: todo concurre a la conservación de la especie, mas todo se opone a los deseos de la persona. Los gobiernos, en tanto que representantes del conjunto de la naturaleza, pueden alcanzar en ciertos ámbitos la perfección, ilustrada por el orden general; pero los moralistas, que se dirigen al hombre en tanto que individuo, a todos esos seres arrastrados por el movimiento del Universo, no pueden prometerles con seguridad ningún goce personal, salvo los que dependan de ellos mismos”. “¿Se me podría reprochar también no haber tratado de forma independiente la satisfacciones propias del cumplimiento de los deberes y, por otro lado, las penas causadas por el remordimiento de haberlas desatendido? He de reconocer que esta dicotomía primera de la existencia se aplica en cualquier situación, en todos los caracteres, pero mi propósito no ha sido otro que el de mostrar la relación entre las pasiones del hombre con las impresiones placenteras o dolorosas que experimenta en el fondo del corazón. Y al perseguir este objetivo, creo haber demostrado igualmente que no existe felicidad alguna sin virtud cualquiera que sea el camino elegido, siempre topamos con la virtud, prueba de su verdad” (De Staël, 2007, p. 57).

las pasiones, la independencia moral facilita la libertad política. Según ella, no se teme lo suficiente a la desdicha y a la vez: *“Sólo los temperamentos sin verdadero calor cantan sin cesar las ventajas de las pasiones”* (De Staël, 2007, p. 201), y hablan del “encanto del dolor”. Sólo el amor valdrá como valor que moraliza la felicidad. La sensación física se traslada al orden moral³²⁵. Los varios deleites proporcionados según las diferentes pasiones, se unifican entorno al amor. Anne Louise de Staël-Holstein reduce la filosofía a no esperar nada de la felicidad, dominarse y situarse por encima de sí y de los demás. En la capacidad filosófica de abstracción diversifica el placer, tras dominar las pasiones. En un primer tipo de abstracción, en la persona apasionada, predomina una sola idea sobre la base de un único sentimiento³²⁶.

En un segundo tipo de abstracción, la filosófica, en lugar de intuir una unidad, se produce una multiplicidad conceptual y el placer de nuevo se diversifica³²⁷. La abstracción frente al destino facilita la felicidad al que usa de la técnica filosófica; un ejercicio de transformación de sí que no implica insensibilidad, sino la alteración de los modos de satisfacción a través de la reflexión³²⁸. Reduce lo que tendría de natural la moral en la persona a que, cansado de trabajar para su destino, reacciona y deja de anhelar la ausencia del dolor. Esta moral no permanece inherente al pensamiento o a la humanidad, sino que la ofrece por las características de la vida como una tendencia siempre presente. La sensibilidad frente a la vida, conduciría a una disposición natural que renuncia a evitar el dolor, y que tentaría a su consideración como

325 *“Nada hay que extenúe tanto la existencia como esta diversidad de intereses, cuya unión sea considerado un buen sistema para alcanzar el éxtasis. En lo que concierne a la infelicidad, no por segmentarla la atenúamos: después de la razón, que nos libera de todas las pasiones, sólo una cosa puede resguardarnos mejor de la desdicha: abandonarnos completamente a una sola de ellas. Así, sin duda, nos exponemos a recibir la muerte a manos de nuestras propias afecciones, mas el primer objetivo que debemos fijarnos al ocuparnos de la suerte de los hombres no es la conservación de su vida: el sello de su naturaleza inmortal consiste en valorar la existencia física sólo en tanto que va acompañada de la felicidad moral”* (De Staël, p. 57).

326 *“Por el contrario, una única gran pasión llega a absorber todas las demás, sin permitir ni tan siquiera saber de la existencia de estas. No queda ninguna flor en el parterre por donde ella ha pasado; su amante seguidor no puede ver más que la huella de sus pasos. El ambicioso, al contemplar una aldea rodeada de todos los dones de la naturaleza, pregunta si el gobernador del cantón dispone de una gran fortuna, o si los agricultores que viven en ella tienen derecho a elegir un diputado. Y es que, a los ojos del hombre apasionado, los objetos exteriores no representan más que una idea, pues sólo los juzgan con único sentimiento”* (De Staël, p. 202).

327 *“El filósofo, al haber liberado con gran valentía sus pensamientos del yugo de la pasión, ya no los dirige todos hacia un único objeto, por lo que es capaz de disfrutar de las dulces impresiones que cada una de sus ideas le proporciona, una tras otra, de forma independiente”* (De Staël, p. 202).

328 *“Gracias a una suerte de abstracción – que proporciona, empero, una satisfacción bien real-, nos elevamos a cierta distancia para observarnos pensar y vivir. Y puesto que no aspiramos ya a controlar ningún acontecimiento, pasamos a considerarnos a todos como modificaciones de nuestro ser; modificaciones que nos permiten ejercitar las facultades y adelantar por múltiples caminos la acción de la perfectibilidad”* (De Staël, p. 205).

natural, pero que obedece a la analogía entre las impresiones que recibimos y la capacidad de alterar los placeres, las emociones, y el mismísimo dolor. La filosofía se convierte entonces en medio para disipar los sufrimientos y Madame de Staël considera no haber tratado de la felicidad, sino del dolor moral, algo que Charles Augustin de Sainte-Beuve no es capaz de reconocer y estima ligado a una exaltación de la literatura de una época directorial³²⁹.

Hacia 1828 se publica el *Essai sur les félicités humaines, ou Dictionnaire du bonheur* de Julie Candeille, que entre otras, en el tomo II, tras pensar una imaginación consolatriz de la infelicidad que ella misma provoca, valora un pensamiento hogareño (*casanière*), despreciando la habladera del ministro, modelo de piedad y discreción. Ya entonces Candeille tematiza después de la esperanza, la fatiga por dedicarse a tantas cosas.

3. DE LA FELICIDAD COMO PRINCIPIO MORAL A LA PSICOLOGIA DE LA AUTOESTIMA

3.1. La perversión filosófica de la felicidad

3.1.1. Exclusión kantiana de la felicidad por moralidad y concepción de un libro de reglas sobre la felicidad por Schopenhauer.

Kant critica la felicidad en función de la satisfacción y prescinde de la armonía de las pasiones. Retoma la noción del deseo tomista caracterizada por la insatisfacción; la voluntad ordena en los deseos³³⁰. El diccionario histórico de kantismo resume que Kant reconoce que ser feliz está presente en todo ser racional, pero como cada individuo por sus sentimientos subjetivos de placer y dolor tiene diferentes ideas de la felicidad, no pueden constituir un

329 “El aspecto de la naturaleza, así como la vida que en ella se desarrolla, son tan análogos a la melancolía que estaríamos tentados de creer que la providencia ha querido que esta disposición moral sea el estado natural en el hombre, y que todo concurra a inspirársela cuando se llega a esa época en la que el alma se cansa de trabajar para su propio destino, se había incluso de la esperanza, y deja de anhelar la ausencia de dolor” (De Staël, p. 208). “Mais ce genre d’inspiration sentimentale, ce mystérieux reflet sorti des profondeurs du coeur, éclaire tout entier le libre de l’Influence des Passions, et y répand un charme indéfinissable qui, pour certaines natures douloureuses, et à un certain âge de la vie, n’est surpassé par l’impression d’aucune autre lecture, ni par la mélancolie d’Ossian, ni par celle d’Oberman” (Sainte-Beuve, 1951, p. 1077).

330 “Aun si la naturaleza obedeciera cada uno de nuestros deseos y nuestros poderes fueran ilimitados, nuestra idea de la felicidad es demasiado vacilante y fluctuante para permitirnos alcanzar lo que pensamos estar buscando. E incluso si no nos propusiéramos sino satisfacer “la auténtica necesidad natural en la que nuestra especie está completamente de acuerdo consigo misma”, lo que entendemos por felicidad sería algo inalcanzable. “Pues la propia naturaleza (del hombre) no es de tal índole que pueda reposar o quedar satisfecha en algún punto con la posesión y el goce”” (Schneewind, 1998, p. 609).

principio necesario práctico de determinación de la voluntad. Para él constituye un problema que, a pesar de alguien tener la dignidad para la felicidad, no sea feliz. La arbitraria representación de la perfección conforme a un fin natural, entró en conflicto con la moralidad³³¹. Sólo hacia el final de la *Crítica de la razón pura*, Kant afirma que no hay canon del uso especulativo de la razón, sino que toda lógica trascendental es en este propósito nada más que disciplina. (*Also gibt es keinen Kanon des spekulativen Gebrauchs derselben (denn dieser ist durch und durch dialektisch), sondern alle transzendente Logik ist in dieser Absicht nichts als Disziplin*) (Kant, 1966, p. 807).

Supuesta la libertad de la voluntad, y definido ‘práctico’ como todo lo posible a través de la libertad (*Praktisch ist alles, was durch Freiheit möglich ist*), divide de manera capciosa entre: 1) el uso regulador de la razón por condiciones empíricas de nuestra libre voluntad, por lo que deriva una idea pragmática de la felicidad según la enseñanza de la sabiduría para unir todos los fines dados por el pensamiento, y 2) leyes puras determinadas *a priori*. Para Kant, en contraste con las condiciones empíricas, sólo las leyes morales, leyes prácticas puras (...*reine praktische Gesetze*) permiten un canon³³². Para el uso práctico de la razón pura, estas leyes tienen un propósito dado completamente *a priori* por la razón; no ordenan bajo condiciones empíricas, sino modestamente, producto de la razón pura (...*deren Zweck durch die Vernunft völlig a priori gegeben ist, und die nicht empirisch bedingt, sondern schlechthin gebieten, Produkte der reinen Vernunft sein*). La moralidad para Kant requiere tales disposiciones que dirimen de lo práctico las condiciones empíricas del ejercicio de la libertad (*die Bedingungen der Ausübung unserer freien Willkür aber empirisch sind*), por lo que escatima un uso regulador furtivo de la razón bajo el concepto de felicidad que como tal, en la enseñanza de la sabiduría

331 “The subjection of the will under moral law, therefore, as its goal not happiness, but the dignity to be happy. The problem that not everyone who is worthy of happiness is also really and truly happy is the subject matter of the postulates of practical reason”. “...however, Kant in his terminology abides by distinction by separating “glück (in the sense of “fortuna” as the favor of fate) from “glückseligkeit” (as the experience of a fulfilled life that overrides particular events). For the pre-critical Kant, just as for Gottfried Wilhelm Leibniz and Christian Wolff, happiness consists in perfection. In contrast, the critical Kant refuses to describe morality with this concept. But, above all, he abandons the notion that the will and moral action should be determined by happiness as a goal. Kant defines happiness as the “satisfaction of all inclinations”” (Holzhey y Murdoch, 2005, p. 136).

332 “Wenn die Bedingungen der Ausübung unserer freien Willkür aber empirisch sind, so ann die Vernunft dabei keinen anderen als regulative Gebrauch haben, und nur die Einheit empirischer Gesetze zu bewirken dienen...” (Kant, 1966, p. 810). “Dagegen würden reine praktische Gesetze, deren Zweck durch die Vernunft völlig a priori gegeben ist, und die nicht empirisch bedingt, sondern schlechthin gebieten, Produkte der reinen Vernunft sein. Dergleichen aber sind die moralischen Gesetze, mithin gehören diese allein zum praktischen Gebrauche der reinen Vernunft, und erlauben einen Kanon” (Kant, p. 811).

(*Klugheit*), unifica los propósitos, según nuestras inclinaciones³³³. Para esta felicidad sintética de los efectos la razón sólo provee un estado anímico que acuerda los medios para alcanzar los propósitos encomendados por los sentidos, que a la larga, hay que convenir constituyen todo el asunto de la razón, que solamente proporciona leyes pragmáticas de la conducta libre.

Perspicacia en la espera. La experiencia se somete a leyes pragmáticas ordenadas según la felicidad de la perspicacia sensata o prudente que conforma una sabiduría no asimilable a la moral basada en leyes prácticas puras, imperativas y objetivas de la libertad. Acaso así duplica la restricción moral de la conducta. Tal separación entre lo que sucede y una realidad trascendental somete la experiencia, aparentemente siempre insatisfecha a una instancia racional abstracta e ideal, sea la felicidad o la moral. Kant no abandona la moral de la eudaimonía; solo la subsume normativamente al concepto del deber.

Cabe también pensar un ámbito trascendental que exige una independencia de la razón (...*indessen dass die transzendente Freiheit eine Unabhängigkeit dieser Vernunft selbst...*) que Kant dice no abordará en tanto se limita a patologizar la voluntad determinada por impulsos sensibles (*als durch sinnliche Antriebe*), que distingue del libre arbitrio, de carácter racional y representativo. Sin embargo, Kant no vincula la felicidad con el hacer ni con el pensar especulativo, sino con la espera, pero en un sentido supeditado a la moralidad de la razón práctica, en relación con el bien³³⁴. “*Cuando hago lo que debo, ¿qué puedo entonces esperar?*” (...*wenn ich nun tue, was ich soll, was darf ich alsdenn hoffen?*) (Kant, 1966, p. 816). Kant sólo valora el orden práctico como un manual o compendio (*Leitfaden*) para responder en el ámbito teórico y especulativo, y establecer una analogía, pues la esperanza va hacia a la felicidad (*Denn alles Hoffen geht auf Glückseligkeit*), y en el propósito o en la deliberación sobre lo práctico y la ley moral (*und ist in Absicht auf das Praktische und das Sittengesetz*), equipara esta

333 “...wie z. B. in der Lehre der Klugheit die Vereinigung aller Zwecke, die uns von unseren Neigungen aufgegeben sind, in de einigen, die Glückseligkeit, und die Zusammenstimmung der Mittel, um dazu gelangen, das ganze Geschäft der Vernunft ausmacht, die um deswillen keine andere als pragmatische Gesetze des freien Verhaltens, zu Erreichung de runs von den Sinnen empfohlenen Zwecke, und also keine reine Gesetze, völlig a priori bestimmt, liefern kann” (Kant, p. 811).

334 “Jusqu’à ’resent, nous avons considéré, avec Kant, le bonheur dans son rapport à la morale. Et pour cause: l’intention de Kant est sans aucun doute – contre la tradition eudémoniste – de reveler la moral comme le seul Bien inconditionné. Le Bien qui consiste à nous respecter nous-mêmes et à respecter autrui en sa liberté – ce qui signifie: dans la liberté de son rpojet individuel de bonheur – ne saurait être négocié. Mais ce serait une erreur que d’en conclure à un absolutisme de la morale qui mettrait en cause le droit spécifique de l’homme d’aspirer au bonheur. Et pourtant, c’est justement l’image d’un tel absolutisme du moral qui l’emporte dans la détermination du sens de l’éthique kantienne. Ainsi Thomä évoque par exemple chez Kant le “refus du bonheur en tant que fin et but spécifiques de l’agir humain” (Himmenmann, 2006, p. 25-27).

categorización al valor del saber y la ley natural en la consideración del conocimiento teórico de las cosas (...*eben dasselbe, was das Wissen und das Naturgesetz in Ansehung der theoretischen Erkenntnis der Dinge ist*) (Kant, p. 816). A partir de ese cuadro comparativo, todavía piensa la felicidad a la sombra de lo que acaece. Toda esperanza acaba en que algo sea o deba acaecer³³⁵.

Kant piensa una moralidad no sujeta a un condicionamiento por parte de las inclinaciones y su felicidad se determina por la satisfacción (*Befriedigung*) de las inclinaciones (*Glückseligkeit ist die Befriedigung aller unserer Neigungen*), extensiva en su pluralidad (*Manndigfaltigkeit*); intensiva en grado y “protensiva” (*protensive*), neologismo de ‘*protens*’, pasado participio de ‘*protendere*’, la extensión en una dimensión o tiempo, en la duración. Kant divide entre leyes pragmáticas de la sabiduría, de la prudencia (*Klugheitsregel*) y la ley moral. Denomina con un concepto raro la ley práctica del ‘fondo de movimiento de la felicidad’ (*Das praktische Gesetz aus dem Bewegungsgrunde der Glückseligkeit*), mientras formula la ley moral en el mismo sentido, pero le antepone el concepto de dignidad (*Würde*). Exige una apreciación del hecho de ser feliz. Todavía primaba la concepción de la felicidad acorde con lo que acaece, y Kant había dejado para la especulación la instancia trascendental asociada a la libertad y no a la felicidad, entendido lo pragmático como un asesoramiento respecto de qué hacer para ser partícipes (*teilhaftig*) de la felicidad, y lo moral por: como debemos refrenarnos (*verhalten*) para devenir dignos de la felicidad.

Kant asocia a estos distintos modos de asesoramiento o quehacer, principios empíricos, al pragmático, concerniente a la felicidad, al separar conforme al principio de razón, entre los pensamientos a satisfacer y los sucesos. Porque supuestamente no sabré sino por experiencia qué tendencias están ahí que quieren ser satisfechas (*vermittelt der Erfahrung, kann ich werden wissen, welche Neigungen dasind, die befriedigt werden wollen*), aparte de cuáles sucesos naturales efectúan o consiguen (*bewirken*) la satisfacción (*noch welches die Naturursachen sind, die ihre Begriedigung bewirken können*). Como si no pudiera haber satisfacción o insatisfacción sin pensamiento racional tras una previa experiencia y sabiduría de corte pragmático, o no se pudiera encontrar algo por accidente que satisfaga. Para remate, la moralidad surge por abstracción de las inclinaciones y los medios de satisfacción (*Das zweite abstrahiert von*

335 “*Jenes läuft zuletzt möglichen Zweck bestimmt*), weil etwas geschehen soll; dieses, das etwas sei (was als oberste Ursache wirkt), weil etwas geschieht” (Kant, 1966, p. 811).

Neigungen, und Naturmitteln sie zu befriedigen) y considera sólo la libertad de un ser racional (*und betrachtet nur die Freiheit eines vernünftigen Wesens überhaupt*), lo que contradice íntegramente que se trate de la dignidad de ser feliz en el sentido en que definió el bien, por lo que tiene que matizar y acudir a unas pretendidas condiciones necesarias (*die notwendigen Bedingungen*) en virtud de las cuales armonicen la repartición de la felicidad y principios según la idea de la libertad³³⁶.

Kant antepone principios morales de posibilidad a la experiencia, aunque no a la razón especulativa, pues exige una abstracción de las condiciones y fines de la moralidad para formular su: *'Has eso por lo que te harás digno de ser dichoso'* (*Tue das, wodurch du würdig wirst, glücklich zu sein*), frase que incluye lo pragmático, el obrar, pero que interpreta de modo que pregunta si puedo esperar y participar de la felicidad, si no me conduzco inmoralmente, como si la moralidad asegurara la dignidad de ser feliz. Los principios de la razón pura que prescriben la ley *a priori* pueden vincular necesariamente la esperanza (*ob die Prinzipien der reinen Vernunft, welche a priori das Gesetz vorschreiben, auch diese Hoffnung notwendigerweise damit verknüpfen*) de participar de la felicidad. Kant vincula el sistema de la felicidad al de la moralidad, y contesta que cada quien tiene motivos (*Ursache*) para esperar la felicidad en la medida en que se haga digno en su conducta (*Verhalten*), si reprime o refrena su proceder en un sentido moral. Esta preocupación desplaza la escisión entre lo que se espera y lo que acaece. Aun cuando estableció la pertinencia de abstraer para la moral todo tipo de inclinaciones y finalidades que la condicione, la voluntad superior (*...obersten Willen*), la felicidad universal, precede a la voluntad privada.

En un largo y equívoco párrafo, para Kant la responsabilidad, la complaciente obligación moral, permanece valedera (*gültig bleibt*) por el uso especial de la libertad (*...für jedes besonderen Gebrauch der Freiheit*). Por contraste, ni la naturaleza de las cosas del mundo ni la causalidad de las acciones o del modo de obrar, incluidas las relaciones con la moralidad (*und ihrem Verhältnisse zur Sittlichkeit*), no determinan las maneras que de por sí tienen por

336 *"Das praktische Gesetz aus dem Bewegungsgrunde der Glückseligkeit nenne ich pragmatisch (Klugheitsregel); dasjenige aber, wofern ein solches ist, das zum Bewegungsgrunde nichts anderes hat, als die Würdigkeit, glücklich zu sein, moralisch (Sittengesetz)". "Das erste rät was zu tun sei, wenn wir der Glückseligkeit wollen teilhaftig, das zeite gebietet, wie wir uns behalten sollen, um nur der Glückseligkeit Würdig zu werden". "Das zweite abstrahiert von Neigungen, und Naturmitteln sie zu befriedigen, und betrachtet nur die Freiheit eines vernünftigen, und betrachtet nur die Freiheit eines vernünftigen Wesens überhaupt, und die notwendigen Bedingungen, unter denen si allein mit der Austeilung der Glückseligkeit nach Prinzipien zusammenstimmt, und kann also wenigsten auf blossen Ideen der reinen Vernunft beruhen und a priori erkannt werden"* (Kant, 1966, p. 817).

consecuencia la felicidad. Kant deduce del principio abstracto de libertad, que ninguna serie de sucesos conduce a la felicidad y sintetiza la esperanza de ser feliz con los incansables esfuerzos de la moralidad o para hacer digna la felicidad. Bajo el vínculo del sistema de la felicidad y el de la moralidad, asocia la felicidad universal sólo a una tensión entre el movimiento de la libertad y su restricción (*teils bewege, teils restringierte Freiheit*). Suplanta la felicidad, no por la libertad, sino por el deber³³⁷. Más adelante nombra a Dios como finalidad de toda forma de vivir.

Principio de la felicidad y deseo relacional. Todavía el kantismo inglés desvincula la felicidad del honor y el beneficio social³³⁸. Edward Caird anota que, igual que el dualismo kantiano separa entre nómeno y fenómeno, lo hace entre felicidad y virtud, para reconciliarlos en la fe y no en el conocimiento, para el que permanecen distintos a diferencia de estoicos y epicúreos³³⁹. La felicidad entendida como un estado racional que encuentra todo conforme al deseo y a la voluntad, pensada en relación supeditada al bien, se convierte en un problema político y moral, incluso penal, sólo buscada a su modo singular por alguien, por lo que se la

337 “Das aber die Verbindlichkeit aus dem moralischen Gesetze für jedes besonderen Gebrauch der Freiheit gültig bleibt, wenn gleich andere diesem Gesetze sich nicht gemäss verhielten, so ist weder aus der Natur der Dinge der Welt, noch der Kausalität der Handlungen selbst und ihrem Verhältnisse zur Sittlichkeit bestimmt, wie sich ihre Folgen zur Glückseligkeit verhalten werden, un die angeführte notwendige Verknüpfung der Hoffnung, glücklich zu sein, mit dem unablässigen Bestreben, sich der Glückseligkeit würdig zu machen, kann durch die Vernunft nicht erkannt werden, wenn man bloss Natur zum Grunde legt, sondern darf nur gehofft werden, wenn eine höchste Vernunft, die nach moralischen Gesetzen gebietet, zugleich als Ursache der Natur zum Grunde gelegt wird”. “Nun lässt sich in einer intelligibelen, d. i. der moralischen Welt, in deren Begriff wir von allen Hindernissen der Sittlichkeit (der Neigungen) abstrahieren, ein solches System der mit der Moralität verbundenen proportionierten Glückseligkeit auch als notwendig denken, weil die durch sittliche Gesetze teils bewege, teils restringierte Freiheit, selbst die Ursache der allgemeinen Glückseligkeit, die vernünftigen Wesen also selbst, unter der Leitung solcher Prinzipien, Urheber ihrer eigenen und zugleich anderer dauerhaften Wohlfahrt sein würden” (Kant, p. 820).

338 “Again, benevolence is a duty. But there are many sympathetic souls who, without vanity or interest, are pleased to spread Happiness around them; and in their case, right and pleasing as such conduct is, we cannot say that it has true moral worth, any more than we can attach such worth to the desire of honor, which often leads a man to actions that greatly benefit his neighbours” (Caird, 1889, p. 175). Excluido el deseo, se desvincula a la felicidad de la voluntad y de toda finalidad racional para sólo admitir por motivo de la acción moral al deber. “Thus, then, no expected effect can determine the moral worth of an action” (p. 176). Entendida la felicidad como un estado placentero continuo, se la reduce a un título general para los motivos de la voluntad, por la variedad de efectos sobre la sensibilidad: “And, as finite, he cannot find such happiness in himself alone, but must seek it without in the objects which he needs. What are the objects, however, that constitute this matter of desire he can discover only by experience, as those objects act on his sensibility. It is impossible, therefore that the mere of happiness can set before him a ground of determination which shall hold good objectively in all cases and for all rational beings. It is true, indeed, that the idea of happiness furnishes a kind of unity, under which all the different objects of desire may be brought...” (Caird, p. 180).

339 “It is impossible to take the desire of happiness as the cause of virtue; for there is no moral character whatever in a desire. And it seems equally impossible to take virtue as the cause of happiness; for, if I seek to secure that conformity of circumstances to my wishes which is implied in happiness, my success will be proportioned, not to the moral state of my will, but to my knowledge of the laws of nature, and my power of using its resources in accordance with these laws so as to further my own ends” (Caird, p. 292).

formula desde una perspectiva social, al contraponer Kant la necesidad propia del deber al impulso del deseo, aunque tampoco se favoreciera la felicidad de los demás, si suponemos les producirá daño. Según la interpretación de Caird, no se busca la felicidad como un fin en sí, sino la perfección moral³⁴⁰. En este proceso en que cada quien gana o pierde, la exigencia de sacrificio mantiene oculta la mejor parte de la felicidad privada, pues la sociedad la ignora y sólo conoce lo peor, en combinación de egoísmo y altruismo que privilegia el actuar bien, por lo que Caird señala que se trata de un motivo egoísta, aunque con miras al concepto del deber, y no a un fin puramente social. Opina Caird que al enfatizar Kant en la búsqueda de la felicidad de los demás y no en su perfección, repara su error de sumir la acción de los individuos a un principio moral racional abstracto; no a la conciencia social de bienestar³⁴¹. El concepto de felicidad queda adherido a una universalidad racional, en tanto el *summum bonum* se constituye con la suma al bien de una ‘felicidad proporcionada’; no a un conjunto de objetos y su efecto, en relación con el placer o el dolor; el deseo y la aversión. Anota Caird que la naturaleza no cumple una función útil, deliberativa (*purposive*) para la felicidad, como sí para la cultura³⁴².

Frente a la interpretación hedonista de los motivos no morales para la elección, Andrews Reath cuestiona que Kant hubiera seguido un hedonismo psicológico de deseos naturales, motivos de acciones. Tomadas las inclinaciones por deseos de placer o deseos de objetos en virtud del placer que dan, la acción suscitada por la inclinación está motivada en la creencia del placer resultante, lugar del principio del amor propio o de la propia felicidad condicionante de la

340 “What, then, are the ends which it is a duty to have? These, Kant answers, are our own happiness perfection of others” (Caird, p. 381). “Each may seek the happiness of all; but it is not in respect of happiness that each is an end in himself, but in respect of perfection, and especially of moral perfection” (Caird, p. 397).

341 “Kant, indeed, rather says that we are bound to seek the happiness of others so far as is consistent with the moral law. But strictly speaking we cannot understand this as meaning that we are not to seek their happiness when such happiness might impair their moral character, but only that we are to seek it when it involves an act that might injure our own moral character”. “Now, when Kant tells us that we should seek the happiness of others, and not their perfection, he is giving countenance to this error: an error which in practice makes the self-sacrifice of the individual unavailing, just in so far as it is only a self-sacrifice of the individual unavailing, just in so far as it is only a self-sacrifice of individual to individual, and not at the same time the sacrifice of the individual to the universal” (Caird, p. 402).

342 “We have, however, to distinguish two points of view from which man might be considered as end to nature, in reference to his happiness and in reference to his culture; for, it may be that that which in nature appears at first as not purposive in relation to the former, may be purposive in relation to the later” (Mackenzie, 1919, p. 500). En la línea del idealismo inglés, Mackenzie entiende egoísta la felicidad primaria, frente a valores sociales como el amor: “To have happiness we must have conception of life as a connected whole, involving a variety of co-ordinated aims. All these models of satisfaction are primary ego-centric. A man may have pleasure, joy and happiness without reference to any other consciousness than his own” (p.78). No obstante, la felicidad requiere para Mackenzie de constantes nuevas valoraciones.

motivación en el sistema moral³⁴³. Escandaliza que bajo el principio de felicidad, el sentimiento de placer unifique las acciones y las clasifique según la cantidad de placer que proporcionan. Una variedad de acciones y motivos no tienen distinción. Tal reclamación sobre la pluralidad en los motivos para actuar demanda la exigencia de separar entre los motivos organizadores de la acción, según la diferencia entre moralidad y felicidad; autonomía y heteronomía. Reath insiste en mostrar al principio de felicidad como uno de elección que evalúa las acciones en términos de la satisfacción esperada o la fuerza de los deseos satisfechos, con lo que reduce la distancia entre la moralidad y la felicidad, aunque niega la concepción del placer como alternativa a la moral de la elección. Aunque el placer o los sentimientos agradables que provoca la presencia de un objeto constituyan el fondo que determina la elección, no todas las acciones estarán motivadas por el deseo o el placer, porque no constituyen la finalidad de la acción. Reath ataca el dualismo en la motivación en Kant, entre el principio moral y el de felicidad. La teoría de la acción moral subsume toda concepción de la acción por el sólo placer. El concepto de motivación suprime la posibilidad de actuar conforme a un deseo de tipo relacional, sin finalidad, por placer, o por el sentimiento agradable, y que tal acción no pueda valorarse como moral, referida la autonomía al poder legislativo y no tanto a una capacidad motivacional amplia o psicológica³⁴⁴.

Kant evita la comprensión de la autonomía a partir de la posibilidad de diferenciarse alguien en la satisfacción de los deseos. No toda motivación no moral es hedonista, ni toda acción autónoma tiene una índole moral. Para Reath la distinción entre actuar a partir de la ley moral y actuar por el deseo de placer no provee un criterio para evaluar las acciones. Una gama de motivos, actitudes, acciones, intereses personales y relaciones sociales, etc, no encajan en tal división. Las diferencias entre las acciones heterónomas no carecen de importancia, agrupadas al estar motivadas por deseos contingentes. La doble relación entre la racionalidad y la moralidad, a la vez que entre la racionalidad y la autonomía-libertad, obliga a una distinción en

343 *“Moreover, he seems to say that what unifies the actions that he brings under the principle of happiness is that they are aimed at pleasurable feeling in the agent, and can be ranked by the amounts of pleasure that they offer”* (Reath, 2006, p. 33).

344 *“But read in light of a proper understanding of Kant’s conception of action, the “determining ground of choice” is the principle on which the agent acts, not the end at which the action is directed”. “On the interpretation that I support, his conceptions of motivation and choice remain dualistic, since the principles of happiness and morality represent fundamentally different forms of choice. But moral and non-moral considerations motivate in essentially the same way, through an agent’s judging that an incentive provides a good reason and freely adopting it into a maxim of action”* (Reath, 2006, p. 2).

la valoración entre las acciones morales y las demás³⁴⁵. Según Reath, el hedonismo psicológico confunde el objeto de deseo con la satisfacción resultante por su adquisición³⁴⁶.

De este modo, se diferencia la perspectiva sobre los objetos de las inclinaciones, en referencia a la relación entre las inclinaciones y los sentimientos de placer, y la perspectiva sobre el origen de las inclinaciones. Aunque los sentimientos agradables afectan el proceso de generación de las inclinaciones, estas no tienden sólo al placer por el placer. Los placeres pueden ser causa o efecto de deseos. Un concepto forjado a partir de determinadas experiencias induce la creación de un deseo: *“The experience of something as pleasurable may create a desire to experience it again, or the judgment that an object would give satisfaction might give rise to a desire for it in the present”* (Reath, 2006, p. 38). La habitualidad convierte en inclinaciones deseos forjados a partir de mecanismos cognitivos. Las inclinaciones requieren previas experiencias satisfactorias sin que el placer constituya el objeto de tales deseos. Tal ‘abstracción del deseo’ contrasta con la satisfacción resultante de la moralidad, o la satisfacción de sí, el contento de sí (*Selbszufriedenheit*), determinada por una voluntad sólo condicionada por un principio formal, racional del deber o un juicio objetivo del bien. El placer sigue así un deseo o motivación determinada por el juicio de una acción como objetivamente buena; de un deseo moralizado. Al destacar diferentes patrones en la formación del deseo y tener en cuenta un historial de placeres y desagradados que construyen las inclinaciones habituales conforme a una variedad de experiencias, gustos, emociones y valores, o por la interacción entre varios deseos, Reath remarca que los sentimientos de placer que construyen el deseo no se identifican necesariamente con la satisfacción resultante por la obtención del objeto³⁴⁷.

345 *“Either his scheme ignores many ordinary activities that give value and substance to life, in which case it seems radically incomplete. Or it includes them by forcing them into a hedonistic mold that is inappropriate. The notion of heteronomy would then involve a kind of leveling that fails to acknowledge differences in the value and importance of the many different kinds of activities grouped together. In either case, its plausibility as an evaluative classification would be undermined”* (Reath, p. 35). *“With these tasks accomplished, the distinction between autonomous and heteronomous conduct would not only seem a plausible way of dividing up human conduct; if we value self-determination, we would also see why we should value the actions in one category more highly than those in the other”* (Reath, p. 36).

346 *“The fact that you gain satisfaction from acting on a desire does not mean that the feeling of satisfaction was your aim, or that you were acting for the sake of that satisfaction. Rather, the satisfaction occurs because you already had that desire. The desire may have a cause that is independent of the satisfaction that results in its fulfillment, and may be directed at an end outside of the self. Kant did think that there is a connection between inclinations and feelings of pleasure and displeasure, and he does think that we can distinguish a form of motivation by the role of such feelings in its operation”* (Reath, p. 37).

347 *“But more often the satisfactions that result from successfully acting on a given desire are a function of the fact that the individual has that desire. They may largely be shaped by the character of the desire and the experiences that give a rise to it, or by the activities in which the individual is led to engage. It seems plausible to hold that a complex of experiences and feelings gives rise to a desire, but that at a certain*

La filosofía kantiana no elude la posibilidad de la libertad a partir de una concepción ética de modulación del deseo y no sólo por la moralidad racional del deber que condiciona nuestra voluntad, pero el sentimiento de respeto constituye el elemento subjetivo de una ley objetiva y el sentimiento de felicidad no corresponde a un principio formal racional para la acción, moral o no. La satisfacción del deseo no depende de un motivo racional. Al excluir a las inclinaciones de la moralidad auténtica, priva al individuo de trabajar en la construcción de sus deseos y de su persona. Kant incluye entre estas motivaciones, las culturales. Otorga espacio a una crítica moral de los intereses culturales. Sin remilgos, en el sistema kantiano culmina una lenta inversión del concepto de la felicidad relacionada con el placer y el deseo, disipados en la dócil sensibilidad moderna, de cara a la humanización bajo la universalización de la bondad o un encontrar el bien en todo objeto de deseo. La satisfacción del deseo queda falseada por una moralidad limitada a supeditar el interés personal a la felicidad de la humanidad³⁴⁸. *“The satisfaction which such a person takes in making others happy is to be explained by, or is an indication of, the presence or the sympathetic desire, not vice versa. (That’s why this agent loses the motivation to help when this desire is “extinguished”)”* (Reath, 2006, p. 40). Kant desprecia la felicidad como motivo del actuar moral, porque para él consistió en un principio de elección que agrupa acciones disímiles, cuyas motivaciones placenteras difieren, caracterizadas por la heteronomía y el placer (*Lust*) en el objeto o la expectativa del sentimiento de agrado (*Annehmlichkeit*), lo que identificó con amor propio. Para Kant, se actúa por razones que respaldan las acciones, mediante juicios que originan los conceptos de bien y mal que atañen a la satisfacción, pero no por atracción del deseo. Entendió la felicidad por la satisfacción producto de un juicio de valor³⁴⁹.

point, the desire takes on a life of its own, depending on how it fits in with an individual’s other desires and ends, or temperament. In such cases there is no simple relationship between the feeling of pleasure that figured in the causal history of the desire and the satisfaction that is eventually experienced” (Reath, p. 39).

348 *“By contrast, the friend of humanity does have an immediate inclination toward the welfare of others, which leads him to care about and act on their behalf with no further aim in view (“without any other motive of vanity or self-interest”)*” (Reath, p. 40).

349 *“The argument of the “Theorem” defines happiness as “a rational being’s consciousness of the agreeableness of life uninterruptedly accompanying his whole existence”. To make expected satisfaction the “supreme determining ground of choice” is to act from the “principle of self-love, or one’s own happiness””* (Reath, p. 41). *“That an action will produce satisfaction in the agent is taken to be a reason for choosing it, which makes it good, and its contribution to one’s overall satisfaction is what one looks at in weighing it against alternatives. The principle of happiness states the general form underlying reasoning of this sort, and is the principle that determines what sorts of considerations count as reasons within it”* (p. 45).

Entonces no hay en realidad un motivo directo o un objetivo singular, móvil de la acción, sino una forma general racional para actuar; la felicidad, un principio asociado a procedimientos deliberativos. Ideal de la imaginación que se requiere para figurar posibilidades en la medida en que el deseo se ordena en un sistema racional, coherente³⁵⁰. El modelo obtenido critica las satisfacciones, en tanto la relación de los deseos a la razón conduce a mirar aspectos y consecuencias que antes no se preveían. Reath observa una alteración de la concepción de lo deseado, e instiga a reconsiderar las reacciones a los resultados. En este examen de las reacciones radica una opción psicológica interesante en el manejo de la ansiedad. El actuar permanece sometido a un método con base en un modelo deliberativo, cuando la felicidad pudiera depender más de los hechos y no de la racionalidad de la acción. El principio de felicidad distingue modos de asignar valor a los fines y preferencias adoptadas³⁵¹.

Eudemonología. La *Eudemónica*, titulada *Lehre vnder Glückseligkeit (Doctrina de la felicidad)*, o *Die kunst, glücklich zu sein (El arte de la felicidad)*, posee las características de un libro de cabecera, y la forma de un libro de autoayuda, aunque todavía distante del *best seller* de superación personal, por su contenido rancio, con densidad conceptual, ontológica y epistemológica, y una redacción que no abandona conceptos de la lógica, términos en latín y griego. Tal vez la falta de atención editorial no se debiera a la incongruencia entre el carácter de Schopenhauer y el tema de la felicidad, sino a la falta de atractivo de un libro de reglas filosóficas sustentadas en la tradición griega y el estoicismo que carece de la mordacidad sugestiva del aforismo irónico. Schopenhauer se limitó a usar las anotaciones de la *Eudaimonología* para redactar el quinto capítulo de los *Aforismos para la vida*. Las reglas de *El arte de ser feliz* conforman un esquema de escritura bajo la forma de una condensación del ascetismo moral filosófico a la luz del estoicismo. La *Eudaimonología* afirma la vida, en el apego a una vida preferible a la no existencia, una diferencia marcada respecto de la metafísica

350 "In this respect these deliberative techniques exercise some control over one's desires, so that one is not bound to the desires with which one began, or to any particular set of desires. Even so, this form of deliberation must take some desires for granted, and at certain points will rely on how one is, or will be, affected by various possibilities. This procedure for assessing desires stops when you arrive at those preferences judged to be strongest, to express what you want most" (Reath, p. 46).

351 "In acting from the principle of happiness, some desires must be taken for granted at some point during deliberation. Thus, what one counts as reasons is a function of the psychological mechanisms that govern the processes of desire formation. In addition, one relies on these same mechanisms in assessing and ordering one's desires" (Reath, p. 49).

que separaba el mundo de la representación y el fondo de la voluntad ciega que repercutía en el necesario sufrimiento³⁵².

Recuérdese el tono pesimista de otros textos: *“Negativos, pues, son el bienestar y la dicha; sólo el dolor es positivo. Nada conozco tan absurdo como la mayoría de los sistemas metafísicos que explican el mal como cosa negativa, cuando por el contrario, es lo único positivo, dado que hace sentir”* (Schopenhauer, 1945, p. 7). Para el Schopenhauer de *Los dolores del mundo*, el problema radica en que la felicidad suprime el deseo: *“Negativos son todo bien, toda dicha, toda satisfacción, porque no hacen sino suprimir un deseo y terminar una pena”* (p. 7). Añade que los goces resultan inferiores a lo previsto y que todo tiene una resistencia o una voluntad hostil a vencer que afortunadamente frena los excesos y la arrogancia. Schopenhauer considera una dicha que no sabemos de nada de antemano en la espera de lo peor en la vejez, relacionada la beatitud con la nada de la que salimos. La dicha en la imperfección no puede resolverse, sin tapujos para señalar imperfecciones intelectuales y morales miserables. *Es así que los espíritus sensatos aspiran menos a vivos goces que a una carencia de penas, a un estado hasta cierto punto invulnerable”* (Schopenhauer, 1945, p. 24). Agrega la indiferencia creciente con los años hacia los objetos de las pasiones y el deseo, identificada la historia de una vida con el sufrimiento y grandes afanes, postergada la dicha. Entonces, de una parte disminuye la capacidad para la dicha, y a la vez, de otra, la felicidad espera para el futuro. La indiferencia aquí también tiene que ver con que sentimos el cuidado pero no su ausencia. *“Salud, juventud y libertad, los tres bienes mayores de la vida, mientras los poseemos, no tenemos de ellos conciencia; no los apreciamos sino después de perderlos, porque también son bienes negativos”* (Schopenhauer, 1945, p. 24).

También en el aburrimiento se percibe el tiempo, mientras en la distracción se pierde su noción, lo que reemplaza la alegría en la vanidad, por lo que relaciona la felicidad con no sentir la existencia.

352 La crítica a la relación entre la existencia y la felicidad por la existencia enfatiza más en actuar para facilitar las condiciones para llegar a ser feliz en función de la terapéutica: *“De coup, le bonheur comme “rétribution du fait même d’exister” fait plutôt sourire. Façon de dire un peu crûment: c’est déjà “crevant” d’exister, s’il faut en plus faire des efforts pour être heureux!... Non, j’existe, donc on me doit du bonheur! Mais où serait ce Trésor qui donnerait la “rétribution”? Dire qu’on souffre “surtout de n’être pas assez heureux” revient à dire qu’on souffre de souffrir; et comme souffrir c’est attendre? Je pense qu’il faut agir pour créer, non pas “le Bonheur” (il n’est pas déductible), mais les conditions où il peut se produire; tout en sachant qu’il peut ne pas. Bref, l’idée, toute simple, c’est qu’il faut vivre, aussi fortement qu’on le peut, et le Bonheur doit venir “en plus”. Soit dit en passant, les “pathologies traditionnelles” sont des empêchements au Bonheur mais aussi des moyens un peu bizarre de trouver quand même du Bonheur, si peu que ce soit”* (Sibony, 2006, p. 27).

Sin referencia a un sistema filosófico del que se desmarca, la sabiduría práctica consiste en una extracción de reglas, más consejos de prudencia práctica, al decir de Franco Volpi, que se tuvieron en cuenta para afrontar las dificultades de la vida y contravenir adversidades. El texto se desvía de la prudencia aristotélica en tanto piensa estas reglas desglosadas de una metafísica en la que primaba la terapéutica del sufrimiento. Los consejos y sentencias de los moralistas consolaban y aconsejaban conforme a un ideal formativo, por lo que Volpi dice que Schopenhauer valoraba la filosofía como forma de vida y ejercicio mental, aparte de lo concerniente al conocimiento³⁵³. Schopenhauer, como luego Nietzsche, quiere escapar de la metafísica para afirmar la vida, pero en esas forja una concepción de la existencia a la que amoldarse³⁵⁴. Una existencia tomada en consideración puramente objetiva (*rein objektive betrachtet*), con un pensamiento, por una reflexión fría y madura (*bei kalter und reifer Überlegung*) sería decididamente preferible (*entschieden voruzuziehn wäre*) al no ser, a lo que se puede objetar que cualquier existencia resultará justificada. La decisión de afirmar la vida requiere una concepción ontológica de la existencia feliz, para Schopenhauer, opuesta a su filosofía que estima que un tal concepto de la felicidad no corresponde (*Entsprechen*) a la vida humana.

En sus anotaciones sobre la vida feliz, previene de la convicción (*Gesinnung*) estoica y de la gracia del maquiavelismo, pero todas las reglas siguen los consejos estoicos, a lo que suma ejemplos literarios, en especial de Goethe, Gracián y los clásicos romanos y griegos, modelos que se convierten en restricciones, en límites (*Beschränkung*). Las razones para este desprecio moderado del estoicismo y del maquiavelismo, no radican en la falibilidad de la justificación de las respectivas doctrinas y creencias, sino en el predominio de un modelo de la voluntad y la sensualidad. Así, la voluptuosidad tampoco se adecua al modo del renunciar (*entsagen*: desistir de) y el poder prescindir de algo (*Entbehren*: carecer de, echar de menos). La ciencia del

353 Dice Volpi en la introducción: “Se trata, por tanto, de encontrar reglas de conducta y de vida que nos ayuden a evitar las penurias y los golpes del destino, con la esperanza de que, si bien la felicidad perfecta es inalcanzable, podamos llegar a esa felicidad relativa que consiste en la ausencia del dolor”. “En resumen, el pensamiento filosófico para él no sólo es docens, sino también utens, es decir, no sólo teoría, sino además “catarsis”, purificación, clarificación de la vida, encaminadas a salvar al ser humano de su adicción al mundo y a la voluntad”. (Schopenhauer, 2005, p. 13).

354 “La definición de una existencia feliz sería: una existencia tal que, vista objetivamente, o (porque aquí importa un juicio subjetivo) según una reflexión fría y madura, sería decididamente preferible al no ser. Del concepto de una tal existencia se sigue que al queremos por ella misma, pero no solamente por el miedo a la muerte, y de ellos se sigue, a su vez, que quisiéramos que fuera de duración infinita” (Schopenhauer, 2005, p. 90).

hombre ordinario (*die Scienz aud den gewölichen Menschen*) se fundamenta en la voluntad y el hombre corriente no tendría la resolución suficiente ni inteligencia³⁵⁵. Opta por figurarse especulativamente un término medio entre los extremos del estoicismo y el maquiavelismo. Schopenhauer quiere prescindir del ideal ascético y de la justificación filosófica de la moral para pensar un texto que enseñe el arte de la eudaimonía, sin tampoco caer en el utilitarismo o entender al otro como medio. En este sentido, anticipaba una concepción del texto, y un arte, que ayudara a ser feliz mediante pocas reglas, y sí establece Schopenhauer un límite moral o imperativo categórico de no tomar a un ser humano como mero instrumento. Aunque Schopenhauer sostenga que su filosofía de la voluntad y la doctrina de la felicidad se excluyen una a la otra; y a pesar de que la concepción de la vida feliz no se siga de la exigencia de negación de la voluntad, la modera primero por restricciones y luego por el principio estoico del bienestar que la vida permite (*des Wohlseins welches das Leben zulässt*)³⁵⁶.

Serenidad, dicha, salud y tranquilidad. Abandona pues la idea de plenitud y de una buena disposición, por la noción de favorecer un estado no doloroso. Schopenhauer no dice que la felicidad consista en un determinado estado, sino que hay que evitar el dolor, pauta que rompe con el precepto de imponer la renuncia al deseo a la manera budista o kantiana. Al únicamente contar con el pensamiento de la situación (*Zustand*) por comparación en términos de placer y dolor, o sólo, como en la observación de un caso, de más o menos dolor, el bienestar suplanta la plenitud de la existencia. A su vez, dice que este examen (*die Einsicht*) contribuye al bienestar (*Wohlseins*) que permite la vida. En últimas, convierte el problema en una cuestión de poder, de fuerza (*die Gewalt*), en el sentido estoico de lo que depende o no de nosotros. No comprende del todo la consecución del bienestar por algún tipo de esfuerzo dirigido a la transformación de sí, al

355 “La sabiduría de la vida como doctrina bien podría ser sinónimo de eudemónica. Debería enseñar a vivir lo más felizmente posible y, en concreto, resolver esta tarea aún bajo dos restricciones: a saber, sin una mentalidad estoica y sin tener un aire de maquiavelismo”. “La primera, el camino de la renuncia y austeridad no es adecuado, porque la ciencia está calculada para el hombre normal y éste está demasiado cargado de voluntad (vulgo sensualidad) como para querer buscar la felicidad por este camino: la última, el maquiavelismo, es decir, la máxima de alcanzar la felicidad a costa de la felicidad de todos los demás, no es adecuada porque en el hombre corriente no se puede presuponer la inteligencia necesaria para ello” (Schopenhauer, p. 25-26).

356 “En el ámbito de la eudaimonía se situaría, por tanto, entre el del estoicismo y el del maquiavelismo, considerando ambos extremos como caminos aunque más breves a la finalidad, pero sin embargo vedados a ella. Enseña cómo se puede ser lo más feliz posible sin mayores renunciaciones ni necesidad de vencerse a sí mismo y sin estimar a los otros directamente como simples medios para los propios fines”. “A la cabeza estaría la frase de que una felicidad positiva y perfecta es imposible; y que sólo se puede esperar un estado comparativamente menos doloroso. Sin embargo, haber comprendido esto puede contribuir mucho a que seamos partícipes del bienestar que la vida admite. Además, que incluso los medios para ello sólo están muy parcialmente en nuestro poder: τα μὲν ἐφ’ ἡμῖν (lo que está en nuestro poder)” (Schopenhauer, p. 26).

dominio de sí, a vencerse a sí, bajo un modelo de comportamiento, de conducta al que se supedita la renuncia ascética. Schopenhauer no elude el estoicismo ni el maquiavelismo, sino que los sintetiza. Acaso, el repliegue a sí y el ejercicio del poder no se excluyan, sino que incluye que se puedan condicionar mutuamente. En su proceder, define la felicidad posible y lo esencial para ella. Entonces, ¿qué se requiere para ser feliz? Serenidad de ánimo (*Heiterkeit des Gemüts*), temperamento dichoso (*glückliches Temperament*), que condiciona igualmente la capacidad para el sufrimiento, la alegría y el placer (*Freude*). Agrega en segundo lugar la salud, y por tercero, la tranquilidad de espíritu. También considera los bienes externos.

3.1.2. Carácter: la ilusión de la felicidad frente al dolor.

Schopenhauer restringe la concepción de la felicidad a las contrariedades que preserva la necia, la estúpida esperanza (*die törichte Hoffnung*) de conseguir las pretensiones, las reclamaciones; concepto de ‘reclamación’³⁵⁷. Schopenhauer piensa en la experiencia, regida por el destino y el azar, condicionamiento por el que el sufrimiento prevalece ante la pretensión de efectuar las ilusiones, saber del que se deriva un juicio de valor escéptico de la felicidad y el goce, por aparecer en la lejanía, en la cercanía del dolor y la ‘realidad’ del sufrimiento (*hingegen das Leiden, der Schmerz real sind*). Schopenhauer divide aún lo que se manifiesta sin mediación y por ella, para separar un mundo ilusorio de otro real. No hay que buscar la felicidad, y conviene procurar escapar en lo posible al dolor y al sufrimiento.

Schopenhauer sobreestima el valor de una actualidad indolora, tranquila, soportable (*erträgliche*). No obstante, ¿resulta patente que no se encuentre nada mejor que un presente sin sufrimiento, apacible?³⁵⁸. El ansia proveniente del placer imaginario (*...ein rastloses Sehnen nach imaginären Freuden*), de la angustiosa preocupación (*ängstliches Sorgen*) en la inquietud de lo que se procura, por el constante porvenir incierto (*für eine stets ungewisse Zukunft*), deteriora (*Verderben*) el presente tranquilo e indoloro. Quedan confrontadas en valor la serenidad y la inquietud, por lo que descalifica todo tipo de preocupación. Todavía se trata de

357 “Luego viene la experiencia y nos enseña que la felicidad y el goce son puras quimeras que nos muestran la ilusión en las lejanías, mientras que el sufrimiento y el dolor son reales, que se manifiestan a sí mismos inmediatamente sin necesitar la ilusión y la esperanza” (Schopenhauer, 2005, p. 29).

358 “Acercas de ello: ¿por qué habría de ser necio procurar en todo momento que se disfrute en lo posible del presente como lo único seguro, puesto que toda la vida no es más que un trozo algo más largo del presente y como tal totalmente pasajera?” (Schopenhauer, p. 30).

una cuestión de carácter. Agrega al carácter inteligible uno adquirido (*erworbene Charakter*), recibido por el uso en el mundo, por la costumbre (*durch den Weltgebrauch, erhält*) (Schopenhauer, 2005, p. 31), y pregunta por la necesidad un carácter sintético (*künstlich*), postizo, falso; adquirido por la experiencia y la reflexión, a lo que responde que incluso el carácter empírico no se muestra siempre igual a sí. Predomina el ‘desconocimiento de sí’, frente a lo que sobreestima el valor del conocimiento de la persona (*die eigentliche Selbsterkenntnis*), que debe buscarse hasta un grado de la certeza (*gewissen Grade*). El carácter empírico, condicionado por la razón, o la delimitación de las posibilidades por lo dado al hombre en general, restringe la acción confinada según posibilidades demarcadas por la razón. La razón delimita a la voluntad según el esquema característico de la modernidad³⁵⁹. La dificultad hermenéutica del objeto del querer, aunque mantenga el modelo del prudente (*Bessenen*), este se concreta solo por el énfasis otorgado a la fuerza del pensamiento que tiene alguien (*Denkkraft der Mensch hat*). La creencia en la fuerza del pensamiento, desligada de la delimitación racional de las posibilidades de acción, dará pie a la fe obsesionada y a la fascinación por una actitud estrictamente positiva, sin impudicia ni escrúpulo, desenvuelta y libre, que antes se relegaba al ámbito de la sola voluntad³⁶⁰.

Adquisición por la razón de las características de la voluntad. Disfrutar del presente, junto a la creencia en la fuerza del pensamiento, ya no de la voluntad, aunque conserve la experiencia que enseña lo adecuado al carácter, da pie a una confianza en el saber. Puesto que no se deja de percibir el estímulo (*Die anregung*) de los impulsos, para seguir sólo aquellos conforme (*gemass*) al carácter, sin ningún estorbo (*ungestört*), contrarios e incompatibles (*unverreinbar*), habrá que suprimir (*unterdrücken*) en su totalidad los irracionales. El carácter

359 “Pero no es así, y aunque siempre somos la misma persona, no siempre nos comprendemos a nosotros mismos en todo momento, sino que nos equivocamos con respecto a nosotros mismos hasta que hemos alcanzado en cierto grado el verdadero conocimiento de nosotros mismos”. “Siendo un mero impulso natural, el carácter empírico es en sí mismo irracional: es más, sus manifestaciones encima las perturba la razón, y lo hace tanto más cuanto mayor sea la sensatez y fuerza del pensamiento que posea una persona. Porque estas siempre le muestran lo que le corresponde al ser humano en general en tanto carácter de toda la especie y lo que son las posibilidades de éste a partir de su volición y sus esfuerzos” (Schopenhauer, p. 31).

360 “Debido a este hecho le resulta más difícil comprender lo que él mismo, conforme a su individualidad, quiere y puede dentro de todo el conjunto de posibilidades”. “Dentro de sí mismo encuentra las predisposiciones para los más diversos esfuerzos y aspiraciones; pero sin experiencia no llega a ver con claridad el grado en que los mismos se encuentran en su individualidad; y aunque se decidiera sólo por las tendencias que son adecuadas a su carácter, no deja de sentir, especialmente en determinados momentos y estados de ánimos, el estímulo para otras toralmente opuestas e irreconciliables con aquéllas, a las que habrá que reprimir del todo si quiere dedicarse a las primeras sin sentirse perturbado” (Schopenhauer, p. 30).



disimula las tendencias y encubre disposiciones. Schopenhauer antepone la racionalidad del carácter, el camino en línea recta, una forma determinada de la voluntad, a la disposición y a los deseos desordenados. Para poseer (*besitzen*), se requiere no contar con más, y desistir, renunciar (*entsagend*), dejar (*liegen Lassen*): “(en la vida)...si queremos asir y poseer una cosa, debemos dejar a diestra y siniestra incontables otras cosas y renunciar a ellas” (Schopenhauer, 2005, p. 31-32).

Schopenhauer asocia esta renuncia a la noción hobbesiana del derecho exclusivo a ciertas cosas, obtenido por la renuncia a otras, y el asentimiento de los demás, para anteponer el saber al querer y a la acción. Hay que saber lo que se quiere y puede (*sondern ein Mensch muss auch wissen, was er will, und wissen was er kann*), y tener la capacidad para la renuncia. Dejarse llevar por el *demonio*, predispondrá sufrimientos. Aunque limitarse a lo que el saber dicta que se puede hacer, coarta las posibilidades específicas de acción. No hay necesidad lógica entre la dimensión irracional de la vida y el dolor, o la racional y la calma. Tampoco se puede admitir que sólo el saber otorgue la única opción apropiada y realizable a disfrutar, opuesta a otras opciones dolorosas, y que se tematice una relación discriminatoria entre caracteres y envidiar (*beneiden*), la posición o estado (*Lage*) y las condiciones (*Verhältnisse*)³⁶¹. Schopenhauer dice que no hay razón para envidiar lo que no nos pertenece de suyo y desprecia la capacidad de adaptación a un ambiente hostil. Este ambiente necesario no se puede asimilar a las diferentes circunstancias que condicionan a los individuos y en las que es capaz de vivir a gusto incluso en la adversidad. ¿Acaso el querer no puede variar sin referencia al carácter? ¿Tienen que presuponerse conceptos para alterar el modo de vivir y sólo así se susciten modos diversos de sentir, pero conforme a una determinada forma de pensar y querer, de un carácter? ¿No puede aprender a actuar y a sentir alguien estimulado únicamente por el ejemplo en una relación afectiva? Schopenhauer desprecia el entendimiento y la oportunidad de aprendizaje, hasta juzgar la capacidad para efectuar una acción más noble que la adecuada al carácter. Por defecto o falta de suficiente examen (*Aus Mangel an genugsamer Einsicht*) del ambiente apropiado, se cometería una equivocación, como si por una mejor comprensión se asegurara el placer destinado de antemano y no logrado por esfuerzo. La forma de querer dispuesta por una

361 “Por eso envidiará a más de uno por su situación y circunstancias, cuando éstas sólo son apropiadas para el carácter de esos otros y no para el suyo, y en las que se sentiría infeliz y ni siquiera las soportaría. Pues tal como el pez sólo se siente bien en el agua, el pájaro en el aire y el topo debajo de la tierra, así todo ser humano sólo se siente bien en el ambiente que le es apropiado; por ejemplo, el aire de la corte no es respirable para cualquiera” (Schopenhauer, p. 33).

conceptualización de la acción que conduce al arrepentimiento, pierde todo mérito (*Verdiness*)³⁶². Placer natural; dolor por seguir una opción no apropiada al carácter. Sufrimiento por ausencia de carácter. Schopenhauer no invita a estimular el entendimiento sino para conducir al ascetismo moral. ¿De qué vale entonces un modo de pensar propio si no cabe la posibilidad de alterar el modo de ser y avanzar, mejorar siquiera un tanto? ¿Hablar antes de un carácter sintético, para privilegiar determinadas acciones convenientes según el carácter?

Schopenhauer acude a la experiencia en tanto determina lo que queremos y lo que somos capaces de conseguir, no como una transgresión de los límites del conocimiento y la percepción. De ahí que hable del carácter adquirido, consecuencia del aprendizaje por experiencia, pero tras sufrir los golpes de la vida. Sin embargo, este conocimiento de la individualidad es de índole abstracta, claro (*deutliche Wissen*), y distinto; conocimiento del carácter empírico, una figura del conocimiento de sí, pero también conocimiento de la moderación (*das mass*) y orientación (*die Richtung*) de las potencias espirituales y corporales³⁶³.

Tal consideración del conocimiento de la totalidad de fuerzas y debilidades de la individualidad peculiar, particular (*von den gesamten Stärken und Schwächen der eigenen Individualität*), no la estima con miras a una posible tonificación, y al aumento de las capacidades, sino, exclusiva y moralmente, en cuanto nos coloca en el puesto de una persona particular, con un rol invariable, constante, inalterable (*unveränderliche Rolle der eigenen Person*), de acuerdo con máximas, al punto de aplicar proposiciones generales a casos particulares y no dejarse afectar alguien por impresiones, el estado de ánimo, o la dulzura y amargura de un hecho, al seguir la propia voluntad. Repercutirá más el conocimiento de la manera (*die art*) y el grado (*mass*) de nuestras fuerzas y debilidades, lo que más directamente acaso nos ahorraría sufrimientos.

362 “Por carecer de la comprensión suficiente de todo ello, algunos fracasarán en diversos intentos, en ciertos aspectos forzarán su carácter propio sin poder dejar de serle fiel en conjunto; y lo que alcanzan así como muchos esfuerzos contra su naturaleza no les dará placer alguno; lo que aprenden de este modo permanecerá inerte, e incluso desde el punto de vista ético, una acción demasiado noble para su carácter, surgida no de un impulso puro e inmediato, sino a partir de un concepto o dogma, perderá todo su mérito también a sus propios ojos por el arrepentimiento egoísta que sentirá después. *Velle non discitur* (El querer no se puede aprender”, Séneca, *Epistulae ad Lucilium*, 81, 14)” (Schopenhauer, 2005, p. 33).

363 “Según lo dicho no es otra cosa que un conocimiento lo más completo posible de la propia individualidad: es el conocimiento abstracto y por tanto preciso de las propiedades inamovibles del propio carácter empírico y de la medida y la tendencia de las propias capacidades mentales y físicas, o sea, del conjunto de capacidades y deficiencias de la propia individualidad” (Schopenhauer, p. 34).

Variabilidad. A este planteamiento ajusta las reglas del tipo de guardarse de (*hüten*) la tentativa (*der Versuch*) de lo que no se consigue (*gelingen*), de lo que no sale bien, sin éxito (*werden uns hüten, das zu versuchen, was uns doch nicht gelingt*) (Schopenhauer, 2005, p. 34). La *Eudemonología* intenta recoger con más sofisticación, en fórmulas breves, la moralidad del carácter o de un conjunto de cualidades del comportamiento que la psicología de la época trazaba como marca de la interioridad. J. Guilbert combinaba la fisionomía con el contraste entre abnegados y hermosos, egoístas y despreciables. Las acciones dependen de la íntima constitución moral, aunque algunos estímulos y tendencias dependan de la repetición de los actos³⁶⁴. Guilbert remite a una energía moral de la voluntad, para decir que el fracaso viene por falta de carácter, y que la persona de buen carácter será feliz por ganar afectos, tener buena conciencia y sentimiento de la propia fuerza. El ideal del carácter incluye modales, cumplimiento del deber, dominio de sí y las pasiones, conciencia recta, bondad del corazón y la fuerza de voluntad. Guilbert cita tanto a moralistas franceses antiguos, a Buffon, como la biblia, y a Feuchtersleben en: *Higiene del alma*, y subraya que el carácter se forma por influencia familiar, educación y voluntad. Ya para entonces tenía más peso el “*Individual Achievement*” de Samuel Smiles, y su *Self Help*, que la filosofía tradicional. Prevalece entonces el ideal de perfeccionamiento, no ya el de perfección, y se sigue el modelo biológico³⁶⁵. Aunque Guilbert mantiene los presupuestos tradicionales de la moralidad filosófica y hasta clasifica los caracteres al modo griego antiguo, comenta y cita otro tipo de fuentes, y subraya la característica de la variabilidad en los seres. Destaca aún el valor de la influencia, aunque mantenga que la vida

364 “La fisionomía nos delata, nos descubre sin quererlo, y nuestra vida, por oculta y oscura que sea, nos sigue a todas partes como un honor o como una afrenta. El Espíritu Santo nos dice en las Santas Escrituras: “Por la vista se conoce al hombre, y por su semblante se conoce al sabio. Su vestido, la risa de sus labios y su paso revelan lo que es el hombre”. Decimos, pues, con toda razón, que el carácter es la marca moral del hombre, y que por ella llegamos a penetrar en lo más íntimo de su alma” (Guilbert, 1859, p. 9-10). “Pronto conoceríamos nuestro carácter si conociéramos nuestras tendencias y distinguiéramos las que predominan en nosotros. Pero somos con frecuencia juguetes de tantas ilusiones, que nos resulta difícil conocernos con claridad. (...) Además, nada hay tan complejo y mudable como nuestras disposiciones y tendencias” (p. 11).

365 “Más exactas son estas otras palabras de Samuel Smiles: “El carácter está formado por un conjunto de pequeñas circunstancias, cuya influencia varía más o menos en cada individuo. No pasa un día en que no se aprenda algo nuevo; no hay una acción, que no entrañe en sí una serie de consecuencias, así como no hay caballo que no proyecte su sombra. Cada pensamiento, cada acción, cada sentimiento, contribuye a formar nuestra índole, nuestros hábitos, nuestra inteligencia””. “...todos los seres vivientes, tan plásticos como sensibles a las influencias del exterior, reciben la impresión del medio en que se desarrollan; sin cambiar sustancialmente su naturaleza, se adaptan, no obstante, a las condiciones en que viven. La labor del agricultor, lo mismo que la del ganadero, tiene su base en este hecho: a saber: que los tipos vivientes están sujetos a variaciones” (Guilbert, 1859, p. 60).

humana se constituye por una dirección predominante según la línea recta³⁶⁶. Luego pasa de la variabilidad a pensar en términos de la importancia de la formación del carácter, y conserva el modelo del conocimiento y examen de sí, la propuesta de un plan de vida con un reglamento aprobado por el “director espiritual”, que incluye un cuadro de ocupaciones, una lista de malas inclinaciones a reformar y buenos hábitos a fomentar.

Percibir las fuerzas. Schopenhauer permanecía estrictamente fiel al dictamen filosófico y veía el consuelo eficaz en considerar lo sucedido desde el punto de vista de la necesidad, como si lo que no tiene remedio no nos afectara tanto como lo que en diferentes circunstancias se hubiera podido evitar, producto de otorgar un exagerado crédito y confianza a la especulación racional. A lo sumo, Schopenhauer recae en la limitación de las acciones voluntarias en la economía del placer y el dolor para conjeturalmente excluir la torpeza, y más que conformarse cualquiera, estaría versado en experimentar la alegría de palpar, de “*sentir las propias fuerzas*” (*seine Stärken zu fühlen*) y no el sufrimiento por recuerdo de la debilidad, una humillación (*Demütigung*)³⁶⁷. Por eludir el sufrimiento de la humillación, debido a la torpeza o desmaña (*Ungeschicklichkeit*), se soporta (*Ertragen*) la adversidad (*Missgeschick*), más que la mala suerte o la desgracia, lo que no depende de la destreza o habilidad para actuar. Schopenhauer es deudor de la concepción de la mismidad del carácter o de la voluntad, que se quiera siempre ser el mismo, o que se sea el mismo por una constante y misma voluntad, por lo que no se pudiera desear un cambio, devenir otro, o al menos, distinto, calificado esto como falso o invertido (*verkehrt*): “*Dado que todo el ser humano sólo es manifestación de su voluntad, no puede haber nada más erróneo que, partiendo de la reflexión, pretender ser alguien diferente del que se es, porque esto significa una contradicción directa de la voluntad consigo misma*”. Para escapar (*Entgehen*) de la falsa presunción (*Dünkel*) y de la temeridad (*Vermessenheit*) resultante, se opta entonces por el conocimiento claro de las propiedades y la fuerza, de una parte, y de otra, de las faltas, de los errores, de los defectos, o si se quiere, del vicio (*Fehler*) y de las debilidades. De ese modo, reduce las pretensiones a conformarse con el destino, pero

366 “Esta variabilidad es también una propiedad del hombre; tanto su organismo como sus facultades se dejan influenciar por los medios en que viven. Bosquejado por la naturaleza, queda, durante toda su existencia, sometido a la acción de las fuerzas exteriores que le rodean. Podría decirse que está en continua formación y que ninguno de sus días es igual al día que le precedió” (Guilbert, 1859, p. 61).

367 “Así, tendrá a menudo la alegría de experimentar sus capacidades y raras veces el dolor de tener que recordar sus deficiencias, lo cual significa una humillación que causa tal vez el mayor dolor al espíritu. Por eso es mucho más fácil encarar claramente el propio infortunio que la propia torpeza” (Schopenhauer, 2005, p. 35).

umentan con la alegría de la buena fortuna, por lo que constituyen la fuente del descontento (*Unzufriedenheit*). También recomienda no angustiarse por el desenlace (*Ausgang*) de las acciones si se reflexionó bien, y aunque no ofrece una justificación causal, sí una disculpa en la justificación del fracaso por la exposición al azar y por el obrar a riesgo de error (*Irrtum*), pero sólo en tanto esta equivocación se origina en la casualidad, de manera distinta al error por pretender en el desconocimiento lo inadecuado. Este límite entre las dos clases de error no permanece claro³⁶⁸.

Clément Rosset, que aprecia en *Parerga y Paralipomena* un cambio de estilo, por el carácter literario del libro, con pocos análisis y términos filosóficos, prosa seca y brillante, estima que para Schopenhauer, los avatares de la existencia perdían su significado esencial, y que si las tendencias humanas no tienen posibilidad alguna de satisfacción (pesimismo), no tienen existencia real y no constituyen más que representaciones ilusorias o imaginarias. Distinguida la voluntad de las meras motivaciones humanas, y caracterizada por las fuerzas múltiples e irracionales de la naturaleza, sometida la razón a la afectividad, hay en las obras de Schopenhauer un arte de la objetivación de la voluntad asimilable a la tradicional teoría de las ideas. La voluntad se convierte en objeto, en representación, en idea, grado cero no traducible a conceptos en el sentido habitual del conocimiento. Igual, lo bello tendrá una índole negativa, no conceptual: dejar de sufrir, inquietarse, desear o temer. De una parte, el placer se reduce al goce estético y ausencia de sufrimiento, pero agrega un saber diferente a la intuición de las ideas de la voluntad objetivada que implica una experiencia de júbilo. Bajo la contraposición saber-voluntad se valora el placer y el dolor en relación con la seguridad; el sufrimiento a secas y el saber del sufrimiento, en función de una certeza vinculada al sufrimiento. La prevención ante la seguridad del placer señala un temor a la pérdida de una situación a la base de una nueva figura del cuestionamiento del placer³⁶⁹. Por digresión, si bien se interpreta el pensamiento de

368 “Si el resultado, no obstante, llega a ser malo, ello se debe a que todas las cosas están expuestas al azar y al error” (Schopenhauer, p. 46).

369 “...si la voluntad es fuente de sufrimiento, ¿cómo es posible que el conocimiento de esa misma voluntad sea fuente de júbilo? Por muy chocante que pueda parecer la contradicción con el conjunto del sistema schopenhaueriano, forzosamente hay que admitir que, en la contemplación estética, el conocimiento de la voluntad reviste un carácter aprobador; o mejor aún, admitir que si el arte enseña que la voluntad es mala, también enseña que es bueno que la voluntad sea mala. Todo sucede, en efecto, como si la contemplación tuviese interés no sólo en apartar la voluntad, sino también en valorarla. Por lo demás, estos dos intereses no se contradicen del todo, puesto que el primero posibilita el segundo (quien contempla se aleja de la voluntad para estar en condiciones de apreciarla)”. “Se pone aquí de manifiesto el carácter ambiguo del placer de la seguridad, pues el placer de saberse protegido por la muralla es también placer de saber que se está, de manera general, destinado al extra muros. El hecho de que los acontecimientos revelados por la contemplación estética supongan un placer

Schopenhauer como a favor de la irracionalidad, a la postre, la infelicidad se sigue encubriendo con la pretensión de verdad y la objetivación como forma especulativa de evasión del sufrimiento, pero improcedente, relegada la experiencia de la felicidad a una expresión estética estipulada por la racionalización del dolor³⁷⁰. Prima más el conflicto entre la voluntad individual que afirma el placer al asistir pasivamente a la desaparición de la voluntad propia, en el desapego, que la afirmación de la vida con alegría incluso en el dolor.

3.1.3. El espectáculo social del sufrimiento y la dignidad del dolor.

En carta de diciembre de 1795, dice el Conde de Cabarrus al excelentísimo señor príncipe de la paz, que para reparar este descuido de sus antecesores y hacer más que todos ellos, se trasladara al origen de las sociedades políticas para ver desvanecerse todos los accidentes de las formas que hoy las distinguen. Según el Conde de Cabarrus, a alguien le basta pasar a la parte más “inculta” de América septentrional, escoger un terreno, descuajarlo; su mujer y sus hijos le ayudan, y toman por su trabajo posesión de aquella tierra, con lo que nacería el derecho de propiedad³⁷¹. Supuestamente, las personas buscan la asociación para proteger la propiedad, por seguridad. Para él, todos deliberan y votan lo que conviene a la sociedad, y las leyes expresan el interés común: “*La ley no crea este interés, le declara; y este carácter es tan esencial en ella que la mayor parte de nuestros reglamentos, inútiles o contrarios al interés común, son claras injusticias*” (De Cabarrus, 1938, p. 14). La armonía y la perfección se darían en la sociedad que requiere de la unión para asegurar la seguridad y la protección de la propiedad privada, pero el

demuestra que es útil mantenerse apartado de la voluntad, pero también es útil, en este caso, aprender que la vida está hecha de (mala) voluntad” (Rosset, 2011, p. 148).

370 “Es éste un masoquismo curioso, pero quizá sea una ley fundamental del arte, que de ese modo explicaría su carácter trágico: sufrir es triste, saber que se sufre es alegre. O mejor aún, en el caso de Schopenhauer, saber que necesariamente se debe sufrir, dado que la vida está hecha sólo de voluntad; *mundus sive voluntas*. “Sólo hay un error innato –declara Schopenhauer al final de *El mundo como voluntad y representación*–, que es el que consiste en creer que existimos para ser felices”. Puede invertirse esta fórmula para caracterizar la experiencia estética: la verdad innata que revela el arte es la certeza de que existimos para ser desgraciados. Que la revelación de esta triste verdad vaya seguida, en la experiencia estética, de un indecible placer obliga a buscar bajo la idea de sufrimiento la presencia, en Schopenhauer, de una instancia a fin de cuentas aprobadora” (Rosset, 2001, p. 148).

371 “Al cabo de algún tiempo los salvajes destruyeron su labor, arrebataron su subsistencia, incendiaron su choza, y mataron a su hijo y a su mujer. Este accidente, acaecido a una familia, amenazó a todos los demás, y comprendieron la necesidad de reunirse para que todos juntos protegiesen la seguridad y la propiedad de cada uno tal es aún, fue y será siempre el pacto social” (De Cabarrus, 1938, p. 13).

interés común reprime la pasión individual y la seguridad se apoya en la sola fuerza del grupo³⁷².

Escatima pues el derecho a una mera reglamentación del interés moral de la sociedad en salvaguardar la propiedad y propiciar la seguridad. El irrespeto de la individualidad propicia la destrucción de la sociedad³⁷³. Ya en lo pertinente a la conceptualización de la felicidad, el Conde de Cabarrus la piensa en función de los obstáculos materiales y del pensamiento. La sociedad, creada para vencer tales obstáculos, impone otros a las fuerzas disociadas del interés común. Por tal motivo, la sociedad constituye un obstáculo para el individuo aislado al punto de la opresión. La legislación abrumba al individuo particular³⁷⁴. De otra parte, la publicidad abstracta se necesita para inducir a las masas a trabajar en función del bien común, pero, a cambio del discurso en pro de la protección de la propiedad común, el individuo no recibe una respuesta por parte de los gobernantes de lo que también se esperaría atender, al menos, a la voluntad general³⁷⁵. El Conde de Cabarrus se queja de lo que denominamos burocracia en el sentido de una estructura organizativa ineficiente, aunque aclara que la simplicidad burocrática peca por su profesionalismo y su poca noción de la importancia de la propiedad para el individuo, pues pretende arreglarlo todo a punta de legislación y no de medidas prácticas³⁷⁶.

372 *“El interés, la voluntad y la fuerza común están íntimamente unidas: todos conocen y quieren lo que a todos conviene, y todos defienden lo que todos mandan: entonces la exaltación momentánea de cualquier pasión particular cede a la imposibilidad de superar la defensa inexpugnable de todos los otros, y el malvado es allí como un débil niño en presencia de hombres robustos, que con una simple mirada le reprimen y atemorizan”* (De Cabarrus, p. 14).

373 *“En vano con el profundo olvido del origen y del fin de las sociedades políticas, los magistrados se creyeron y llamaron legisladores: las verdaderas leyes, las únicas que lo son, porque expresan la voluntad y el interés general, no fueron obra suya, y no hicieron más que traducir o repetir los preceptos de moral universal...”* (De Cabarrus, p. 15). *“La destrucción de las sociedades políticas, o la anarquía más o menos completa de todas ellas, nace pues de haber usurpado el interés particular, la expresión de la voluntad común”* (p. 16).

374 *“El hombre quiere naturalmente ser feliz; y deja de serlo, ó porque se equivoca en los medios, y tales son los obstáculos de opinión; o porque la naturaleza opuso obstáculos insuperables a sus fuerzas aisladas, y por esto las unió con las de sus semejantes; o en fin, porque la sociedad, obra de esta unión, le agobia en vez de auxiliarle y tales son los obstáculos de la legislación”* (De Cabarrus, p. 30).

375 *“Por fin, aun aquellos congresos se componían de hombres valientes, aguerridos, y que acostumbrados al ejercicio de las armas conservaban el acento varonil de la franqueza y la verdad: estos hombres tenían, como propietarios, intereses comunes con el resto de la nación, y defendían la propiedad general con la suya, siempre que no fuesen incompatibles. Sobre todo, la publicidad de sus deliberaciones, la necesidad de conservar la opinión de un pueblo que había de ser instrumento de su gloria en los combates, todo podía hacer esperar que las cortes atendiesen alguna vez al interés y a la voluntad común”* (De Cabarrus, p. 17).

376 *“¿Pero, qué hubo de suceder, cuando alterando aún los atributos de la ley, se cometió su formación, su promulgación, su aplicación y su ejecución a un cuerpo permanente, y por consiguiente impune; a un cuerpo compuesto de hombres casi todos sin propiedad, y por lo mismo enemigos de ella: enteramente separados por su profesión sedentaria, y por sus estudios abstractos, de los conocimientos prácticos indispensables para la legislación, que truecan continuamente las incompatibles funciones que les están cometidas, gobernando con formas*

Instituciones y arte del dolor. El Conde de Cabarrus protesta ante la capacidad de afectar al individuo que tienen los burócratas al establecer reglamentos de carácter técnico³⁷⁷. Más que una queja, estuvo escandalizado porque los funcionarios del gobierno consumen su tiempo en habladurías a propósito de la mala situación de las personas, limitada la acción estatal a una ayuda ínfima. El Conde de Cabarrus expresa abiertamente que el Estado “trafica” con el dolor y el mecanismo de atención al enfermo o sufriente está dispuesto de manera descarada para solaz en la intensificación del dolor de los demás, con lo que contradice el anterior planteamiento de la importancia de salvaguardar en la unión el interés social³⁷⁸.

El arte no escapa de este espectáculo macabro del dolor y contribuye a propiciarlo. El dolor se intensifica también por el desasosiego producido por la contemplación social del sufrimiento propio. La indignación del Conde de Cabarrus no obedece tanto a la indiferencia del funcionario ante el sufrimiento social como ante la cercanía de experiencias de sufrimiento y de gozo, es decir, que junto al sufriente, otra persona ría, como ante el espectáculo del dolor³⁷⁹. De ahí la discusión de si convenía clausurar los hospitales: “*Pues si tales inconvenientes son inesperables de este género de establecimientos, ¿podrá dudarse de la suma utilidad de suprimirlos, o reducirlos al menor número y a la menor extensión que sea posible?*” (De Carrabus, p. 54). El Conde de Cabarrus asocia la falta de trabajos a la creación de mendigos, y aseguraba que debieran destinarlos a trabajar, y habla de la necesidad de canales y caminos. Así

judiciales juzgando por miras de gobierno, e interpretando las leyes, que equivale a hacer otras cuando se trata de aplicar las que existen?”
(De Cabarrus, p. 17-18).

377 “*Todo se perdió, cuando dominados por las pasiones pueriles los hombres acostumbrados a alejar y a juzgar no quisieron prescindir en el colmo del poder de este hábito predilecto de su juventud, y hechos secretarios del despacho, pretendieron rectificar en virtud de sus conocimientos personales los dictámenes y las sentencias de los tribunales, ejerciendo con el nombre del rey la formación de las leyes y su aplicación*” (De Cabarrus, p. 18-19).

378 “*A título de dar algunos socorros de una parte imperfecta, siempre escasos, siempre atropellados, y por consiguiente frecuentemente ineficaces, cuando no homicidas, se la quitan por de contado todos los beneficios y auxilios de la naturaleza, la ventilación, el sosiego, los consuelos, el esmero del parentesco, del amor y de la amistad: allí lejos de distraer al enfermo, concurren como a por fin todos los objetos capaces de atormentar su imaginación: las quejas de los compañeros de sus dolencias, los cuidados asquerosos que exigen. El pronóstico fatal de su éxito; los moribundos, los muertos, el semblante encallecido, las almas férreas de aquellos sirvientes que un largo hábito ha endurecido contra toda sensibilidad y que reducen a un mecanismo o tráfico vil la sublime ocupación de aliviar a sus semejantes; todo, todo parece destinado a rodear de martirios a los enfermos, y a hacerlos beber las heces amargas de la vida antes de permitirles que la dejen*” (De Cabarrus, p. 19).

379 “*Pero ¡qué digo! ¡Oh horror! ¿'oh delito! ¿Cuáles no serán las angustias de la infeliz víctima, cuando en aquellas salas, teatro de todas las miserias humanas, oiga las indecentes risadas y las truhanerías insultantes, que a veces ahogan los acentos del dolor, o interrumpen el espantoso silencio de la muerte?... Un hombre padece, ¡y otros juegan a su lado! Un hombre espira; y sus semejantes se alegran!... Pues ¿y aquellas sirvientas con sus trajes, con su procacidad y con las ideas que inspiran?*” (De Cabarrus, p. 53).

como concibe los obstáculos que la naturaleza pone a los progresos de la agricultura y los medios de removerlos, figura obstáculos de opinión y el medio de removerlos con la circulación de luces y un sistema general de educación: “*La vocación del hombre en el estado de naturaleza es el ocio, el sueño.... Y un holgazán en la sociedad no es más que una especie de salvaje*”. En definitiva, impugnó que el estado dirija las vocaciones, atestado el gobierno de abogados, religiosos y oficinistas. Hará falta fomentar otras vocaciones que atiendan los problemas sociales que atañen al sufrimiento de las personas³⁸⁰. También le preocupa la epidemia y la deuda contraída por la guerra.

Repudio del cuerpo. En el Catecismo de los filósofos, escribía Benito Cano: “*¡Ah! Desgraciada y miserable toda su filosofía si, después de haberles granjeado una vida de inquietudes los condujo por fin á una eternidad de tormentos*” (Cano, 1832, p 26). En la lección cuarta, “*Sobre un cierto método constante de vida*”, predomina la firmeza frente a incitación o persuasión, en lo que contrapone pasiones y fantasía a la tranquilidad³⁸¹. Apela a un método según el temperamento y desprecia la fluctuación entre propósitos sin lograr los deseos y obligaciones. Cano habla de firmeza sin oscilación, aunque no se pronuncia contra los deseos, sino contra su no consecución a falta de método en relación con una moral del deber. Impele a una moderación de placeres según leyes de la unión entre el alma y el cuerpo, que si no se observan, quizá resultaran insoportables, y fuera hasta doloroso³⁸². Al deseo de muerte como miembros de Cristo, para completar su cuerpo místico y aprender a amar perfectamente de todo corazón, porque en la vida no se puede aprender bien la doctrina del amor de Dios que enseña el Espíritu Santo, agrega que ni puede ser del todo perfecto el amor de Dios; por estar el corazón

380 “*Trate de reducir lo preciso todas estas vocaciones, y de fomentar todas las demás, y conseguirá tanto mejor su objeto cuando no tendrá que luchar como ahora contra los efectos más poderosos de la naturaleza, que nos convidan a multiplicar nuestra especie, a no someternos por nuestras necesidades a los demás, cuando cada uno pueda asegurarlas por sí; a conservar nuestra vida, y a no afanarnos por los derechos ajenos*” (De Cabarrus, p. 87).

381 “*Para adelantar en las ciencias, y vivir tranquilamente, conviene que el hombre se fije, un método de vida acomodado à su genio y temperamento. Para esto es preciso hacer ánimo firme de nunca separarse de él, aun cuando las pasiones le inciten, y los amigos le persuadan. Y si alguna casualidad le hace separarse de él por algún tiempo, debe volverle à tomar inmediatamente, para fijar la inconstancia natural de la fantasía humana, y vivir tranquila y pacíficamente*” (Cano, 1832, p. 55).

382 “*El hombre cuya organización no es à propósito para los placeres vivos y fuertes, y que percibe incomodidad y dolor cuando se entrega a ellos, debe abstenerse de tales gustos. Porque en este caso le resulta más placer de la abstención que del goce de ellos, y su temperamento está más apto y vigoroso para otros placeres de más dulce impresión. Por esta razón conviene huir de los gustos y placeres estrepitosos, y entregarse solamente à los que resultan de la vida particular pacífica y solitaria*” (Cano, p. 56).

apegado siempre a alguna criatura y por tener el mortal en su interior un fondo de oposición a la voluntad de Dios.

El cuestionamiento del amor a Dios por resistencia a abandonar la propia voluntad en contradicción con la voluntad divina somete al individuo de nuevo a una completa renuncia, como en la obra de Félix de Amat, *La felicidad de la muerte cristiana*. Esta renuncia obedece a la idea de ser más hijos de Dios que de la vida del cuerpo, de modo más noble, santo y excelente. La vida del alma no hace más que comenzar en la tierra, se va perfeccionando de día en día, recibe sucesivamente nuevos aumentos; hasta que al fin llegará el momento feliz en que recibirá su plenitud y última perfección acompañada de una bienaventuranza infinita³⁸³. Aun Cano apela al alma para la bienaventuranza, la unión y dominio social. Estos prejuicios religiosos repercuten en la reticencia al uso de fármacos contra el dolor y enfermedades. Así lo deja ver el doctor Manuel Martín López, médico del Ilustrísimo Señor Deán y Cabildo, y del Hospital general de San Bernabé y San Antolín de la Ciudad de Palencia, y Socio de la Real Academia Médica-Matritense³⁸⁴. Comenzaba a contraponerse a la dignidad en el dolor y el perfeccionamiento por el sufrir, una terapia del dolor con sentido clínico. Además, señaló la importancia de probar la eficacia de los medicamentos, aunque Primaba la actitud problemática, evasiva y parca de los cirujanos con la anestesia³⁸⁵.

383 *"El cristiano como criatura de Dios ha de desear la muerte; porque Dios es su vida, su reposo y su felicidad eterna. (...) Porque Dios por sí solo es inmediatamente el padre de nuestra alma, con la cual somos hombres hechos á imagen de Dios y capaces de unirnos en sociedad con Dios; y de Dios es quien recibimos el ser, la vida, y la razón, y todos los que llamamos dones de la naturaleza"* *"Mas en esta vida mortal no puede llegar á su cumplimiento ó plenitud la vida de nuestra alma: y si nosotros pudiésemos concebir cuanta diferencia hay entre su estado presente y el estado en que se hallará cuando desprendida de este cuerpo, cuyo peso la agrava, quedará perfectamente unida con Dios, y como abismada en él; toda nuestra vida presente no sería mas que un deseo continuo de la vida venidera. Porque en ella Dios será I. La perfección y la plenitud de la vida de nuestra alma. II. Su reposo ó descanso eterno. III. Su bienaventuranza perfecta y consumada"* (Amat, 1832, p. 18).

384 *"Esfuerzan el argumento con algún cuentecillo ó historieta de algún suceso infeliz de estos medicamentos, aplicados tarde ó sin las cautelas necesarias; pondéranse al mismo tiempo los lamentos del paciente; y ciérrase la declaración con aquel pasaje tan sabido de no est tanto digna dolore salus"* (López, 1783, p. 17-18).

385 *"Se imagina en ellos una virtud infalible y absoluta, que independientemente de qualquiera conocimiento previo de la disposición del sugeto, de la índole, y causa singular de la enfermedad, de la dosis, tiempo y modo de su aplicacion, de la condicion del país, ayre, alimentos, temporal, y demas prerrequisitos, producirá su exágerado efecto; pero se engañan: porque el buen éxito de una medicina pende de tan menuda consideracion de condiciones, que el médico mas excelente, prevenido con el conocimiento de todas ellas, y con las mas prudentes cautelas, apenas se atreverá á asegurarle. ¿Pues qué sucesos se podrá esperar de un remedio que sale de un facultativo poco instruido, ó de un hombre ignorante, y sin estudio en las obscurísimas enfermedades médicas?"* (López, 1783, p. 102-103).

3.1.4. Entre la filosofía y la psicología: el fastidio.

También se arrojan los libros sobre la felicidad, el provecho de algunos “pensamientos para la vida”, norma del gozo o tristeza del alma: *“Mi corazón está siempre del color de mi pensamiento: si este brilla, aquel resplandece con su luz de regocijo; si este se cubre de tinieblas, aquel cae en la lobreguez de una tumba cerrada. El célebre filósofo que dijo: “Yo pienso, luego existo; manifestó que en el pensamiento está todo el hombre, aunque al expresarse de tal suerte fuera otro su propósito””* (De Berriozábal, 1854, p. 3).

Esta raíz cartesiana del optimismo emocional por el pensamiento valora un estado emocional supeditado a una disposición por el pensar y persiste en invocar al alma y despreciar la percepción³⁸⁶. D. Juan Manuel de Berriozábal apela a la metáfora política para imponer una normatividad jurídica de la mente que exprese la creencia en el pensamiento del bien que fomenta el orden. En tal regla consiste el bien, bajo la figura de un Dios angustiado en su preocupación. Así equiparaba la felicidad al orden para la justificación teórica de la pena, en lo que apunta a la supresión de pensamientos³⁸⁷. Ya se niegan los pensamientos por perniciosos y el pensamiento del deseo produciría tormento, aunque repruebe el estoicismo³⁸⁸.

Al lado de la representación de la belleza en el arte y de los hechos interesantes de la historia, en lo que aprecia belleza en la tragedia, estima contrario el error a la felicidad y a la verdad. La felicidad depende de una voluntad de verdad, conceptualizada ahora como bienestar mental, y contrapuesta al desasosiego del error. Dice en *La felicidad en el pensamiento*, capítulo XIV: *“El dominio y la posesión de la verdad es uno de los elementos que constituyen el dichoso*

386 *“En efecto, en el pensamiento consiste lo esencial de la vida, pues determina y califica el estado del alma. Aunque los sentidos gocen del exquisito aroma de las flores, de la vista deliciosa de bellísimas cascadas y jardines, de la melífica dulzura de ricas frutas cogidas de las mismas ramas de los árboles, si el pensamiento es melancólico, todo el hombre está gimiendo bajo el peso de abrumadora melancolía”* (De Berriozábal, 1854, p. 3).

387 *“La república de la mente debe ordenarse de igual manera y por los mismos medios que las sociedades humanas. Pensar el bien fomentándolo y reprimir el mal, hé aquí la esencia de todo orden; ni hay, ni puede haber otro que el observado por el mismo Dios, que emplea en esto su angustia y su misericordiosa providencia. Éste orden es una imprescindible necesidad de todo estado social; es una condición de vida y existencia. Este es pues el que debe regir en la mente, cuyo código penal he simplificado sobremanera, porque para todos sus malos ciudadanos y para toda clase de delitos juzgo que debe establecerse una sola pena: la del destierro”* (De Berriozábal, p. 13).

388 Tanto afirma una cosa como la otra: *“...hicieron consistir la felicidad en la moderación de los deseos, sin duda conociendo que estos exacerbados son cruelísimo tormento. ¿Pretenderé yo reducir al hombre al estado de un autómatas sin afecciones ni deseos? Nada de eso. La doctrina de los estoicos es contraria á la naturaleza, y por lo mismo impracticable. Las criaturas racionales deben saber á dõnde se dirigen y qué es lo que pretenden; pero para esto no se necesita que de continuo se atormenten pensando siempre en el angustioso blanco de su anhelo”* (De Berriozábal, p. 21).

bienestar de la mente. Lo voy á manifestar con sencillez por medio de la consideración de los males que impide desterrando al error, que es su contrario”. Ansiedad por la verdad que delata preocupación, escatimada la angustia en la duda no resuelta³⁸⁹. Desasosiego del error debido a la inquietud por la variación. El feliz está satisfecho con su manera de pensar impasible e inquebrantable.

Rechazo de la mala experiencia. De Berriozábal encuentra variación en el error, pero no en el acierto, y relaciona el error con la ilusión y a la verdad con la naturaleza constante. “La historia de la filosofía es en gran parte la historia de las evoluciones y metamorfosis del error” (De Berriozabal, 1854, p. 39). Defiende estos planteamientos con obsesión en la evolución como error. La voluntad decide y los errores, suciedad a limpiar, purifican. De Berriozábal, para el que: “la expresión del pensamiento es el pensamiento mismo”, rechaza dichos comunes del vulgo, adagios, aunque algunos merezcan figurar entre las reglas y axiomas de la conducta. El pensamiento abstracto constituye un problema, abordado bajo la imagen de una manifestación de sí³⁹⁰. Si el pensamiento y la expresión se equiparan, constituye un problema la categorización negativa, por repercutir en un ámbito esencial de la mentalidad del individuo³⁹¹. Preocupado por la cuestión de mantener la identidad por el pensamiento, clasifica de nuevo los pensamientos y la felicidad con una lista de emociones comparadas. Dominio y posesión del pensamiento que un mismo pensamiento enojoso causa en el supuesto de evitar el daño por la naturaleza; se agota

389 “Se opone este á la felicidad, porque quita el sosiego, lo que es en él muy antigua costumbre, pues la experiencia y la historia comprueban que es variable hasta lo sumo; y en sus continuas variaciones se descubren sus inquietudes, su insaciable descontento, sus atormentadoras dudas y sus fluctuantes borrascas, porque los que están bien avenidos consigo mismos, los que están completamente satisfechos de su modo de pensar, en una palabra, los que se hallan bien en su estado actual, no varían, siendo propio de nuestra naturaleza el querer conservar lo que le halaga, lo que reconoce por un verdadero bien, lo que la experiencia le demuestra que es bueno, no dejando desaparecer su presente posesion venturosa sino cuando falaces ilusiones la precipitan en pos de lisonjeros engaños” (De Berriozabal, p. 38).

390 “Juzgo que el primer medio en una buena y decidida voluntad de limpiarse de escoria de todos los errores, que cual polvo del insano mundo se nos hayan pegado, de huirlos y de tomar todas las medidas conducentes para cerrarles las puertas de nuestro entendimiento”. “¡Y cosa notable! El pensamiento es cabalmente quien toma de lo ajeno, pues en cierta manera se reviste de la forma, sustancia y modo de ser del objeto en que se fija, apropiándose hasta en el uso común denominaciones que le cuadran perfectamente porque corresponden á las cosas que le han como investido de sí mismas; y así decimos pensamiento tétrico, oscuro, rápido, alegre, negro, triste, turbio, magnifico, sublime, tierno, amoroso, delicado, melancólico, enérgico, fuerte, ingenioso, etc” (De Berriozabal, p. 44). En: *Wer denk abstractk; Quien piensa abstractamente*, Hegel responde que el inculto, no el culto (*Der ungebildete mensch, nicht der gebildete*). No obstante, también el hombre culto piensa una felicidad abstracta.

391 “Aunque estas denominaciones ó calificaciones expresan la forma con que se emite, es de advertir que en tratándose del pensamiento, su forma no se diferencia de su esencia, pues no se expresa con sublimidad el pensamiento que en sí mismo no sea sublime, ni tiernamente el que en sí mismo no es tierno” (De Berriozabal, p. 67).

la expresión del pensamiento en sí y tampoco constituye nada más el pensamiento que lo expresado con el lenguaje. Expresar un pensamiento sólo se diferencia del pensamiento mismo agregada una conciencia de sí. Rechaza la experiencia del mal y ratifica toda experiencia del mal como mala³⁹². De Berriozábal apela a verdades absolutas sin oposición razonable. Queda justificada la moral sin más, simplemente por evitar la experiencia del mal.

Honra de la desdicha. En su *Filosofía de la Felicidad*, el profesor de ética parisino seguidor de Víctor Cousin, Paul Janet, observa un mecanismo psicológico de contradicción, asiduo y común; crítica y queja por un lado, y desprecio de la felicidad que se asegura anhelar, por otro, en el que cualquiera dice una cosa y hace lo contrario, una observación del moralismo en el uso del lenguaje, lo que complementa el motivo de la envidia. Placer de la queja y de la injuria que vuelve a esconder formas sutiles de desestimación y menosprecio. Más que un tipo premeditado de exclusión, sugiere un impulso de negación y rechazo por la palabra a modo de simple y sistemática desaprobación. Queja de los otros y de sí, desprecio de la felicidad³⁹³.

¿Qué se contrapone a este displicente mecanismo de abstracción del desdén? El “elogio” desde la política, el respeto moral y el deseo concerniente a la felicidad. Vergüenza por la ignorancia sobre la felicidad; el error de juicio prevalece aún en la concepción filosófica de la infelicidad, otra escisión entre la realidad y el deseo. P. Janet disculpa al individuo de todo error, pero señala a la imaginación por causa del desacierto y deriva una “debilidad” que no se admite. Llega a creer que no hacerse dichoso es una especie de distinción que el sufrimiento honra³⁹⁴.

392 “En efecto, los preceptos morales encierran el bien y la dicha actual del pensamiento, porque le apartan de las fuentes emvenenadas, en que había de beber angustiantes inquietudes, amargas sin cuento y mil mortíferos brebajes de dolores. Solo una funesta y repetida experiencia podría, aunque tarde, enseñar lo que daña, si tan fatal experiencia iba acompañada de profundas y reflexivas observaciones. Empero experimentar lo malo siempre es malo. Aprender á tanto costo sería muy duro. Sería lo mismo que perderse entre las malezas, espinosos zarzales, peligrosos altibajos, puntiagudas piedras y ásperos derrumbaderos de un monte inculto por hallar la vereda por donde podía subirse sin tropezar en tan amenazadores obstáculos” (De Berriozabal, p. 74).

393 “...aunque se lamentan de ser desgraciados, creen poseer el secreto de ser felices; envidian la suerte del vecino, pero critican su manera de vivir; al mismo tiempo que se quejan de no obtener los favores de la fortuna, censuran á aquel porque les concede demasiada importancia; en una palabra, al mismo tiempo que aseguran que un hombre es dichoso, dicen que no quisieran ser felices como dicho hombre, y satisfacen de este modo las dos inclinaciones miserables de nuestra naturaleza, que consisten en el placer de quejarse y en el placer de vituperar á los demás” (Janet, 1883, p. 7).

394 “...pero nos causa vergüenza el equivocarnos; de aquí nace el que nadie se ruborice de confesarse á sí mismo que no es feliz; porque, ¿quién tiene la culpa de que la fortuna no le otorgue sus favores? Pero no queremos confesarnos y mucho menos confesar á los demás que ignoramos en dónde está la felicidad, que perseguimos una sombra vana, que somos víctimas de nuestra imaginación; en una palabra, que no juzgamos con acierto, porque el error, aunque no sea siempre voluntario, es una debilidad que nadie quiere reconocer en sí mismo, pero que

Janet critica el arte de ser dichoso de M. Dros, cuya fórmula suma: tener salud, buenos amigos, esposa cariñosa, afición a los libros y la música, alejarse de las funciones que esclavizan, y consagra el ocio a placeres sencillos de la vida inocente, pero que nada enseña a los que no poseen los citados bienes. Así, Janet recuerda que el objeto del filósofo es la verdad, lo que entraña una disputa entorno de una ontología de la felicidad, pues reacciona ante distintas categorizaciones en función de la felicidad³⁹⁵.

Janet exige hablar con precisión sobre los verdaderos bienes y desprecia el consumo ocioso de bienes materiales. Condiciona el razonamiento en términos de causa y efecto. A su juicio, el placer exige una explicación en función de la felicidad, en tanto requiera sufrir para el gozo posterior, lo que sugiere solo con una metáfora. En el placer radica la felicidad, pero rechaza su pretensión, pues la pérdida de fuerzas en su persecución redundaría en un detrimento del alma que se “gasta”. Añade la prevención sobre la variedad y lo novedoso, retomada la metáfora agustiniana de lo fructífero³⁹⁶. Apenas obvia, la exclusión patente del placer como criterio moral, relegado el sufrimiento a la literatura; tematizado el fastidio como efecto, vaga inquietud que acoge a todo sin apegarse a nada, distingue Janet este placer verdadero, y entre puros e impuros, nobles y razonables, insensatos y repugnantes, para apelar a la selección: *“Podremos decir que la felicidad se compone indiferentemente de placeres de todas estas clases? ¿No distinguiremos entre los que se debe ó no sentir?”* (Janet, 1883, p. 11).

descubre en los demás con infinito placer”. “Nos alegramos de ser objeto de los rigores del destino, como el espíritu soberbio se enorgullece de no merecer los halagos del poder; nos parece que solo en un personaje importante puede cebarse la injusticia del destino; y así como el ostracismo era el título de honor para los ciudadanos eminentes en las repúblicas antiguas, así creemos que la persecución de la fortuna honra y engrandece” (Janet, p. 6).

395 *“Es indispensable que existan verdaderos bienes, y por consecuencia verdadera felicidad; si así no fuere, ¿para qué hablar sobre esta materia y confundir la voz con tantas voces confusas que cantan la felicidad en tonos discordantes?”* (Janet, p. 9).

396 *“La Rochefoucault ha dicho: “La felicidad está en el placer y no en las cosas” Esta máxima es verdadera, pero necesita explicación. Un palacio no hace dichoso al que se fastidia en él. La posesión de las cosas más hermosas del mundo no da la felicidad al que de ella no goza (...). Los juegos que encantaron nuestra infancia parecen insípidos a nuestra edad madura; no hay pues, felicidad sin placer, y la felicidad real consiste en la dicha disfrutada; y esto no obstante, es placer solo en la flor de la felicidad, pero no el tallo ni la raíz”. “Confundir el placer con la felicidad es tomar el efecto por la causa. El hombre es dichoso porque goza; goza porque es dichoso. Por esta regla podemos comprender con facilidad lo vano que es el pensamiento de los que buscan exclusivamente el placer, porque le destruyen buscándole: el placer no encierra en sí mismo la fuerza de su ser; se gasta y se disipa por los esfuerzos que hacemos para apoderarnos de él, para prolongarle y renovarle, como el perfume que llega á hacernos insensibles por al demasiada impaciencia de gozarle ó por el deseo indiscreto de agotar su fondo. Es también otro error creer que alcanzaremos la felicidad paseando nuestras pasiones de placer en placer, en busca siempre de la novedad y de la variedad; porque agotando sin cesar el alma, nada tiene tiempo para arraigar en ella y nada germina ni fructifica; el placer de este modo no madura, y solo es una fruta temprana, raquíica y sin sabor, que se coge al pasar”* (Janet, p. 10).

Asegura que aunque la elección de placeres sea arbitraria, denota desigualdad en los placeres y que no basta con gozar para llamarse dichoso. La capacidad de elección desprecia gozar cualquier placer. La gradación de la felicidad depende de la estimación de los bienes; si alguien experimenta un placer propio, natural, se sume en la esclavitud, aún según la figura de la ‘escala’. Define la felicidad por el libre despliegue de las facultades, en una suma de contrarios. Janet sabe lo abstracto de su planteamiento de la felicidad, relacionada con una armonía interior, jerarquía celestial de la paz por sobre el placer, preferido el reposo³⁹⁷.

En esta remisión al mundo del más allá, mientras el placer es pasajero, vuelve a la felicidad una quimera por el choque de objetos exteriores, en lo que privilegia el valor de la acción frente al dolor por sobre el placer de la tranquilidad. Para Janet, la felicidad es propia de la acción, y no concibe evitar el dolor, relacionada con la existencia y el obrar humanos: *“Lo único que nos es permitido alcanzar es una felicidad disputada y combatida, en la que las alegrías de la acción la arrebatan á los placeres del reposo, y en la que el dolor ocupa un sitio necesariamente”* (Janet, p. 14). Entre el gozo y el reposo, la paz continúa relegada al cielo. Esta felicidad incluye al dolor y al sufrimiento para la perfección, por lo que equipara cada principio de acción a uno de padecimiento³⁹⁸. Al reparar en la importancia de la acción y en no evitar el sufrimiento, abstrae los placeres variados de la concepción de la felicidad. Janet impugna cualquier sabiduría de evitar el dolor, apartada de las condiciones de la vida real, por ciencia o devoción, y reprueba la felicidad que no dura. Aparentemente vitalista, introduce temor al

397 *“Existe, pues, una verdadera y una falsa felicidad, ó hablando con más exactitud: existe una escala graduada que empieza en la mas humilde de las felicidades y termina en la mas noble y mas perfecta. La felicidad ideal para el hombre, tal como fue creado seria la que se compusiera de todas las dichas subordinadas una á otras, según el orden de perfección y de excelencia. En ninguna de esas gradaciones la felicidad se confunde con el placer, y su verdadero manantial se encuentra en el ejercicio de nuestras facultades y en el desarrollo de las fuerzas de nuestro ser”*. *“La felicidad, en su idea abstracta, requiere, pues, dos condiciones: por una parte la actividad interior, el desarrollo de nuestro ser en todos sus grados; por otra parte, la armonía, el equilibrio de nuestras facultades; viene á ser un compuesto de actividad y de paz, de movimiento y de reposo; de estas condiciones, la segunda, a saber, la satisfacción apacible y armoniosa de nuestras facultades, no es de este mundo, en la que sólo es pasajera é incompleta”* (Janet, p. 13).

398 *“Si pues por evitar el dolor sacrificamos nuestras mejores facultades y la parte mas escelente de nosotros mismos, si antes que aceptar las heridas inevitables de la condición humana, nos resignamos á las dulces esclavitudes de la vida animal; si cambiamos por bienes groseros y serviles, por una cobarde quietud, los bienes incompletos y disputados, pero escelentes, del alma y del corazon; si sacrificamos hasta el placer por miedo al dolor; si esquivamos todo movimiento por evitar cualquier choque, esta felicidad raquítica y mediocre solo es la felicidad de la piedra y del cadáver, pero no es la felicidad del hombre, porque la primera condición de la felicidad humana es la de vivir, la de obrar, la de existir”* (Janet, p. 15).

condicionar la felicidad a una existencia larga³⁹⁹. Habla de felicidad eterna y califica la brevedad de la vida como un mal. Tras la consideración de los bienes, pero debido al rechazo de que la felicidad consista en el placer, recalca que la actividad y la razón requieren de la imaginación para exigir por requisito una mezcla de novedad y costumbre⁴⁰⁰. La felicidad se reserva a aquellos en los que prevalecen los encantos de la costumbre. Repite las mismas imágenes: espíritus arrepentidos, serios, metódicos y profundos, dividida la imaginación ente la novedad y la costumbre. Ya no se menciona el estupor, sino el fastidio de la saciedad, en repliegue a un carácter aparentemente equilibrado entre la estabilidad y la variación⁴⁰¹.

El exceso se vincula sólo a la variedad o al hábito. Se trata de una imaginación impotente para desertar nuevas imágenes por encierro en la costumbre, y educa al disipado, privilegiando la afección sobre la pasión: *“Las pasiones son más tumultuosas, más desarregladas, las afecciones más apacibles”*. Las pasiones decrecen gozándolas y los afectos se profundizan por la costumbre. Afirma que la pasión comporta violencia y esto desacredita la imaginación, pero que esta sin pasión sería sólo memoria⁴⁰². Janet enfatiza en que la fuerza de la pasión marca los contornos del fantasma y la voluntad desaparece.

Crítica que, según Rochefoucauld, la generosidad sea una ambición disfrazada y que la comparación obligue a los demás a socorrernos, y antepone una bondad del sentimiento de desear el bien de los demás. Habla de las alegrías de la intimidad y de la soledad en la familia, y pasa a la sabiduría práctica o saber juzgar lo que se puede esperar de los hombres. Así, tematiza las opiniones como insignificantes, juicios habituales y generales que formamos sobre las principales materias que interesan a nuestro destino, y las relaciona al pensamiento de los

399 *“La duración de la vida es también otra de las condiciones de la felicidad, porque la felicidad es en cierto modo la vida misma; por lo tanto, en igualdad de circunstancias, la vida más larga es la más feliz, y puede considerarse como un mal la interrupción prematura de la existencia”* (Janet, p. 17).

400 *“Llega un tiempo en que la novedad ya no es nueva para ellos, y esa eterna superficie de las cosas les conduce á la saciedad y al fastidio. Se asombran entonces de que la variedad sea monótona, y ya desean saborear el placer de la estabilidad, la misma costumbre seria para ellos una novedad; pero es tarde, y su imaginación no puede ya fijarse y se aburre de la movilidad, pero no puede soportar el remedio. El peligro, pues, de ese placer tan vivo y tan natural, es la ligereza, la frivolidad, la inconstancia”* (Janet, p. 45).

401 *“No conoce ni la terquedad, que es el exceso del espíritu de costumbre, ni la disipación, que es el exceso del espíritu de novedad, y en esa mezcla dichosa de firmeza y de agilidad imita á la naturaleza, que no se asemeja á sí misma, á pesar de la eterna uniformidad de sus leyes”* (Janet, p. 47).

402 *“Pero en cuanto la pasión se aplica á un objeto, la imagen que teníamos de él le transforma; el deseo y el amor solo nos dejan ver sus partes agradables y que nos halagan, exajeradas además por la ausencia del contraste; y donde los sentidos, la experiencia y el testimonio de los demás hombres distinguen caracteres diversos y contrarios, nosotros no vemos más que lo que queremos ver, y sin conocerlo nos entregamos en brazos de la ilusión”* (Janet, p. 61).

deberes y derechos en sociedad. Luego, las distingue de las convicciones u opiniones “convertidas en hábito é incorporadas a nuestro ser”.

Para Janet, el placer del pensamiento resulta más peligroso que el placer de consumir bienes materiales⁴⁰³. Le preocupa que las opiniones se desmientan y contradigan. También la libertad de pensar y la vida activa, para retomar el tema del carácter y la virtud, compuesto el carácter de elementos contrarios, pasiones e inclinaciones incompatibles⁴⁰⁴. Janet defiende la virtud como la inmolación de las malas inclinaciones: “Pero yo afirmo que la virtud consiste en sacrificar inclinaciones legítimas” (Janet, p. 162).

Previene de convertir la virtud en medio para la felicidad, con lo que conceptualiza a la felicidad por una dignidad producto de la virtud. El concepto de virtud como perfeccionamiento para alcanzar lo que se es por destino forja un concepto racional llevado al extremo de desestimar la interioridad y una satisfacción subjetiva. La sensibilidad, un estado inferior al de la razón, sólo “completa” la felicidad racional⁴⁰⁵.

403 “Sin convicciones nada vale la vida. Sucede alguna vez que, hasta en las almas fuertes y de razon firme, los principios se confunden, los fundamentos vacilan, las ideas ya desmienten á las ideas, ó ya á los hechos, y todo se vela y se oscurece; nos pesa la fè, la ciencia y hasta la duda, y tememos afirmar y negar: nos encontramos en un estado parecido al que los misticos llama aridez, en que faltando el amor de Dios, el alma religiosa solo encuentra en si mismo vacio, abandono é impotencia, el pensamiento tiene también sus arideces, sus apatías y sus desfallecimientos”. “Este estado es el castigo de los que abusan del placer del pensamiento, al que sacrificaron las alegrías del corazón ó de la acción, ó á los placeres moderados de los sentidos; la naturaleza no quiere que inmolemos ninguna parte de nuestro sér a los demás” (Janet, p. 124).

404 “Hay dos cosas que observar en el carácter: en primer lugar, la disposicion habitual que determina nuestras acciones, que es el carácter propiamente dicho; en segundo lugar, la disposicion habitual segun la que tomamos las cosas, los acontecimiento y á los hombres; esto es, el humor: hay que distinguir también entre el buen humor y el mal humor” (Janet, p. 155).

405 “Por otra parte, es conveniente que la virtud no siempre logre la felicidad, porque pronto llegaría á ser el arte de proporcionarse la dicha; seria un medio, mientras ahora es un bien escelente. La virtud no es el arte de hacernos dichosos, sino el arte de hacernos dignos de la felicidad, y es inútil que la atormenten males de todos los géneros, porque en esto consiste su dignidad y su belleza”. “No hay contradicción en afirmar que la virtud puede hacer al hombre á la vez feliz y desgraciado. No olvidemos que la felicidad de la razon consiste para un sér en el cumplimiento de su destino. Un sér es dichoso cuando es lo que debe sér y tan perfecto como le es posible: la virtud es la mayor perfeccion del hombre, luego constituye su mayor felicidad. Esa felicidad esencial inherente á la virtud, manifestada, pero no constituida por la satisfacción interior, felicidad de la razon que esta prefiere á la de los sentidos, de la imaginacion y de las pasiones; es preferible, aunque la sensibilidad sufra, porque vale mas para el hombre un estado escelente aun á costa del dolor, que un estado inferior, acompañado de alegrías y de placeres. Pero la felicidad de la razon no es la felicidad completa; la sensibilidad á su vez reclama la suya, porque tiene derecho, pero no siempre la alcanza” (Janet, p. 163).

3.1.5. Sustraerse del tiempo: superfluidad abstracta de la felicidad y del conocimiento para la vida.

“¿Qué desesperada sonaría esta frase!: nosotros, los alemanes, sentimos de manera abstracta”
(Nietzsche, 1999a, p. 74)⁴⁰⁶.

Incluso la teoría crítica reduce las posibilidades de acción, porque superar el contacto inmediato en las relaciones sociales sacrifica la felicidad⁴⁰⁷. Hablar de una razón abstracta no implica que se la desligue de sentimientos o instintos, como sostiene Salvatore Natoli, sustentado en Nietzsche. En la moralización de los instintos, Natoli no ve una renuncia, sino una capacidad conforme a la idea de responsabilidad, no dependiente del deber; únicamente sometida a la moderación de las fuerzas y la aceptación del mundo circundante⁴⁰⁸.

No sólo se moraliza el placer; todo concepto relevante para la acción en sociedad está moralizado. Si para Alicia Entel, la concepción abstracta subjetiva de la felicidad no distingue el placer falso del verdadero; la evitación del dolor restringe modos de vida, posibilidades que pudieran procurar una felicidad distinta. No puede dar uno del todo la razón a un hedonismo que suprima sin más la desgracia. La asociación platónica entre verdad y placer, en términos de necesidad verdadera y necesidad falsa, no se sostiene, para evaluar el error de cara a la consecución de la felicidad. ¿Cómo se llega a decir que existen tales goces que si se

406 “..wie verzweifelt klänge der Satz: wir Deutschen empfinden mit Abstraction” (Nietzsche, 1999b. p. 276).

407 “...la falta de felicidad proviene de la irrupción de la verdad en el mismo proceso de reconocimiento del otro o de sí mismo en su autenticidad. Cuando las relaciones personales llegan a ser lo que aspiran a ser, o sea auténticas, no pueden albergar la felicidad en esta sociedad. Si desean garantizar una comunidad esencial, permanentemente entre los individuos, “tienen que estar basadas en la comprensión del otro, en el conocimiento desinteresado”. Allí es donde fluyen los claroscuros. Porque se advierte no sólo el goce de la belleza sino toda la complejidad de los sentimientos y las pasiones que ha mostrado tan bien la tragedia: desilusión, preocupación, celos, temor” (Entel, 2004, p. 21-22).

408 “La ragione è una metamorfosi dell’istinto: è perciò, al pari di esso, forte e difficilmente sradicabile. A ogni modo è meno astratta e neutra di quanto abitualmente si pensa” (Natoli, 2000, p. 50). “Gli uomini nel tempo hanno appreso a regolare gli istinti perché si sono resi conto che potevano caderne in balia e perire. La pulsione può essere raione di dolore. E, principalmente, per due ragioni: 1) non è suscettibile di soddisfazione; 2) nel contempo asservisce. Assecondare il Desiderio senza moderarlo equivale a contrarre una servitù senza soddisfazione, un’illusine di libertà a fronte di un’effettiva dipendenza. Considerata in questa prospettiva, la dottrina classica della moderazione – nè troppo, nè troppo poco – non coincide affatto con la renuncia, ma con la capacità del buon uso delle cose senza con ciò doverne dipendere. L’uomo non può avere tutto: lungi dall’enfatizzare quel che gli manca, deve orientarsi verso quel che può” (p. 2000, 54).

experimentan, suponen que se ha procedido con falsedad?⁴⁰⁹ También el examen marxista de las capacidades y las necesidades propicia una tendencia a la virtud individual y su placer concomitante. Satisfacer una necesidad no implica la felicidad, pero de ahí a predicar la falsedad de las ambiciosas pretensiones hay mucho trecho, y no se puede justificar por cualquier razón la autenticidad ni en la vinculación de la libertad, ni siquiera en la praxis social. Menos que un quiebre del concepto de la felicidad, su relación con el placer, al decir de Alicia Entel, constituya una alienación. Aparte de todo juicio, a partir de la enajenación, no se puede prescindir kantianamente del placer y del dolor a propósito de la felicidad, sin despojar al hombre de los síntomas y signos que le indican a la persona qué lo mueve a actuar, a valorar su situación, a ubicarse, y a seguir con avidez lo que cree su felicidad.

Ya la nueva historia, concebida por los humanistas, en contraste con los designios de la Providencia, pronto se hubo de relacionar con una noción de “realización”, que según Marcel Detienne contiene una cierta idea de felicidad o representación de todo⁴¹⁰. Este concepto de felicidad encierra un sentido moral inherente al desarrollo cultural y al trabajo del historiador. La consideración de la Historia, en relación con su valor o inutilidad, confronta el conocimiento superfluo con una terapéutica que atiende a la necesidad. También en esto, precisamente, Nietzsche se distingue de su admirado Goethe, pues, además de afirmar que se requiere la Historia para la vida y la acción, advierte de entrada su carácter doloroso⁴¹¹.

Nietzsche matiza la observación del poeta trágico. No debate una mera cuestión de necesidad, sino un para qué, de carácter ético. La supeditación de la historia a la vida se afianzaba como disposición que conviene mantener ante prácticas y valoraciones por las que la vida decrece. La vida sirve de criterio de valoración para la historia, aparte del cual, no hubiera cabida para fundamento de la historia. Goethe enfatizaba en la acción (*Tat*); en el actuar, por lo

409 “Según Marcuse, “el hedonismo tenía razón precisamente en su error: sostenía la exigencia de la felicidad en contra de toda idealización de la desgracia”. La verdad del hedonismo estaría en su superación en un nuevo principio de organización social, no en otro principio filosófico” (Entel, 2004, p. 24). “Surge entonces el tema de la verdad en la relación con la felicidad. Los actos vinculados al goce, o no se realizan o cuando se realizan son falsos” (Referido al consumo de mercancías en nuestra sociedad) (Entel, p. 28).

410 “En el ambiente reinaba una especie de felicidad de “historia realizada”, en palabras de La Popelinière, el más entusiasta del grupo. Jean Bodin dio consigna al philosophistoricus: explicar el hombre a través de sus costumbres, de sus sucesivas civilidades, de su capacidad para producir universos culturales. Una historia universal, no en el sentido católico, sino alegremente utópica y dispuesta a ver a las civilizaciones brillar como estrellas en las olas de la noche” (Detienne, 2001. p. 19).

411 “Sólo en la medida en que la historia sirve a la vida queremos servirla nosotros, aunque exista una manera de practicarla y una apreciación de la misma por la que la vida se atrofia y degenera: un fenómeno cuyos curiosos síntomas hay que llevar ahora a la experiencia de nuestro tiempo de un modo tan necesario como doloroso” (Nietzsche, 1999a. p. 38).

que el interés recae sobre el incremento de la actividad del actor y sobre sus necesidades concretas, no sobre la metáfora de la vida⁴¹². Las palabras de Goethe con las que Nietzsche comienza su consideración (*Betrachtung*) han de pronunciarse de manera resuelta, con la expresión de un valiente *Ceterum censeo* que encierra una cuestión de valoración. Vincula de entrada el provecho (*Nutzen*) o beneficio de la historia, su utilidad, con su valoración o desvaloración (*Wert-unwert*). Nietzsche figura la razón de: ¿por qué con cierto saber la vida muere? Asimismo, la historia como conocimiento superfluo (*Überflüssig*) ha de hallarse odiosa (*verhasst*), ausente lo necesario. Entonces, ¿Lo superfluo y lo necesario son hostiles?

Pasar con la historia a las vías de hecho y afirmar que se la requiere para la vida y la acción, no implica favorecer el presente, sino ir contra este, y si pudiera esta actitud intempestiva, en el proceder del historiador, parecer moral, se debe al contraste con aquel que usa la historia al apartarse perezosamente de la vida y de la acción (*zur bequem Abkehr vom Leben und von der That*); el sentido aducido de la abstracción como toma de distancia⁴¹³. Tampoco, en absoluto, debe usarse a la historia para el cuidado (*Schonung*) de las manías egoístas. La historia contribuye al desarrollo de una adicción, de cierto afán de la vida, por lo demás, en la cobardía (*Feigheit*), y en la acción mala y viciada (*shlechten That*). Lo anacrónico y pasado de moda de las consideraciones nietzscheanas, obedece a la tentativa de entender la cultura histórica como algo que daña o perjudica (*Shaden*). Aparte del bien y del mal no quiere decir, ignorar lo malo, el daño. Nietzsche se atreve a experimentar y su ensayo quiere probar si el orgullo por la cultura histórica surge por defecto; por carencia. Sufrimos de una fiebre de consumo histórico a reconocer, idea que lo obsesiona y que repite a lo largo del texto.

Mientras el animal está atado al sucinto placer o el displacer (...*kurz angebunden mit ihrer Lust und Unlust*), reducido al presente, conciso y breve, sin ánimo penoso, ante esto, el hombre mira con celos la dicha (*Glücke*) del animal. El hombre se jacta frente al animal y a la vez envidia vivir como este, la cuestión del cinismo. Ante el interés por la cultura histórica,

412 ““Por lo demás, me es odioso todo aquello que únicamente me instruye, pero sin acrecentar mi actividad o animarla de inmediato”. Con estas palabras de Goethe, a modo de un *Ceterum censeo* expresado enérgicamente, quisiera comenzar nuestra consideración sobre el valor o la inutilidad de la historia. En ella se describirá en realidad por qué la enseñanza sin vivificación, por qué el saber en el que se debilita la actividad y por qué únicamente la historia como preciosa superfluidad del conocimiento y artículo de lujo ha de resultarnos, según las palabras de Goethe, seriamente odiosa, pues todavía nos faltaría lo más necesario, al no ser lo superfluo sino enemigo de lo necesario” (Nietzsche, 1999a. p. 37).

413 “Esto quiere decir que necesitamos la historia para la vida para la acción, aunque, en realidad, no para su cómodo abandono, ni para paliar los efectos de una vida egoísta y de una acción cobarde y deshonestas” (Nietzsche, 1999a. p. 38).

Nietzsche descubre una voluntad de vivir igual que la del animal, sin hastío y sin dolores, pero el cínico desea la felicidad animal, aunque no del mismo modo, por lo que la quiere en vano⁴¹⁴. El hombre querría la felicidad en vano y la cultura histórica suple su carencia. El hombre que observe al animal se maravillará de no poder olvidar y de pender del pasado. El espectro del pasado estorba, perturba (*Stören*), incomoda la calma del presente. Nietzsche presupone que en el presente se experimenta en calma. El presente vuelve convertido en espectro. El pasado, abstracción del presente, adquiere peso, y tras la envidia cínica por la vida animal, el individuo rechaza momentáneamente el pasado, sólo por despertar la envidia en los demás.

Vida trunca. La carga (*Last*) espectral del pasado, ejerce presión (*Druck*), imprime. La filosofía valora el devenir, el instante, el plazo, por anticipación de la muerte. La vida se concibe por el aprendizaje del imperfecto que interrumpe el juego inconsciente del niño sin su realización completa. Se aprende la existencia en pasado perfecto “fue”, acaso la palabra misma de la muerte, pero tajante, para Nietzsche, prima haber sido⁴¹⁵. Habrá que aprender a vivir bajo la afección del pasado en el lenguaje, por el que se entiende que con el sufrimiento, la lucha y el hastío, cercanos a las personas, se pretende la existencia. No justifica metafísica o epistemológicamente, sino que piensa lo apropiado, no la certeza. La existencia, un jamás terminable imperfecto, al quedar trunca, no se completa. No acude a un vago ser para la muerte, aunque el olvido o su sustituto, la muerte, procure la felicidad por sustracción (*unterschlagen*) de la posibilidad del presente, de la actualidad, y del existir; haber sido en el sufrimiento, la lucha y el hastío.

414 “Ver esto se le hace al hombre duro, porque él precisamente se vanagloria de su humanidad frente a la bestia y, sin embargo, fija celosamente su mirada en su felicidad. Porque, en el fondo, únicamente quiere esto: vivir sin hartazgo y sin dolores como el animal, aunque lo quiera, sin embargo, en vano, porque no lo quiere tal y como lo quiere éste” (Nietzsche, 1999a. p. 40). En esta distinción con el animal, el moralista reacciona contra el hedonismo al contrastar el placer con una disposición animica recurrente, negándole toda profundidad: “It is a substantially dispositional phenomenon. It tells us not just about subjects’ histories, but also about their current condition and propensities for the near future. It is forward-looking. Being in a certain sort of mood state or thymic state is such a condition. So, it would seem, is having a certain attitude towards one’s life. Experiencing pleasure is not. Hedonism is thus fundamentally wrong about the kind of mental state that happiness is. It appears to commit something of a category mistake” (Haybron, 2001, p. 510).

415 “Es asombroso: ahí está el instante presente, pero en un abrir y cerrar de ojos desaparece. Surge de la nada para desaparecer en la misma nada. Sin embargo, luego regresa como un fantasma perturbando la calma de un presente posterior” (Nietzsche, 1999a. p. 41). “Por el contrario, el hombre intenta levantarse con todas sus fuerzas de ese gran y pesado lastre que es su pasado. Éste no hace sino aplastarle hacia abajo o doblegarle hacia los lados, obstaculizando su marcha como un peso invisible y oscuro que aparentemente alguna vez puede rechazar, como él hace demasiado gustosamente delante de sus semejantes, a fin de despertar su envidia” (p. 41). “Todo ello hasta que un día la muerte, finalmente, traiga el ansiado olvido, sustrayendo la posibilidad del presente y del existir y presentando el sello de ese conocimiento que enuncia que la existencia es un ininterrumpido haber sido, algo que vive negándose, consumiéndose y contradiciéndose continuamente” (p. 41).

La felicidad abstracta. Nietzsche acude a un conocimiento de la existencia como sufrimiento y hastío, contradicción continua, tesis que luego aligera. Entretanto, hay un pasaje en el que conceptualiza la felicidad por abstracción del tiempo⁴¹⁶. Contribuir a la felicidad propia o de los demás requiere poder olvidar, experimentar, mientras dura la felicidad, sin historia, sentir no históricamente. Según el cinismo, la más insignificante dicha importa más en su continuidad que el capricho (*Laune*) o la frenética idea (*toller Einfall*) por displacer (*Unlust*), ansiedad o avidez (*egierde*), y carencia (*Entbehren*). La felicidad y la historia se convierten en conceptos contrarios, inversos. Nietzsche afirma rotundamente, con el historiador romano Niebuhr, que los grandes espíritus han dado forma a lo que ven “accidentalmente”, “casualmente” (*Zufällig*), lo relevante, e ironiza sobre la cooperación (*Mitarbeit*) en la marcha de la historia, que no representa más que la ceguera y la injusticia de las almas que comercian.

Las figuras aladas con garras, que en la esquina derecha de *La Castidad*, cuadro de Giotto, representan quizás el amor lascivo, pero también ángeles predadores que liberan sacándoles a las personas en lugar de darles para hacerles felices, tienen el mismo sentido negativo⁴¹⁷. Todavía se conserva una dialéctica entre lo concreto y lo abstracto, entre lo místico y lo profano, aunque la idea de redención no contenga ningún sentido consolatorio, arrancada al pasado de su contexto para restituirlo, transfigurado, al origen⁴¹⁸.

416 “Si lo que hace aferrarnos y estimularnos a los vivientes a la vida es la felicidad, la aspiración a la renovada felicidad, posiblemente ningún filósofo tenga más razón que el cínico, pues la felicidad del animal es la prueba viviente de la razón de los derechos del cínico. La más pequeña dicha, siempre que no se interrumpa y nos haga felices, es incomparablemente una felicidad mayor que cualquier tipo de dicha que sólo se manifieste rapsódicamente, es decir, como capricho o loca ocurrencia en medio del puro displacer, deseo o carencia. Pero en las más pequeñas y grandes dichas hay algo que hace que la felicidad sea tal: el poder olvidar o, dicho de manera más erudita, la capacidad de poder sentir de manera no histórica, abstrayéndose de toda duración” (Nietzsche, 1999a. p. 42).

417 Sentido negativo que se puede relacionar con el Ángel de Klee. En Nietzsche, además de la abstracción del olvido, se aprecia una destrucción de lo abstracto en pro del presente, mientras que la mística pretende el encuentro del origen y de la destrucción, ángel de la historia entre el pasado y el futuro, porque la fugacidad se imagina como un espectro, imagen o forma que modelara la materia: “(En la versión definitiva del ensayo, el detalle de los pies con garras ha sido suprimido, junto con la referencia a Brecht, y se lee solamente: “es preciso (...) haber visto el nuevo ángel de Klee, que preferiría liberar a los hombres, sacándoles, que hacerlos felices, dándoles, para comprender a una humanidad que se afirma en la destrucción”, GS, II, I, 367.) Las garras del Angelus Novus (en el cuadro de Klee, los pies del ángel podrían recordar en efecto a los de un ave rapaz) no tienen pues un sentido satánico, sino que caracterizan más bien el poder destructivo – y al mismo tiempo liberador – del ángel” (Agamben, 2008, p. 221).

418 “El reconducir al origen que está en cuestión aquí no significa en modo alguno reintegrar algo allí donde alguna vez estuvo verdaderamente; devolverlo a un origen entendido como figura real y eterna de su verdad. Ésta es precisamente la tarea del conocimiento histórico según aquel historicismo que, en las tesis, es el blanco principal de las críticas de Benjamin. “El historicismo – escribe – postula una imagen eterna del pasado, el materialismo histórico postula una experiencia única de él” (GS, I, 2, 703)” (Agamben, p. 238).



Ilustración 11. Giotto. (1330). *Alegoría de la castidad*.

También para Walter Benjamin, la tradición no tiene mucha importancia y hay que echar una mirada al pasado que lo cumpla, que lo finalice. Este desprecio de los fenómenos en pro de la totalidad implica una destrucción distinta. Que la felicidad suponga el ocaso de la historia, no requiere en Nietzsche dialéctica en la que el pasado, imagen que relampaguea, se transfigure en lo nuevo. No opone liberación y felicidad; en la abstracción confluyen pequeñas y grandes desdichas. La II intempestiva expone que el conocimiento se obtiene por azar y no constituye la existencia. Surge rezagado del movimiento de la vida. Mirar hacia atrás, hacia el pasado, no procura un sentido de la existencia por tomar en consideración los procesos hasta la fecha (...*an der Betrachtung des bisherigen Prozesses*). No se entiende la actualidad así y tampoco se sigue que con mayor vehemencia se aprenda a desear el futuro. Su histórico actuar y pensar están soportados en lo ahistórico. Previene de forjar un “sentido” por la concatenación de hechos en un “proceso”. Nietzsche, igual que Benjamin, denuncia una sobresaturación, hartura de la interminable abundancia-profusión, relacionada con lo superfluo, de lo ocurrido (*endlichen Ueberflusse des Geschehenden*). La saturación conduce a aprender a impulsar la historia desde los fines de la vida (...*lernen, historie zum Zwecke des Lebens zu teriben!*). Descarta entonces un proceder fenomenológico⁴¹⁹ y supedita el ideal científico a fines vitales del tipo de liberarse del sufrimiento. No hay ningún ángel, ninguna entidad o sujeto detrás del acto de justicia. La vida es injusta, mera expresión de poder que se desea a sí; insaciable, celebra su poder y su sentencia es injusta, porque la justicia pertenece al orden abstracto del entendimiento⁴²⁰.

419 “Un fenómeno histórico pura y completamente conocido, así como reducido a ser un fenómeno cognoscitivo es, para quien lo conoce de esta forma, algo muerto: porque reconoce allí la ilusión, la injusticia, la pasión ciega y, en general, todo el horizonte terrenalmente oscurecido que rodea a ese fenómeno y – justo en ello – también su poder histórico” (Nietzsche, 1999a, p. 51).

420 “Es menester que el hombre, para poder vivir, tenga la fuerza de destruir y liberarse del pasado, así como que pueda emplear dicha fuerza de vez en cuando. Esto lo consigue llevando el pasado a juicio, instruyendo su caso de manera dolorosa, para, finalmente, condenarlo, ya que todo pasado es digno de ser condenado, pues así acontece en las cosas del hombre, siempre envueltas en las fuerzas y debilidades humanas.

Vivir el momento sin finalidad. La felicidad del olvido sólo consiste en el olvido de la injusticia de la vida, para asumir en el instante presente tanto el placer como el dolor, el gozo y la aflicción. De ahí la necesidad de zafarse de la presión abrumadora, de abstraerse de la duración, de lo que permanece. Nietzsche pasa a considerar la necesidad de formular lo conocido como algo nunca visto, desde: “*Sólo desde la fuerza más poderosa del presente tenéis el derecho de interpretar el pasado*”. Acude a la abstracción en el sentido de una creencia incondicional (*unbedigten Glauben*)⁴²¹. Contra la analítica, no hay redención en la destrucción sin un impulso constructivo. La felicidad no depende ya del olvido, ni de la abstracción de la duración y de la historia. Nietzsche retoma su discurso ético a propósito del *memento vivere*, en contra de una religión que pregona la muerte como momento pleno en el *memento mori*, para arremeter contra la creencia en una felicidad procurada por un proceso que llega a un fin, lo que contradice una idea seria del devenir. Al necesitar la persona una formación que su cultura no ofrece, sólo puede procurar su felicidad a través del sufrimiento, y la formación que el mismo se otorga requiere una capacidad de abstracción de sí, de indiferencia, y de olvido de conceptos del tiempo y sentires forjados por las creencias religiosas, principalmente⁴²².

Superación de sí. Este desprenderse no es un procedimiento puramente interior y consiste en echar fuera la naturaleza; cambiar de costumbres. No hay flor sin tallo, ni se puede construir

Pero no es aquí la justicia la que aquí lleva las cosas humanas a juicio; y aún menos la clemencia la que pronuncia el veredicto. Es únicamente la vida quien aquí se expresa ese poder oscuro e incitante, ese poder que con insaciable afán se desea a sí mismo”. “Su sentencia es siempre implacable, siempre injusta, porque nunca ha fluido de ninguna fuente pura del conocimiento; pero, en la mayor parte de los casos, resultaría la sentencia igual aunque la pronunciara la misma justicia, porque “todo lo que nace merece perecer, por eso sería mejor que nada naciese”. Se necesita mucha fuerza para poder vivir y poder olvidar en qué medida la vida y el hecho de la injusticia son una misma cosa” (Nietzsche, 1999a, p. 65).

421 *“A cualquiera que se le obligue a renunciar a este amor incondicional se le cortan las raíces de su fuerza: se secará, es decir, se volverá insincero. Con respecto a tales efectos, la historia se contraponen al arte. Y sólo si la historia soporta transformarse en obra de arte, es decir, transformarse en una creación artística, podrá quizás mantener o incluso despertar tales instintos” (Nietzsche, 1999a, p. 96).*

422 *“Una generación que sin duda será la que más sufra, porque no tendrá más remedio que educarse a sí misma y, en cierto modo, contra sí misma, pues para obtener una nueva costumbre y una nueva naturaleza deberá desprenderse de su primera naturaleza y de sus primeras costumbres. De tal modo que, podría decirse en castellano antiguo Defiéndame Dios de mí, es decir, “que Dios me proteja de mí mismo” en realidad de mi naturaleza ya formada” (Nietzsche, 1999a, p. 134). “Mais si l’on y réfléchit, on perçoit qu’ele classicisme de Nietzsche, en tant qu’il est un classicisme de la différence (une invitation à penser l’art comme expression d’une “réalité” qui n’est plus celle de l’être mais du devenir), trouve tout autant son origine dans la brisure du sujet: c’est parce que ce dernier est clivé que le monde a cessé d’être UN monde, que l’objectivité s’est évanouie, que le réel est changement; c’est donc aussi pour la même raison que la vérité ne saurait plus longtemps être définie comme identité, comme non contradiction, validité universelle, etc. mais qu’elle est devenue Vie, c’est-à-dire, multiplicité, différence et temporalité” (Ferry, 1990, p. 115). “Be yourself –sea usted mismo, deje de seguir como modelo “alineante” criterios que le son extraños-. La existencia humana ya no necesita conformarse con valores trascendentes que sólo pretendían guiarla para limitarla mejor” (Ferry, 2003, p. 128).*

una interioridad sin la acción exterior. Pensar y construir conceptos, requiere tiempo; así como pensar diferente para deshacerse de los conceptos anteriores. Para Nietzsche la historia de la filosofía se construye y se destruye, según se abrazan o rechazan prejuicios, útiles o perjudiciales para la vida, en un equilibrio precario que tiende al arte, pero a su vez, mantiene su distancia. En esta deconstrucción, la voluntad de poder se contrapone a una ascética laboral de pseudopreocupaciones filosóficas⁴²³. Intrínseco a la crítica de los valores, hay un cuestionamiento de la motivación y la intención para el que la sensación de placer resulta fundamental en el marco de una interpretación agonista de la cultura. Reginald John Hollingdale resaltó que en *Humano demasiado humano*, Nietzsche aclara que no se procura ni placer ni dolor en abstracto, y se intenta el disfrute de la venganza, satisfacción esta a modo de compensación del castigo que a lo sumo esconde una mera excitación nerviosa. R.J. Hollingdale interpretaba que la acción del débil también se rige por el deseo de sentir sensaciones de incremento de poder⁴²⁴. Remedios Ávila recuerda que desde *Aurora* (348), el amor al poder mueve al hombre, un ser ávido (*habsüchtig*); no el deseo concreto ni la necesidad. Señala una genealogía muy particular entre los que aspiran al sentimiento de poder y los que lo poseen, sentimiento que categoriza según su carencia o abundancia⁴²⁵. Detrás del conocimiento

423 “In Nietzsche, in fact, authentic will, out-and-out will, ceases to be will for something and becomes will in itself, a force that aims at the increase of the vital force, will that seeks its own vivification as will. This is the way, and the only way, that it attains the perfection of its concept: in desiring itself, it becomes mastery for mastery’s sake, brute force for brute force, domination for domination, movement for movement. Nothing resists it because it has ceased believing itself subjected to external ends, as it was in the era of transcendence, and still was in the progress-oriented ideal of the Enlightenment. It is this exigency without end, hence infinitely mobilizing, that threatens the contemporary individual. The daily occupation or job, at once bourgeois and bohemian but mired in the quotidian, is compelled by a new quest for happiness in lucidity to replace philosophical preoccupations (now reputedly out of date) with the more concrete help, better adapted to situation, of depth psychology” (Ferry, 2002, p. 120).

424 “One of the theses advanced in *Human, All Too Human* is that the wicked element in wickedness is conventionally much exaggerated: “procurring pain in the abstract” does not exist, except in the minds of philosophers, just as “procurring pleasure in the abstract” does not exist” (HA, 99); and in the course of one of his arguments in support of this thesis, Nietzsche declares that “wickedness does not have the suffering of another as such as its objective, but only your own enjoyment, for example the enjoyment of the feeling of revenge or of a powerful excitation of the nerves. Even teasing demonstrates what pleasure it gives to vent our power on others and produces in ourselves the pleasurable feeling of ascendancy (A, 103)”; “What is suggested here is that “wicked” actions are prompted solely by the desire to feel subjective sensations, among which is the “pleasurable feeling of ascendancy”, and are directed only to that end: later he will suggest that all actions are prompted by the desire for the subjective sensation of increased power, and that the distinction between “good” and “wicked” acts, whatever it may be, is therefore not a difference of motive and intention” (Hollingdale, 1873, p. 78).

425 “Estos últimos son los que verdaderamente seleccionan los medios; pero, al mismo tiempo, han llegado a ser más exigentes, más delicados, más difíciles de contentar. Nietzsche no dice más de lo que sea ese sentimiento de poder, pero, en todo caso, lo que sí resulta claro es una diferencia en el punto de partida, una disposición entre la carencia y la sobreabundancia; esta última se vuelve, respecto a los medios, más severa, más crítica, más exigente” (Ávila, 1986, p. 274).

subyace la pasión, por lo que, según recoge Ávila, Nietzsche opone a Spinoza una concepción del conocimiento como relación de unos instintos con otros (Aurora, 109). Cuando creemos dominar los instintos, un instinto se sobrepone y domina a los otros, acorde con el campo de fuerzas del cuerpo, en lo que la voluntad constituye un atributo de la fuerza; una realización efectiva no asimilable a esencia o causa alguna. El intelecto se reduce a un instrumento para la lucha por la vida, la creación de valores y la continua superación de sí, en lo que Giorgio Colli objeta que la noción de obstáculo supone individualidad. En todo caso, se trata de una apuesta trágica dada la indeterminación inicial.

En el aforismo 7 de Aurora, Nietzsche recurre a la imaginación como criterio para evaluar la distancia entre los sentimientos de la felicidad y la desdicha⁴²⁶. Que el espacio que separa la dicha más grande y el infortunio mayor lo establece la imaginación (*Gewiss ist, dass die Weite des Raumes zwischen höchstem Glück und tiefsten Unglück erst mit Hilfe der eingebildeten Dinge hergestellt worden ist*) (Nietzsche, 1887, p. 6-7), lo dice de manera escéptica, más allá del consuelo en la potencia que resta, la relación del dolor con la culpa o un castigo, y que la comunidad resulte vigorizada por el sentimiento de crueldad en un sentimiento de igualdad⁴²⁷, del que derive un valor del sacrificio voluntario (Aurora 18). Los hombres establecen por hábito prácticas en las que desconfían de una felicidad excesiva, mientras confían en la aflicción por un gran dolor (*...man wird bei allem ausschweifenden Wohlbefinden von nun an misstrauischer und bei schweren schmerzhaften Zuständen zuversichtlicher...*) (Nietzsche, 1887, p. 18). Aunque la dicha no esté desvinculada del ascetismo, Nietzsche la desvincula de la virtud, producto de la refinación de la crueldad, de la alegría vengativa de la monja, denunciada la embriaguez con la abstracción, con las imágenes de las palabras y las cosas según el aforismo 43. También critica que se prescriban calmantes sin tener en cuenta la alteración y las consecuencias en la salud (Aurora, 52). También desprecia una felicidad de término medio o felicidad media que todos puedan conseguir a través de la moral (Aurora, 106), y el mayor

426 “¿Qué ha contribuido más a la felicidad humana, las cosas reales o las cosas imaginadas? Lo cierto es que la dimensión del espacio entre la máxima dicha y la más profunda desdicha sólo ha podido establecerse con la ayuda de las cosas imaginadas” (Nietzsche, 2009, p. 21).

427 “La alegría maligna que se siente ante el mal ajeno proviene del hecho de que cada uno se siente mal bajo muchos conceptos y de que tiene también sus inquietudes, sus remordimientos, sus dolores: el daño que recae en el otro le hace ser igual, reconcilia su envidia” (Nietzsche, 1972, p. 25). Aforismo 27. La felicidad posada en las fuerzas suscita problemas morales: “A partir de la formulación del gran estilo, el único criterio que subsiste para definir lo que es la vida buena es el criterio de la intensidad, de la fuerza por la fuerza misma en detrimento de todos los ideales superiores. Y esto ¿no implica que tras la felicidad de deconstruir, el mundo contemporáneo se ve abocado al uro cinismo, a seguir las leyes ciegas del mercado y a globalizar la competición?” (Ferry, 2007, p. 240).

grado de dicha que puedan alcanzar gradualmente algunos individuos, lo que retomará en el aforismo 245, para en el 108 ratificar que a la persona que quiere la felicidad no hay que darle reglamentos sobre el camino hacia la dicha (*Dem Individuum, sofern es sein Glück will, soll man keine Vorschriften, über den Weg zum Glück geben*) (Nietzsche, 1887, p. 95). Así como cualquier criterio para separar la desdicha y la dicha no es más que un producto de la imaginación, la felicidad individual mana de cada uno (*denn das individuelle Glück quillt aus eigenen...*) de leyes propias, peculiares; tales leyes son desconocidas (*...Jederman unbekanntes Gesetzen*) y las prescripciones exteriores la impiden (*verhindern*), la evitan, y la inhiben (*es kann mit Vorschriften von aussen her nur verhindert, gehemmt werden*). Nietzsche subestima las palabras de felicidad (*Glück*) y bienestar (*Wohlfahrt*) por no poderlas relacionar con conceptos rigurosos (*strenge Begriffe*). También desestima a la felicidad como fin inconsciente de la evolución y afirma que existe un grado preciso de felicidad individual⁴²⁸. A falta de un fin universal, niega cualquier imperativo, más si el pensamiento permanece siempre superficial a la vida en la capacidad de imaginar las múltiples posibilidades de acción (Aurora, 125) y si nos rendimos a una felicidad por contraposición (*Glück des Gegensatzes*), producto del descanso al abandonar el poder y aligerar las cargas (Aurora 271); descenso sin fatiga, dejarse rodar como en una fuerza ciega de gravedad, juego de pelota de fuerzas elementales (*Ein Spielball von Urkräften*), moral del descanso y la distensión (*Ausspannung*).

El problema radica en los valores, ante el nihilismo, que se puede entender tanto por la señalada falta de propósito, como porque los placeres no aportan felicidad⁴²⁹. W. Kaufmann enfatiza en el sufrimiento en cuanto Nietzsche estuvo impresionado por los terrores y las crueldades de la vida, contrarrestables por el acto de creación. Kaufmann categoriza el valor de lo histórico y lo ahistórico en función de la felicidad y el sufrimiento. En principio, la felicidad depende de la habilidad de olvidar. También así se enfatiza en el sentimiento. En un segundo momento, resalta un equilibrio entre el valor de lo histórico y lo ahistórico para la vida. En un

428 “...vielmehr giebt es auf allen Stufen der Entwickelung ein besonderes und unvergleichbares, weder höheres noch niederes, sondern eben eigenthümliches Glück zu erlangen” (Nietzsche, 1887, p. 94).

429 “Modern man finds that his values are worthless, that his ends do not give life any purpose, and that his pleasures do not give him happiness. Nietzsche’s basic problem is whether a new sanction can be found in this world for our values; whether a new goal can be found that will give an aim to human life; and what is happiness?” (Kaufmann, 1974, p. 122).

tercer momento, se pasa a un criterio terapéutico⁴³⁰. Nietzsche transita de la antigua concepción apolinio-donisiaca a la de la voluntad de poder, en lo que cuestiona radicalmente el ideal ascético. Destaca Kaufmann que, en un momento dado, Nietzsche creía que el ascético tenía un sentimiento de poder, correspondiente a la felicidad, pero se debe tener en cuenta el alcance limitado de esta valoración en la Genealogía de la Moral, en función de la superación de lo humano y la superación de sí en tanto se evalúa la acción si conduce al poder. Si la felicidad se define como el estado deseable, aunque a esto se deba agregar algo más específico, no necesariamente deseado por todos, el planteamiento de Nietzsche desde la voluntad de poder se refiere precisamente a algo específico en el proceso de superación de sí. El placer coextensivo a la experiencia de la conciencia en Kant refiere en concreto a un poder que no requiere conciencia de un estado o sentimiento, según Nietzsche; que niega que las personas se afanen por el placer, o en todo caso, el placer sólo representa un epifenómeno de la posesión del poder, puesto que al tiempo que ejecuta algunas acciones, la persona feliz ha de abstenerse y mermar otro tipo de acciones. La virtud es producto de la felicidad, no condición de ella.

La exégesis de Kaufmann puntualiza en la importancia de la revaloración que se aleja de la felicidad como estado de conciencia o síntoma de la conformidad normativa con reglas y costumbres morales. Nietzsche critica una voluntad de verdad, a favor de una superación de la ética normativa y la psicología del deseo y la finalidad⁴³¹. Kaufmann sostiene que se trata de un conocimiento psicológico que determina su consecución en el esfuerzo por lograr un estado de felicidad. Habrá que hablar más de aspectos que de relaciones internas entre las cosas a modo de causas. El sufrimiento antecede todo placer; la felicidad no está marcada por la ausencia de incomodidades y dolor; sólo exalta el gozo de cara al sufrimiento. En la obra de Nietzsche, sólo

430 "The value of the "historical" and "unhistorical" is analyzed at first in terms of happiness and suffering. The study of history does not, *prima facie*, make us happy; rather it tends to make us unhappy. The "historical", in the form of memory, seems to prevent us from being happy. (...) Now it may be objected that memories may be enchanting, and that in dark moments we recall the past to achieve some degree of happiness. This, in fact, is Nietzsche's next point: "The unhistorical and the historical are equally need for the health of an individual, a people, and a culture". In everyday language: men must know to forget at the right time as well as how to remember at the right time". "So far Nietzsche is able to apply the standards of life and health. A complete lack of memory would incapacitate man for life. The "historical", in the widest sense of that word, is necessary for life, and this is its value. If man would remember everything, however, if he were only "historical" and not at all "unhistorical" i.e., able to forget also, he would again be incapacitated for life. Both are necessary" (Kaufmann, 1974, p. 145).

431 "Here the Word "revaluation" is used in a way that may have abetted the misapprehension that it meant the proposal of arbitrary antithesis to current valuations – but in fact it consists, here too, in a psychological insight; the weak who hope that their conformity to traditional morals may in the end ensure their happiness will, as a matter of fact, not find ultimate happiness; those, on the other hand, who have attained that happy state of being toward which we all strive will *eo ipso* be gracious and Kindly. Happiness is envisaged less as a state of consciousness than as a state of being: as power" (Kaufmann, 1974, p. 266).

“*glück*” se relacionaría con la falta de dolor, mientras “*Lust*” lo incluye. Con todo, la felicidad no se puede entender como un esfuerzo contra el sufrimiento, más profunda. A pesar de la clara diferencia entre “*glück*” y “*Lust*”, Kaufmann generaliza y determina la felicidad en Nietzsche como un estado deseado. Aunque no identifica placer y felicidad, incluye en la actividad alegre un concepto superior al ideal ascético, sin tener que proponer el sacrificio como procedimiento para alcanzar un más allá o un estado moralmente aceptable⁴³².

El cambio. Agustín Izquierdo anota que Nietzsche se disponía para el trabajo tan pronto superaba los ataques fuertes y que, en medio de su enfermedad, expresaba vitalidad y fuerza conforme al giro de su pensamiento en función de la voluntad de poder. La soledad estimuló su trabajo, en lo que resultó primordial la relación del pensamiento con la salud del cuerpo, determinante de una felicidad como equilibrio en medio de las tensiones de la enfermedad⁴³³. Sin embargo, no identificó la felicidad con sensaciones placenteras al modo en que sostuvo la psicología empirista. El dolor estimula la vida y no constituye lo contrario del placer; no hay aquí una valoración del sufrimiento derivada de la insatisfacción. El dolor no conduce necesariamente a la depresión. Se comete un error al valorar la existencia con el criterio de medición de la dominación del placer o dolor. En sí, el placer no se busca⁴³⁴. Nehamas afirma que Nietzsche es enemigo de la noción de voluntad, tanto como de la noción obligatoria o no libre. No hay voluntad fuerte ni débil, meras metáforas según la multiplicidad y disgregación de los impulsos sin orden sistemático; o bien, predomina un impulso produciendo oscilación, o

432 “If happiness is defined as the state of being man desires; if joy is defined as the conscious aspect of this state; and if pleasure is defined as a sensation marked by the absence of pain and discomfort; then Nietzsche’s position can be summarized quite briefly: happiness is the fusion of power and joy –and joy contains not only ingredients of pleasure but also a component of pain” (Kaufmann, 1974, p. 278). “The ascetic, though lacking scepter and crown, seemed one of the most powerful of men to Nietzsche- but still more powerful is the man who need not resort to so radical a cure” (p. 280).

433 “Ida escribe también en sus Recuerdos, que Nietzsche se sentía dominado por su cuerpo. Y esta sensación, expresada como pensamiento, no ocupa un lugar marginal en su filosofía: para Nietzsche, el lugar adecuado por donde ha de empezar toda cultura es el cuerpo. Las sensaciones corporales son las que determinan nuestro estado de felicidad, son las sensaciones primarias del cuerpo las que nos determinan en nuestra totalidad. Por este motivo, Nietzsche siempre buscaba un lugar donde tuviese sensaciones que le ayudasen a encontrar un equilibrio, una armonía en una persona en la que no había nada cómodo y sí, en cambio, muchas tensiones insoportables” (Izquierdo, 2008, p. 35).

434 “Por otro lado, la tendencia básica y última, el aumento de poder, no se identifica con la tendencia hacia la felicidad o placer; este principio es considerado por Nietzsche como un error fundamental de cierta psicología que lo sostiene. Puesto que toda cantidad de fuerza solo puede acrecentar su poder contra la resistencia de otra fuerza, entonces es necesario que en toda acción haya una sensación de resistencia, de desplacer. Sin embargo, este desplacer no actúa necesariamente como un depresivo, sino que puede obrar en muchas ocasiones como un estímulo para vivir” (Izquierdo, p. 48).

bien, precisión. Nietzsche pensó una armonía entre el pensamiento y la acción⁴³⁵. Se trata de alcanzar el mínimo de discordia entre el máximo de tendencias diferenciales, pero a la vez, de una multiplicidad de instintos con la mayor fuerza de resistencia⁴³⁶. Recuerda Nehamas, no hay complacencia alguna ante lo que se ha llegado a ser y la exigencia de cambio continua; no hay en Nietzsche un principio regulador que recoja nuestras experiencias, aunque los contenidos de los actos se encuentren vinculados. En ausencia de rasgos estables del carácter y de sistema moral alguno, las reglas y los valores con que alguien vive, presenta una nueva problemática no desligada de la felicidad, en la que la persona que se supera se distingue de la sociedad compuesta de mediocridades por efecto de nivelación de la moral cristiana⁴³⁷.

Bajo el criterio de la práctica, conocer esquematiza el caos, pero no descubre formas existentes, en lo que lo biológico predomina sobre la lógica en tanto el sujeto se reduce a una forma creada en un proceso interpretativo que deriva de la voluntad de poder. La utilidad, el beneficio de una creencia para la vida, no se identifica con un carácter necesario ni verdadero. Conocer no se relaciona con el aparecer de la realidad, con una esencia ni con una necesidad de orden lógico o racional. El conocimiento es una forma de la voluntad de poder. La estabilidad, la regularidad y uniformidad de la voluntad de verdad surge por simplificación. Para Nietzsche, la voluntad incondicionada de verdad representa un prejuicio moral de la ciencia; que la verdad resulte superior a otra opción, repercute en perjuicio de la vida. Resulta crucial para Nietzsche afirmar la vida entendida por la voluntad de poder, en contra del ideal ascético y no categorizada bajo los conceptos de lo verdadero y lo aparente. Cuando Nietzsche habla de un mundo verdadero o del grado de verdad que se puede soportar, expresa un carácter trágico y absurdo de

435 *“La libertad de la voluntad, entendida de esta forma, no es la falta de determinación causal sino una armonía entre todos los esquemas de preferencia de la persona. En un estado en el que el deseo sucede a reglón seguido del pensamiento y el acto sigue al deseo, sin tensiones ni luchas, y en el que la distención entre elección y imposición muy bien puede considerarse abolida, Nietzsche concibe este estado como un caso límite, sólo alcanzable, si es que realmente es alcanzable, después del más arduo esfuerzo”* (Nehamas, 1985, p. 223).

436 *“Nietzsche quiere que la lucha se produzca no sólo entre las especies, sino también, en el interior del individuo. Un argumento similar se ilustra, por ejemplo, con un análisis inmanente del tipo del que desarrolla Deleuze en torno a la potencia como resultado de la lucha entre fuerzas contrapuestas, y también en este caso el origen es biológico”* (Ferraris, 2000, p. 64).

437 *“Nietzsche no siente sino desprecio por la moralidad del “rebaño”, que sitúa la virtud en la búsqueda de la felicidad inglesa –es decir, la comodidad y la moda (y en el mejor de los casos en un escaño en el Parlamento)”* (MBM, 228) (Nehamas, 1985, p. 253).

la existencia, no objetividad o certeza. Ante el carácter trágico y problemático de la existencia, las personas requieren del arte, de la ilusión y de la mentira para vivir⁴³⁸.

En favor de la protección de la seriedad profesional en las ciencias sociales y el concepto de verdad, la interpretación que efectúa Bernard Williams en *Verdad y veracidad*, argumenta en pro de relaciones positivas entre las nociones de verdad científica y la libertad política, y defiende que la noción de verdad cumple una función central en la comprensión del lenguaje y de las otras personas, lo que no encaja con la crítica de Nietzsche a la voluntad de verdad⁴³⁹. A Williams todavía le mortifica la relación entre la creencia, lo que se dice y una aparente realidad referencial. No teme vituperar la expresión nietzscheana de “valor de Verdad” aunque acepta su sentido como una “virtud” de la verdad, como cualidad de una persona al saber, descubrir y contar la verdad. Williams desconoce toda una tradición interpretativa de la noción de valor de verdad en Nietzsche, no relacionada con la proposición, sino con el juego de fuerzas tras voluntad de poder. A Williams le incomoda que se hable del valor de algo sin referencia a la verdad y estructurado sólo por el poder, limitado a ver groseramente en los sofistas meros manipuladores persuasivos. Incluso osa decir que Nietzsche se equivocaba al decir que no había hechos (morales), sino interpretaciones, con lo que toma una posición totalmente distinta que requiere de la verdad para una antropología filosófica⁴⁴⁰.

Lo óptimo. En la *Genealogía de la moral* relaciona la ira (*Zorn*) de Schopenhauer con su felicidad (*Glück*), con su voluntad de existir y quedarse, lo que confronta Nietzsche con huir

438 “El mundo que creamos para poder vivir es así un mundo falso, una invención poética, que nunca se acerca ni se aleja de la verdad porque no hay verdad alguna, pero en la actividad creadora se forman las valoraciones, de las que el mundo verdadero carece por completo; en esa actividad consiste la vida, en valorar” (Nehamas, p. 110).

439 “Me interesa sobremanera lo que sumariamente podría denominarse “el valor de la verdad”. En sentido estricto, hablar de “valor de la verdad” es sin duda un error categorial: la verdad, en cuanto propiedad de proposiciones o enunciados, no pertenece al tipo de objetos que pueden tener un valor. El grupo del sentido común negará que exista valor de verdad en este sentido estricto, y ello es fácilmente aceptable. La expresión “el valor de la verdad” debería ser tomada como abreviatura del valor de diversas situaciones y actividades que están relacionadas con la verdad” (Williams, 2006, p. 18).

440 “As Zarathustra and the soothsayer, a blood-curdling cry of distress, the cry of the higher man, resounds from the abysses surrounding Zarathustra’s cave. This cry is the occasion for the soothsayer to announce and for Zarathustra to concur in the judgment that “pity” –concern with human distress-is Zarathustra’s final sin and test”. “Filled with dread, perhaps reminded of his many shrieks of horror and hideous nightmares attending his attempt to redeem the world through the exercise of his creative will, Zarathustra listens patiently as the soothsayer condemns his heights for containing “no mines of happiness or treasure rooms or new gold veins of happiness” (Z IV “The Cry of Distress”). He does not protest the soothsayer’s accusation that he has failed to fill the void created by the death of God and that he has been unable to create for himself the golden and glowing happiness for which he yearns and which he understands to be required by his new ethics” (Berkowitz, 1995, p. 214).

(*Davonlaufen*)⁴⁴¹. Usa ‘*rancune*’, una palabra francesa, para referirse al rencor contra la sensualidad (*Rancune gegen die Sinnlichkeit*), asociada a irritabilidad filosófica (*Gereiztheit*), arrebatado (*Ausbruch*) a modo de evasión o fuga, y deslinda el sentimiento de poder de la felicidad:

“*Todo animal, y por tanto también la bête philosophe (el animal filósofo), tiene instintivamente a conseguir un optimum de las condiciones más favorables en que poder desahogar del todo su fuerza, y alcanza su máximum en el sentimiento de poder; todo animal, de manera asimismo instintiva, y con una finura de olfato que “está por encima de toda razón”, siente horror frente a toda especie de perturbaciones y de impedimentos que se le interpongan o puedan interponérsele en este camino hacia el optimum (-de lo que hablo no es de su camino hacia la “felicidad”, sino de su camino hacia el poder, hacia la acción, hacia el más poderoso hacer, y, de hecho, en la mayoría de los casos, su camino hacia la infelicidad)”* (Nietzsche, 1991, p. 124)⁴⁴².

Librarse de cuidados, de preocupaciones (*sorge*) por un salto y vuelo de los pensamientos (*Sprung und Flug der Gedanken*), lo que distingue de la virtud (*was hat diese Art Mensch mit Tugenden zu schaffen!*) y de los doctos⁴⁴³, exige un ‘evitarse a sí’, como se traducía al castellano “*ein Aus dem Wege Gehn vor sich selber*”; más que un camino que ante sí, se recorre de salida. La expresión rompe con el prurito de hablar de sí; implica ‘arbitraria oscuridad’ (*Eine willkürliche Obskurität*), un espanto tímido y huraño (*eine Scheu*) frente al ruido, cualquier respeto o devoción (*Verehrung*), el periódico o influencia alguna (*Einfluss*), incluso una *hybris*

441 “*De lo contrario, Schopenhauer no se hubiera quedado, sobre esto se puede apostar, habría escapado: pero sus enemigos le tenían sujeto, sus enemigos le seducían una y otra vez a existir, su cólera era para él, al igual que para los cínicos de la Antigüedad, su bálsamo, su alivio, su recompensa, su remedium contra la náusea, su felicidad*” (Nietzsche, 1991, p. 123). “*Schopenhauer wäre sonst nicht dageblieben, darauf darf man wetten, er wäre davongelaufen: seine Feinde aber hielten ihn fest, seine Feinde verführten ihn immer wieder zum Dasein, sein Zort war, ganz wie bei den antiken Cynikern, sein Labsal, seine Erholung, sein Entgelt, sein remedium gegen den Ekel, sein Glück*” (Nietzsche, 2009b, p. 103).

442 “*Jedes Thier, somit auch la bête philosophe, strebt instinktiv nach einem Optimum von günstigen Bedingungen, unter denen es seine Kraft ganz herauslassen kann und sein Maximum im Machtgefühl erreicht; jedes Thier perhorresziert ebenso instinktiv und mit einer Feinheit der Witterung, die “höher ist alle Vernunft”, alle Art Störenfriede und Hindernisse, die sich ihm über diesen Weg zum Optimum legen oder legen könnten –es ist nicht sein Weg zum “Glück”, von dem ich rede, sondern sein Weg zur Macht, zur That, zum mächtigsten Thun, und in den meisten Fällen thatsächlich sein Weg zum Unglück*” (Nietzsche, 2009b, p. 103).

443 Entendida la voluntad en Kant, como un orden de los deseos por según un criterio racional, formal, lo que comúnmente se denomina carácter, Nietzsche habla de una espiritualidad a modo de instinto que impone sus exigencias a los demás instintos. “*Aber sie that es, eben als der dominirende Instinkt, der seine Forderungen bei allen andren Instinkten durchsetzte- sie thut es noch; thäte sie’s nicht, so dominarte sie eben nicht*” (Nietzsche, 2009b, p. 105).

respecto de sí en contra de la salud del alma, por lo que, peligrosamente, estar enfermo resulta instructivo (*Kranksein ist lehrreich*). Más que ambiguamente, Nietzsche valora la negación propia del ideal ascético como una forma de afirmación de la vida incluso en el dolor, pero que extrañamente desprecia a los sufrientes y a aquellos que están ‘hartos de sí’ (*Und doch-habe ich mich satt!*), al establecer una diferencia entre el descuido y la hartura de sí (*Selbstverachtung*), que desentona con la felicidad, dos tipos opuestos de egotismo⁴⁴⁴. Nietzsche rehúsa una felicidad producto de la mitigación del dolor, de un consuelo, hipnótica, una pequeña alegría prescrita contra la depresión (*die Ordinirung einer kleinen Freude*), bien bajo la forma de la alegría de causar alegría (*die Freude des Freude-Machens*), felicidad de la superioridad mínima (*Das Glück der “kleinsten Überlegenheit”*). Nietzsche contrapone la felicidad de los oprimidos a la de los hombres activos por estar sobrecargados de fuerza, que no sabían separar la actividad de la felicidad (*von dem Glück das Handel nichts abzutrennen*) (Nietzsche, 2009, p. 28), según el ‘*euprattein*’ platónico.

Así habló Zaratustra.

No hay que hacerse ilusiones
sobre tibios colchones
de algodón y de seda.
La vida que nos queda
puede servirnos para
vencer. Y cara a cara
y contra la corriente
tenderemos el puente
de ribera a ribera...

444 “Indudablemente, cuando lograsen introducir en la conciencia de los afortunados su propia miseria, toda miseria en general; de tal manera que éstos empezasen un día a avergonzarse de su felicidad y se dijese tal vez unos a otros: “¡es una ignominia ser feliz!, ¡hay tanta miseria!...” Pero no podría haber malentendido mayor y más nefasto que el consistente en que los afortunados, los bien constituidos, os poderosos de cuerpo y de alma, comenzasen a dudar así de su derecho a la felicidad” (Nietzsche, 1991, p. 144). “Dann unzweifelhaft, wenn es ihnen gelänge, ihr eignes Elend, alles Elend überhaupt den Glücklichen in’s Gewissen zu schieben: so dass diese sich eines Tags ihres Glücks zu schämen begönnen und vielleicht unter einander sich sagten: “es ist eine Schande, glücklich zu sein! Es giebt zu viel Elend!”... Aber es könnte gar kein grösseres und verhängnisvolleres Missverständniss geben, als wenn dergestalt die Glücklichen, die Wohlgerathenen, die Mächtigen an Leib und Seele anfiengen, an ihrem Recht auf Glück zu zweifeln” (Nietzsche, 2009b, p. 123). Nietzsche dedica sus últimas páginas de *La genealogía de la moral* al sufrimiento y denuncia aprovechar y explotar (*auzumützen*) la autodisciplina, autovigilancia y autosuperación (*Selbstdisciplinirung, Selbstüberwachung, Selbstüberwindung*) con una medicación de simples afectos (*einer blossen Affekt Medikation*), por lo que desprecia una política de corte spinocista, y un estado anímico fundamental de corte heideggeriano (... *el mismo “dolor anímico” yo no lo considero en absoluto como una realidad de hecho, sino sólo como una interpretación* (interpretación causal). (Nietzsche, 1991, p. 150). (*der “seelische Schmerz” selbst gilt mir überhaupt nicht als Thatbestand, sondern nur als eine Auslegung (Causal-Auslegung)*) (Nietzsche, 2009b, p. 129).

después, sin un suspiro,
disuelta la quimera,
nos pegamos un tiro.

Luis Carlos López

3.2. Reticencia moral y rezago religioso

3.2.1. Patologización y moralización de la felicidad

FELICIDAD

*No mido más el tiempo por las horas
Ni por la flamígera caminata solar;
Para mi es día cuando sus ojos me miran,
Noche, si de mí, de nuevo, se retiran.
Tampoco mido la dicha por las risas
Ni cotejando la fuerza de nuestra pasión;
Ser feliz es compartir con él las penas
Al unísono llanto de nuestro corazón.
No lamento que las aguas de la vida
Se lleven también mis verdes ramas;
Que se vaya juventud, que se vaya todo:
Maravillado, él está a mi lado.*

Desanka Maksimovic.

El ecléctico Erasmo Caro (1826-1888) se quejaba de la esterilidad de la literatura espiritual en comparación a la lectura edificante de Bossuet, San Francisco de Sales y Fenelón. Si el trasfondo de la espiritualidad, para Caro, yace en la moralidad de la costumbre, referida a la vida interior, la repercusión del ideal espiritual incidiría, no en las costumbres, en un sentido práctico alusivo a la acción, sino concerniente al pensamiento. Esta disciplina de la vida interior suscitaba en Caro el modelo de un examen, un correctivo normativo, posterior a la acción. La cuestión del tiempo para el cuidado del alma resulta crucial, porque dispone diferentes remedios para la “fatiga”. Este cuidado del alma aludía a prácticas regidas por un juego con ambiguas emociones que sugieren una higiene del pensamiento, que permanecen rezagadas y que surgen por frustración al malograr objetivos. Tal interioridad y dilatación del corazón que exige una interrogación o el susodicho examen de las costumbres, no era un asunto de conversión, sino de

verse alguien conminado a pensar en la frivolidad, por lo que conmina a la vigilancia de la forma en que surgen las inclinaciones. Para Caro, se ha de observar el mal en su nacimiento, constituido por una “oculta enfermedad”. La alegría surgiría entonces de combatir el mal, en lo que habla de valentía y fuerza sin mencionar el concepto de virtud, lo que acarrea una vergüenza generosa que redundaba en la “decisión” de dejar el pasado atrás y entregarse al futuro. Así, mezcla momentos de alegría con seriedad de pensamiento. Se trataba de aprovechar el tiempo⁴⁴⁵. Caro considera a la vida interior como una especie de arte y enfatiza en la detención en cada paso, para advertir el cambio en los grados del perfeccionamiento místico por la virtud, la piedad y la devoción. Este gobierno de la vida interior requiere un lenguaje preciso que combine tonos, a veces de autoridad y hasta de amenaza, otros de ironía o suavidad, para no irritar el mal al contristar al “enfermo”⁴⁴⁶.

El director, en una esfera distinta a la del confesor, no atiende a las faltas, sino a las penas secretas y tribulaciones, a las que aplica una moral general y no un consejo afectuoso puntual. En el trazo de las reglas para la sabiduría, Caro incluye la severidad en la elección del director ante tanta palabrería. A la vez que requieren las personas de la tristeza para operar el cambio, la repudia para concentrar la atención en el pensamiento de Dios. La atención puesta exclusivamente en lo divino provoca el desagrado de lo restante, polarizada la tristeza y la virtud, como en: *La Introducción a la vida devota* de San Francisco de Sales⁴⁴⁷.

445 “El objeto de la vida interior, el lugar en donde se refugian las almas fatigadas por la ambición, engañadas por la fortuna o desilusionadas del placer por haberlo esperado demasiado, era la costumbre del examen de conciencia”. “Esta obligación de entrar en sí mismo de tiempo en tiempo y de interrogar al último fondo del ser, ese fondo que escapa a la mirada y a la apreciación de los hombres; una escrupulosa vigilancia que se ejerce sobre el nacimiento y desarrollo de las inclinaciones sobre la complicidad secreta del alma por el mal o por la pereza de la represión: un vivo deseo de ser sinceros con nosotros mismos, una doble alegría (sin orgullo y sin presunción, porque esto lo echaría a perder todo) de sentirnos más valientes y más fuertes, o lo que a menudo sucede, tristezas saludables, vergüenzas generosas que siguen a nuestras enfermedades ocultas, la humillación de encontrarnos lejos aún del objeto entrevisto o esperado, y, para concluir, una decisión vigorosa que prepara el porvenir condenando el pasado, ¿no son una maravillosa higiene del alma, y la pura moral filosófica no la ha adoptado también?”. “No era esto una conversión, pero los más disipados, en sus horas de reflexión rápida arrojados en el curso de su vida, recibían algunos gérmenes de ideas serias que conservaban en medio de sus más locas alegrías, y que más tarde, en circunstancias tranquilas, podían fructificar” (Caro, 2009, p. 72).

446 “Algo más de dulzura, un poco más de severidad que la necesaria, ocasionaría que esta o la otra voluntad se abatiese o languidiese. Una sola alma que haya que guiar, supone responsabilidad grande. Esta alma será todo o nada, según lo que queráis que sea” (Caro, p. 73).

447 “El santo director coge esta alma desde su primer deseo de la vida devota; la sostiene y le da valor para convertir su deseo en una entera resolución, la afilia poco a poco en la práctica, y una vez que ha entrado felizmente en esta vida nueva, toma a pecho hacerla recordar los diversos grados de la perfección mística, enseñándole la manera de orar bien, de orar siempre, llenando, no obstante, los deberes de su estado y de poner, por decirlo así, a Dios, en cada una de las situaciones de su vida” (Caro, p. 80).

Concentración de sí y de las fuerzas. Antepuesta la oración y la imagen de Dios a la resolución del deseo, la gradación afín al perfeccionamiento místico divide entre virtudes verdaderas y la seducción de falsos deseos. La virtud no guía, supeditada a la devoción. La moderación se confiere a San Francisco de Sales, por su tacto, al acomodar la práctica de la devoción a las fuerzas, negocios y deberes conforme al individuo particular a través de una psicología del amor en lo que presume que creer que se practica el bien cuando se practica el mal, fácilmente turba el juicio. Relaciona la enfermedad, el fastidio del corazón, con la falta de lo que se querría tener, a saber, Dios, diferenciado de lo que simplemente se quiere; seducción de falsos deseos. Contrasta la envidia, los caprichos de la imaginación, la impaciencia y la vanidad, con la humildad, el silencio y el recogimiento. Abrevia Caro al mencionar que no basta con la vigilancia y se necesita suplicar bajo el modelo de la piedad, por lo que exagera la exacción de horas libres para el recogimiento, hasta invitar a aprovechar incluso las conversaciones triviales que antes se rechazaban para orar, además de convidar a la lectura imperiosa de libros serios, y a la reflexión en todo momento, según Fenelón⁴⁴⁸. El desinterés propicia la desapropiación del alma, pero la economía del tiempo codicia lecturas y pensamientos aunque, según Fenelón, debemos temer la complacencia en las luces de la ilustración que conduce a la languidez del alma. Fenelón previene de buscar el placer del amor a Dios por objeto pretendido y no el amor de Dios mismo, por lo que Caro prefiere a Bossuet porque los místicos se engañan al creer que la delectación impide o disminuye el mérito, y antepone la simplicidad del corazón al abandono, sacrificios imposibles y extravagancias.

Por entonces, *La felicidad. Primeros ensayos de patología y de terapéutica Social* del doctor Ruderico, texto de Federico Rubio y Gali, médico Español, recoge la definición de la felicidad del diccionario, según: un estado de ánimo en la posesión de un bien, dicha o prosperidad que se goza, sumo bien o placer constante que promueve la virtud; condicionada la sensibilidad y la razón bajo la idea de la justicia desde Platón, ahora definida la felicidad por la proporción adecuada entre las facultades y sus fines (L. Vives. De anima, lib III), o el sabio uso carteciano de las pasiones. Que los modernos hayan subrayado la sensibilidad y la satisfacción

448 ““Todos los momentos, hasta los más interrumpidos, son buenos, si no para leer, por lo menos para reflexionar sobre lo que se ha leído. Podéis hacerlo, no solamente cuando vais en coche, sino mientras os vestís, al peinaros, al comer u oyendo hablar. Las conversaciones inútiles o enfadosas, en lugar de fatigaros, os aliviarán, proporcionándoos algunos intervalos. En lugar de excitar vuestra burla, esas conversaciones os proporcionarán la libertad de recogeros”. Todo, pues, sirve de provecho, según el consejo de Fenelón, para los que quieren instruir su espíritu, tan bien como para aquellos que buscan a Dios. La gran ciencia de la vida intelectual es la economía del tiempo” (Caro, p. 92).

del deseo, en tanto sentirse bien, y goce grato, no perturbado por el dolor, disgusto, pena o inquietud, forjó un goce normal, perfecto, descrito persistentemente como “sensación”⁴⁴⁹. Sensibilidad o facultad que percibe los estados del mundo interior, asociada a un fenómeno en la vida como: “*un movimiento de substancia más o menos concreto*”, explicado por el movimiento y la fuerza. Ruderico estudia la relación de la sensibilidad con el movimiento que asocia a la felicidad, para lo que recaba en una armonía ontológica. La felicidad requiere experimentar una conciencia placentera de la vida⁴⁵⁰ y contrapone la conciencia del placer, observable por signos exteriores que denotan bienestar y, en su ausencia, malestar, a una crítica de los espiritualistas.

La materia modifica la naturaleza. Prevalecen los movimientos, las fuerzas. Franquea la valoración aristotélica de la actividad y acoge la del sentimiento. Aborda el instinto de conservación que busca el bienestar y huye del malestar, pero critica al instinto⁴⁵¹. Habría habido un aumento del índice de sensibilidad y observación que puede crecer o decrecer por sensaciones suaves y repetitivas. La ira, el temor, el furor, la excitación, conforman estados emocionales que anulan la sensibilidad por temor a la muerte. Los estados de exaltación alteran la sensibilidad. En el capítulo VI, sobre las emociones y sentimientos, la felicidad tiene que ver con la certeza del agrado. Sensibilidad difusa, no ubicable, aunque sitúa a la tristeza en la boca del estómago. El cerebro, insensible en sí, no da señales de dolor. Ruderico nota que ciertos fenómenos de sensibilidad ordinaria se transforman en emociones pasionales. Habla del amor a sí, como a la prole y no adjudica acciones al hábito, sino al sentimiento. El miedo, asociado a ideas erróneas de las cosas da lugar a la mayor parte del mundo moral. Establece la causa de la infelicidad por insatisfacción de necesidades físicas y tematiza la higiene. Da pie a un cambio moral por flujo de ideas y estados emotivos, y valora la fraternidad. Las patologías consisten en

449 Escribe con supuesta observación empírica: “*El goce normal perfecto de la vida es una materia, ante todo, psicofisiológica; después pertenecerá a la esfera que a cada cual le parezca, ya a la ética ya a la religiosa; pero no podrán negar que este su primer y principal aspecto se refiere a un estado de sensación, por el cual experimenta uno bienestar ó malestar*” (Doctor Ruderico, p.18).

450 “*Los movimientos de sensibilidad son armónicos ó inarmónicos con la función del sér, Son armónicos por propia ley; pero el medio externo puede favorecer ó perpetuar dicha armonía. Si el movimiento, si las vibraciones son armónicas, el sér inconsciente continúa la función de vida en la plenitud de su grado evolutivo; si el sér ha llegado al estado consciente, se siente bien; experimenta el placer de la vida, su relativa felicidad*” (Doctor Ruderico, p. 37).

451 “*La sensibilidad es el teatro de la felicidad y de la infelicidad. Ni la actividad ni la excitabilidad llegan á producir en el sér pena ni goce*” (Doctor Ruderico, p. 40). “*A mayor sensibilidad, más percepción del bienestar y más percepción del malestar*” (p. 41). “*El instinto no es entidad: es simplemente una manifestación de la sensibilidad que procura lo que le conmueve armónica y gratamente, y huye de lo que le excita inarmónica ó ingratamente*” (p. 41). “*Lo que se llama instinto de conservación y los apetitos son una misma cosa en diferente grado, y tienen el mismo fundamento*” (p. 42).

un exceso “aberrante” del sentimiento: *“Así como el delirio de persecución procede de la aberración del sentimiento de conservación, así los celos dependen de la aberración del sentimiento del amor”*. Constancia e inconstancia hacen del sentimiento algo beneficioso o dañino: *“Inconstancia- concebido como eterno el sentimiento del amor, su inconstancia determina graves penas”* (Dr. Ruderico, p. 165). El Dr. Ruderico habla de aberraciones y de una gradación desde el estímulo hacia la emoción idealizada del verdadero amor. Contrapone el abuso a la producción de emociones en el otro. El apetito está mal satisfecho, proveniente de los sentidos, trastornada la emoción. En estos ensayos de terapéutica social, los sentimientos están moralizados, y el cuerpo regulado por sentimientos como el decoro y el respeto. Preocupación entonces por el desaseo al lado del honor como causa de felicidad o infelicidad, determinadas por un sentimiento; estado permanente del ánimo engendrado por una emoción que la idea fija al asociarse. Al Dr. Ruderico lo intranquiliza más la influencia de los pensamientos sobre los sentimientos⁴⁵².

Vanidad, por ignorancia, alarde de valor propio. El Dr. Ruderico se encuentra enfrascado en discusiones, por lo que rechaza una ética dogmática de una práctica viciosa, resultado del abuso en la satisfacción de los apetitos. La satisfacción es un concepto por el que se dogmatiza. Ruderico acude a la medicina de las pasiones de Descartes⁴⁵³, a una ética en la higiene y la medicina, y a la pedagogía. El higienismo, relacionado con la revolución industrial, data de

452 *“Quebrantamiento del pudor. – Muchas personas casadas entienden que el estado las hace dueñas absolutas de ambos cuerpo, cuando en realidad no es así. No digamos de los dos; ni aun de su propio cuerpo es nadie dueño absoluto, ni casado, ni soltero”* (Doctor Ruderico, p. 169). *“La ignorancia de estos deberes hace que muchos conyugues se vistan y desnuden, hagan sus necesidades y abandonen sus carnes habitualmente á la presencia los unos de los otros. Sobre que no hay espectáculo que repetido y repetido no pierda su interés y música, resulta que los esposos concluyen por agotar los resortes de la emoción”* (p. 170). *“Las emociones, unidas á sus ideas respectivas, dando lugar, como hemos visto, á sentimientos deformes y groseros, al exteriorizarse, sirven de pauta de conducta, establecen una ética más o menos rara y establecen modos y costumbres”* (p. 183).

453 Leiser Madanes relacionaba la felicidad cartesiana con la libertad estoica de pensamiento, manera en que no nos molesten o incomoden las pasiones, diferenciadas de la valoración de la emoción interior: *“Por lo tanto, si lográramos aprender a producir en nosotros una emoción interior que sea independiente del movimiento de los espíritus animales y del mundo exterior, y tuviera por lo mismo más fuerza eu cualquier otra pasión producida en nosotros por acciones del cuerpo y del mundo, si lográramos eso –decía- habremos aprendido a evitar las incomodidades de las pasiones y constataríamos que, efectivamente, nuestro bien depende principalmente de este tipo de emociones interiores”* (Madhanes, p. 60). Acude al artículo 147 de *Las pasiones del alma*, en el que un hombre que perdió a su esposa y que en la tristeza no desea que reviva; alegría secreta y placer intelectual cuya emoción se sobrepone a las lágrimas. Diferencia así emociones en tanto pasiones y otras más cercanas a las acciones. Mientras el Dr. Ruderico está preocupado por los sentimientos desde una perspectiva higiénica, Henry Sturt reacciona ante el hedonismo utilitarista de J. S Mill y el analítico de Sidwick, despachado contra los sentimientos: *“Happiness then is not an elementary feeling. And the same reasons prove that it is not an elementary pleasure. For a simple pleasure is merely the pleasure-tone of an elementary feeling, and as non-synoptic and non-objective as the feeling it-self. Nor can happiness be a sum or series of simple pleasures. For by adding simple pleasure to simple pleasure yo still get no nearer to synopsis and objective reference”* (Sturt, 1903, p. 211).



alrededor de 1850, a lo que hay que sumar la idea de la educación para la felicidad y que se requiera más que condiciones materiales y no ser desgraciado. “*Se puede estar sano, bien alimentado, bien vestido, bien amado, y, con todo esto, estar triste y aburrido. Aquí empieza una especie de infelicidad, que pudiera llamarse la infelicidad de los felices*”. La infelicidad la fragua el mismo sujeto gratuitamente, difícil de curar y llega al punto del suicidio⁴⁵⁴. Adjudica al índice de sensibilidad el condicionamiento de la infelicidad por la felicidad y supone que siente más el individuo civilizado, pero excluyen emociones como la tristeza.

UN SECRETO

Mon coeur me l'avait dit: toute âme est sour d'une ame,

Lamartine

*El corazón me dice que tu alma
Es hermana gemela de la mía,
La mitad invisible de mi estrella
Tras las remotas sierras escondida.
Nunca salió de tu divina boca,
De donde surgen tantas melodías,
Ni un descuidado acento que vibrara
Como prelude cierto de mi dicha.
Mas lo que tú me callas, lo descubre
La cándida traición de tu pupila:
En ella orienta el rumbo mi esperanza;
En ella encuentro mi sentencia escrita.
Yo te amara en silencio eternamente,
Si fuera eterna nuestra pobre vida;
¡Mas tan breve, y no oírte decir nunca
Que tu alma es hermana de la mía!*

Rafael M. Merchan

454 “No se observa un solo caso de esta singular infelicidad en los pueblos bárbaros, ni en las clases que sufren ni en los hambrientos, ni en los mendigos. En cambio, es común en los pueblos que llegan al sumun de su prosperidad. Es el *tedium tristiae* de los romanos. El *spleen* de los ingleses y el aburrimiento, la indisplencia y el fastidio que se ceba en los ricos y saciados de goces” (Doctor Ruderico, p. 213).

3.2.2. El desprecio de la felicidad propia

Propos sur le bonheur, de Emile Chartier, “Alain”, dedicado el 1 de mayo de 1925 a Mme Morre-Lambelin, tiene las características del *sefl help*, aunque aún el libro de bolsillo de Gallimard, de 1928, justo antes de la década en que se afianza tal género, conserva sintéticamente el saber filosófico moral “a propósito” de la felicidad. Hacia el final del libro, los títulos de los breves capítulos, que tratan temas cotidianos y éticos diversos, mencionan de manera explícita la felicidad. En esas, igual que Schopenhauer, Alain resume las máximas estoicas bajo el título “*Felicidad es virtud*”, compuesto de tres párrafos bajo el numeral 89⁴⁵⁵.

Tenerse a sí. Alain clasifica la premisa estoica de “*aquello que depende de nosotros*”, bajo un género de felicidad. Alain usa “*tenir à*”, esto es, el verbo “tener”, pero que en esta expresión se refiere a “deberse a”, “estar ligado a”, “mirar por”: “*Il y a un genre de bonheur qui ne tient pas plus, à nous qu’un manteau*”; “*hay un género de felicidad que no está ligado a nosotros más que una manta*”; una felicidad que no se debe a nosotros. Habrá pues una felicidad que no se vincula directamente a nuestra vida, no inherente y sin tanto interés como la felicidad que “*depende de nuestras potencias propias*” (*le bonheur qui dépend de nos puissances propres*). Alain distingue “maneras de”, por ejemplo, tener dinero. Así, el que sabe hacer dinero y lo ha perdido todo, sería “*aún rico de sí mismo*” (*encoré riche de lui-même*), permanecería rico aún por sus habilidades, por lo que representa, por tenerse a sí con todo su valor y su saber, aunque si se reflexiona un poco más, puede preguntarse: ¿por qué perdió el dinero este que no sabe conservarlo?

Felicidad propia. A diferencia de otros libros de Alain, en los que habla técnicamente de Platón o de Hegel, con un lenguaje especializado en filosofía, en *Sobre la felicidad*, con un

455 “*Hay un género de felicidad que no depende en absoluto de nosotros, como la dicha de heredar o de que nos toque la lotería; y también la gloria pues depende de determinadas coyunturas. Pero la felicidad que depende de nuestras propias posibilidades es, por el contrario, incorpórea, tiñéndonos más profundamente que la púrpura a la lana*” (Alain, 1966, p. 207). Otros libros filosóficos en su lenguaje técnico y formato incluyen ideas que rompen con la virtud, y una ética normativa, pero presentan la idea del esfuerzo hacia un desarrollo más alto en cuanto la felicidad soporta la existencia como fin de la acción, lo que supedita el deseo a la voluntad, bajo otra forma de moralización filosófica y psicológica, hasta con la ilustración gráfica de la casa de un pionero: “*As is Pleasure to Desire, so is Happiness to Will. Will is not Desire, nor merely a resultant of desires, but an expression of the whole personality. Desire is the impulse towards a particular end in which a partial and temporary satisfaction is found. Will, the impulse to a broader end, in which the whole being of the agent is concerned. Pleasure is the satisfaction of desire: Happiness the satisfaction of Will, the attainment by a man of what he feels to be his true being’s end and aim*” (Hobhouse, 1915, p. 431).

vocabulario sencillo, y bajo títulos cortos y sugestivos, desarrollados en uno o dos párrafos, aborda distintos temas del arte de vivir, a partir de anécdotas y extractos sintéticos de la filosofía clásica o la literatura. Alain no aborda un texto filosófico o un autor de manera exhaustiva o con alguna profundidad, y se vale más de la cita con pocos entrecomillados, para exponer el pensamiento filosófico occidental con sus propias palabras⁴⁵⁶. A lo largo del libro, las propias reflexiones de Alain y los pensamientos de los diferentes autores se mezclan, pero como en el título 89, a veces realiza genealogías sin referirse en concreto a una escuela filosófica, a alguna cultura o un periodo en el tiempo de la historia. Es el caso de *La sabiduría de la felicidad*. En la primera parte del segundo párrafo de este título 89, el estilo de Alain recuerda el proceder de Nietzsche al comparar diferentes valoraciones sobre un tema⁴⁵⁷.

Según Alain, mientras los sabios de otro tiempo buscaban la suerte propia, la felicidad propia (*bonheur propre*), los sabios de hoy enseñan que tal felicidad no es una cosa noble para buscar, entre los cuales destacan los que se ejercitan en decir que la virtud desprecia la felicidad (*s'exerçant à dire que la vertu méprise le bonheur*), cuando no tiene mayor dificultad decirlo. A juicio de Alain, la opinión más vacía (*creuse*) o baja de todas no es esta, sino la de los que afirman que la felicidad común es la verdadera fuente de la felicidad propia (*le commun bonheur est la vraie source du bonheur propre*), y se permite suponer que lo dicen por la pretensión de verdad de una afirmación de este tipo o por desestimar la supeditación de la felicidad propia a la común. Predomina en Alain un concepto de felicidad adquirida, pero delimitada a un deber derivado del poder. Subrepticamente, impone entonces una felicidad normativa que depende de la capacidad individual, para asimilar la reflexión de interés social a un mero contagio⁴⁵⁸. Todavía el prólogo a su texto sobre Spinoza, comienza con una prevención sobre las relaciones sociales con vistas a la repartición de bienes:

456 Alain previene del engaño de la inestable danza de las ideas y del lenguaje: “No hay hombre que no piense basándose en la autoridad de lo escrito, con el prejuicio vertebral de que lo que está escrito tiene que ser verdad. Sin semejante prejuicio, el lector va lanzado de una a otra idea: un collar se rompe y las perlas ruedan. Es propio de los perros el salir corriendo detrás de lo que rula” (Alain, 1959, p. 71).

457 “Los sabios de hoy están de acuerdo en enseñar que buscar la propia felicidad no es cosa noble, diciendo los unos que la virtud desprecia la felicidad, lo cual no es difícil de decir, y predicando los otros que la felicidad común es la verdadera fuente de felicidad propia, lo que sin duda es la opinión más hueca de todas, ya que no hay ocupación tan vana como verter felicidad en las personas de alrededor como en pellejos agujereados” (Alain, 1966, p. 207). “Sé egoísta, porque la vida es demasiado corta para compartirla” (García, 1981, p.91).

458 “C’est que le seul grand bien n’est pas le bonheur reçu, c’est le bonheur acquis. Et par le fait que nous avons le pouvoir, en nous, d’être heureux, nous en avons le devoir. Serait-ce de l’égoïsme? Montaigne ne dit-il pas qu’il faut se prêter aux autres et se donner à soi-même? Non. Le bonheur ainsi décrit et connu est encontre le meilleur lien entre les hommes. Les Sages d’autrefois, quand ils parlaient du Souverain Bien, pensaient au bonheur personnel, mais il n’en est aucun qui n’ait exalté l’amitié, qui est bonheur transmis et reflété: c’est que le bonheur est

“Los hombres son en general malvados e infelices. Son malvados porque hacen depender su felicidad de la posesión de objetos que no pueden pertenecer a varios a la vez, como los honores y el dinero, de modo que la felicidad de otros les hace infelices y, al revés, ellos tampoco pueden ser felices sin que sufran sus semejantes. De ahí nacen la envidia, el odio, el desprecio; de ahí nacen las injurias, las calumnias, las violencias y las guerras” (Alain, 2013. P. 24).

En su madurez, Alain se rendirá al racionalismo de Spinoza, con una conceptualización filosófica que expone géneros de conocimiento en relación con la certeza, y entre otras, niega la voluntad, pero en la segunda parte del segundo párrafo del tema 89, en *Sobre la felicidad*, la prosa se torna aún más sencilla y acude a la parábola del sembrador, interpretada a partir de su entendimiento personal y la idea de un amor propio o un amor egoísta, interesado, no del tiempo actual, sino característico de los sabios de antes, para invertir la relación que concebía Leibniz entre el amor y la felicidad, según la cual, amar consiste en encontrar la felicidad de otro⁴⁵⁹. Aparte de si se requiera tener felicidad para intercambiarla con otra persona, o poseer la virtud en sí, al parecer de Alain, a la persona resuelta, mirar con atención este comercio en el que la felicidad sólo le concierne por sentido propio, la distraerá, se desviará y apartará de una cierta manera de amar que no se acopla, que no encaja (*ce qui le détourne d’une certaine manière d’aimer qui ne sert point*). Para Alain, se requiere igualdad en la felicidad para una suerte de engaste, de unión en el amor. Este tipo de reflexiones sugestivas, difíciles de aceptar, separan a este texto de la superación personal. Alain todavía critica, lo que guarda una distancia entre el lector y la sabiduría sobre la felicidad, en lugar de exponer el arte de la felicidad como algo en posesión o al alcance del lector.

En el título 90 (*Que le bonheur est généreux*), aborda el tema desde la voluntad de ser feliz (*volonté d’être heureux*) y determina la “*verdad del pesimismo*” dependiente de la disposición anímica (*Le vrai du pessimisme est en ceci que la simple humeur non gouvernée va au triste ou à l’irrité*) (Alain, 1966 p. 209). Establece Alain que en el juego hay una voluntad de ser feliz,

contagieux. Encore des passions a surmonter, celles qui sont de voisinage, et plus dangereuses peut-être que celles qui naissent de l’irritation personnelle. Contre cela la Politesse, Politesse, Police, Politique, le même mot. Et l’on parle aussi de Savoir Vivre” (Bénézé, 1962, p. 127).

459 “*En suma, que es inútil sembrar en la arena; y creo haber comprendido, después de meditarla bien, la célebre parábola del sembrador que juzga incapaces de recibir a aquellos que carecen de todo. El que es poderoso y feliz de por sí, sería aún más feliz y poderoso por los demás. Si, los dichosos realizarán un provechoso comercio y un feliz intercambio; pero es preciso que haya en ellos felicidad para poderla dar”* (Alain, 1966, p. 208).

porque se trata de acciones que se pueden querer y la ejecución continúa enseguida (*choses que l'on peut vouloir, parce que l'exécution suit aussitôt*) (Alain, 1966, p. 205). Al decreto, no le es inherente sin más un principio normativo, sino la resolución, la acción y la disposición de la voluntad⁴⁶⁰. Bajo el principio del actuar que lleva el desear (*l'agir porte le désirer*), Alain critica la esperanza y la vida privada como formas de la afectación por la tristeza.

Por lo demás, que la felicidad fuera un asunto de derechos, supone una tristeza propiciada por la política. De ahí la tristeza del egoísta y la ética del buen humor, o de una cortesía, una felicidad de apariencia (*bonheur d'apparence*), sentida inmediatamente por la reacción del afuera sobre el interior (*aussitôt ressenti par la réaction du dehors sur le dedans*) y que Alain discierne como ley. En el numeral 91 (*L'art d'être heureux*), propone enseñar a los niños un arte de ser feliz en circunstancias aceptables (*circonstances passables*), no sólo el arte estoico de ser feliz en la desgracia. Recomienda reglas de cortesía en tanto estima que las lamentaciones propias no pueden sino entristecer a los demás y sostiene que no hablar de las penas conduce a su olvido. Estas ideas conducen a una noción del deber en un medio en el que domina la tristeza, la desesperación y el fastidio; el ejemplo ascético del que conquista la felicidad por sí y la da en el amor. La felicidad se da en el amor. Sólo hace falta suprimir la noción del deber y se obtiene el sistema conceptual del *self help* en el que por amor se jura ser feliz⁴⁶¹.

La felicidad queda reducida al deber de pensar la promesa de amor, en filosofía popular excenta del lenguaje enmarañado, pero conforme a Spinoza. La felicidad de la apariencia involucra padecimiento por depender de las pasiones. Dispar, en la felicidad de la razón, el deseo corresponde a un apetito consciente de sí. “Se deduce de lo anterior que el deseo no es

460 “Y aquí la voluntad lo es todo, puesto que no se trata sino de moverse, hacer girar la peonza, correr, saltar; cosas que se pueden querer, puesto que van seguidas de la ejecución. La misma resolución se ve en los placeres del mundo, que son placeres por decreto, pero que también exigen la acción voluntaria, como vestirse adecuadamente y observar una actitud determinada, que es lo que sostiene el decreto”. (Alain, 1966, p. 209).

461 “Lo que al hombre de la ciudad le gusta principalmente del campo, es que va a él; el hacer engendra lo que no podemos hacer, y que la esperanza no ayudada es triste. Por eso la vida privada siempre es triste para el hombre que espera la felicidad como algo que le es debido” (Alain, 1966, p. 210). “Se debería enseñar a los niños el arte de ser felices. No el arte de ser feliz cuando la desgracia se desploma sobre nosotros; dejo eso para los estoicos; sino el arte de ser feliz cuando las circunstancias son tolerables y toda la amargura de la vida se reduce a pequeños contratiempos y malestares” (p. 211). “Insisto en que ser feliz es un deber hacia los demás. Con razón se dice que ese premio es justo y merecido, pues la tristeza, el fastidio y la desesperación están en el aire que todos respiramos. De ahí que debemos otorgar gratitud y corona de atleta a los que dirigen los miasmas y en cierto modo purifican la vida común con su enérgico ejemplo. Por eso, nada hay tan profundo en el amor como el juramento de ser feliz. ¿Acaso existe algo más difícil de vencer que el fastidio, la tristeza o la desventura de las personas que amamos? Todo hombre y toda mujer deberían tener siempre presente que la felicidad, me refiero a la que se conquista uno mismo, es la más bella y generosa de las ofrendas” (p. 215).

otra cosa que la existencia misma, en la medida en que somos conscientes de las condiciones necesarias para dicha existencia” (Alain, 2013, p. 69). En últimas, la división medieval entre la felicidad del mundo y la de Dios, permanece, pero se explota esa felicidad ligera, propia de nuestros confusos sentimientos, para predicar la felicidad que nos produce la felicidad de los demás, relacionada con los celos:

“En efecto, amar a alguien es amar su ser y por lo tanto querer que esté alegre; es querer pues que experimente una alegría de la que nosotros seamos la causa. Pero también queremos la aprobación de nuestros semejantes; queremos pues que aquél a quien amamos esté elgre y crea que nosotros somos la causa de ello: queremos que nos ame. De ahí proceden todos los absurdos y todas las contradicciones de la vida pasional” (Alain, 2013, p. 76).

Alain exhortó en *Sobre la felicidad* a un amor que produce una infelicidad inadvertida. Téngase presente, para comprender la ruptura, que en *À l’ombre des jeunes filles en fleurs*, la dulce vida de poder ver a Gilberte con arrobamiento, o embelesamiento (*ravissement*), aunque no con calma, pues no puede haberla en el amor, porque lo que se obtiene, no es más que un nuevo punto de partida para desear más (*Il ne peut pas y en avoir dans l’amour, puisque ce qu’on a obtenu n’est jamais qu’un nouveau point de départ pour désirer davantage*) (Proust, 1988, p. 151). Proust concibe una felicidad inaccesible, y una vez solucionada, al interior de la casa le esperaban nuevas causas de problemas imposibles de imaginar antes, a lo que sigue un discurso en el que aún en la felicidad, se debió advertir esos peligros en la relación misma con Gilberte, al punto que tenía que atormentar lo que creía la felicidad (*J’aurais pourtant dû être tourmenté par ce qui, au contraire, me rassurait, par ce que je croyais du bonheur*) (p. 151).

Proust considera la felicidad un estado anormal en el amor, capaz de adjudicar al accidente más simple en apariencia una gravedad que no contiene (*C’est dans l’amour, un état anormal, capable de donner tout de suite à l’accident le plus simple en apparence et qui peut toujours survenir, une gravité que par lui-même cet accident ne comporterait pas*) (p. 151). Entonces Proust responde a la pregunta por lo que hace feliz, remiando a una inestabilidad, a modo de arreglo que se mantiene perpetuamente y que sólo se advierte cuando otra cosa la desplaza, lo que implica un sufrimiento permanente, neutralizado y virtualizado por la alegría, que lo

suspende o aplaza (*ajourner*), y que en cualquier momento deviene atroz en función de haber obtenido lo deseado⁴⁶².

FELICIDAD (1912)

Pedí a los profesores que enseñan el sentido de la vida

Que me dijeran qué es la felicidad.

Fui a ver a los afamados ejecutivos que comandan el

Trabajo de miles de hombres.

Todos menearon la cabeza y me sonrieron como si yo

Tratase de engatusarlos.

Y un domingo por la tarde fui a pasear por la orilla del

Rio Desplaines.

Y vi a un grupo de Húngaros bajo los árboles, con sus

Mujeres y sus hijos, un barril de cerveza y un

*Acordeón*⁴⁶³.

Carl Sandburg.

3.2.3. Método y filosofía felicista, y consecuencias de la idea de felicidad.

En: *El creador de felicidad*, Romero Landa habla de “La nueva vida”, que traspone la fe de Dios para dirigirse a sí. Recomienda amarse a plena conciencia, poner la felicidad en sí, administrar las fuerzas, purificar el alma, y embellecer la vida. El criterio felicista pasa de la humillación a la afirmación de sí; bajo el influjo de múltiples corrientes, desde lo religioso a la psicología industrial, dividida su obra en ideológica y práctica⁴⁶⁴. Romero aspira a orientar al lector, subidos los sumos, llevándole al campo de la meditación serena y fecunda en su propio provecho, y aconseja a los amantes de la novela no buscar lo que no se va a encontrar, para criticar al que ojea sin ton ni son todo libro abierto a sus ojos, para “*penetrar en la esencia de*

462 “*Ce qui rend si heureux, c’est la présence dans le coeur de quelque chose d’instable, qu’on s’arrange perpétuellement à maintenir et dont on ne s’aperçoit presque plus tant qu’il n’est pas déplace. En réalité, dans l’amour il y a une souffrance permanente, que la joie neutralise, rend virtuelle, ajourne, mais qui peut à tout moment devenir ce qu’elle serait depuis longtemps si l’on n’avait pas obtenu ce qu’on souhaitait, atroce*” (Proust, p. 152).

463 Traducción de Miguel Martínez-Lage. <http://amediavoz.com/sandburg.htm#FELICIDAD>

464 “...no me he propuesto escribir un libro de amena literatura destinado a mitigar el doloroso aburrimiento del hombre frívolo, sino, lisa y llanamente, ofrecer al lector en forma sintética el plan ideológico y práctico de rectificación moral adoptado por mí”. Y agrega en la introducción que la fuerza de atracción, “habría que atribuirá a la bondad de la doctrina, a la rectitud de las intenciones o a la sinceridad del consejo: tal vez a la fe ardorosa que he puesto en la defensa de mi ideal; nunca al propósito deliberado de vestirlo de gala, porque huyo del lujo, amo ante todo la verdad, y a ella me atengo” (Romero, 1928, Introducción).

alguna máxima útil”. Pensar bien, aficionarse a la rectitud del pensamiento y a la perfección de la obra, independientemente de los recursos, constituye los “recursos del hombre” y la promesa de su felicidad. Para Landa, la inmensa mayoría no sabe pensar y critica el acopio de datos de una ciencia o disciplina con desprecio de las demás, como el dejar que otros piensen: “*mientras nos bañamos en la ignorancia de los principios más elementales que rigen la vida*”. Habrá que aprender a dominar la vida, afirmar principios y no seguir el ‘razonamiento defectuoso’ como los niños.

Romero denuncia un aumento progresivo de la infelicidad, desilusionado de unas ciencias sociales que no responden con eficiencia a una educación para la felicidad. Ve en la guerra una deficiencia de las ciencias sociales y la cultura para procurar bienestar, y efectúa un ataque a lo normativo⁴⁶⁵. Pensada la felicidad como un proceso de liberación, incluye críticas al optimismo: “*Puede ser el optimismo el camino del felicismo: pero puede ser también el responsable de la desgracia, en tanto en cuanto sólo nos lleve a la conquista de bienes materiales*” (Romero, 1928, p. 18). Esta deontología felicista, prevenida ante el consumo, define el ‘felicismo’ en relación con una ética con enfoque de derechos. Romero entiende a la felicidad como condición previa para la fundamentación del derecho que ha de edificar la dicha en función de recursos concretos⁴⁶⁶.

Dignidad del dolor. Romero postula que la felicidad obedece a leyes, que el felicismo y el egoísmo son incompatibles. Le molesta el egoísmo optimista y reacciona con la moral y la ciencia: “*En cambio, el felicismo y el egoísmo son incompatibles. No pueden vivir en el seno de una misma espiritualidad*” (Romero, p. 22)⁴⁶⁷. Invita al dominio por normas de conducta, pero

465 “...vertidos mares de lágrimas sobre las páginas de la historia, escrita con sangre de los mártires y de los héroes, continuamos en el mismo grado del progreso, como si fuera condición del progreso el avance también progresivo de la infelicidad y la acumulación de bienes materiales destinados a ser destruidos en un momento dado. Todo lo cual va en descrédito de la Pedagogía, de la Demagogia y de la Sociología; es decir, de los métodos educativos puestos en juego para redimir al hombre de sus naturales imperfecciones y rodearle de un ambiente de cultura y de bienestar que le asegure una vida feliz...” (Romero, p. 10). “Hay, pues, que proceder con calma a una reunión de todas las normas de vida que no acertaron a hacernos felices para librar la mente, el corazón y la conducta de cuantas ideas, sentimientos y acciones hayan podido influir en la marcha progresiva de la infelicidad” (p. 11).

466 “Y como el deber es anterior al derecho, puesto que éste no se adquiere en tanto aquél no se cumple, la deontología felicista es la parte de la moral felicista integrada por el sistema de deberes a que nos obliga el deber de ser felices”. “...como teoría de la felicidad, basada en la ciencia, el felicismo debe llevarnos prácticamente al conocimiento y desarrollo de cuantos recursos físicos y psíquicos dispone el hombre para avanzar...” (Romero, p. 20).

467 Crítico del egoísmo, escribía Francis Bacon: “La sabiduría egoísta es en muchas de sus ramas una cosa depravada. Es la sabiduría de las ratas, que estarán seguras de abandonar una casa antes de que se hunda; es la sabiduría de la zorra, que expulsa al tejón que ha cavado su cueva y ella es la que se aloja; es la sabiduría de los cocodrilos, que derraman lágrimas cuando van a devorar. Pero lo que se debe notar

sede a un ideal individual a pesar de despreciar el egoísmo. Felicismo como orientación higiénica, con un coqueteo al pluralismo para mantener un solo ideal, propio de la individualidad⁴⁶⁸. Después de abogar por la seriedad y reclamar una lectura atenta, sólo dice, trivial, y como prédica moral cotidiana, que la felicidad es personal. Emula a Samuel Smiles y mantiene que el sufrimiento engrandece. Habrá que sufrir y aceptar las penas; ser útil a la sociedad⁴⁶⁹. Todavía enfrenta nobleza y vileza bajo el ‘perfeccionamiento’, aunque tematiza la felicidad relativa, el amor a la humanidad y el fideísmo. Agrega una imagen de la atracción de las cosas por el pensamiento relacionada con el cumplimiento del deber: “*A pobreza de pensamiento, corresponde mezquindad de vida. A plenitud de pensamiento, plenitud de vida. Atraerá hacia ti lo que pienses que va a atraer y algo más: si pobreza, miseria; si riqueza, opulencia; si odio venganza; si simpatía, amor; si dicha del deber cumplido, felicidad*” (Romero, 1928, p. 104). Este concepto del deber encubre formas atípicas superstición. Los pensamientos se canalizan en provecho de la fuerza; la imagen de la fuerza del pensamiento moraliza. La relación querer, poder y felicidad por deber, formula una moral entre la voluntad y el bienestar, supeditado el derecho de la felicidad a una deontología. Condicionamiento ontológico, moralizado con consecuencias racionales disculpadas por el fracaso. Si no eres feliz no lo mereces. Del análisis de la equivocación se pasa a la dignidad del merecimiento; dignidad del derecho merecido por conducta moral⁴⁷⁰.

especialmente es que (como dijo Cicerón a Pompeyo) los que son sui amantes, sine rivali, son muchas veces desgraciados; y como quiera que tienen todo el tiempo sacrificado a ellos mismos, se convierten, al final, en sacrificados a la inconstancia de la fortuna, cuyas alas creen, con su sabiduría egoísta, haber atado” (Bacon, 2012, p. 48).

468 “Cada hombre ha de trazarse su línea de conducta, ha de darse su ley, ha de crearse su ideal y cimentar su fe: un ideal individual, siquiera, adaptado a su naturaleza, a sus potencias, a sus más nobles y legítimas aspiraciones....”. “El felicismo, apoyándose en cuantas máximas se amoldan a su doctrina, y señalando al espíritu una orientación general sana, no es, no es solamente un guía práctico de la humanidad y un ideal más optimista, como te decía, que el propio optimismo, sino un manantial de ideales particulares, personales, entre los cuales distinguirás perfectamente el tuyo, el que debe conducirte a la felicidad con tus propios recursos” (Romero, p. 34).

469 ““Admitiendo –dice Smiles– que sea cierto que a felicidad sea el objeto de nuestro sér, puede ser muy bien que el dolor sea la condición indispensable para llegar a él...” “El dolor mismo no es solamente penoso. Por un lado toca al sufrimiento, y por el otro a la felicidad...” “El sufrimiento es una desdicha si se le mira por un lado, mas del otro es una disciplina...” “¿Qué puede saber –dice un sabio– aquel que no ha sufrido? Para vivir hay que aceptar el dolor del esfuerzo. Es decir, que no hay vida sin dolor. Pero, a su vez, la vida es dulce, amable y bella, a condición de vivirla en toda su plenitud. El dolor es simplemente el reactivo para desarrollar la energía total y lograr la perfección progresiva de todas las actividades. A mayor perfección, mejor obra” (Romero, p. 56).

470 ““Quiero, puedo y debo ser feliz” Esa ha de ser tu fórmula mental de aquí en adelante. No olvides. Quien quiere ser feliz, lo es. Quien puede ser feliz, lo es. Quien deber ser feliz, lo es. Tú eres un hombre que quieres, puede y debe ser feliz, porque has nacido para serlo y tienes recursos suficientes para alcanzar aquello a que te dan derecho tus merecimientos”. “Creer con Schopenhauer que los suicidas se matan por

Inexorable e impasible, Landa no advierte ningún síntoma de algo que anda mal alrededor del suicidio y lo reduce a debilidad y cobardía, falta de dignidad y merecimiento moral, tipo de error categorial que confunde motivos y valores: *“A nulidad de esfuerzo, de merecimientos, de trabajo y de abnegación, corresponde siempre nulidad de vida. El que odia la existencia tiene la plena convicción de que no la merece. Quiso que todo se lo dieran hecho”* (Romero, p. 105). Neurosis que no acepta otros modelos de vida y el sentimiento de desprecio a la misma, a pesar de haber reconocido Romero que la pedagogía de las ciencias sociales conduce a la infelicidad y la cultura veja al individuo. Recomienda entonces: *“Medir las fuerzas con relación a las posibles dificultades para adquirir la convicción de que podemos llevarlos a cabo, dilucidando previamente si aquello que nos propusimos va en perjuicio de alguien”* (Romero, p. 106). Insensibilidad de no sentirse-reaccionar ante el dolor o un accidente. Somete entonces la prescripción de medir las fuerzas a un principio moral de la dignidad y el deber en observancia del efecto sobre los demás. Romero dispensa los accidentes y los prejuicios que trae el azar y obvia la delimitación entre la felicidad y la desgracia⁴⁷¹. Ya no se considera desgracia el no obtener el fin deseado. La felicidad como el bien objeto del deseo, objetivo a alcanzar, cede a técnicas para no ser infeliz tras no conseguir el fin propuesto. Disciplina de la fuerza, del ejercicio sin llegar al agotamiento, en el amor sin odio y según cada persona tiene su obra en tanto se aligera la carga con satisfacción moral.

Por miedo, pena de sí. Luis Abad, discípulo de José Ortega y Gasset, por enfatizar en lo metodológico, no profundiza en el concepto. Aunque enfatiza en el método científico, tiende a un espiritualismo humanista que recoge conceptos filosóficos. En el prólogo manifiesta primero una idea vaga basada en la sensación o sentimiento de querer acabar con el tema de una vez por todas. Le sigue una queja respecto de frivolidades de la vida moderna, por la que se compara la ansiedad suscitada por el mundo económico con la espiritualidad⁴⁷². Plantea la abstracción del

“exceso de amor a la vida” por huir de los dolores que ésta lleva consigo, es desconocer la psicología del suicida, ser degenerado, vehículo de ilusiones deshechas en un alma débil” (Romero, p. 105).

471 *“Lo mismo habría podido sucederle a otro cualquiera y quizás no hubiera mostrado semejante resignación. Por qué ha de ser entonces una desgracia este accidente, más bien que un acontecimiento feliz?”* (Romero, p. 106).

472 Obsérvese el índice de su texto: I. El método. II. Ideas sobre la felicidad en las Edades Antigua y media. III. Ideas sobre la felicidad en la Edad Moderna. IV. Imprevisión y reconocimiento. V. Vida y vocación. *“En esta época de formidables preocupaciones económicas y de prisas, cúmplenos a unos cuantos hablar mejor o peor, en este caso más bien peor que mejor, de cosas que son ajenas a los agobiantes intereses económicos y a las grandes velocidades”* (Abad, 2007, p. 9). *“Queremos estar junto a lo que no se puede tocar ni ver, en contacto con lo irreal,*

ambiente, de lo envolvente, bajo el requerimiento de una conducta incondicionada, sin interés, para obtener una experiencia excepcional, nueva, cargada de “entusiasmo”, autonomía y el requisito existencialista de autenticidad, con el fin de mover el ánimo hacia el fervor y la exaltación. La cuestión moral, aparentemente preocupada por el interés de las personas, reside en la preocupación misma, en la crisis, y se responde por reacción a una situación; no se plantea qué sea o en qué consista la felicidad y previene de la angustia por cuestionarse⁴⁷³. Aboga por una comprensión “integral” de la vida, y consciente del límite entre la determinación conceptual y lo metafísico, sin renunciar al más allá del entendimiento, precisa categorías psicológicas del individuo según su desarrollo, dependientes de los acontecimientos. Supone entonces que sólo a partir del siglo XX afloraba la preocupación por el destino propio, un exabrupto, siempre espuria la inquietud por la vida. Ya se había dejado el tabú de no predicar la existencia, pero si se abandonan las prescripciones normativas derivadas de la creencia en lo trascendente, no las que se desprenden de la pretendida unidad de espíritu y vida, para establecer una analogía entre la cuestión general de la vida y la inquietud individual por la felicidad⁴⁷⁴.

Luis Abad, deslumbrado y agobiado por la técnica que le trae la moda del tango polaco, con melodías melancólicas, pero no sin una idea romántica de la felicidad como la de la canción “Jak sen” (Como un sueño), cantada por Stefan Witas en 1936, no se desprende del ideal trascendental, metafísico, en el ámbito psicológico: *“No me interesa sólo lo que sea la felicidad, sino sobre todo, la posición que toma el hombre en el vivir usual cuando tiene una determinada idea de la felicidad”* (Abad, 2007, p. 16). Desafortunadamente, L. Abad no tiene herramientas para desarrollar esta tarea. Acude al método experimental, pero repite el procedimiento usual de recapitular los conceptos para sintetizar una idea en la que se trabaje. Le interesa la

para hacer la afirmación de la suprema realidad que somos; pensamiento y sentimiento, esto es, vida que no se palpa, vida en el aire, de imágenes o fantasías, que diría Aristóteles” (p. 10).

473 *“Pero una cosa es que yo me preocupe exclusivamente de una parte de mi cuerpo, o de mi actividad, y otra es que yo la haga de todo mi cuerpo, o de toda mi actividad. Cuando hacemos esto es que los hombres nos hemos vuelto metafísicos. Entonces el hombre se lanza a la búsqueda, aun sin darse cuenta, de amplios marcos donde ajuste toda esa serie de preocupaciones, para las que no encuentra categorías de referencia en su pensamiento”* (Abad, p. 14).

474 *“Pensaba yo que la vida, sin aventurarme a conocer su significado, sino con la idea de que era un hecho trascendente, daba normas para todo, y que si la vida existía, era porque en sí misma llevaba la razón de su existencia. Enlazaba yo puerilmente los hechos de la vida y de la muerte y me veía como abocado a ésta, acaso por exceso de vitalidad, o por el hecho de no contar con medios inteligentes, que tanto deseaba, para explicarme un mundo que a mis ojos aparecía espléndido, pero contradictorio”* (Abad, p. 15). *“Pues bien, así como los hombres que nos dedicamos a funciones intelectuales nos planteamos la cuestión de la vida, en general, como problema, así cada hombre de la actual generación pone ante sus ojos su destino concreto, o sea su felicidad. En todo momento se han preguntado los hombres cuál fuera su felicidad, pero hacía ya tiempo no lo habían hecho con el agobio que lo hacen actualmente”* (p. 16).

interpretación objetiva de los hechos. Para Abad, la psique se compone por procesos de síntesis, productos tanto para el conocimiento sensible como intelectual. Y “*vivimos en la memoria de síntesis a síntesis*”, concepción que valora la memoria y que lo llevará en el capítulo IV a otorgarle importancia a la imprevisión y al reconocimiento, por lo que no hubiera hecho falta pasar por el contexto histórico de los conceptos filosóficos. Esta fenomenología deslumbrada por el devenir la vida de la conciencia en el tiempo, supone la localización del recuerdo, así como la manifestación y el reflejo preciso, objetivo, de los hechos históricos, lo que no conforma el tema de *Sentido psicológico de la felicidad*, pero que sí repercute en el estudio de la psicología de la felicidad que pudiera tener un individuo y su comportamiento derivado, al grado de considerar L. Abad, no un juicio contrafáctico de una posible realidad suprimida, sino un encadenamiento causal diferente cuando no se suprimen hechos aparentemente insignificantes⁴⁷⁵.

L. Abad, en lugar de examinar en algún caso la causalidad psicológica que lleva a un individuo a la felicidad o a la infelicidad, sintetiza el estado del arte filosófico sobre la felicidad para acudir a un principio psicológico. Recuerda el ideal socrático de la razón como adecuación al fin y la identificación del bien con el obrar (*eu poiein*); recalca el placer inseparable de la felicidad según Aristóteles; diferencia grados de felicidad con Santo Tomás, incluido el cumplimiento terreno del fin para el que ha sido creado el hombre, y la liberación del cuerpo; para definir la felicidad con Descartes por la satisfacción del espíritu en la adquisición de una perfección. De esta felicidad dependiente de las facultades y del pensar, Kant se habría debatido entre hacer a un hombre feliz o bueno para recoger una distinción en los moralismos. De moralizar la felicidad a despreciar por moral la felicidad, inquieta que L. Abad sólo le recrimina a Kant que no discerna especies de felicidad⁴⁷⁶.

475 “Un método que me llevará a observar los procesos psíquicos desde la causa hasta el efecto, sería un método que tendría en su favor la posibilidad de transcribir la realidad misma acaecida, mostrándome las vivencias del devenir del proceso. Así es que sigo, en el tema que me ocupa, estudiar una determinada idea acerca de la felicidad tendría entonces que seguir el proceso desde su origen, a través de la conducta del sujeto en que se manifestare, hasta su efecto, con lo cual tendría la conformidad entre acción e idea, y así sería fiel al punto de vista sustentado” (Abad, p. 17). “Toda nuestra vida pasada se polariza en los recuerdos, de la clase que sean. Y aun el futuro que imaginamos se sustenta sobre recuerdo y es recuerdo mientras no pasa el momento actual. Por algo dice el maestro Ortega que el recuerdo es una abreviatura de la vida. Y añade, subrayando el pensamiento diltheyniano: “El “puro” o absoluto pensamiento se convierte en pensamiento histórico”. “El método de la causalidad psicológica, (...) se opone a todo lo que sean saltos bruscos. No desprecia ningún hecho, aunque aparentemente sea insignificante, porque en el conjunto de las causas puede dar lugar a una cadena que de otro modo hubiera pasado inadvertida” (Abad, p. 18).

476 “Kant no distingue que haya varias nociones de felicidad, sino que se mantiene en el sentido placentero solamente. Sin embargo, hay que distinguir varias especies. Unos han pensado que la felicidad es el placer brutal de los sentidos. Otros han creído que es la ataraxia o quietud

Las especies de felicidad no le interesan por descubrir sentidos, sino por su valoración, y cae en el lugar común del saber de sí⁴⁷⁷. La inmanencia posa la cuestión en los valores correspondientes a la felicidad que busca un individuo sin orientarse por lo trascendente. En el capítulo IV, “*Motivación del hombre para ser feliz*”, la vida se sostiene en un elemento antagónico; es lucha, intento más o menos fallido de ser sí mismo, idea psicoanalítica que confunde con la disensión moral que rechaza la felicidad como criterio de valoración del comportamiento ético. De la discrepancia en los motivos de la disconformidad con la felicidad, pasa por alto con ligereza para sostener que la felicidad está al alcance. También Nietzsche pensaba que querer ser felices era una preocupación inglesa. Sin embargo, aunque esta serie de disidencias respecto de la felicidad se ampare en pensamientos muy disímiles; por consideración del sufrimiento, por la continua necesidad de la acción, por la indeterminación del concepto; Abad sólo trae el problema como anécdota para seguir con la tendencia ordinaria a la felicidad, convertida en propensión vital⁴⁷⁸. Enfatiza en el ámbito del sentimiento, relacionado con la preocupación del hombre por su vivir propio y su circunstancia, dominante la discusión pueril de sí hay o no felicidad. Sobrevalora el papel de la reflexión, el volcarse de la conciencia sobre sí, el tener el individuo a su vida por objeto, que problematiza para responder con vaguedades sobre lo universal y lo particular que cuestionan la ética normativa⁴⁷⁹.

espiritual. Muchos creen, debemos ir a la anulación individual, o sea al puro nirvana. Hay la creencia en las posibilidades de la razón, cuyos frutos producen sin interrupción la felicidad, y como última posición la imitación y residencia en Dios” (Abad, p. 41).

477 “*Estos cinco sentidos de la felicidad, pudiéramos, incluso, constituir diferentes clases de valores para formar una tabla o escala de los mismos. Según las épocas, los hombres alternarían el orden de ellos*” (Abad, p. 41). “*¿Qué es descubrir el secreto de la vida humana? El hombre no sabe de esto. Goethe mismo dice: “El hombre no sabe de dónde viene, ni adónde va, sabe poco del mundo y, sobre todo, sabe poco de sí mismo”. Menos mal que sabe algo de sí mismo. Goethe vive sin trascendencia. Y le falta también la fe en su propio destino. Así lo dice Ortega y Gasset en su ensayo “Goethe desde dentro”*” (p. 43).

478 “*También ortega niega la felicidad, como Kant. Para él son términos antagónicos vida y felicidad. La felicidad sólo es propia de Dios. Ortega parte de un determinado sentido de la felicidad, la beatitud, el reposo, como antes Kant partiera del placer, y por eso se la cercena al hombre. La vida de éste es verterse, hacerse, irse de dentro a fuera. Dios está hecho. El hombre ha de forjarse. – Pero el andar y el moverse es plenitud. No es lo importante la posada, sino el caminar. Y Russell, en su libro “La conquista de la felicidad”, dice en el capítulo titulado “¿la felicidad es posible todavía?”: “A juzgar por la conversación y por los libros de algunos amigos míos, la felicidad en el mundo es casi imposible. Pero a juzgar por la introspección, por los viajes fuera de Inglaterra y, por las conversaciones con mi jardinero, la cuestión cambia de aspecto”*” (Abad, p. 44). “*Es la realidad, que aunque pretendamos negar la felicidad, la aspiración del hombre hacia ella es un hecho. (...) Lo que él se encuentra dentro de sí mismo como puntos de partida, o sea su aspirar, su querer, esas son sus supremas realidades. ¿Siente el hombre la tendencia hacia la felicidad? Pues la felicidad es una aspiración de índole vital para él. Se podrá negar la solución, no se puede negar la tendencia?*” (p. 44).

479 “*...¿cómo darle solución de sentido universal a lo que se encierra cual marco angosto de la individualidad? Se puede dar una norma como consejo, que se encierra en una fórmula de habilidad y cuidado para la defensa personal. Así dice Russell en el libro ya citado: “Que tus*

En el capítulo V, *Imprecisión y reconocimiento*, entiende el reconocimiento como un momento espiritual en el que la expectación propicia la duda y el deseo: “*Pero luego viene la fase de lo que aun no ha ocurrido y nuestro pensamiento vacila, y ante el peligro de no reconocernos, avanzamos con gran lentitud. Y precisamente, aquello que reconocemos, que atisbamos, en lo que aun no nos ha ocurrido, es lo que nos excita el deseo de avanzar*” (Abad, p. 47). Este horizonte abierto se cierra al afianzarse el individuo en el discurso, optimismo de lo ya conocido, no exento de la incertidumbre de un pensamiento escrupuloso y fluctuante, propio de occidente, que aprecia la perplejidad⁴⁸⁰. Ante la duda, el pensamiento no se suprime. Sólo luego de tales disquisiciones pasa Abad a la psicología concreta, opuesto al estoicismo y al budismo, corrientes que suprimen el pensamiento para negar el sufrimiento⁴⁸¹. Una relación problemática con el placer, evitado en la pretensión de la felicidad al punto de imaginar un daño al afectar la voluntad. Se supone que la voluntad sigue un fin racional insustituible para la persona que pudiera desviar el placer, en lugar de vislumbrar que una voluntad tenga como base múltiples deseos y placeres. La queja de Abad es doble. Por una parte: “*El hombre medio acepta el miedo, el dolor, lo que no acepta es el problema. Quiere pocas ideas sobre la vida. Y las pocas que tiene pronto las transforma en fe. El hombre medio no quiere contradicciones*” (Abad, p. 48). Por otra parte, el hombre medio, que no quiere complicaciones, no se cuestiona, pero requiere de antemano respuestas. No da cabida más a la pregunta filosófica por el sentido de la vida, desestimado el pensamiento⁴⁸². Opuesto a esto, Tulku Lama recalca, al estilo del siglo XXI, en amalgama de la tradición budista y la superficialidad del *Sele Heló*, la causa psicológica de las enfermedades, en esquema idéntico al socrático-estoico. 1) Control de sí:

intereses sean lo más amplio posible y que tus reacciones hacia las cosas y personas interesantes sean amistosas en vez de hostiles”. Pero si nosotros ponemos en práctica tal norma, aún nos queda por dentro el sentido de la trascendencia de nuestra vida sin resolver” (Abad, p. 46).

480 “Esta categoría de reconocimiento, con su opuesto el no reconocimiento, la impresión de lo imprevisto, de aquello que no se puede reconocer porque antes no se conocía, es fundamental para la vida del espíritu. Es la categoría del pensamiento en su vivir discursivo, en el tiempo. La semejanza del sentido y de las formas de las cosas nos permite confiarnos en el futuro, y ser emprendedores, optimistas y esperanzados” (Abad, p. 47).

481 “Por lo demás, no todo se reconoce ni todo es imprevisto. La memoria no es infiel a cada momento, y es frecuente la previsión de cosas que hasta ahora no nos habían sucedido. Esto revela, no es seguro lo que como tal aparece, ni inseguro lo que así se presenta. No hay seguridades plenas, ni inseguridades absolutas”. “¿Qué resulta para el hombre medio de ese vivir entre imprevisión y reconocimiento? ¿Confusión? ¿Miedo? ¿Es que el estado de felicidad es la claridad de ideas y la seguridad de sí mismo? Puede ser esto, pero también el no sufrimiento, e incluso la producción de placer. Sin embargo, la idea del placer es nociva, porque divide el poder de la voluntad y abre en varios fines lo que pudo ser uno solo. El placer hay que ahuyentarlo, aunque se pretenda el placer mismo” (Abad, p. 48).

482 “Quiere unos moldes, hechos de tal manera, que no se tenga que preguntar cada día que amanezca por qué vive o por qué muere, para qué hay guerras, qué es el universo, qué la creación, qué el aparente contrasentido de las cosas” (Abad, p. 48).

“Los que no se ganan a sí mismos, los que no tienen control sobre su propia vida, tratan de ganar y controlar a otras personas” (Tulku, 2007, p. 59); 2) Docta ignorancia y mayéutica: *“Yo siempre digo en mis charlas que uno primeramente debe asumir que no sabe nada. Sólo así tienes la oportunidad de aprender algo. Pensar que lo conocemos todo es un impedimento para el bienestar”* (Tulku, p. 60); 3) Limitación crítica del pensamiento, rechazo de creencias y decisiones: *“Un pensamiento tiene un límite. La existencia libre no tiene límites, pero el pensamiento sí. Eso explica por qué para solucionar un problema la mente no es suficiente”*; *“Toda creencia es una decisión, y una decisión siempre puede llevar al error”* (p. 60-61).

También Oriente naturaliza la felicidad, pero en lugar de considerar al sufrimiento un elemento constitutivo del pensamiento, convierte al pensamiento en causa del sufrimiento. El amor se ofrece como respuesta de la depresión, pero un amor interior a buscar dentro de sí, acaso por temor a las afecciones. También invita a salir del pensamiento para liberarse del apego del amor tanto como del odio del no querer. El budismo adopta el lenguaje de la superación personal para negativizar y patologizar emociones y pensamientos⁴⁸³. Evitada la racionalización, pero para una afirmación de sí, por una práctica de interiorización; contemplación de lo que sucede, en un amor puro. La felicidad en relación con el sufrimiento se vuelve una cuestión de balance, abstracción e indiferencia ante el dolor por una filosofía religiosa, en predominio de unos momentos felices sobre otros: *“El 95 por ciento de lo que hay fuera de nuestra vida son buenas noticias, pero tendemos a fijar nuestra atención en el 5 por ciento restante, en esa pequeña porción que nos causa insatisfacción Acabamos creyendo que el sufrimiento es mucho mayor que la felicidad, cuando no es en absoluto así”* (Tulku, 63).

En contraste, L. Abad observaba una escisión entre el sufrimiento y el pensamiento. El hombre occidental no quiere pensar, pero tiene voluntad para sufrir por algo. La felicidad como ganancia excusa y permite sufrir. Al no problematizar la persona su felicidad, la encuentra a pesar de la intranquilidad. En cambio, relaciona placer y dolor con amor y odio. Esto para pensar en términos de autoconsciencia y reconocimiento, incluso en el dolor⁴⁸⁴. Dispuesto el

483 *“Todas las personas somos felices de manera natural, o necesitamos hacer o tener algo especial para experimentar la felicidad. Por eso digo que está cerca. A su vez, el sufrimiento sólo lo experimentamos a través del pensamiento. Sin pensar no se puede sufrir”* (Tulku, 2007, p. 61). *“Si te guías por el pensamiento, siempre experimentarás emociones negativas. La persona debe utilizar la mente y no la mente a la persona. La técnica para lograr eso es muy simple: sal de tu pensamiento y empieza a vivir”* (p. 62).

484 *“El miedo lo admite y lo acepta porque le da prudencia para vivir, pero el problema le coloca aparte del miedo, de lo imprevisto. Con el miedo sabe vivir, con el problema no. El miedo es, pues, elemento integrante de la felicidad, es su base más firme, ya que todo lo que se*

pensamiento por advertencia del dolor, no tendría la persona inconveniente por transitar lo doloroso o placentero. Si atrás rechazaba el placer, debiera también rechazar el dolor, al mismo nivel, pues igual afecta la voluntad. *“La religión se basa en que el hombre que se encuentra en el dolor, y le gusta a éste lo que tiene de insoportable: la soledad”* (Abad, 2007, p. 50). La tendencia moderna y contemporánea al individualismo y la soledad, además de residir en el gozo del bienestar, acaso se debiera a una educación filosófico-religiosa y a una preocupación por el sentido de la conciencia propia, por ejemplo, en Agustín y Unamuno, por la atención a vivencias y hechos psíquicos de carácter inmediato; un querer hacer algo con sello personal. Ya Abad presenta reparos a la acción insuficiente para aliviar la “pena de sí”⁴⁸⁵.

Una terapéutica de la tristeza interior no puede sustentarse a juicio de L. Abad, en una psicología motivacional, y se requeriría una respuesta de un tipo similar a la de la pasión interior que provoca la conciencia del sufrimiento: *“La aspiración y la esperanza son los pilares del puente que ha de unir con la otra orilla imaginada”* (Abad, p. 53). Abad todavía centra todo impulso en un valor, bajo la directriz de la unidad de espíritu, en una idea sola superior que entusiasma, y critica la decadencia de su generación al no soportar el tedio a falta de una correcta nutrición con cosas inmateriales, con lo que comienza a hablar de la gracia. Articula la abstracción, la distancia, a partir de un sentimiento religioso de esperanza y del concepto de autenticidad. Esta vocación religiosa empata con la vocación profesional, pero al enfatizar en la conciencia, espiritualiza el sentimiento, reticente para abandonar la concepción espiritual y prescindir de un condicionamiento biopolítico dualista en el que la teología pasó de los términos ‘cuerpo’ y ‘alma’ a pretender la unidad del cuerpo en el espíritu⁴⁸⁶. La ética finalista y la historia

encuentra fuera del miedo lo acepta como ganancia. Esta ganancia, escapada de entre los resquicios del miedo es su felicidad”. *“La felicidad, en general, no es problema para el hombre, por el contrario, constituye para él un acto de afirmación, ya que aquella se da entre el dolor y el placer, las dos soberanías de la humanidad, como llamábalos Bentham, o del amor y el odio como los ha llamado Brentano”* (Abad, 2007, p. 49). *“Vivir entre placer y dolor no es dudoso para el hombre. Será peligro, pero no dudoso. El hombre está seguro ante el placer y ante el dolor, no pierde seguridad ante sí mismo, ya que si en el placer no se encuentra, halla en el dolor la conciencia de sí propio, que es sin lo que ningún hombre puede vivir”* (Abad, p. 50).

485 *“Pero el hombre no es sólo acción, sino también pasión. La pasión es eso, pasividad, dejase ir, dejarse llevar en brazos extraños, que sean prolongación de los nuestros. La pasión es un estado de realidad en el hombre. ¿Cómo la razón va a tener poder para satisfacer el estado pasional? Lo tendrá para frenar, mas no para cabalgar. Esto es lo que el cristiano echa en cara al idealismo o al positivismo modernos. Reproduzco ahora las palabras agustinianas que estábamos al principio: “Yo no encuentro más que pena, no solamente fuera de mí, sino también en mí mismo”. Esta pena de “mí mismo” ¿cómo la puedo satisfacer encontrándome a mí mismo? ¿Podemos aliviar con nuestra tarea diaria, por mucho entusiasmo que tengamos, el sentimiento de descontento y tristeza que pueda haber en nuestra alma?”* (Abad, p. 52).

486 *“Dice Jaspers en “Ambiente espiritual de nuestro tiempo”: “El mundo es el camino único que lleva al ser auténtico. Frente a él el hombre ha de emplear un doble juego de distancia e inmersión. La distancia del mundo le da su libertad; la inmersión, su ser”. Y por ello hay que*

se imponen para condicionar la felicidad, no sólo a un objetivo escogido o no, sino también al trayecto en su procuración, con la sugerente y jocosa estratificación de las personas conforme a su vocación⁴⁸⁷. Repite la fórmula de obtener para el propio sujeto lo que le es inherente, según su esfuerzo, trabajo y capacidades, a modo de ganancia por la purificación.

3.2.4. Cambios en el marketing de la felicidad.

H Giner de los Rios tradujo para 1907, *la vida sencilla* de C. Wagner, que entendía todavía la sencillez como un bien del espíritu que otorga relieve a sentimientos esenciales y verdades permanentes. Se teme entonces a la destrucción, a la disolución, y en ello, a la variación. No obstante, centrar la vida en la sencillez como alto destino humano abre a un nuevo modo de vivir, aunque en el conservadurismo de la costumbre y la educación, al adoptar un nuevo valor, inmediatamente se lo envuelva con los conceptos cada vez más arraigados de justicia, utilidad y verdad.

“Inutilidades demasiado embarazosas nos separan del ideal de veredad, de justicia y de bondad que debe caldear y vivificar nuestros corazones. Todas esas impurezas, so pretexto de resguardarnos á nosotros mismos y á nuestra felicidad, han acabado por ocultar la luz. ¿Cuándo tendremos el valor de oponer á las engañosas tentaciones de una vida tan complicada como infecunda, la respuesta del sabio: “no me quites el sol?”” (Wagner, 1907, p. 6).

Nos complicamos en la agitación, pero Wagner habla contra la riqueza a modo de causa particular que perturba la vida social en la confusión de lo accesorio, que propicia el conflicto, y lo esencial:

“Si no hemos alcanzado mayor felicidad, tampoco hemos conseguido ser más pacíficos y fraternales. Los niños mimados disputan muchas veces, y con encarnizamiento. Cuantas más

moverse místicamente en el terreno de la vocación”. “No todo lo que hay en el hombre es materia, ni tampoco alma. Hay la realidad espíritu, formado por el conjunto de nuestras vivencias adquiridas en nuestro contacto con la vida. La felicidad, en el hombre de nuestro tiempo, hay que estudiarla como un problema del espíritu, no del alma. Nuestra felicidad depende de nuestra historia, de la trayectoria que hayamos recorrido en la búsqueda de nuestra vocación” (Abad, p. 58).

⁴⁸⁷ *“No era otra la idea de Santo Tomás cuando decía que el hombre obra siempre en vista de un fin, en el que sus actos reciben su especificación; esto es, que los hombres cuando obran así, se escalonan voluntariamente, según especies diversas, de acuerdo con los fines que constituyen a la vez su principio y fin. Pero la felicidad que produce la vocación no es para Santo Tomás el fin último del hombre. Si para nosotros la fuerza, la tarea que se nos impone es de continuo esfuerzo, de recogimiento místico hacia la pureza de lo que es la persona. Se inicia entonces en nosotros un deseo de procurar porque todos los hombres se dispongan también en trabajar en el mismo sentido, hacia sí mismos”* (Abad, p. 59).

necesidades y deseos tiene el hombre, más ocasiones se presentan de conflicto con sus semejantes, y estos conflictos son tanto más odiosos cuanto menos justas son sus causas. Es ley natural la de la lucha por el pan, por lo necesario” (Wagner, p. 16).

Lo necesario no se contrapone simplemente a lo supérfluo, tras justificar el trato cruel, sino que se recrimina el placer y todo goce, relacionado con lo material, por dañoso:

“Puede parecer brutal, pero tiene una excusa en su dureza misma, y en general se limita á las crueldades rudimentarias. Enteramente distinta es la lucha por lo supérfluo, por la ambición, por el privilegio, por el capricho, por el goce material. Jamás el hambre ha hecho cometer al hombre las bajezas que le hacen cometer al hombre las bajezas que le hacen cometer la ambición, la avaricia, el afán de placeres insanos” (Wagner, p. 16).

Wagner no sólo invoca necesidades sencillas y el placer sencillo, ligado a la sencillez de corazón, contra la vida ficticia en el alcohol, el juego y las lecturas insanas, sino también el pensamiento sencillo y la palabra sencilla para justeza del pensamiento; pero también el deber sencillo, depojado de teoría, como obligación de una regla humana⁴⁸⁸. Wagner también confunde el placer organizado con la alegría, en ‘contagio saludable’ y simpatía.

Se refina la crítica al egoísmo al refrzarlo con el desprecio de lo material. En: *Para triunfar en la vida*, de 1910, R.P. Morris elaboró una breve genealogía de la ‘literatura energética’, relacionada con el ipsoismo, el magnetismo personal, la autosugestión y la sugestión, para influir en el ánimo y transformar la timidez en desenvoltura, la cobardía en audacia, y la indecisión en aplomo. Incluye a John Evans, con su *El hombre energético*; a Benjamín Franklin con su *Arte de hacerse rico*; a Carlyle y Emerson, a Samuel Smiles, a Balmes y a Feuchtersleben en Viena, con: *Las fuerzas del espíritu*, al que destaca:

“Nadie, antes que él, trató d la acción poderosa de la voluntad sobre el dominio de si mismo; en él hallamos páginas luminosas sobre formación del carácter y de la influencia perniciosa del mal humor. La indecisión y la distracción son consideradas por primera vez, por este profesor, como “enfermedades de la voluntad” (Morris, 1956, p. 9).

488 “No sería inútil ó indiferente, pensamiento alguno que levava al hombre á estas graves preocupaciones; invitamos solamente al pensador, á que pueda esperar haber encontrado estos fundamentos para hacer acto de humanidad, honradez ó maldad, valor ó cobardía. Y, sobre todo, nos atenemos á formular una respuesta, buena para oponerla á todos los malévolos que jamás han sido filósofos, á nosotros mismos, cuando quisiéramos invocar nuestras omisiones prácticas. Por lo mismo que es hombre, antes de toda teoría positiva ó negativa sobre el deber, es regla firme conducirse como hombre. No hay que salir de esto (Wagner, 1907, p. 80).

De esta forma se patologiza la voluntad en función de la capacidad para decidir. Sin embargo, en otras corrientes primó más la relación con el medio. El abad Brugerette relaciona el arte de envejecer (*l'Art de vieillir*) y de morir con la claridad del amanecer y la ruta soleada a la felicidad. Adopta el concepto de 'mejorar la suerte': (*Qui donc serait assez désabusé pour ne plus croire à la possibilité d'améliorer son sort?*). Aún supone universal el deseo de felicidad, pero pregunta si las claves dependen de la propia naturaleza y la infinita de los deseos que nos constituyen, para remitir a un debido uso, cuestionado el deseo. Cree una gran novedad nacer para devenir feliz, a la vez que se toma en serio la vida, se comprende el precio y se la reconoce como un don de la bondad divina⁴⁸⁹. Acude al poeta y dramaturgo J.F. Ducis para asimilar la felicidad al arte de vivir bien (*Le gran art d'être heureux n'est que l'art de bien vivre*). Apreciación por el beneficio según un buen empleo y las enseñanzas de la fe cristiana que aclararían las lecciones variadas de la sabiduría humana y la concepción de una felicidad que choca contra los acontecimientos y reveses del destino; síntesis cristiana de la ciencia de la felicidad y lo trágico. El arte de ser feliz se reduce a proporcionar una prueba de que la fe fortalece contra los acontecimientos contrarios, que no deja sin dar a cambio, de vuelta, para tener provecho en mejor vida; modo de obtención de beneficios a partir del sufrimiento.

Embellecimiento de la vida cristiana en el sufrimiento y ante los acontecimientos, a modo de lección que previene para mayor sabiduría, resolución y habilidad virtuosa (*pour nous aider à devenir plus averti et plu sage, plus résolu et plus énergique, plus habile et plus vertueux*). El abad Brugerette concibe capaz al dominio de sí, de forjar un destino a través de una buena dirección otorgada a los pensamientos y actos, a lo que se le otorga un carácter de verdad, ejemplificado por algunas experiencias y consejos⁴⁹⁰, prescripciones determinadas por el

489 "Mais les clefs du bonheur sont-elles réellement entre les mains de cet être "borné dans sa nature" et "infini dans ses vœux" que est vous meme, qui est moi-même? Et comment, dans ce cas, devons-nous en user?" "Elle permet à l'auteur d'affirmer que celui-ci est né pour être heureux, qu'il peut tout au moins le devenir, qui prenant la vie au sérieux, en comprend le prix et reconnaît en elle un don de la bonté divine. Et celui-là sait jouir de la vie qui sait en faire un bon emploi, le meilleur usage" (Brugerette, 1927, préface, p. VI).

490 "Et la seconde partie de cet ouvrage, unissant les exemples aux préceptes, atteste assez hautement qu'un Art d'être heureux n'est point chose tout à fait vaine, sic et art fournit la preuve que l'homme peut agir sur lui-même, que sa foi en Dieu ne le laisse pas déarmé sans retour devant les événements contraires, qu'il a le pouvoir de les faire servir à profit et les moyens d'améliorer et d'embellir sa vie". Sigue a Victor Pauchat en *Le chemin du Bonheur. (Pour réussir dans la vie, il faut être maître de soi)*. "Les expériences et les conseils d'ordre pratique qui remplissent la seconde partie de ce livre ne font d'ailleurs qu'accréditer une vérité trop oubliée de nos jours, c'est que l'homme est le forgeron de sa destinée par la bonne direction qu'il donne à ses pensées et à ses actes, c'est-à-dire, par le gouvernement de lui-même". Previene también de una insurgencia contra las voluntades divinas que "disponen de nosotros de vez en cuando contrariamente a las reglas de nuestra pobre y

direccionamiento bueno de pensamientos y actos, categorizados entre buenos y malos, en un dominio de sí que, no domina del todo los acontecimientos, aunque no excluye ninguno del que no se pueda obtener lección, encaminada a la enseñanza de la doctrina cristiana, pues el discurso sobre el arte de ser feliz se deslució ante su ineficacia para guardar contra el sufrimiento⁴⁹¹. Pretendida una insuficiencia de los preceptos y tras la imprecación sobre del discurso, con desmaña apela a la experiencia de los demás, sólo para corregir el error, con un concepto de felicidad que abre a nuevas experiencias. La detracción cristiana de otros pensamientos, atenuada, adopta los conceptos de la psicología y la filosofía, para a hablar, ya no tanto de lo correcto y lo incorrecto en el actuar frente al bien y al mal, pues el fracaso se explica por voluntad divina, sino del error conceptual. Este dicitario que vapulea los conceptos en boga, para valorarlos a la luz de la fe católica, vuelve atractivo el texto al divulgar las concepciones filosóficas de manera sintética.

La atracción. A partir de la felicidad como posesión de bienes según Diótima, salta a La Fontaine en *Un trafiquant sur mer*, para agregar que el mérito incrementa el contento por los bienes (*Je n'en dois rien qu'à moi, qu'à mes soins, qu'au talent*). De entonces remonta la ingenua y agorera creencia en la atracción, no de la suerte por los pensamientos, sino de la fortuna por la felicidad (*"N'est-il pas vrai, ma fille, écrivait Mme de Sévigné, que tout tourne à bien pour ceux qui sont heureux"*). *C'est que suivant la remarque de la Rochefoucauld, "le bonheur ou le malheur vont d'ordinaire à ceux qui ont plus de l'un et de l'autre"*). Asombrosamente, la fingida modestia del feliz disimula que la valoración de una vida feliz encubre vanidad cuando por la adquisición de bienes y honores se justifica la existencia. Estar colmado (*comblé*) de bienes no subsana un cúmulo de deseos que retumban (*gronde*), adversos a la honestidad en la escala cristiana de valores. Grujen los apetitos que alientan la ambición, pero todavía no por evitar el sufrimiento, pues la satisfacción puede darse en la más oscura condición⁴⁹². Sin embargo, el Abate se desmanda con grima contra Aristipo por temor de

faillible sabiduría. "Ajoutons qu'il ne faut point s'insurger contre les volontés divines qui disposent de nous quelquefois contrairement aux règles de notre pauvre et faillible sagesse" (Brugerette, p. VII).

491 El sufrimiento obstaculiza la felicidad: "Quoiqu'il en soit, l'auteur n'a pas la prétention de croire et il ne commettra pas la sottise d'affirmer qu'il suffit de lire cet "Art d'être heureux" pour se garder contre toutes les souffrances et tous les revers de l'existence, c'est-à-dire pour marcher sans encombre sur la route du bonheur. Il estime qu'en cette matière les discours ont une médiocre influence" (Brugerette, p. VIII).

492 "Et la satisfaction personnelle qu'ils peuvent en éprouver justifie leur bonheur. Ils croient du moins que les richesses et les honneurs donnent un prix exceptionnel à leur propre existence. Ils sont ainsi portés à en tirer vanité. "Voyez un heureux, dir La Bruyère (*Caractères*), lisez au travers d'un calme étudié et d'une feinte modestie combien il est content et pénétré de lui même" (Brugerette, p. 5). "De puls d'un,

confundir la felicidad con el placer, para valorar la negación⁴⁹³. Incluso asevera que la ciencia secunda a la moral cristiana al incitar la supresión de la sensibilidad y el sacrificio del gozo sensual. Conceptúa una vida plena en la que se desarrolle nuestra doble naturaleza, animal y espiritual, a lo que hace corresponder una expansión libre de las energías vitales y un elemento de orden, de disciplina y métrica, concebido el deseo por la aspiración a un estado mejor, condición más agradable o perfección más completa, bajo la moderación contra las desilusiones y deseos engañosos, frustrados (*désirs trompés*).

El abate Brugette dedica un capítulo al pesimismo, *La estrella negra de la vida*, y otro al optimismo, *La estrella blanca de la vida*, en los que critica el optimismo personal, para proponer su síntesis cristiana en *La estrella gris de la vida*, a partir de una profesión de fe consoladora, estimado justo el sufrimiento, útil y sublime, sustentado en *Douleurs humaines* de De Broves, y antepuesta a la mala interpretación de Aristóteles según un bien supremo; la caridad. El condicionamiento religioso de los actos (*l'expansion normale de nos energies orientées constamment vers Dieu, source de tous les bonheurs*) hace depender de la disposición que incluso en el sufrimiento el santo cristiano deguste las delicias de una paz inalterable⁴⁹⁴. Trocada la felicidad en un deber por agradecimiento de la vida, el deseo de felicidad a la base se sustenta en una voluntad divina (*C'est Dieu en effet qui a voulu que le désir du bonheur fut le fond même de notre activité*), planteamiento teológico del que deriva la necesidad de la fe en la felicidad para vivir contento (*Comment practiquer l'ascension vers heureuse si vous ne croyez pas au Bonheur*) (Brugette, 1927, p. 112).

La acción no cuenta sin la fe en la felicidad que la dirige al otorgar la fuerza para vencer los obstáculos. El abate agrega la pertinencia de una atmósfera de la felicidad, que relaciona con tener algo que hacer, amar y esperar. Habla de higiene y de fuentes interiores y exteriores, pero

d'ailleurs, on pourrait repeater après Lesage, et de nos jours surtout: "Allez, fripon, allez, vous êtes plus heureux qu'un honnête homme". L'échelle du Bonheur a d'autres paliers que ceux de la richesse ou de la puissance, sur lesquels gronde si fréquemment le tumulte de tant d'appétits inassouvis" (p. 6). "Le bonheur consiste bien dans la possession de ce qui nous contente. Il existe pour quiconque peut se dire satisfait de son sort. Mais il n'est pas indispensable que ce soit un sort glorieux. Une humble et obscure condition peut abriter le bonheur, lorsqu'elle est la condition que la Providence nous a faite" (Brugette, p. 6).

493 *"Saisis l'occasion, s'écriait Aristippe, cueille sur ta route les fleurs qui se présentent, sans savoir souci du lendemain, car le lendemain n'est pas à toi". Halte-là! Ce n'est pas sur ce chemin fleuri de toutes les joies des sens que nous devons chercher les secrets de la vie heureuse. On ne saurait assez le repeater, le Bonheur ne se confond pas avec le plaisir, il en est souvent le frein et quelquefois la negation" (Brugette, p. 10).*

494 *"Ce sont ces dispositions d'âme qui non seulement dans les conditions favorables de la vie mais jusque dans les plus grandes souffrances permettaient aux saints de goûter sur la terre les délices d'une paix inalterable" (Brugette, p. 107).*

reducida la cuestión a la mera adaptación⁴⁹⁵. La felicidad se concibe por la armonía entre relaciones que sepamos establecer entre la actividad y las contingencias del medio (*Le bonheur est dans l'harmonie des rapports que nous savons établir entre notre activité et les contingences de notre milieu*). Pliegue frente a los acontecimientos que exige salir de sí (*Consentez pour cela à sortir de vous-même, de vos idées, de vos habitudes, de vos goûts*) para adoptar la mentalidad de los demás y comprender sus necesidades. El abate invita a ser el artesano de la propia vida, pero de cara a la felicidad de los demás, en simpatía y confianza recíproca, frente a la envidia.

En cuanto a la higiene en relación con el carácter, para el abate hay espíritus afirmativos y negativos. Los mal hechos no miran sino los defectos, el ridículo y la insuficiencia. También contrapone la sensibilidad al gobierno de sí, la tranquilidad y la *Aequanimitas*. Estuvo influenciado por el estudio psicológico de las emociones, aplicado a la moral como expansión afectiva, según la fórmula: la felicidad pertenece a quien hace feliz (*Le bonheur appartient à qui fait des heureux*. Delille). La felicidad por la felicidad cede a la utilidad en el amor, según una moral psicológica entre la indulgencia y el deseo de obligar. Para remate, el abate inventa que el gran principio de la moral cristiana recae en una noción rigurosa de la obligación, en lo que sigue a Piat, en *La morale du bonheur*, y al moralista Joseph Droz, con su concepto de afinidad o atracción (*attirance*); de felicidad como sentimiento del placer ligero y rápido; y de las sensaciones, definidas las penas como los deseos que sobrepasan nuestras fuerzas⁴⁹⁶.

El abate Brugerette recrimina la seducción por la apariencia en instantes felices, y aunque admite que la naturaleza dispuso de los sentidos como fuente de placer, supone que nos agotaremos en diversiones vulgares sin conocer la voluptuosidad, por lo que sobrepone a los placeres físicos la moralidad y los placeres afectuosos del corazón, que distingue del carácter apasionado, y de los placeres del espíritu. Dedicó capítulos a la melancolía, a la imaginación y a la rapidez de la vida, enseñoreada la educación de los hábitos para la felicidad. Estima

495 “*Mais si pour vivre heureux il suffit d'avoir quelque chose à faire, quelque chose à aimer, quelque chose à espérer la question du milieu où nous sommes appelés à vivre et des occupations qui peuvent remplir nos journées n'aura jamais qu'une importance de second ordre. Ce qui importe, avant tout, lorsqu'on se croit placé dans une situation qui ne répond ni à nos désirs ni à nos goûts, ni à notre mérite c'est de savoir s'adapter aux conditions qui nous sont faites par les hommes et les choses*” (Brugerette, p. 133).

496 “*L'indulgence et le désir d'obliger sont, dans la pratique de la vie au premier rang des moyens nécessaires pour nous concilier l'affection de nos semblables et créer ainsi autour de nous une atmosphère de bonheur*” (Brugerette, p. 181). “*Nos facultés s'exercent dans de bornes étroites, et les desirs parcourent l'infini. De ces idées, tant de foi répétées, naissent deux réflexions; l'une affligeante: beaucoup d'hommes sont malheureux sans doute, puisqu'il est plus facile de former que de réaliser des vœux. L'autre consolante: la plupart des hommes pourroient jouir du bonheur, puisque chacun d'eux peut régler ses desirs*” (Droz, 1853, p. 23).

quimérica la ciencia de la felicidad, pero que se puede perfeccionar un arte que disipe errores, reúna placeres fáciles y haga más rápidos los instantes dolorosos.

Figurado el mundo a través de la forma de la reflexión, como objetivo, dividido y múltiple, que da lugar a la pasión, también Fichte pensaba la felicidad como la satisfacción de necesidades en relación con bienes, en formulación formal no carente de pasión, relacionada con la libertad⁴⁹⁷. La bienaventuranza exige amar sólo la voluntad de Dios, la aniquilación⁴⁹⁸. La moralidad abstracta ante lo sensible antepone la voluntad de Dios al deseo de felicidad por la felicidad. Entonces pregunta por qué las lecciones morales no dejan sino impresiones fugitivas y cuestiona la moralidad por interés moral (*Une de plus funestes erreurs est celle d'imaginer qu'il est utile d'exagérer la morale*) (Droz, 1853, p. 224). Según Droz, incitamos la repugnancia de los preceptos al acentuar su moralidad. Sin embargo, su crítica liga la felicidad a la moralidad⁴⁹⁹. Droz ataca una ética principialista o normativa para adoptar un arte prescriptivo para la felicidad. Quiere salvar y promover la moralidad, en lo que exige comandar menos para inspirar la virtud (*l'ame douce veut moins commander qu'inspirer la vertu*), para ofrecer principios sabios con una brillante imaginación bajo formas que encantan al espíritu, acorde con la creencia en la educación de los hábitos; la felicidad está en los libros que nos separan de la animalidad por la racionalidad.

Prejuicios ante el placer. Todavía Joubert vincula la imaginación, resaltado su valor, a una actividad espiritual, facultad a la que las más altas verdades se revelan, y le otorga un

497 "También se comprende que, puesto que en esta forma de la figuración del mundo tiene lugar un cambio ininterrumpido, también se transforme el Yo progresivamente, y con ello también se transforma gradualmente aquello donde es necesario poner su felicidad, y que en este proceso los primeros objetos del apetito vayan siendo despreciados y que otros vayan ocupando su lugar. En esta completa incertidumbre acerca del objeto que propiamente proporciona la felicidad se pone finalmente un concepto, en este sentido totalmente vacío e indeterminado, que conserva el carácter fundamental de que la felicidad debe venir a partir de un cierto objeto determinado: el concepto de una vida en la que sean satisfechas al momento todas nuestras necesidades, de una ausencia de todo dolor, de todo esfuerzo y todo trabajo, las islas bienaventuradas, y los campos Elíseos de los griegos, el seno de Abrahán de los judíos, el cielo de los cristianos corrientes. La libertad y la autonomía es en este nivel material. El segundo modo de presencia de pasión por la propia libertad y autonomía es aquella donde esta libertad es sentida y amada pura, vacía y formalmente, sin poner a través de sí ni tender a un cierto estado determinado" (Fichte, 1995, p. 148).

498 "En cuanto el hombre pretende ser algo por sí mismo, Dios no viene a él, ya que ningún hombre puede hacerse Dios. Pero en cuanto se aniquila pura, completamente y hasta la raíz, ya sólo queda Dios, y es todo en todo. El hombre no puede transformarse a sí mismo en Dios. Pero puede negarse a sí mismo, como la negación propia, y entonces se hunde en Dios. Esta autoaniquilación es la entrada en la vida superior, totalmente opuesta a la vida inferior, que viene dada por la existencia de un sí mismo determinado; y según nuestra manera de explicar, la consecución del tercer estadio de visión del mundo, la moralidad pura y superior" (Fichte, p. 152).

499 "Morale est un mot qu'on a trop souvent employé pour propager des principes exagérés et faux. A ce mot usé, et d'un sens équivoque, on devoit substituer une denomination qui montrât nettement le but vers lequel il faut se diriger. La morale est l'art d'être heureux; ou la morale n'est qu'une science de convention, tantôt inutile et tantôt dangereuse" (Droz, 1853, p. 225).

tratamiento turbio a la sensibilidad⁵⁰⁰. La psicología dependía del análisis de las pasiones, en lo que Joubert les otorga un papel fundamental para una felicidad secular (*Les passions éloignent de la religion, en nous donnant une espèce de bonheur qui ne vient pas d'elle*) (Joubert, 1954, p. 65). El problema reside en la dedicación a las pasiones (*Nous employons aux passions l'étoffe qui nous a été done pour le Bonheur*) (p. 66). Aún habla de purgar las pasiones y divide entre pasiones del espíritu y ambiciones del cuerpo. La infelicidad requiere complacerse (*Du malheureux besoin de se plaire à soi-même*) y la felicidad, dispensar bienes (*Le plaisir de donner nécessaire au vrai bonheur; mais le plus pauvre peut l'avoir*) (Joubert, p. 70)⁵⁰¹. Los buenos hábitos son signo de felicidad, y en cierta medida invita a dominar el placer, supeditado a una felicidad más amplia sin ahondar en el análisis.

En el capítulo dedicado por Rauh a las emociones, en *Psicología aplicada a la moral y a la educación*, la medida del placer y del dolor insta un principio que sustenta la psicología en función de la felicidad. Estimada la emotividad; no gobernada por la razón, puede producir una desadaptación a las circunstancias. El arte de ser feliz se configura conforme a la prescripción de asumir la vida (*L'art d'être heureux, c'est le art de bien prendre la vie*), entendidas las emociones por el placer o el dolor que preceden o acompañan las tendencias. Entonces se consideraba peligrosa una sensibilidad muy viva. Si bien no se busca el placer ni se evita siempre el dolor, el dolor moderado resulta una vez más conceptualizado como un estimulante de la actividad, y aunque también el placer moderado cumpla idéntica función, en la aceptación racional de dolor, se acepta y estimula su experiencia, mientras que persiste la crítica a un placer repetido. El dolor corrientemente se evita, mientras que se persigue el placer, por lo que la moderación del dolor y del placer no corresponden a una misma actitud de desestimación. No tiene el mismo sentido estimular dolores moderados a reprimir placeres intensos; no buscar el placer y dejar de evitar el dolor; como tampoco evitar el dolor intenso, algo más que obvio, en

500 "Entre l'esprit et l'âme, il y a l'imagination, faculté naïve et riante, qui participe de l'un et de l'autre. Entre l'esprit et l'imagination, il y a le jugement, il y a le goût. J'appelle imagination la faculté de rendre sensible ce qui est intellectuel, d'incorporer ce qui est esprit; en un mot, de mettre au jour, sans le dénaturer, ce qui est de soi-même invisible" (Joubert, 1954, p. 61). "Sans l'imagination, la sensibilité est réduite au moment où l'on existe; les sensations sont plus vives, plus courtes, et n'ont point d'harmonie dans leur succession" (p. 62).

501 Distingue la felicidad integral del placer corporal: "Le plaisir n'est que le bonheur d'un point du corps. Le vrai bonheur, le seul bonheur, tout le bonheur est dans le bien-être de toute l'âme" (Joubert, p. 87). Confrontado con Descartes, las ideas claras sólo sirven para hablar, mientras las confusas agitan y conducen la vida (*mènent la vie*). Él es el cumplimiento de un destino: "Heureux celui qui n'est propre qu'à une chose. En la faisant, il remplit sa destination" (Joubert, p. 105).

tanto no se invita a placeres moderados. Luego, todavía se cuestionaban las emociones⁵⁰². Rauh define el arte de ser feliz como uno de tomar o asumir bien la vida (*bien prendre la vie*). La infelicidad obedece a no saberse adaptar las exigencias a las cosas (*ne savent ni adapter leurs exigences aux choses, ni adapter les choses à leurs besoins*), según un estoicismo amañado que demanda la renunciación frente a deseos que dependen de nosotros, cuando las cosas no, y cuando los deseos no dependen de nosotros, hay que saber utilizar las cosas; un pensamiento confuso que oculta el desprecio del placer que supuestamente se desvanece con el hábito en la valoración de la alegría⁵⁰³. El placer y el dolor se reducen a emociones en un pensamiento de tendencias: “*Nous avons appelé émotions les plaisirs et les douleurs qui résultent de la tendance...*”.

Tres ensayos sobre la felicidad. En: “*El hombre feliz*”, B. Russell sintetiza su imaginación de la vida y del temperamento de un hombre ordinario, creado según el deseo, para relacionar tal felicidad con los afortunados; una forma de vida privilegiada y excepcional, que a futuro se generaliza. La persona feliz habrá sido querida de sus padres en la infancia, con seguridad afectiva y supone que estos afectos gozan de un grado mayor de libertad. Se reprende menos a los niños. Sigue Russell a considerar el confinamiento en un espacio especial durante el juego del niño para su felicidad⁵⁰⁴. Deslinda momentos desinhibidos del tiempo de respeto a las reglas de los mayores, un entretenimiento generalizado en el que se explotan las capacidades del niño mediante el juego: “*Los niños no deberán maltratarse mutuamente, pero en la medida de lo*

502 “*Le plaisir modéré anime l’activité ; le plaisir trop vif ou trop répété l’énerve ou l’amollit. La douleur modérée réveille et aiguillonne l’activité; la douleur trop vive la paralyse. Tout plaisir ne doit donc pas être recherché ni toute douleur évitée*”, “*Les personnes à sensibilité vive revivent leurs émotions passées et évoquent des émotions imaginaires; ils ont, au lieu d’idées abstraites, des sentiments. Le sentiment est respectable quand il est l’incarnation d’une grande idée. Presque toujours dans une création – découverte scientifique, invention artistique ou initiative pratique- c’est le sentiment qui va devant et l’idée vient à sa suite. Les émois ont une vie intérieure riche et peuvent être des créateurs par le cœur ou par la volonté. Mais ce n’est pas, chez eux, la raison qui gouverne; leurs opinions, leurs raisonnements sont au service de leurs sentiments. Il en résulte que leurs démarches peuvent être mal adaptées à leurs devoirs ou aux circonstances*” (Rauh, 1900, p. 76).

503 “*Quand les choses ne dépendent pas de nous, nos désirs souvent en dépendent: il est des renoncations habiles. D’autres renoncations nous coûteraient trop et nous mutileraient: quand nos désirs ne dépendent pas de nous, les choses souvent en dépendent, le tout est de savoir s’en servir, d’y trouver des sources de joie en nous donnant la tâche de réaliser en elles notre idéal. Le plaisir s’émousse par l’habitude. Mais il est des joies auxquelles on peut conserver leur fraîcheur, celles de la pensée et de la volonté; car elles sont plus variées, plus aisément renouvelables, et nous rendent indépendants des choses. Il faut savoir se passer des crises sentimentales, des exaltations; ils n’en sont pas la trame*” (Rauh, p. 76-77).

504 “*Las salas de juego estarán lo suficientemente separadas para que sea innecesario decir a los niños que no hagan ruido. Todo estará al mismo nivel, sin escaleras por las que los niños puedan caerse. No habrá, desde luego, al alcance de los niños cuchillos ni ningún instrumento cortante. En un ambiente así, muchas de las prohibiciones que son inevitables en una asa pequeña se harán innecesarias*” (Russell, 2007, p. 211).

posible, se logrará esto interesándolos en alguna actividad que les agrade más que refrenando sus impulsos agresivos por medio de la autoridad directa” (Russell, 2007, p. 211-212).

Incongruentemente, este juego libre de la prescripción se enfoca en una actividad, y se le impone al niño una rutina con miras a propiciar su seguridad afectiva. Vincula la seguridad a un equilibrio entre la regulación de la conducta del niño y el abandono a sus propios impulsos. Russell prescinde de la utopía, pero acoge que la seguridad se obtiene del conocimiento de lo que se puede o no hacer: *“La seguridad de los niños está basada en el afecto y la rutina. Los niños no se sienten seguros hasta que saben más o menos lo que pueden esperar. Aunque no deben estar rodeados de tabúes, tampoco deben ser abandonados totalmente a sus propios impulsos”*. Por lo demás, invita al adulto a adoptar un tono de voz que induzca al niño a aceptar la actividad propuesta. Se trata de evitar el complejo, la frustración y el furor, mediante la “ocupación” o el modelo del trabajo oculto en el juego. Russell desprecia toda teoría a propósito de la felicidad, bajo el presupuesto de una civilización basada en hábitos difíciles, aunque para Russell la educación escolar sea sinónimo de esclavitud en comparación con la vida libre, por ejemplo, en la playa, y afirme que se puede volver más libre al cambiar los métodos convencionales. Russell no enumera elementos para la vida y el carácter del hombre feliz, sino que expone un mero cambio de metodología educativa para enseñar de manera más afable. Si el asunto consistiera en enumerar factores que propician la felicidad, hubiera comenzado la estancia en la playa, antes de contrastarla con el ‘fastidio’ de tener que llamar a los niños a la clase de lectura y escritura. En el mismo párrafo en el que propone una educación más libre, separa a los niños inteligentes de los que requieren por su tozudez un poco de rigor: *“Para los niños cuya inclinación es más manual que verbal, la educación convencional es demasiado pasiva”* (Russell, 2007, p. 212). A la hora de disolver los antiguos métodos, continúa con la discriminación que selecciona capacidades.

Separa Russell a las personas con gustos verbales, inclinación que señala desde Grecia, de las personas con gustos manuales, de menos respeto, aunque aquellos no sepan cómo funciona un teléfono. Si el gusto por actividades manuales predominara, el taller debería reemplazar al pupitre, y justifica este cambio por la comprensión de que lo que se aprende resultará importante, de lo que presume que la actividad parecerá agradable. *“Sólo se hace aburrida cuando el escolar no ve en ella sentido y, con mucha frecuencia, el alumno está en lo cierto y el maestro en lo falso”*. Russell disimula el carácter penoso del trabajo por una idea moderna en

función de su provecho o conveniencia, con lo que supedita la cultura a la producción. Una forma de ceñir la aspiración de los jóvenes a la producción sin libertad para un trabajo cultural, a menos que se ostenten capacidades. Tal invención cultural cumple un papel de formación de la conducta y adquisición de saberes útiles. La historia y la geografía debieran ser enseñadas con ayuda del cine. Desleída la felicidad cultural para la persona sin capacidades artísticas o intelectuales, critica la enseñanza agustiniana del esfuerzo, contrapuesta a la jovialidad y estima, en tanto por el placer concomitante, la impresión eventualmente se manifestara menos transitoria. Se ha de enseñar literatura, música y arte por placer, para evitar aburrir. Russell se piensa menos moralista que quienes predicán la disciplina⁵⁰⁵. No resulta menos moralista si se aprecia el trasfondo de la pedagogía, uno que aprovecha todos los medios para educar, incluso la disipación propia del juego. Russell también denuncia que las becas constituyen un sistema cruel y un derroche de esfuerzos, por lo que supone que se tuviera que buscar un método para determinar el merecimiento de la educación universitaria. Pero ¿por qué discriminar entre quien merece o no merece la educación? Esta propuesta de “restricción”; acotación de distintas formaciones culturales para la felicidad, contradice que luego sostenga que en la sociedad futura se gozará de toda la educación que se quiera, sin consideración a la capacidad demostrada mediante exámenes. Sin embargo, Russell salva esta incoherencia, porque según él: *“La mayoría de quienes tienen escasa capacidad para el estudio tienen también escasa afición a las empresas intelectuales y pocos de ellos desearían continuar con éstas pasados los 21 años”* (Russell, 2007, p. 215).

Sevicia de la discriminación cultural por escasa oferta, satisfechos los requerimientos con educación técnica. La felicidad no converge necesariamente con tipos de educación⁵⁰⁶. El esquema de Russell compagina con la propuesta de media jornada por media paga para las personas con actitudes excepcionales, mientras para los demás cifra una organización económica con una jornada de 6 horas, y da por sentado que la ociosidad no conduce a la

505 “Los seres humanos tienen cierta capacidad para el disfrute espontáneo, pero los moralistas y los pedantes se apoderan de los mecanismos de este disfrute y, tras haber extraído de ellos lo que consideran el veneno del placer, los dejan tediosos y vacíos de cuanto les procura valor” (Russell, 2007, p. 215).

506 Contra la negatividad hegeliana, se impone el paradigma cultural: *“Esta felicidad implica una dimensión carnal, sensible y espiritual en el amor entre mujeres y hombres que no puede ser sometida a la reproducción, a la adquisición o acumulación de bienes, a una hipotética autoridad humana o divina. La realización de la felicidad en y entre nosotros es eludida, suplantada por actividades secundarias y, en el fondo, inútiles. Ser feliz implica liberar la subjetividad humana de la ignorancia, de la opresión y la incultura que pesan sobre esta dimensión esencial de su existencia: la diferencia sexual”* (Irigaray, 1994, p. 32).

felicidad. Incauto, Russell piensa en seguridad económica y educación por el placer; pero no en la incentivación del ocio. Asegura que la liberación de las obsesiones del pecado y del miedo propiciará la generosidad sin competencia, en la cooperación, como si se refrenara la cordialidad por miedo a la no correspondencia. La guerra se evitaría por educar en la economía y la política de la cooperación, lo que no considera una utopía de las que ha caracterizado aburridas, sustentadas sólo en la seguridad, mientras el hombre feliz necesita aventura, lo que disminuye en la vida moderna por la producción maquinista y la inseguridad económica. Se habrá de ahorrar para viajar a cazar leones, con lo que el que se pudiera convertir en dictador podrá satisfacer sus impulsos en conflicto con la naturaleza. Apremiante, Russell se apoya en conceptos comunes de la economía, y reclinado hacia la estimación de los elementos materiales de la felicidad, agrega el carácter moderado en la vida familiar, afín a un modelo de vida conservador. Confrontada con el remordimiento y la lamentación por no lograr lo que se quiere, Russell condensa la felicidad por una economía política de la cooperación y racionalización del trabajo, la educación y el tiempo. Salta al tema de la vejez y cuestiona enfrascarse en recuerdos, para proyectarse al futuro. El problema gravitara en las emociones vívidas de la juventud⁵⁰⁷. Inexcusable, recomienda no aferrarse a los hijos ni a la juventud y presume que una vejez feliz requiere intereses impersonales correspondientes a actividades adecuadas sin esperar que disfruten los demás con uno. Este periplo revela un problema en el trato y la expresión de afecto hacia los hijos. Abyecto e innoble el miedo a la muerte, los intereses impersonales retiran las paredes del yo para fundirse en la vida universal.

En *“El mundo feliz”*, Russell declara que establece hechos, junto con las esperanzas de bienestar general que estos hacen razonables y que sintetiza en la unificación de la humanidad por medio de la técnica que liberara del excesivo trabajo. Para Russell, a secas, la técnica provoca desastres por la desunión, en tanto el temor de los peligros conduce a la apatía. Tal motivo suscitaría la postergación del mundo feliz. La técnica debiera producir una afirmación o positivización de la vida, por la racionalidad. Russell opone el miedo a la esperanza racional,

507 *“...también a causa de un buen temperamento que debe a la cordura y la amabilidad de aquellos con quienes pasó sus primeros años. Supuesta esta clase de temperamento y supuesto un sistema económico que procure seguridad, será capaz de disfrutar con su trabajo, de tener muchos amigos, de sentir afecto por los niños y de pasar por los años de su edad madura sin esa sensación de fracaso que es tan común entre los hombres maduros en el mundo de nuestros días”* (Russell, 2007, p. 217). *“No conviene vivir de recuerdos, lamentando los buenos tiempos idos o la desaparición de amigos del alma. Nuestros pensamientos deben dirigirse al futuro y a las cosas respecto a las que debe hacerse algo”* (p. 218).

pero por las lecciones de la guerra se llega a comprender la comunidad de intereses de la familia humana, que exigen: instituciones públicas, una autoridad internacional encargada de la regulación de la producción y distribución de alimentos, una regulación universal de los nacimientos, reglas de agricultura para no derrochar capital y proteger el suelo, librecambio universal, libertad de viajar e intercambio de estudiantes para conocer los modos de pensar y de conducirse los demás, esquivo a la propiedad privada y a nacionalismos, con una sola fuerza armada en el mundo, lo que repercute en una historia condicionada a tal autoridad⁵⁰⁸.

Russell reduce la violencia al ‘miedo de sí’ de intolerantes y sugiera educación como remedio del psicoanálisis y el *self help*, reiterativo: *“El afecto y la seguridad son las cosas que principalmente se necesitan en la primera infancia. Una población bien atendida en esta fase del desarrollo sería menos propensa a las hostilidades de grupo de lo que es ahora corriente en la mayor parte del mundo”* (Russell, 2007, p. 224). Colindante a la educación, propone asilos para los extraños, rechaza la uniformidad en el mundo industrial organizado, pero sólo la denuncia para beneficiar a los artistas excepcionales para los que deben existir academias propicias, mientras las personas caracterizadas por su trabajo anárquico tienen que ganarse la vida con un trabajo que les facilite momentos de ocio. También sugiere vacaciones más largas. Racionalidad de bienes materiales y culturales, regulada por instituciones que aseguran corazones llenos de alegría e ideas de claridad. Genealogía lacónica, con un primer momento de miedo, producto del tiempo anterior al desarrollo de la técnica, y otro boyante que revierte en dicha y prosperidad⁵⁰⁹.

508 *“En todas partes, la enseñanza de la historia debe recalcar más el progreso del hombre que las victorias o derrotas nacionales en luchas con otros países. Los libros utilizados en la enseñanza de la historia en cualquier lugar deben tener la sanción de autoridad internacional y la certificación de que se hallan libres de toda falsedad nacionalista”* (Russell, 2007, p. 223).

509 *“El hombre, en el largo tiempo transcurrido desde que descendió de los árboles, ha avanzado empeñosa y peligrosamente por un vasto desierto, viendo a ambos lados los calcinados huesos de quienes perecieron en el camino, enloquecidos por el hambre, la sed, el miedo a las fieras y el miedo a los enemigos, no solamente a los enemigos vivos, sino también a los espectros de los rivales muertos que son proyectados en un mundo lleno de peligros por la intensidad de los propios temores. Finalmente, ha salido de este desierto a una región risueña, pero, durante la larga noche, se ha olvidado de sonreír”* (Russell, 2007, p. 227). Recuérdese la desavenencia de Wittgenstein con Russell sobre el nerviosismo y la fatiga, y la reacción contra el psicoanálisis, precedida por Kraus: *“Desde el punto de vista de Kraus, el psicoanálisis representa una eliminación característica de la distinción, vital para el porvenir de la cultura, entre a esfera de los hechos y la de los valores. En este sentido, el psicoanálisis pertenece al terreno de los síntomas y no al de los remedios: “El psicoanálisis es esa enfermedad de la mente de la que se considera terapia” (K. Kraus, Beim Wort genommen). Es “más una pasión que una ciencia” (se podría decir, más una neurosis que una terapia) y constituye de hecho “un acto de venganza por el que la inferioridad logra mantenerse cuando no logra la superioridad”, de modo tal que su único atractivo es poder servir para desenmascarar al psicoanálisis mismo”* (Bouveresse y Quilliot, 1991, p. 48).

Tras la concisión de la felicidad, sin descripciones ampulosas, Russell concluye que en el proceso de dominación inteligente de los procesos naturales y del modo de vivir en libertad y en paz consigo, acaso se tuviera que rechazar el dolor y escoger la alegría. La concisión política y económica de la felicidad se ciñe a un componente psicológico precario por la exclusión del mínimo elemento negativo, pernicioso o no. Establecida la representación del miedo y el dolor de un lado, y la alegría y la paz de otro, por acción racional y técnica de una economía política que regula hasta a la historia, forja la imagen de una ‘felicidad somera’, sucinta, consistente en la afirmación de una vida cotidiana estándar, agolpada en la libertad y tranquilidad.

En *El camino de la felicidad*, Russell reprocha que los estoicos denigraran a Epicuro y deplora que Carlyle renunciara a la felicidad por beatitud o heroísmo guerrero. Critica la renuncia a la propia felicidad en pro de algún ideal más noble, con lo que no admite un condicionamiento moral que regule la conducta. Relaciona las limitaciones naturales con el instinto⁵¹⁰. También discierne tipos de placer; si se sigue de los instintos o si estos se supeditan al sacrificio por un propósito, y objeta que los moralistas piensen que no se puede alcanzar la felicidad si se la persigue. Para Russell, eso sería sólo verdad cuando se la persigue injustamente, por ejemplo, por medio de la bebida. Las personas no se contentan con un ideal ascético en procura de la felicidad; por lo tanto, la imaginación de la felicidad no procura una regla de vida. ¿Por qué entonces socialmente sí funcionaría tal regulación de una economía política de la felicidad? De las condiciones materiales y los placeres instintivos, deriva una crítica al finalismo: “*La gente se propone algún objetivo supremo, y reprime todos los instintos que no se encaminen a él*”⁵¹¹. Por contraposición, observa características comunes de los hombres y mujeres felices: “*La más importante de ellas es una actividad que, la mayoría de las veces, proporciona una placer por sí misma y que, además, va creando gradualmente algo cuyo nacimiento y desarrollo resulta agradable de ver*” (Russell, 2007, p. 360-361).

510 “*La gente que profesa teorías referentes a cómo se debería vivir tiende a olvidar las limitaciones de la naturaleza. Si su modo de vida implica una restricción constante del instinto, en aras de algún objetivo supremo que usted mismo se ha propuesto, es posible que el objetivo se vaya haciendo cada vez más fastidioso, debido a los esfuerzos que exige; el instinto, al que se le niegan sus satisfacciones normales, buscará otras, probablemente negativas; el placer, si usted no se permite ninguno en absoluto, se disociará de la corriente principal de su vida y se hará algo báquico y frívolo. Semejante placer no proporciona ninguna felicidad, sino sólo una desesperación más profunda*” (Russell, 2007, p. 359).

511 “*Para la mayoría de la gente, la búsqueda de la felicidad, a no ser que se complemente de diversas maneras, es demasiado abstracta y teórica para ser adecuada como norma personal de vida. Pero creo que, cualquiera que sea la norma personal de vida que se pueda elegir, no debería ser incompatible, excepto en algún raro caso de heroísmo, con la felicidad*” (Russell, 2007, p. 359). “*Las necesidades de usted son más complicadas que las de un gato, pero están basadas, aún así, en el instinto*” (p. 360).

El 'Flow'. Yuxtapuesta a la actividad placentera, con auge en la última década del s. XX, la teoría del *flow* consistirá en una actividad continua que procura felicidad, por eficacia o beneficio de la acción, del tipo de la maternidad, o el desarrollo satisfactorio de una obra de arte o científica. Impera el modelo de la caza y de una actividad no excesiva o repelente en el sentido del instinto⁵¹². El trabajo desnaturalizado, no instintivo, obliga a buscar la felicidad en una actividad artificial. Para Russell constituye un problema que no se consiga la felicidad en una determinada actividad, desvinculado el ocio de los instintos creadores al modo en que se ve el fútbol, y llega al punto de oponer el comportamiento correcto a la felicidad por aburrido⁵¹³. Incluye al éxito como ingrediente insuficiente de la felicidad, pues se requiere una estructura estable (familia, trabajo) y de juego; de diversión. No resulta pertinente una teoría de la felicidad para la persona sana y señala placeres simples, ajustados al día y al verano, circunscritos en un tiempo preciso, no laboral: *“Lo realmente importante son las cosas sencillas. Si un hombre es feliz con su mujer y sus hijos, tiene éxito en el trabajo, y encuentra un placer en el cambio del día a la noche, de la primavera al otoño, será feliz, sea cual fuera su filosofía”*. Las perturbaciones simples ocasionan la infelicidad, cuestión de actitud o disposición ante las dificultades⁵¹⁴.

Pese a su valor analítico, al dilucidar la superfluidad de la filosofía para la vida, desestimar la teoría y señalar la importancia de las prácticas; de una técnica o proceder cuyo único precepto sea la salud que atiende a los instintos y a la fisiología; más que como una elaboración conceptual, un pensamiento de elementos constitutivos de la felicidad, que combina trabajo y

512 *“Un perro perseguirá a los conejos, hasta el extremo del agotamiento, y será feliz durante todo el tiempo; pero si se le pone en un molino sin fin y, después de media hora, se le da una buena comida, no será feliz hasta que consiga la comida, pues hasta entonces no habrá estado dedicado a una actividad natural”* (Russell, 2007, p. 361). *“Pero lo que no está claro es si esto es una condición lógica (esto es, si el concepto mismo de felicidad incluye la realización de nuestros proyectos) o una condición causal (es decir, si el hecho de realizar nuestros proyectos produce en nosotros un estado de ánimo que podemos identificar con la felicidad). Además, estas condiciones sólo son válidas en el caso de que en nuestra vida no haya nada importante que hubiésemos podido no querer, o que hubiésemos preferido que fuese de otro modo”* (Canto-Sperber, 2002, p. 288).

513 *“La persona que es siempre “correcta” es siempre aburrida o casi siempre. Destroza el corazón ver cómo las madres enseñan a sus hijos a refrenar su alegría de vivir y a convertirse en títeres formalitos, por temor a que se piense que pertenecen a una clase social inferior a la que sus padres aspiran”* (Russell, 2007, p. 362).

514 *“Si, por el contrario, considera a su mujer odiosa, insoportable el ruido que hacen sus hijos y su trabajo como una pesadilla; si durante el día anhela la noche y por la noche suspira por la luz del día, entonces lo que necesita no es una nueva filosofía, sino un nuevo régimen, una dieta diferente o más ejercicio o lo que le sea preciso. El hombre es un animal y su felicidad depende de su fisiología más de lo que le gusta creer”* (Russell, 2007, p. 363).

ocio para favorecer la producción, prescribe la medida. El hombre, el mundo y el camino, constituyen tres aspectos desde los cuales piensa una misma idea escueta.

Escapes para pudientes. En: *La conquista de la felicidad*, a medio camino de la filosofía y el *best seller* de superación personal, sobre un tema que tuvo en mente durante mucho tiempo y sobre el que reñía con el círculo de eruditos, en un pequeño prólogo, Russell señala que: “*Este libro no se escribe para los cultos ni para quienes creen que no deben hablar sino de problemas prácticos*” (Russell, 2000, p. 7). Para Russell, se puede concebir la felicidad bajo el sentido común, la observación y la experiencia. Procede así bajo el paradigma médico del diagnóstico y una clásica ‘dirección de los esfuerzos’, de lo que depende el método de escape para el que no quiere su desgracia⁵¹⁵.

A la postre, no habría cabida entonces para una filosofía seria o profunda de la felicidad, pero que sí haya reunido recetas procuradas por experiencia que aseguran la felicidad deja entrever un modo distinto de filosofar a partir del concepto de felicidad que mira mecanismos y dispositivos que modulan la experiencia. Russell ha escrito un libro híbrido, de filosofía y divulgación científica, que redactó para ganarse la vida; ligero como el *self help*, pero atrevido con lo convencional, que comienza con una reelaboración de las tesis de sus ensayos⁵¹⁶.

Para Russell, no hay una desgracia generalizada y el sufrimiento no representa una experiencia excepcional, sino patente, más reiterada que frecuente: “*Varía la calidad, pero la desgracia se nos presenta en todas partes*” (Russell, 2000, p. 9). Según lo consabido, cada persona tiene su preocupación, pero las remite a la obsesión comercial moderna por la competencia⁵¹⁷. De forma que habla de ‘clases’ de desgracias, según la trivialidad de los problemas cotidianos: represión racial y por diferencias culturales, generalización del fastidio propio del individualismo, alcohol para librarse de las represiones, y a causa del sistema social y de la psicología individual natural al mismo. Russell ya denuncia a la psicología individual

515 “*Mi propósito es hacer unas observaciones, que me parecen inspiradas por el sentido común. Todo el mérito que atribuyo a las recetas que ofrezco al lector, consiste en que están confirmadas por mi propia observación y experiencia y en que han aumentado mi propia felicidad siempre que he procedido de acuerdo con ellas. Por tanto me atrevo a esperar que algunos de los muchos hombres y mujeres que son desgraciados sin quererlo, encuentren su situación diagnosticada y sugerido el método de escape*” (Russell, 2000, p. 7).

516 “*Los animales son felices siempre que tienen salud y comida suficiente. Parece que a los seres humanos les debiera ocurrir lo propio; pero en el mundo moderno no es así, por lo menos en la mayor parte de los casos. Quien sea desgraciado estará dispuesto a admitir que no constituye un caso excepcional*” (Russell, 2000, p. 9).

517 “*En la muchedumbre a las horas de trabajo, veremos la ansiedad, concentración excesiva, dispepsia, falta de interés en lo que no sea lucha, incapacidad de divertirse, inconsciencia de las personas que les rodean*” (Russell, 2000, p. 10).

como causa de la desgracia, dependiente del sistema social, pero le tiene sin cuidado. Nada que hacer frente a la guerra, la injusticia económica, la educación en el miedo y la crueldad o las catástrofes. La felicidad depende de las ciencias sociales y humanas, subestimados tales estudios. No ha escrito un libro para filósofos, ni para los que sólo se preocupan por asuntos técnicos o prácticos, sino para la burguesía acomodada. El error está despojado de la conciencia de certeza fenomenológica. Ante la pregunta por la acción frente a la felicidad: “*¿Qué pueden hacer hoy un hombre o una mujer en medio de nuestra sociedad nostálgica para conseguir la felicidad?*”; responde Russell: “*Yo creo que esta felicidad es debida en gran parte a ideas erróneas, a una ética y a unos hábitos de vida equivocados, que conducen a la destrucción del impulso y del deseo natural de cosas posibles, de las que depende en definitiva toda la felicidad de hombres y animales. Son cuestiones que están dentro de las posibilidades individuales, y yo me propongo sugerir los cambios mediante los cuales puede conseguirse la felicidad, supuesta una posición económica corriente*” (p. 11).

Simple lógico sentido común ante: la evasión psicológica de las diferencias culturales, el sentimiento de fastidio por el otro, la conciencia de las diferencias económicas exacerbada por la obcecada competencia, sin enfatizar en la desigualdad, y culpa al sistema social. No sospecha que el modo de vida propuesto ocasione una infelicidad corriente ni toma en cuenta el placer o la sensibilidad⁵¹⁸. No rompe el cerco autónomo y egoísta, pues restringe el margen de posibilidades de actuación a la iniciativa individual y excluye a los marginados sólo por evitar el esfuerzo de enfrentar mayores tareas y dificultar el pensamiento, obsesionado con las clases sociales, desplazada la filosofía por la psicología y el auge de la mercadotecnia.

En comparación con el pensamiento de B. Russell, resulta extraño que Germán Bernácer, acérrimo opositor al Malthusianismo del siglo XVIII, a principios del siglo XX se refiera a la experiencia del acomodado supuestamente temeroso de perder su condición si se fomenta la igualdad económica. No se trata tanto de una desigualdad económica, sino de orden, en cuanto nadie tenía aquello a lo que el progreso de entonces permitía aspirar a todos, y todo lo adjudica a la ignorancia y a prejuicios políticos⁵¹⁹. Más que en una utopía de la virtud y el trabajo, Benácer

518 Fernando Broncano llama la atención sobre el error de obviar la sensibilidad en función del conocimiento. “*La privación sensorial radical y continua en un intervalo de tiempo destruye las propias estructuras teóricas internas. La necesidad (aunque no suficiencia) del flujo de información para la producción de conocimiento es para el empirismo un tipo especial de necesidad: es constitutiva*” (Broncano, 2003, p. 320).

519 “*Las gentes acomodadas, y aun muchas que no lo son, temen perder su situación privilegiada o sienten siquiera el temor de lo desconocido. Esa resistencia y ese temor son lógicos, y contribuye a fomentarlos el hecho de presentarse el problema social como una lucha de*

pensaba en la creación de centros de cultura para la prosperidad económica en los que, frente a un mayor juicio crítico del público, se producirían obras de valor.

Patente el dolor, debida la infelicidad a “ideas erróneas”, Russell la formula como un problema ético a lo que le interpone una psicología de hábitos. Cuenta que superó el sentimiento adolescente de suicidio por deseo de aprender matemáticas. A esta narcisa liberación del deseo de morir por seducción de lo abstracto agrega el gusto de la vida cada día mayor por haber descubierto las cosas que más deseaba y haberlas adquirido gradualmente, ante la limitación puritana del deseo, lo que obliga a observar sutiles diferencias entre el presocrático cuidado de sí, el estoicismo y el inadvertido individualismo moderno.

Despreocupación de sí. Una cosa es meditar sobre pecados y defectos, y otra el cuidado sobre el alcance de las fuerzas propias y ajenas. Russell sintetiza una experiencia común, durante siglos, a filósofos y teólogos educados en la rigidez religiosa y la libertad mercantil, que sólo forja individuos incapaces de decidir su vida más que por la negativa de preferir no querer hacer las cosas; de hacer todo a regañadientes. Russell reconoce haberse liberado de la ansiedad por el deseo de certeza en el conocimiento, gracias al puritanismo, y antepone al ascetismo religioso una especie de desasimiento interno de sí. Estima y valora el dolor de la experiencia puritana y asegura que éste se compensó con su atención puesta en el mundo⁵²⁰.

Russell rechaza el puritanismo, pero se solaza en el dolor, disculpado por una psicología del estado de conformidad o disgusto consigo; aceptación de las circunstancias. El *self help* tiene su razón en la apropiación religiosa de la filosofía y la popularización de la teología de la mano de la creación del marketing, la administración y la psicología industrial. En el caso de

clases, y la reforma como una empresa mecánicamente igualadora que se habría de realizar podando los privilegios de los ricos y mermando su bienestar, más que elevando la condición absoluta de los pobres, a causa de la gran magnitud relativa de las clases inferiores” (Bernácer, 1966, p. 577). “No habrá otra jerarquía que la que por el trabajo útil alcance cada cual. La posición económica dependerá de la diversa productividad y de las diferentes aptitudes para el trabajo, diferencias que no pueden ser muy grandes en un régimen donde todos se hallen en iguales condiciones para educarse y perfeccionarse. La verdadera jerarquía social la marcará el trabajo libre de orden intelectual superior, el cultivo de la ciencia y del arte, que a todos será dado, y el grado en que aumente cada cual el caudal de ideas y conocimientos legado a la posteridad” (p. 566).

520 “En parte es debido también a haberme desprendido, felizmente, de ciertos deseos (la adquisición del conocimiento indudable acerca de algo) como esencialmente inasequibles. Pero en la mayor parte se debe a la preocupación, cada día menor, de mí mismo. Como otros que recibieron educación puritana, yo tenía la costumbre de meditar acerca de mis pecados, mis extravagancias y mis defectos”. “Es verdad que las preocupaciones exteriores traen su posibilidad de dolor; el mundo puede hundirse en una guerra, ciertas clases de conocimientos pueden ser difíciles de alcanzar, los amigos se pueden morir. Pero esta clase de dolores no destruye la calidad esencial de la vida como los que se producen del disgusto consigo mismo” (Russell, 2000, p. 12).

Russell, el desasimiento místico conduce a la focalización del “interés” en la actividad. Impera una concepción pragmática del dolor dependiente de las posibilidades externas, de la contingencia, desprovista la persona de preocupaciones internas. De ahí el cinismo inglés al despreciar, para categorizar en clases, la introspección, la vocación del fraile⁵²¹.

Rigor distinto; despreocupación de sí. En la objetivización de la dicha en el interés por el mundo, no se duda del tradicional conocimiento de sí, en tensión con el deber y una felicidad reducida que constriñe antes de apaciguar. Dolores y placeres se transforman en conocimiento, en razón del mundo objetivo, y los que no se amoldan a las condiciones de la exterioridad, se depuran. Una mala conciencia, por abstracción, produce felicidad, a pesar de haber prevenido frente a la introspección. Russell critica al pecador que posee una contradicción consigo o desaprobación divina. *“Tiene ante sí la imagen de lo que debiera ser, y esta imagen está en constante desacuerdo con el conocimiento real de sí mismo”* (Russell, 2000, p. 13). No obstante, el solo concepto del deber también reprime. Russell habla de las prohibiciones maternas que logran que consciente o inconscientemente el pecador no goce de los placeres y reconstruye la exigencia de liberación de la ética normativa para conseguir la felicidad⁵²².

El narcisista no logrará una satisfacción real, con lo que pasa a comprender la desgracia desde la represión y la satisfacción, dependiente de las evaluaciones que se aprendió a realizar, incluso en el ámbito político. Se suele anteponer pues, una explicación genealógica a una situación concreta, o dar ejemplos para diferenciar procedimientos correctos o incorrectos⁵²³. La

521 *“Y todo interés por uno mismo, al contrario, no conduce a ninguna actividad progresiva. Puede llevarnos a escribir un diario, a caer en el psicoanálisis o tal vez a meterse de fraile. Pero el fraile no será feliz hasta que la rutina del monasterio le haya hecho olvidar su propia alma. La felicidad, que él atribuye a la religión, la pudo haber obtenido haciéndose barrendero, siempre que se le obliga a serlo durante toda su vida. La disciplina externa es el único camino que pueden seguir hacia la felicidad esos infortunados, cuya absorción en sí mismos es demasiado profunda para que pueda curarse de otro modo. La introspección puede ser de varias clases”* (Russell, 2000, p. 12-13).

522 *“Cuando se enamora aspira a la ternura maternal, pero no puede aceptarla, porque a causa de la imagen de su madre, no siente respeto por ninguna mujer con la que tiene relaciones sexuales. Entonces, desilusionado, se hace cruel, se arrepiente de su crueldad y comienza de nuevo su triste giro de pecado imaginario y remordimiento real. Tal es la psicología de muchos pecadores empedernidos. Lo que les descarría es la devoción a un objeto inasequible (la madre o un sustitutivo maternal), al mismo tiempo que la inculcación, en los primeros años infantiles, de un código ético ridículo. La liberación de la tiranía de las creencias y afectos primeros es el primer paso hacia la felicidad de estas víctimas de la virtud materna”.* (Russell, 2000, p. 14).

523 *“El hombre típicamente desgraciado es el que, habiendo sido privado en la juventud de alguna satisfacción normal, ha llegado a evaluar unas satisfacciones más que otras, y, por lo tanto, ha dado a su vida una dirección única, además de un énfasis exagerado del éxito sobre las actividades opuestas a él”* (Russell, 2000, p. 16). *“Un hombre puede sentirse tan contrariado que no busque otras satisfacciones que la distracción y el olvido. Entonces se convierte en un devoto del placer. Es decir, procura hacer llevadera la vida sintiéndose menos vivo. La embriaguez, por ejemplo, es un suicidio temporal; la felicidad que produce es puramente negativa, es una cesación momentánea de la infelicidad. El narcisista y el megalómano creen que la felicidad es posible aunque adopten procedimientos equivocados para conseguirla; pero*

persuasión, el deseo, la eliminación de represiones normativas; la descalificación de la distracción, del gusto de placer o conductas como la embriaguez y aficiones obsesivas, determinan la felicidad y la infelicidad. Luego pasa de la ontología a la psicología, y a un asunto de preferencias, sin problematizar o categorizar en términos de causas. Russell descalifica la actitud Byroniana sensible al dolor y su desgracia, y menciona la felicidad del hombre prudente según permitan las circunstancias, enarbolado el imperativo común de la acción⁵²⁴.

Rechaza el vínculo entre la desgracia y la vanagloria del Eclesiastés, y repudia la cultura de ‘nada tiene importancia’, para recriminar la actitud considerada “razonable” por el hombre educado y un pensamiento finalista. Russell acepta una mayor sensibilidad de los “sufridores”, pero asegura que no compensa los pequeños placeres. Según Russell, la razón no se opone a la felicidad, y los sufridores son desgraciados por alguna razón que no advierten, principio de razón suficiente para sufrimiento. A la par, reprueba la diversión de los americanos modernos según Joseph Wood Krutch, en *The modern Temper*. Russell supone que el rebose de comodidades invita a la vanidad de despreciar los placeres. Vincula a la pobre estimación de los placeres en la prosperidad, con el grado de esfuerzo en el proceso de adaptación, para recriminar la saciedad, pensado el deseo como carencia⁵²⁵. Critica la actitud en el balance entre placeres y desgracias. Desvirtúa el logro del deseo por mor de la ausencia de necesidades y esfuerzo. Examina después el afán de la filosofía del estilo moderno y la queja frente a la fastidiosa proliferación de novedades, así como la persecución de una finalidad en la vida⁵²⁶.

el hombre que se embriaga de un modo u otro, no tiene más esperanza que el olvido. En su caso, de lo primero que hay que persuadirle es de que la felicidad es deseable” (p. 17).

524 *“Mi experiencia ha reaccionado contra eso de que todo es vanidad, no por deducciones filosóficas, sino por la necesidad imperativa de la acción. Si nuestro hijo está enfermo, es posible que seamos desgraciados, pero no pensaremos que todo es vanidad; pensaremos que la salud de nuestro hijo es un problema que hay que afrontar prescindiendo de la finalidad de la vida humana” (Russell, 2000, p. 20).*

525 *“Un hombre rico puede pensar, y en efecto piensa muchas veces, que todo es vanidad; pero si perdiera su fortuna, no pensaría que lo que iba a comer era pura vanidad. Esto ocurre por la satisfacción demasiado fácil de las necesidades naturales”. “El animal humano, como otros animales, está adaptado a una determinada lucha por la vida, y cuando con grandes riquezas el homo sapiens puede satisfacer todos sus caprichos sin esfuerzo, la nueva ausencia de esfuerzo hace que en su vida se remueva un ingrediente esencial de felicidad. El hombre que adquiere fácilmente cosas por las que siente no más que un deseo moderado, deduce que el logro del deseo no proporciona la felicidad. Si tiene aficiones filosóficas, deduce que la vida humana es esencialmente miserable, puesto que el hombre que consigue todo lo que quiere sigue siendo desgraciado. Olvida que la falta de algunas de las cosas que desea es un elemento indispensable de felicidad. Y basta del humor” (Russell, p. 2000, p. 20).*

526 *“El hábito de mirar al futuro y de creer que la vida no tiene otro sentido que el de producir el porvenir es pernicioso. No puede tener valor el todo si no lo tiene cada una de las partes. La vida no debe concebirse como un melodrama en el cual el héroe y la heroína atraviesan dificultades increíbles hasta llegar a un final dichoso” (Russell, 2000, p. 22).*

La subsistencia. Russell señala un distanciamiento entre el análisis literario, la narrativa y el trajín diario. Dice que los intelectuales pesimistas apoyan sus ideas en la emoción, pero igual habría las mismas razones para la alegría si el humor fuera algo razonable. Le interesa atacar una causa metafísica del pesimismo, pero sólo desvalora su racionalidad y lo relaciona con problemas y causas concretas: “*Yo no creo de ningún modo que este pesimismo tuviera una causa metafísica. Sus causas fueron la guerra, la pobreza y la violencia*” (Russell, 2000, p. 24).

Tras abordar el tema del amor, enfatiza que el problema reside en que no se acepta nuestra valoración. Russell creía que el amor moderno era audaz y vigilante, que conoce el bien, sin olvidar el mal, sin santificar a nadie, y valoraba evaluarlo como fuente de placer en tanto su ausencia implica dolor. El amor se precisa por una forma emotiva que por el sufrimiento y la necesidad conduce a la cooperación. “*El amor rompe la concha dura del ego, puesto que es una forma de cooperación biológica en que las emociones del uno son necesarias para el logro de los instintivos propósitos del otro*” (p. 27). Situaba el amor en lo instintivo, que medió en el tránsito de un concepto de interioridad afectiva al análisis de las emociones. Tras recordar la importancia de las pasiones en Shakespeare, Russell indica que la tragedia pasó de mostrar los valores del individuo protagonista a tomar por asunto a la sociedad, lo que liga al motivo de las emociones como respuesta a estímulos diferentes de la época, que no pertenecen solo al ámbito literario⁵²⁷.

Russell recomienda dejar de escribir y viajar para luego sí escribir. Este tipo de recomendaciones literarias se encuentran bastante en los primeros libros de *self help* y derivan del ejercicio periodístico de literatos cuyas poéticas se abren a intereses menos intelectuales. Todavía en Russell se aprecia la contraposición tragedia-felicidad, en relación con sentimientos y la exigencia de contacto vital con estímulos. También se figura una felicidad “mediada” por el concepto de “obstáculo”; en la lucha natural por la vida del hombre de negocios que pregunta por su felicidad, que abandona por la exhibición del éxito, cuya lucha suplanta creencias y filosofías en el marketing y una psicología afectada por este, hasta que la actitud del negociante se expande al común. La concentración excesiva en los negocios se suma a la ansiedad que

527 “*Los corrillos literarios no tienen contacto vital con la vida de la comunidad, y ese contacto es preciso si los sentimientos humanos han de tener la seriedad y penetración que exigen tanto la felicidad como la tragedia*” (Russell, 2000, p. 30).

surgiera del reemplazo de la presión del deber moral por la búsqueda del éxito, junto al deseo de más dinero, medida del talento, con vistas a la ostentación⁵²⁸.

El dinero, ingrediente que con el éxito, no se ha de confundir con la felicidad, constituye una fuente de goce. El modelo financiero se impone junto con el desconocimiento por parte del negociante de las artes y su concomitante goce; no sabe qué hacer con su ocio y disipa el dinero, lo que Russell encadena a la decadencia de la civilización; no se leen clásicos, sino autores mediocres. Con el abandono y olvido de los placeres tranquilos y del arte de la conversación, ataca al voluntarismo filosófico que reconoce causa del mal: *“El mal procede de la filosofía de la vida, generalmente aceptada, según la cual la vida es lucha, competencia, y sólo se respeta al vencedor. Esto conduce al cultivo excesivo de la voluntad, a expensas de los sentidos y el entendimiento”* (Russell, 2000, p. 37). Señala la genealogía del marketing voluntarioso en el arraigo de la “competencia” puritana; dinosaurios que prefieren el poder a la inteligencia. Estima que la filosofía y teología de la voluntad causaron un perjuicio cultural en el control racional de sentimientos y deseos⁵²⁹.

Educación para el tedio; fastidio, excitación y fatiga. Si prevalece el consumo, Russell concentra su reproche en la fatiga nerviosa, tensión que produce fenómenos de evasión, surgida del afán de placeres y de la inadaptación por abrazar el poder, con cura en el goce sano y apacible, junto al fortalecimiento de la inteligencia sin cuestionar la industria cultural. Analiza la desgracia y la felicidad según “factores” de la conducta, y enfatiza en lo emocional, a pesar de su evasiva y prevención⁵³⁰. La teoría sobre las emociones no se sustentaba en la experimentación empírica. Corresponde a Charles Robert Darwin concretar la función

528 *“Allí hay que exhibir las cualidades de un gran hombre de acción; una expresión enérgica, una manera de hablar decidida, un aire de sagaz reserva, estudiando para impresionar a todos menos al chico de la oficina”* (Russell, 2000, p. 31). *“Mientras no sólo desee el éxito, sino que esté persuadido de todo corazón de que el deber del hombre es la persecución del éxito, y de que quien no lo consiga es un infeliz, su vida será demasiado ansiosa y concentrada para ser dichoso”* (p. 33).

529 *“Los moralistas puritanos modernos han ensalzado siempre la voluntad, aunque originariamente concedían más importancia a la fe. Puede ser que las generaciones puritanas produjeran una raza en la que la voluntad tenía que desarrollarse con exceso, agotando a los sentidos y al entendimiento, y que luego adoptaron la filosofía de la competencia como la más apropiada a su naturaleza. Sea de ello lo que quiera, el éxito prodigioso de estos modernos dinosaurios que, como sus prototipos prehistóricos prefieren el poder a la inteligencia, está encontrando imitadores en todo el mundo: se han convertido en modelos del hombre blanco en todas partes, y su influjo es posible que se acreciente en los cien años venideros”* (Russell, 2000, p. 37).

530 *“Al fastidio, como factor de la conducta humana, se le ha concedido, según creo, menos importancia de la que merece. Ha sido, a mi entender, una de las grandes fuerzas motrices de la Historia, y hoy lo es más que nunca. El fastidio parece ser una emoción típicamente humana”* (Russell, 2000, p. 38).

adaptativa de las emociones para la conducta, sustentada en los hábitos útiles asociados, y marcados cambios fisiológicos, entendida la expresión por categorías opuestas: alegría-tristeza⁵³¹. También Walter Cannon sostuvo que las emociones anteceden a las conductas y que los cambios corporales no son determinantes en la experiencia emocional que cumple una función de alerta por la combinación del Sistema Nervioso Simpático y el Parasimpático⁵³².

Russell diferencia al fastidio como emoción típicamente humana, y entiende el aburrimiento como producto del contraste entre lo actual y lo imaginario en tanto las facultades no están ocupadas: “*Lo contrario del aburrimiento, en una palabra, no es el placer, sino la excitación*” (Russell, 2000, p. 39)⁵³³. Tematiza de manera vulgar el deseo de excitación frente al deseo contrariado y el horror al aburrimiento, al punto de sostener como natural que los indígenas se den a la bebida o se ocasionen guerras por tedio. A Russell le preocupa la “excitación” sin límites, porque pueda minar la salud e insensibilice por exceso, por lo que concluye: “*Demasiado poca, puede producir deseos morbosos; con exceso puede producir el agotamiento. Es, pues, esencial, para vivir felizmente, una cierta capacidad para soportar el aburrimiento, y es una de las cosas que debiera enseñarse a la juventud*” (p. 42). Opta por la moderación para convertir la capacidad de soportar el tedio y una vida más o menos monótona en condición para la felicidad.

531 A partir de Woodworth se entiende a la emoción en el sentido de la activación, como “fuente de estimulación”, pero también en relación a la experiencia y como consecuencia de acciones. La concepción de la emoción como impulso o motivador de la conducta también tiene acogida desde 1884 en *What is an emotio* de W. James, y en W. Wunt. De manera explícita, aparece el concepto de activación en: W.B Cannon, *Bodily changes in pain, hunger, fear and rage*, de 1915; *The James-Lange theory of emotions*; y *Again the James Lange and the thalamic theories of emotion*, de 1931. De la energía o fuerza biológica que impulsa la conducta desde el interior, a la teoría de James según la cual las emociones eran consecuencia de la percepción de los cambios fisiológicos periféricos causados por estímulos y no un mero antecedente, se pasa con Carl Lange a considerar las emociones como fruto de la propiocepción, de la aferencia de los cambios fisiológicos.

532 “Este modelo, con la denominación genérica de Teoría de Cannon-Bard, plantea que la activación que ocurre en la emoción depende de una cadena de eventos que se inicia con la incidencia de un estímulo ambiental sobre los receptores, los cuales transmiten esta estimulación, a través del tálamo, hasta la corteza. Ésta por su parte, estimula de nuevo al tálamo, que por una parte mandará impulsos a la corteza cerebral que originará la experiencia cualitativa emocional, y, por otra parte, mandará impulsos al sistema nervioso periférico, con el fin de poner en marcha la energía necesaria para la acción” (Fernández-Abascal, 2010, p. 30). La neurofisiología de P. Bard de 1928, *A diencephalic mechanism for the expression of rage with special reference to the sympathetic nervous system*, aborda el control cerebral de las emociones.

533 Una forma de oposición similar a la felicidad por aburrimiento la ofrece el descontento de los albores del siglo XXI: “*I wasn’t depressed and I wasn’t having a midlife crisis, but I was suffering from midlife malaise – a recurrent sense of discontent and almost a feeling of disbelief. “Can this be me?”*” (Rubin, 2009, p. 2). Gretchen Rubin habla de mantener las resoluciones tras identificar lo que nos hace felices y disciplinarse para sentirse bien y adquirir estándares altos de conducta cuando a duras penas no recordamos parar a comprar la pasta de dientes en el supermercado, por lo que resulta crucial la constante accesibilidad de las ideas que tenemos en mente, no el control consciente.

Educación para sobrellevar el aburrimiento. La lánguida monotonía de la *Canción de Verlaine* según Charles Trenet, se extiende a la niñez, condicionada la educación por la inspección y control de los medios a su alcance, y de su acceso a actividades, lugares y objetos⁵³⁴. Para Russell, hay: “*un cierto número de cosas buenas que no son posibles sino con un cierto grado de monotonía*”, pero mantiene el ideal finalista antes controvertido en la concepción del trabajo: “*Pero los propósitos constructivos pocas veces existen en disipaciones, porque en este caso su pensamiento se dirigirá siempre hacia el placer próximo y no hacia una realización lejana*” (Russell, 2000, p. 44).

Para completar el reproche a los placeres que como el juego de azar no tienen contacto con la tierra, por lo que no producirían una genuina alegría, la unión con la vida forjaría una felicidad menos intensa pero que permanece y no se disipa. Si bien Russell protesta contra una teoría filosófica de la felicidad, sale con este tipo de relación con la vida que raya en lo abstruso. Categoriza el placer en función de la alegría que suscita según se acople la acción al ritmo lento de la vida en contacto con el flujo y el reflujo de lo terrestre. Igual, la sexualidad se vincula al amor por la tranquilidad. Esta moralidad recatada, empata con la psicología emocional para polarizar “tranquilidad-angustia”, “sexo-amor”, “deleite-placer”, constante en la medida en que la quietud condiciona una alegría “verdadera” para la vida feliz. Categoriza una clase de felicidad relacionada con tipos de fatiga y con una moderada⁵³⁵. Para Russell, la fatiga física envejece, pero le preocupa más la fatiga nerviosa y sus motivos, del tipo del ruido, la presencia de personas extrañas o el miedo al despido laboral. El esquema de la filosofía que libera de las preocupaciones pretende fundamentar la superación personal en el control de los pensamientos⁵³⁶. La disciplina mental se asocia con la supresión de preocupaciones o

534 “Hay que censurar mucho en este aspecto a los padres que proporcionan a sus hijos demasiadas diversiones pasivas, como teatros y buenas comidas, y no se dan cuenta de la trascendencia que tiene para un niño el que todos sus días sean iguales, con poquísimas excepciones. Los placeres de la niñez deberían ser principalmente los que el niño pudiera procurarse con su esfuerzo y su inventiva en el medio que le rodea. Los placeres excitantes que no implican cansancio físico, como, por ejemplo, el teatro, debieran facilitárseles muy pocas veces. Esta excitación es parecida a la de las drogas, que cada vez exigen más, y la pasividad física durante la excitación es contraria al instinto. Un niño como mejor se desarrolla es como la planta a la que se deja tranquila en su mismo suelo” (Russell, 2000, p. 44).

535 “Una vida feliz debe ser en una gran extensión una vida tranquila, porque sólo en una atmósfera de quietud puede vivir la verdadera alegría”. “La fatiga puramente física, siempre que no sea excesiva es uno de los mayores motivos de felicidad; inicia a un profundo sueño, produce un excelente apetito y da sabor a las diversiones festivas. Pero cuando es excesiva ocasiona daños” (Russell, 2000, p. 46).

536 “En muchos de esos casos la fatiga (por el esfuerzo para vivir) es producida por las preocupaciones, y las preocupaciones pudieran prevenirse con una filosofía de la vida mejor y con un poco más de disciplina mental. Muchos hombres y mujeres controlan muy

pensamientos molestos, “perturbadores”, actividad que ya no cifra el pensamiento en una categorización que clasifica y enfatiza en ciertos conceptos según la concepción de la vida o el modo de conducirse el individuo que se quiera arraigar, sino que ordena el pensamiento en el sentido del momento oportuno. A la concepción imperante de una voluntad racional se le agrega la organización temporal y se exalta el mantener una decisión estable con persistencia inamovible⁵³⁷. Detracción de la incomodidad de pensamientos indóciles que exige una estructura lógica y el rechazo del indeciso, para reforzar toda resolución en el actuar y que exhibe resquicios de una sobrevaloración del voluntarismo, aunque lo hubiera criticado.

La influencia del *management* viene signada por el ideal de la organización a partir de la adquisición de la información y la elección pertinente. Russell invita al olvido de la acerbidad o aspereza de las acciones, tal como antes a la gravedad que soportara el tedio sin tanta diversión, para trivializar nuestra figuración de las acciones y afirmar la trascendencia de sí. La renuncia de sí aporta la calma para una felicidad aletargada, a la vez que cede ante la psicología experimental. También vincula la felicidad con la higiene⁵³⁸. Excluye o disculpa la fatiga intelectual y supone que con el adecuado descanso no hubiera daño alguno. La perturbación o la ansiedad patologizan la emoción susceptible de alteración por las preocupaciones⁵³⁹.

deficientemente sus pensamientos. Quiero decir que no cesan de pensar en tópicos molestos cuando no pueden actuar contra ellos” (Russell, 2000, p. 48).

537 *“Es sorprendente hasta qué punto puede aumentar la felicidad y la eficiencia un cerebro organizado, que piensa adecuadamente en el momento oportuno, en vez de pensar desordenadamente en todo tiempo. Cuando hay que vencer una dificultad o tomar una decisión, tan pronto como tengamos los datos suficientes, pensemos con detención y decidámonos, y después de decidirnos, no rectificamos hasta que tengamos conocimiento de nuevos hechos. Nada es tan agotador ni tan inútil como la indecisión”* (Russell, 2000, p. 49).

538 *“Nuestras acciones no son tan importantes como nos figuramos: nuestros éxitos o nuestros fracasos tienen una importancia relativa. Se puede así sobrellevar las mayores desgracias y preocupaciones, que parece van a acabar con nuestra vida, y se disipan en el tiempo hasta hacernos olvidar su acerbidad. Pero por encima de todas esas consideraciones egoístas se halla el hecho de que el yo es una parte del mundo muy pequeña. El hombre que pueda dirigir sus pensamientos y esperanzas hacia algo que trascienda de sí mismo, puede hallar una paz en las inquietudes de la vida que es imposible para el egoísta puro”. “El estudio de la fatiga por los psicólogos se refiere principalmente a la fatiga muscular, aunque hay también cierto número de estudiosos sobre la fatiga en las escuelas de niños. Pero nadie afronta el problema. A clase de fatiga más importante es siempre emocional en la vida moderna; la pura fatiga intelectual, como la pura fatiga muscular, tiene como único remedio el sueño”* (Russell, 2000, p. 50).

539 *“El daño que se atribuye al exceso de trabajo es casi siempre debido a alguna clase de turbación o de ansiedad. Lo molesto de la fatiga emocional es que se confunde con todo. Cuanto más cansado se está, más difícil es contenerla. Uno de los síntomas de la enfermedad nerviosa que se avecina, es la creencia de que el propio trabajo es enormemente importante y de que sería desastroso permitirse el lujo de unas vacaciones. Si yo fuera médico, prescribiría vacaciones a todo el que considerase importante su trabajo. Las enfermedades nerviosas, que aparentemente son producidas por el trabajo, en realidad se deben, en todos los casos que yo conozco personalmente, a alguna perturbación emotiva, que el paciente procura esquivar por medio de su trabajo”* (Russell, 2000, p. 51).

Para Russell: “*En todo caso, siempre es la perturbación emocional, y no el trabajo, lo que ocasiona la enfermedad*” (Russell, 2000, p. 51), con lo que exonera todo efecto del exceso de trabajo y atiende a la preocupación como forma de miedo que produce fatiga, ligado al afán de excitaciones y los placeres que desgasten el sistema nervioso. Relacionada la felicidad con la psicología de la perturbación, Russell no sospecha del condicionamiento psicológico del concepto de felicidad y piensa que hace falta ahondar en el análisis de lo subconsciente y del inconsciente⁵⁴⁰.

Para 1932, el problema de la felicidad servía de excusa para rechazar ideologías contrapuestas a la doctrina católica. Por ejemplo, Juan Maristang escribe: *La felicidad del hombre*, y el primer subtítulo reza: “*El ateísmo*”, su verdadera preocupación. “*El mundo está corrompido, la sociedad está descompuesta, el hombre está acribillado de mil miserias y de un sinfín de injusticias que le convierten en el ser más miserable de la creación; actualmente los animales son más felices que el hombre*” (Maristang, p. 3). Maristang llega al colmo de afirmar que Dios permite la guerra para que la humanidad advierta su rumbo equivocado y las consecuencias de apartarse de Dios. A Maristang le inquieta que exista cualquier otra doctrina de la felicidad diferente al credo Católico Tomista, o sentido de la guerra distinto a una consecuencia del pecado⁵⁴¹. La iglesia imprime sus libros de bolcillo y establece una relación entre la felicidad y la devoción. Maristang denuncia las diferencias económicas exacerbadas para criticar el marxismo y reducir la explicación de las diferencias de clase al egoísmo: “*No será pues, esta gran lucha que se avecina, en vez de una lucha de clases como dicen, la lucha de un hombre contra otro hombre, de un egoísta contra otro egoísta*” (Maristang, 1932, p. 14).

Maristang justifica las prescripciones morales en el amor de Dios, para el bien y felicidad de la persona, pero más que al desorden sexual, teme incluso que tanto el hombre como la mujer tengan una relación sexual con más de una persona en su vida y le otorga un valor vinculante de

540 “*La psicología de la perturbación es muy complicada. He hablado ya de la disciplina mental, esto es, del hábito de pensar en las cosas a su debido tiempo. Esto tiene su importancia, primero porque posibilita el dedicarse al trabajo diario con menor pérdida de tiempo; segundo, por que consigue curar el insomnio, y tercero, porque produce acierto y eficacia en las decisiones. Pero estos métodos no penetran en lo subconsciente ni en lo inconsciente, y cuando el daño es grave, ningún método es muy eficaz si no penetra más abajo del nivel de lo consciente*” (Russell, 2000, p. 51).

541 “*Para sacar de este terrible atolladero en que se ha metido, se inventan un sin número de doctrinas, al parecer para hacer feliz al hombre sobre la tierra y sin embargo todas ellas tienden carísimamente a hacer desaparecer la única que nos puede alcanzar, no la felicidad, sino la doble felicidad; la terrena primero y la eterna después; la doctrina Cristiana*” (Maristang, 1932, p. 4).

carácter permanente a la experiencia sexual en el romántico primer amor⁵⁴². La metáfora del camino sin desvíos ni atajos, para la rectitud moral, la metáfora de la verdad, se confronta al presunto hastío de la vida por la variedad y el desorden sexual⁵⁴³. Aunque el argumento no carece de razón en cuanto al libertino le costará ajuiciarse y que sin un amor fuerte al poco tiempo se aburrirá de su esposa, Maristang aprovecha el problema de las enfermedades sexuales para ligarlo a una moralidad del corazón honesto o corrompido y agrega que si así fuera, no habría más prostitución y que la carne de mujer se vende más barata que la de cerdo. Los enemigos de Maristag son el marxismo y el amor libre⁵⁴⁴. Acude a ejemplos descabellados: *“Un hombre se junta con una mujer, y al cabo de un año, la mujer se cansa del hombre y le dice, ahí te pudras, pero el hombre se encuentra que la quiere más que nunca y le es imposible aquella separación, se desespera y la mata y después él se suicida; qué final tan desgraciado, y en la sociedad actual suceden muchos dramas por el estilo. “Jesucristo ha dicho: por el fruto conoceréis el árbol”* (Maristang, p. 26).

Critica el oro y propone usar dinero sintético, fundar hospitales bien equipados, etc. Reconstruye el mito del pecado original y asegura que la felicidad del hombre está en sus propias manos y su fe. Ya Günter Anders (Günther Stern) criticaba, hacia 1950, aparte del abandono en lo extraño, la banalización y familiaridad en el suministro de personas, cosas, acontecimientos y situaciones raras, y una ontología económica de la suma de los productos acabados existentes en series de reproducciones utilizables, en una vida alienada por trabajo sin fruto, o viceversa. Anders sostuvo que se producen resistencias como objetos de placer, lo que llama resistencia trágico-cómica, *“Do it your self”*, incluida la escritura creativa⁵⁴⁵.

542 *“El hombre cuando conoce por primera vez una mujer, si la ama, nunca más podrá olvidar aquel su primer amor. ¿Qué indica esto?, que Dios no manda cosas imposibles a su criatura. Dios ama muchísimo a su criatura y solamente le da preceptos para su bien, para su felicidad, para que no tropiece en el camino de la vida”* (Maristang, p. 22).

543 *“El mismo hombre casándose en su edad sexual y uno con una y para siempre, le proporciona infinidad de beneficios; no corrompe su corazón, no coge hastío a la vida, no tiene aquellas torturas terribles, de un padre que ve que sus hijos nacen esclavos y enfermos por su culpa; y su misma salud queda a salvo de todo peligro”* (Maristang, p. 23).

544 *“Para acabar con estas injusticias, se propone el amor libre; pero como éste en sí mismo ya es una gran injusticia, no resuelve el problema; primeramente en la parte económica se encuentran con las mismas dificultades, y después ya tenemos muchas experiencias de su mal resultado”* (Marisang, p. 25).

545 *“Sin embargo, espera una felicidad plena Y tendría derecho a esa felicidad, pues ¿qué culpa tiene de sí mismo, de la época infeliz, en que ha nacido, y de la miseria de sus intentos de liberación?, si puede salir de viaje en coche el fin de semana para hacer “él mismo” fuego con ayuda de un aparato flamante, que garantiza chispas “de la manera más primitiva”; para asar “él mismo”, a la manera robinsoniana, en ese fuego sus salchichas Frankfurt, que ha llevado en hielo seco; o, a la manera de los pioneros, para plantar “él mismo” su tienda; o, incluso, para ensamblar “él mismo” la mesa prefabricada para su radio portátil”* (Anders, 2011, p. 199).

3.3. La ciencia de la felicidad

En 1910, aparece en España la traducción de la *Ciencia de la felicidad*, de Juan Finot, a la venta por cuatro reales, dedicado al Marqués y Marquesa Paulucci di Carboli, en el que reacciona ante el concepto de la felicidad por humillación. A fuerza de humillar se desorienta y se pierde la confianza en sí, para volver a la persona impotente e infortunada. Alguien es desgraciado porque se lo han hecho creer⁵⁴⁶. Finot presenta una teoría de efectos culturales que conjetura una influencia de los contenidos en el ánimo de las personas, que incluye ideas pesimistas, negativas, inculcadas en la cultura y habla en términos de la creación de obstáculos, lo que junto con el derecho politiza la figura de un combate o batalla para conseguir las condiciones de la felicidad. Finot aborda el problema social de la felicidad desde un tratamiento metódico de ideas desapasionadas, por encima de virtudes y juicios, y rechaza a los “Pangloss” que creen vivir en el mejor mundo posible. Pangloss impide al Cándido de Voltaire salvar a Jacobo en la tormenta, al aducir que la Bahía de Lisboa estaba hecha para que Jacobo se ahogara.

*La conciencia de la felicidad requiere determinación*⁵⁴⁷. Al deber de la felicidad moralizada y politizada anexa la conciencia de la posibilidad de ser feliz, tras la desvalorización de mostrar desgracias en la liberación de las preocupaciones. Finot exhorta a la alegría de vivir en la conciencia de la felicidad por mero disentir de la infelicidad. La ciencia destruye las

546 “Dijo Agrippa d’Aubigné. Está el hombre acostumbrado de tal manera á oír hablar de sus miserias, que le causa pena escuchar á los que le hablan de su felicidad. Su filosofía es triste, lo mismo que su moral, su poesía, su literatura, y sobre todo su historia; se le ha pintado de tal manera sus miserias y sus dolores, que no ha podido comprender que es más fácil pintar negativamente las cosas que presentarlas bajo un aspecto optimista, como es más fácil hacer el mal que practicar el bien” (Finot, 1910, p. VIII). Francois Coppée negaba la ciencia de la felicidad, recogiendo sus supuestos: “Selon moi, il ne peut exister ni science ni art du bonheur. La faculté de bien jouir de la vie est un don de nature, je dirais presque une affaire de tempérament; et l’on est heureux comme on est sangin et comme on est brun” (Gaudin, 1960).

547 “...el hombre no vive más que una mínima parte de su vida, nutriéndose pacientemente de desgracias que se deja imponer ó que él mismo se crea por su propia voluntad. Nunca se hará, pues bastante para combatir estas tendencias sumamente perjudiciales para nuestros destinos” (Finot, p. VIII). “Á una sociedad que quiere transformarse, impórtale tener otros pensamientos y otras orientaciones directrices; es necesario que el pueblo tenga, no sólo el poder soberano, sino que su vida y sus virtudes sean también soberanas. Es necesario emancipar su felicidad como se han emancipado sus derechos políticos” (p. IX). “Por un deber de humanidad debemos inculcar en el hombre la idea de la felicidad porque si consideramos al hombre más feliz de lo que en realidad lo es, acaso seguirá creyendo que efectivamente es feliz. Mostrándole continuamente su desgracia, nada se consigue. Es necesario libertar al individuo de la preocupación de que es infeliz, hay que hacerle concebir la alegría del vivir para que penetre hasta lo más íntimo de su ser la convicción de que puede y deber ser feliz” (p. IX).

preocupaciones. Pretende endulzar los deberes y las amarguras con la prédica consolatoria de la serenidad y la alegría de la vida, para vencer el dolor y ahuyentar la tristeza. Encomia un altruismo no egoísta, pero pregunta si, dados los distintos caminos de búsqueda de la felicidad, existe una ciencia de esta, en lo que la exaltación del altruismo no está exenta de la remisión de las acciones a la felicidad como su a fin. Presenta un mismo esquema teórico sobre la felicidad a individuos cuyas prácticas difieren del todo, y asimila la diferencia hermenéutica entre la felicidad en el placer material y moral, a la pretensión de felicidad del asceta, en tanto se busca un fin abstracto correspondiente a un estado que se pretende muy distinto para el hombre de placer y el asceta. Finot apunta a que en el camino de estos a la felicidad, igual tienen que sufrir dolores que se anteponen; heridas, tragedias, desilusiones y la muerte. Recuerda el postulado clásico de apercibirnos tardíamente del derroche de la vida y de energías. De ahí la melancolía o la obsesión de creerse alguien desgraciado, que aumenta a pesar del progreso⁵⁴⁸.

Para Finot, la vida tiene un objeto y sentido inmanente, pero recuera que los moralistas posteriores a Kant destierran la preocupación por la felicidad; que desde Marco Aurelio el equilibrio de los hombres no pasa de constituir un mito, con lo que reacciona ante la impasividad, para considerar a la felicidad como problema moral central moderno: “*que iluminarán con sus rasgos de alegría y de verdadera felicidad la casa austera que nos legaron nuestros antepasados*” (Finot, 1910, p. 19). El interés hermenéutico desde el progreso, se preocupa por la felicidad a partir de escuchar una voz engañosa, promesa que amenaza su comprensión⁵⁴⁹.

Necesidad orgánica de felicidad. Una inquietud suscitada por determinada experiencia de vida se convierte en necesidad: “*Mal se vive si se come mal y se respira mal, de la misma*

548 “Ciencia optimista, aspira á triunfar contando para ello con el esfuerzo recíproco de todos aquellos que se preocupen por la felicidad de los poderosos y de los humildes. Ciencia buena y caritativa jugará quizá dentro de la sociedad futura un papel importante y decisivo, parecido al que ejercían los “filósofos domésticos” cerca de los patricios romanos” (Finot, p. XI). “El amante de placeres tiende á enriquecerse y acicalarse para satisfacer sus apetitos morales y materiales, mientras el asceta busca la soledad y el alejamiento del mundo para encontrar la misma felicidad de la cual también está sediento. Él no lo comprende de una manera muy diferente al otro, y aunque por senderos distintos, los dos caminan hacia el mismo fin” (p. 15). “¿El progreso tendrá por objeto aumentar nuestra angustia aumentando nuestro bienestar? Numerosos son los sabios que afirman que las desgracias que pesan sobre la humanidad se desarrollarán más y más, fatal é inevitablemente.... ¿Pero es que acaso el progreso de la evolución humana se manifiesta en razón inversa de la marcha de la felicidad?” (p. 17).

549 “Es imposible – ha dicho Schopenhauer muy acertadamente – que cuando suena una voz, bien venga de nuestro interior, bien de fuera, no encierre en sí una amenaza ó “una promesa”. El sujeto, en oyendo esta voz, bien encierre promesa ó amenaza, queda interesado, y este interés no es en suma más que una preocupación de la felicidad” (Finot, p. 19).

manera que no es posible ser dichoso si no se deja que el yo humano se desenvuelva libremente dentro del principio de la felicidad” (Finot, p. 22). El principio de la felicidad rompe con la moralidad rebajada al sistema normativo kantiano, y la prosperidad guía la noción de una moral más amplia por condiciones biológicas, convertidas en necesidad natural, ligada a la conciencia del yo como principio psicológico, y a una ética de la libertad. No se trata de un principio que se incorpora a la moral por provecho social, económico, etc⁵⁵⁰. Al sentimiento filosófico de felicidad le otorga el sentido escueto del provecho moral de una idea vinculada a la acción por la directriz de la prosperidad. Por lo restante, asegura la diseminación de felicidad por la comunicación, ámbito condicionante del bienestar que exige confianza. En la alegría como deber ciudadano contra el egoísmo por la posibilidad de la felicidad para todos, y la diferente sensibilidad por el efecto del mundo, una psicología de las impresiones conduce a la “felicidad en nosotros mismos”⁵⁵¹.

El dispositivo de la fascinación hipnótica niega la desgracia. Vinculada la responsabilidad sin ninguna razón a la autosugestión, o a un sí mismo psicológico constituido a partir de puras impresiones, todavía se enfoca Finot en la apreciación de los deseos para su desvanecimiento, por el pensamiento reflexivo o para la curación de las preocupaciones, en estética pertinente para una conciencia alegre que elude la exigencia de vencer las adversidades.

550 “*Las gentes verdaderamente felices constituyen la fuerza, la bondad y la base de una nación, porque todos aquellos que buscan y consiguen la felicidad, contribuyen a la prosperidad y desenvolvimiento moral de la comunidad, viniendo a ser como flor de esperanza para la patria*” (Finot, p. 22). La ciencia de la felicidad confunde modos de vida y conducta por conceptualización y expresión. Por lugar común se convierte el deseo en principio, aunque se trate de algo fácil o trivial y a pesar de resultar cuestionable la persecución de objetivos importantes relacionados con la felicidad: “*A pesar de las numerosas diferencias, estoy convencida de que los seres humanos de todo el mundo realmente desean ser felices, por más que no utilicen el mismo idioma para reconocerlo. Es posible que los miembros de grupos culturales diferentes definan la felicidad de distintas formas (es decir, como algo divertido frente al amor romántico o frente a la salvación espiritual, como algo que conlleva el éxito material frente a una vida virtuosa, etc). Es posible que expresen la felicidad de distintas formas: que pongan toda su energía en el esfuerzo por alcanzar un objetivo de toda la vida, que sonrían y rían, que se dediquen a la contemplación serena. Y también pueden perseguir la felicidad de formas diferentes; por ejemplo, tratando de apreciar lo que tienen, o dedicándose a la vida familiar, o esforzándose por estar más cerca de Dios. Pero al final, todos buscan la felicidad, cada uno a su manera*” (Lyubomirsky, 2008, p. 16). Lyubomirsky asegura que cualquier encuentra algo adecuado entre las actividades que enumera para aumentar la felicidad.

551 “*Tengamos confianza en nosotros mismos y veremos cómo en la ciudad del porvenir todos serán dichosos, porque la felicidad, lo mismo que las lágrimas y que la risa, es comunicativa y prende fácilmente de unas almas a otras*” (Finot, p. 23). “*Nosotros somos ante la desgracia lo mismo que un músico ante las notas de una partitura. Los sonidos dulces ó tristes no son más que gritos que nos arrancan las diferentes impresiones. La desgracia, lo mismo que los sonidos, somos nosotros mismos. De todo esto se desprende una verdad consoladora, y es que la felicidad, lo mismo que la desgracia, en la generalidad de los casos, obedece a una autosugestión del individuo, y por lo tanto, nosotros mismos, somos los responsables de nuestra felicidad y de nuestra desgracia*” (p. 31).

Así, ve una responsabilidad donde sólo hay acción como respuesta a estímulos. Igualmente gratuita, la sabiduría cavila la conjunción de los deseos de la vida interior y las acciones: *“La felicidad consiste en gastar sabiamente nuestros tesoros morales”*. Los objetos deseados con ardor constituyen productos de la convención que les hemos asignado, en lo que la voluntad era la condición de la salud, por reacción al temor de la fatalidad. Denunciado el sentimiento de disgusto por la vida del siglo XIX, y tematizada la angustia entre las características de los desgraciados, Finot retoma el examen de los beneficios del dolor⁵⁵². Aparte del rechazo de la felicidad en los solos placeres, un conocimiento o ciencia de la felicidad excluye el rechazo de la vida, de la tristeza o de la valoración del tener que persistir a desagrado. Convertido el dolor en principio filosófico positivo a manera de criterio ético para actuar, no se valoran los actos por ellos mismos, sino a partir de juicios morales o expresivos de una sensibilidad. Agrega que el valor positivo o negativo de nuestra sensación no importa. Ataca el pesimismo, pero no permanece indiferente al dolor: *“Se murmura de las alegrías y se calumnia demasiado al dolor. Este viene sujeto al imperio de las calumnias que sobre él se han amontonado durante siglos”* (Finot, p. 90). El dolor intensifica la valoración de las alegrías, reinterpretado ascetismo, feminizada la felicidad como producto del sufrimiento y relacionado este con la acción, masculinizada. Todavía la literatura especular piensa en términos de errores, la vida, destinada al aprendizaje de lo apropiado o inapropiado, susceptible a la equivocación, valorada la conciencia del dolor como experiencia. El dolor se entiende como medio por el cual se toma conciencia del error, pero fundamentalmente como finalidad de una ciencia moralizada⁵⁵³.

Lágrimas y miserias como fuente de progreso. Descubiertos los nervios doloríficos por M. Von Frey, relacionada la pena con la debilidad física y la alegría de vivir con la salud, se

552 *“El hombre más feliz, según los dogmas pesimistas, es el que pasa la vida con el mínimo de dolor, no el que ha tenido de su parte las alegrías más nobles, más vivas y más fuertes. Los menospreciadores de la felicidad se apoyan en primer lugar sobre Aristóteles. El gran positivista dijo: “El sabio persigue la carencia del dolor y no la del placer”* (Finot, p. 89).

553 *“La tierra sólo da frutos cuando se la trabaja y castiga con constancia; nuestra alma pide la intervención del dolor para dar su justa medida. El dolor es un macho y la felicidad su hembra; de la unión de ambos nace el pensamiento, el esfuerzo, la energía y la alegría. El dolor ennoblece el alma, le impone la reflexión, representa la estación de parada en donde se toman fuerzas para continuar el camino”* (Finot, p. 91). *“Nuestros sentimientos se purifican con el dolor, espejo sublime que refleja los defectos, los pecados, las omisiones, que anidan en nosotros. El dolor es una escuela que enseña mucho y en la cual todos tenemos algo que aprender. El dolor descubre los errores cometidos en el camino de la vida y marca nuevos derroteros. El dolor engrandece la sabiduría popular”* (p. 92).

categoriza al dolor como benéfico y se rechaza el placer. Habría así, aparentemente, una disminución de dolores por la presunta comprensión y una pedagogía de la voluntad⁵⁵⁴.

Preocupado por contravenir la vida placentera sin dolor, en aparente equilibrio de ligereza y profundidad, si Finot censuraba el pesimismo, reitera el sufrir. El criterio del placer y del dolor resulta general tomado sólo para análisis racional de una situación, con valor para la filosofía, pero no para la estimación concreta de la existencia personal. No piensa en el placer y el dolor sin más, sino en relación con los vínculos estrechos, las labores y las acciones diarias. Relaciona Finot la riqueza con la esclavitud, habla de los desgraciados, y distingue la felicidad para todos en relación con la bondad, pero el tema de fondo es la voluntad. La felicidad, efecto de la bondad, tiene por presupuesto la evolución en la exigencia de trascendentales: *“Nosotros evolucionamos hacia la Bondad, como evolucionamos hacia la verdad, aunque por un raro espejismo solemos creer lo contrario”* (Finot, p. 126). Y a partir de citas bíblicas, pues Dios reservó indulgencias a las mentiras de Isaac, supone Finot un proceso evolutivo de la verdad, progreso que obliga a una satisfacción pública de la verdad, y considera: a las afecciones como fuente de felicidad, la educación en el amor, la injusticia, la amistad, la vida activa, las delicias del trabajo, y la respectiva comparación moral con el ocioso. Habla Finot de grados de actividad, para evaluar lo que antes afirmaba y matizar la felicidad por el trabajo⁵⁵⁵. El juicio del dominio de las actividades, se complementa con los gustos íntimos y necesidades, corregida la suerte con el esfuerzo. *“La acción es un elemento que conduce a la felicidad”* (Finot, p. 153).

No resulta suficiente el éxito, no basta con los bienes materiales, se requiere de la acción, supeditada a las condiciones morales de varios criterios de conducta, pero no considera Finot más rudimentos concretos para la felicidad y se apoya en una segunda conciencia, duplicada; una mala conciencia de la felicidad para aplacar la desgracia o la decepción. Especula una felicidad que salta de lo religioso a lo cognitivo, de lo legal a lo filosófico. Los discursos de la

554 *“El dolor es eterno. Nos sigue constantemente puesto que está ligado a nuestra felicidad. Es el reverso de la medalla de la vida, y no se trata de destruirlo, sino de aprovechar su fuerza y sus enseñanzas. El dolor es un veneno que contiene tesoros de miel. (...) El dolor es además nuestro profesor de energía. El placer crea abúlicos. La alegría con el tiempo nos consume. El dolor fortifica y obra con frecuencia, como la ducha que se administra a los neurasténicos: gritan y protestan al recibirla, pero de ella salen rejuvenecidos y regenerados”* (Finot, p. 99).

555 *“Hay grados de actividad, como los hay de felicidad. Hay, ante todo, la agitación vana y estéril, que no se debe confundir con el trabajo sano y productivo. Existe el trabajo excesivo, de consecuencias nefastas, que destruye al individuo y destroza su salud. Existe, además, el trabajo exclusivamente intelectual ó exclusivamente físico, que practicados ambos con exceso, son igualmente perjudiciales para la integridad de nuestra vida normal. Lo que importa es que el trabajo sea el corolario bienhechor de la vida y su regulador supremo. Los que no trabajan más que con el cerebro, necesitan ejercicio físico; los trabajadores manuales ejercicios intelectuales”* (Finot, p. 152).

felicidad varían de los sistemas que pretenden agotarlo todo en una moralidad estricta y rígida, y pasan a la colección de citas que generalizan cualquier ocurrencia. Así, Finot, aborda el tema de la fe y la religiosidad y en el capítulo VI, como catecismo de la felicidad, en apartados breves cuya síntesis refiere de nuevo a la voluntad: *“Para ser feliz es preciso querer serlo”*. Inconsecuentemente, invita a *“hacer un balance de nuestra vida”* para amarla más, y observar que las condiciones de la felicidad están al lado. Habrá que labrarse condiciones de la felicidad y modelarse conforme a ellas. Se trazan parámetros ficticios que pretenden una asistencia o conforman toda disposición o forma de hallarse el sujeto, por el juicio de las acciones y la motivación voluntaria. Evitar la cólera, abrazar el pasado, el presente y el porvenir; que la felicidad depende de la intensidad de nuestro amor, que la vida es el trabajo, el esfuerzo y la acción; componen un cuadro encaminado a la concreción de un saber sucinto, de una ciencia de la felicidad, más enunciaciones de higiene y comportamentales del tipo de las de J Hericourt, en *Higiene Moderna: “La cortesía como base del éxito”*, que moldean el *self help*⁵⁵⁶.

Finot recomienda guardarse de los excesos en la alimentación, y la armonía de actividad física y mental, con lo que las condiciones de salud, higiene y moral se establecen en la forma de un deber, resumidas en prescripciones a manera de reglas, normas y leyes, lo que le permite a Finot abordar en el capítulo VII la moral de la felicidad, una normatividad de formas de la felicidad, entre el engaño y la estilización⁵⁵⁷. Transformación de la sensibilidad y adquisición de mejores sentimientos, lo que no excluye la valoración de cualquier acción ascética o de renuncia, como una forma de felicidad, lo que ya no obedece a una gradación paulatina, sino a

556 El *self help* de divulgación “científica” de la felicidad parte de una universalidad de los ingredientes de la prosperidad en la comprensión de cómo ser más feliz y determinar la acción. Subsumen los deseos al objetivo de la felicidad, definida como sentirse mejor y no temer discordancias entre el propio pensamiento de trivialidades y la filosofía, en tanto no se reflexione sobre qué haga feliz o se acepte codiciar bienes: *“Tanto si soñamos con el éxito profesional, la realización espiritual, la conexión con los demás, un propósito en la vida, o el amor y el sexo, codiciamos estas cosas porque en última instancia pensamos que nos harán más felices. Sin embargo, pocos nos damos cuenta realmente de hasta qué punto podemos aumentar nuestra felicidad ni sabemos exactamente cómo conseguirlo. Tomar distancia y plantearte tus suposiciones más arraigadas sobre cómo ser más feliz y si puedes conseguirlo supone comprender que puedes ser más feliz, que está en tus manos, y que es una de las cosas más vitales y trascendentales que puedes hacer por ti mismo y por las personas que te rodean”* (Lyubomirsky, 2008, p. 17). Lyubomirsky habla de sentidos y misterios, y pregunta si se puede ser más feliz, si la felicidad perdura. Asegura que el tema ha estallado en las ciencias sociales como reflejo del individualismo que asocia a una mayor autoestima y sentimientos personales, en contraste con la armonía grupal. ¿No puede darse lo contrario; más sentimientos en el grupo, a solas o en público, y abstracción de ellos en la individualidad?

557 *“La felicidad alimenta y dirige nuestra vida tomando todas sus formas; desconfiemos de los que engañan nuestro entendimiento con falsas doctrinas; á veces la renuncia á la felicidad suele ser una forma especial de la felicidad. Viendo el sacrificio que realizan las almas nobles, nos parece á simple vista que desean vivir en constante desgracia; pero si penetramos en la intimidad de los sentimientos que anidan en su alma, notaremos que no se trata de un negación de la felicidad, sino de una felicidad más refinada, más elevada”* (Finot, p. 212).

la adopción de un punto de vista flexible que ve en cualquier acción felicidad, si se amolda a una moralidad vaga, ni siquiera a una prescripción normativa. *“Maine de Biran ha emitido esta profunda observación: “Dad al ser fuerte un sentimiento de simpatía y de amor, y de su fuerza relativa no se extenderá ya sobre el débil más que para sostenerle, en lugar de oprimirle”*. Fundamento de la moral religiosa, y rechazo parcial del interés, para dejar de base el sólo sentimiento de la simpatía (hume). Se da por hecho el interés personal, aunque no encaje en la ética normativa mediante un simple juego de enunciados. *“La moral es una concepción parcial de nuestro entendimiento, que podemos formar y destruir según los elementos que integran su contenido. Se calumnia á la moral creyéndola ordinariamente innata”* (Finot, p. 219)⁵⁵⁸. Parcializado, se contradice Finot y supedita la felicidad al sentimiento moral, por puro pudor: *“La felicidad depende, ante todo, de nuestros sentimientos morales: ella y la inteligencia siguen á menudo dos líneas paralelas que parecen análogas, no siendo, sin embargo idénticas”* (Finot, 219)⁵⁵⁹. Escrupuloso, para afirmar lo mismo, y acudir a la abstracción del prudente, a la toma de distancia, a la abstención⁵⁶⁰. Gradación de placeres, esencialismo de la felicidad en la purificación del dolor, duración dependiente de la cualidad, enseñanza y pedagogía, producto de

558 *“Pero si el principio de la felicidad – se dirá- proviene del interés individual, ¿no nos expondrá fatalmente á errores, porque no siempre es justo nuestro interés?” Sea; pero no olvidemos que nada hay perfecto sobre la tierra, y que hasta el justo mismo es á veces perjudicial”* (Finot, p. 216). Lyubomirsky enfatiza en la información empírica a diferencia de productos culturales como blogs sin investigación, en lo que la moralidad surge del imperativo de ser felices por salud, razones políticas y económicas: *“...estimulará su energía, su creatividad y su sistema inmunitario, promoverá mejores relaciones, aumentará su productividad en el trabajo e incluso le alargará la vida”* (Lyubomirsky, 2008, p. 18). Más un concepto, la felicidad apunta a un objetivo contrapuesto a la moda pasajera en el que, a diferencia de Finot, el sufrimiento no tiene cabida: *“Muchos sufrimos, y muchos más nos sentimos vacíos e insatisfechos; sin embargo, estar más alegres, menos angustiados, más tranquilos y menos inseguros es un objetivo digno de respeto”* (p. 18).

559 La moralización consiste en Lyubomirsky y en la psicología, en una capacitación para el desarrollo de una “actitud mental positiva”, con satisfacción y realización, por lo que se establece un juicio de valor por contraste de la alegría y la tranquilidad frente a la angustia y la inseguridad. Dejada atrás la cuestión clínica de la depresión, los estudios se concentran en el sentimiento de bienestar y en la “enseñanza” de las “habilidades” para un mayor nivel de felicidad. Finot habla de la importancia de los sentimientos morales para una ciencia de la felicidad. Lyubomirsky jura basarse en la evidencia empírica para, por medio de la “interpretación” de avances científicos rigurosos, prescribir. *“Todas las sugerencias que ofrezco están respaldadas por la investigación científica; si sobre una tema determinado no tenemos pruebas o ésas son ambiguas, lo digo claramente”* (Lyubomirsky, p. 20). En términos de “intervención” sobre la felicidad y “estrategias” para su estímulo se receta esfuerzo, decisión y disciplina: *“La investigación que desarrollamos a partir de estas intervenciones experimentales indica que en realidad uno tiene la posibilidad de gozar de un incremento real de su propia felicidad, siempre y cuando esté dispuesto a hacer un esfuerzo. Si tomas la decisión de ser más feliz en tu vida (y comprendes que es una decisión importante, que requiere esfuerzo, compromiso y cierta cantidad de disciplina), has de saber que puedes conseguirlo”* (p. 21). Liga el saber de la necesidad de esfuerzo para la felicidad y el éxito, lo que rompe con la generación de ansiedad por el deseo de felicidad.

560 *“El prudente sabrá mantenerlas á distancia en tanto que el espíritu mal ponderado sucumbirá bajo sus exigencias. La felicidad arrastra tras de sí á la desgracia, con el placer á la pena, pero basta purificar y ennoblecer la desgracia y su esencia se resolverá en felicidad, en inspiración instintiva de nuestra vida”* (Finot, p. 232).



la vida moral, que muestran no tanto una moralización o higienización de la felicidad, sino una excusa, ligada la felicidad a todo tipo de arreglos conceptuales, no menos deseables, para moralizar los sentimientos y prescribir higiene.

El dolor, obstáculo de la moralidad para la felicidad. Manuel Segura reacciona ante el pesimismo, para decir que la capacidad intelectual se agota en una intensa psicosis de angustia que hace inseguro vivir ante el porvenir, a pesar de la prosperidad en la que los intelectuales desconocen normas psicológicas precisas y no siguen la curva de superación. *“Por eso bastará enseñarles a robustecer su débil voluntad, esclareciendo su inteligencia, para que, sintiendo hondamente los ideales de fe y superación, alcancen la felicidad que sólo entrevén alejada y tornadiza”* (Segura, 1945, p. 10). Tras la fachada de la psicología experimental, se apela a la voluntad, su objeto bajo el móvil de la fe. A esta reprobación, se agregan discursos contra la reacción a la religión⁵⁶¹. La solución a los problemas se centra en métodos de la psicotecnia para una vida equilibrada y estimulante, en la industria y la pedagogía, enseñada con breves sentencias: *“Necesitamos tan sólo conocer las verdades, consejos, sugerencias, máximas y ejemplos de la psicotecnia”* (Segura, p. 11). A estas pautas o preceptos, le adiciona el dominio de las situaciones: *“Recordando que la felicidad, como toda sensación, depende de nuestra voluntad y estado anímico, comprenderemos fácilmente el valor de la técnica que nos permita poner en acción a fondo, en la medida precisa, nuestra voluntad y nuestro carácter”* (Segura, p. 12). Entendido el carácter por una forma de la voluntad, la felicidad depende de la persona, factor de éxito, no del exterior, entrenada progresivamente para actuar automáticamente en cualquier circunstancia. Dominio de fuerzas internas, patologizada como anormal la pasividad y el dolor, con un discurso contradictorio respecto de la pasividad en la religión⁵⁶².

561 *“La transformación del carácter – que se tuvo por imposible en pasadas épocas- y la superación de nuestras buenas cualidades se derivan lógicamente de esos principios, totalmente naturales, que hacen asequible la felicidad a todos cuantos tengan confianza en Dios y en sí mismo”* (Segura, 1945, p. 11).

562 *“Nuestras fuerzas internas actuarán automáticamente en cualquier situación y en las peores condiciones, y quedaremos admirados ante la serena imperturbabilidad de nuestro ánimo, por la cual obtenemos el triunfo, la felicidad y la dicha. Abandonemos de una vez para siempre la errónea concepción de la vida que hasta hoy tuvimos por verdadera, manteniéndonos en doloroso vegetar, suspendidos entre los dos polos del dolor y la impotencia”* (Segura, p. 13). *“Sigamos el sendero con toda nuestra fe en Dios y en perfecto dominio de nuestras fuerzas internas. Sin olvidar que vosotras, mujeres de hoy, sois por vuestra feminidad, base de todo hogar; y suma de hogares es la Patria, grande y universal en sus destinos. Por ello, todo mejoramiento en la mujer, implicará la más eficiente acción pro patria, como fiel eco del pasado y destino futuro de universales empresas. Porque la labor de la mujer en el hogar, es de tal trascendencia para su misma desdicha y la de los demás, que su*

La psicotecnia normaliza el comportamiento femenino. So pretexto de existir por el saber, M. Segura invita a la renovación de doctrinas y prácticas mentales. Afirma que basta con querer para transformar el modo de ser y sentir plenitud y dicha. Merced a tales métodos asegura que se puede ser lo que se desee, elevación moral que advierte no caer en el materialismo y la moda, contra el defecto de la inconstancia, agudizado, según él, en la mujer. Para Segura, la felicidad radica en el aumento de la capacidad mental, rehacer el carácter, el albedrío de cada quien, y transformar los malos hábitos en excelentes cualidades: *“Una vez dominado el inconsciente y penetrados de lo real de esas posibilidades, el éxito será la recompensa”* (Segura, 1945, p. 20). Se comienza por el estudio de la personalidad y recalca en la diversidad de los cerebros y en la psiquiatría. Basado en la constitución psíquica, sostiene que una viva e intensa sensibilidad, una ardiente imaginación y la debilidad de la voluntad, establece un obstáculo para el triunfo y la dicha, tendencias que repercuten no sólo en la actividad física, sino también, en el ambiente. Contrapuestas la sensibilidad y la imaginación a la voluntad, tras este planteamiento, se refiere Segura a la mujer como ejemplo de debilidad de la voluntad⁵⁶³.

La literatura psicológica había falseado la realidad, pues distingue apasionamiento y voluntad; recriminada la fantasía y la falta de dominio, Segura patologiza emociones y sentimientos, con causas físicas de los trastornos psíquicos y viceversa⁵⁶⁴. Apela a las

cuidado psíquico merece máxima atención. Mujeres: aprended aquí las normas psicológicas. ¡El triunfo es siempre de los que saben!” (p. 13-14).

563 *“La voluntad en la mujer oscila entre la carencia absoluta o el desplazamiento hacia tenacidades y terquedad; en este último aspecto su debilidad es tan notoria como en el primero, ya que la eficiente y robusta voluntad ha de ser ponderada e imparcial; no obstante, es frecuentísimo el equívoco de creer que la tenacidad apasionada y la tozudez son muestras de fuerte voluntad; desgraciadamente es todo lo contrario. Por ello, ante la viveza imaginativa, casi todas las voluntades femeninas son arrolladas, traduciéndose, prácticamente, en esos continuos ensueños tan perjudiciales y afán de crearse una vida diferente de cómo es en realidad. Lirismo y fantasía que la novela y el cine agudizaron con sus absurdos argumentos”* (Segura, p. 22).

564 *“Se ha demostrado en los laboratorios de Psicotecnia, que los desarreglos psíquicos conocidos vulgarmente con el nombre de pasiones – cólera, celos, angustia, nerviosidad, et–, producen gérmenes de alta potencia morbosa que infectan el organismo predisponiéndolo a la enfermedad como si fueran microbios físicos; pero no terminan aquí los funestos efectos de esos estados pasionales, sino que, como consecuencia del principio de ser todo pensamiento una fuerza, tendiente a la atracción de los de idéntica naturaleza, se produce una influencia que imprime un sello de hostil fracaso en todas nuestras actividades”* (Segura, p. 25). En adelante, no se concibe que la atención en el trabajo y una vida sustentada en valores conservadores fatiguen, como en 1944: *“En la parte intelectual: no es ya aquella calma socrática en que las ideas seducen ordenada y gradualmente; no es la sofrosine griega o la ecuanimidad clásica, sino más bien un acumularse tumultuosamente, sin paz para concentrar la atención en una sola; de donde, confusión, cansancio cerebral, nerviosidad, inquietud, insomnio, etc. En la vida afectiva: aquella moderación de nuestros abuelos, aquellas sanas y santas expansiones de la vida de familia, van cediendo lugar a multitud de*

consecuencias físicas del estrés nervioso para argumentar en contra de estados pasionales negativos, y predica alegría y entusiasmo para repeler pensamientos hostiles en un modelo de “malas influencias”. Manuel Segura ofrece sus normas de carácter genérico:

“1. Vuestros pensamientos serán siempre de salud, evitando cuidadosamente el pensar imposibles enfermedades y alejando, de modo enérgico y rotundo, de vuestro cerebro, toda idea de aprensión de dolencias. 2. Cada mañana al levantarnos del lecho pensaréis intensamente (más adelante estudiaremos la forma de pensar de este modo) durante un promedio de tres minutos, la siguiente sugestión: “Me encuentro perfectamente, y hoy, mucho mejor que ayer”. 3. Abstención absoluta de lecturas deprimentes e inmorales, espectáculos de análoga clase, de portes excesivos y juegos, que produzcan fatiga en grado superior al normal” (Segura, p. 30).

Segura supone que la movilización de bajos instintos disgrega la voluntad y la atención, arrojando en el cerebro pasiones negativas, y establece un símil con el narcótico que agotaría la juventud. Recomienda levantarse temprano, comida sana, placeres sexuales moderados, nada procesado, nada de café, juegos de azar, ejercicios sin fatiga, etc⁵⁶⁵. Concibe estos instintos como obstáculos a la felicidad por amoralidad; por conceptos de desgaste y divagación mental, en contraste con la atención, a lo que agrega la cuestión del insomnio, en tanto el buen sueño fuera la base de la felicidad según un ritmo de vibración del pensamiento. También relaciona la filosofía optimista con la literatura estimulante. Confundida la voluntad con el yo pensante y en pro del aumento de la capacidad verbal por incorporación al inconsciente, la voluntad automática de ideas que radican en el consciente media entre el impulso y la acción. Segura critica el funcionamiento pasivo y retardado de la voluntad, pues deja que gobierne el inconsciente. La felicidad se procura por la regulación de impulsos, preocupación por lo que condiciona la voluntad, prohibida la lamentación emotiva⁵⁶⁶.

impresiones anormales o sin cohesión, a excitaciones precoces o brutales, a temores o deseos exaltados, que se graban o se exageran o se transfieren a objetos indebidos, dando origen a variadísimas fobias, obsesiones, angustias, preocupaciones y tristezas” (Irala, 1947, p. 12).

565 *“Es habitual la costumbre de leer, charlar (con la hermana o amigueta), o sencillamente imaginar (que es como soñar despierta), las más felices aventuras con ocasión del baile, fiesta o excursión a que se asistirá al día siguiente. Esa mujer se levanta agotada, física y moralmente, al otro día, y con motivo de esa excursión o fiesta subtrae, también dicha noche, largas horas al sueño; y después cuando se acuesta, continúa nerviosamente divagando sobre los hechos ocurridos. Tal sistema – muy común entre jovencitas y muy extendido entre damas ya casadas– produce los más desastrosos resultados, tanto en lo físico como en lo moral, y dificulta todo posible éxito, o bien la felicidad” (Segura, p. 41).*

566 *“Por desgracia, en la mayoría de las mujeres, la voluntad deja de interponerse entre ambos factores -impulso y acción-, o llega tarde, cuando el hecho ya se produjo, y siempre en los casos más graves de la vida” (Segura, p. 50). “Habréis de repetiros muchas veces esta norma: sobrevenidos los acontecimientos, es perfectamente inútil toda pérdida de tiempo en recuerdos, amargas recriminaciones y reproches contra vosotras mismas, o lo que os empeñáis en llamar mala suerte; lo único conveniente es, por el contrario, un estudio sereno de la situación, a fin*

Optimismo sin ideales, consideración de los obstáculos ponderables. Ordenación y prácticas metódicas de organización, investigación y comprensión que atacan el “nerviosismo”, en un arte de pensar serenamente sin temor, en función de la memoria afectiva, polarizado el optimismo y el pesimismo. No pensar en desgracias pasadas; contra la experiencia, se inculca un pensamiento modelo de la felicidad en el amor, para aplicar una psicofísica de la mujer nerviosa que adopta rostro risueño y clara sonrisa, en el recuerdo de alegrías, para ahogar la tristeza sin irritación, quietud, tensión, ni discutir siquiera, dedicado el tiempo al descanso, al aire libre, etc. Concentración en calma y silencio. Luego invita Segura a pensar en cualquier asunto, una lectura, un espectáculo, para hacer nuevamente uso de las palabras, pero discutiendo pausadamente y con la sonrisa en los labios. Moral de lo relativo y de la ‘indiferencia’ tras haber prescrito atavismos dogmáticos, que invita a pensar individualmente, no por idealismo racional, sino conductualmente, que reprocha hasta el hablar de la mujer. Dedicar un capítulo a la belleza relacionada con la psicotecnia, y en el capítulo V, sobre la causa de los obstáculos de la felicidad imaginada, trata el dolor⁵⁶⁷.

Segura valora la salud por sobre las molestias, y da importancia al dolor, pero determinado como obstáculo de la felicidad, lo convierte en asunto de salud y estimación de las emociones. Trata los sentimientos con técnicas de desplazamiento de la atención⁵⁶⁸. El dolor se transfigura en signo psicológico de advertencia en la valoración de los acontecimientos, los pensamientos y

de remediarla en todo lo posible, y un detenido examen de sus causas y consecuencias, cuyo hito final es el evento sobrevenido, a fin de que en lo futuro no pueda repetirse” (p. 53).

567 *“Constituye la tercera norma del arte de pensar el hacerlo racionalmente, es decir, pensando cada vez en una sola cosa sin abandonar la idea para pasar a otra, hasta que agotamos su estudio, representándonosla con todo vigor y realidad mental” (Segura, p. 97). “Para ello os serviréis del propio cerebro, haciéndole actuar como laboratorio de transmutación mental; los ejercicios efectuados fortaleciéndole harán posible este trabajo, al que ayuda todo vuestro “yo” interno. Tal tarea es posible, porque las pasiones, al igual que todo el conjunto de fuerzas naturales existentes, no son en sí buenas ni malas, sino totalmente neutras. Son sus manifestaciones, como resultantes del uso que cada uno hagáis de tales energías, las que revisten los caracteres positivos o negativos; como lo revisten todas las fuerzas y manifestaciones existentes si en vez de llevarse a su justo medio nos empeñamos en hacerlo hasta ambos extremos negativos” (p. 153). “...sin embargo, el dolor nos hace estimar las alegrías terrenas, y así como la vida es lucha, sin él jamás podría comprenderse el inestimable tesoro de la salud; te molesta un dolor por pequeño que sea, y en cambio pasan días, semanas y meses en que gozas de plena salud y la desestimás, acongojándote por verdaderas futesas; un descuido de la modista, la falta de su cita de una amiga, el haberse agotado las entradas en un teatro... Si existiendo el dolor le da a la salud y al bienestar tan escasa importancia, juzga lo que harías si aquel desapareciera. Desde hoy, que comprendes la verdadera naturaleza, su función de celoso guardián que le avisa de una transgresión fisiológica fácilmente reparable, pero fatal sin esa voz de alerta, y sabes que hace consciente toda la dicha que la salud proporciona, lo considerarás como amigo valioso en la senda del éxito, acudiendo presurosamente al trastorno físico y, lo que es mejor aún, previniéndolo con una alimentación racional y un sano ejercicio” (p. 184).*

568 *“En lo moral, comprenderé que los sinsabores, malos humores, tristezas y disgustos no merecen ser tomados en serio ni en orden a su causa, minúscula e insignificante ni en cuanto a sus efectos, que tu voluntad puede contrarrestar en un segundo intento” (Segura, p. 185).*

las emociones: *“Así como la religión suprime el dolor moral, la psicología lo emplea como aliado para recordarte, cuando te entristeces sin motivo, que sigues siendo dichosa y feliz en tu magnífica salud. No lo olvides”* (Segura, p. 185). El vestigio del dolor se instaura condición de alegría, con el sacrificio altruista y el desinterés: *“Y frente al dolor, necesario y humano, recordad la máxima del viejo filósofo: “No hay felicidad sin abnegación”; y ésta supone siempre algo de dolor, si bien vuestras energías internas serán capaces de convertirlo en dicha. Así, vuestra felicidad llegará a su magnífica plenitud”* (Segura, p. 209).

Racionalizado, conceptualizado y uniforme, el dolor se equipara con el placer; sensaciones indicativas de la situación⁵⁶⁹. Esta equivalencia condescendiente con una psicología positiva de la emoción integra el dolor para su consumación con el placer. En la brevedad de la vida, una modulación suprime el dolor sin hablar más del error, sino de un ajuste o arreglo. La preparación psicotécnica pretende restablecer una vida integral que requiere la ausencia de sufrimiento, para provecho y fortalecimiento. Si Balzac analizaba la felicidad en la estadística conyugal, Segura recurre a la literatura para completar sus recriminaciones a la mujer en función de su imagen de una vida indemne, con una analogía del esfuerzo exigido, tanto para la labor literaria como para amar⁵⁷⁰. Si la abnegación se forja requisito incluso del amor, Segura no

569 *“Placer y dolor están tan próximos que apenas puede apreciarse psicológicamente su diferencia; en realidad psicofísica, ambos conceptos integran una misma sensación, ya que el placer es ausencia de dolor – en su amplio significado físico psicológico – y éste carencia de aquel. Tan cerca se encuentran ambas sensaciones, que sus aspectos físicos secundarios se tergiversan en los casos agudos; todas habéis llorado, o visto llorar, por una gran alegría, y a veces el reír nervioso y entrecortado constituye el reflejo físico de un hondo dolor. (...) la posibilidad del placer por el dolor es hecho comprobado por miles de seres que llegaron a obtener lo que creían su felicidad por tan extraviados senderos”* (Segura, p. 209). La atención se focaliza en los objetos: *“Aplicar la vista: dejar que el objeto penetre dentro de nosotros tal cual es sin modificaciones subjetivas, sin comparar, sin discurrir sobre las causas y efectos, etc. De lo contrario ya estamos perdiendo ideas”* (Irala, 1947, p. 88). Irala todavía concibe la moralidad contra la confusión cerebral como una cuestión control normativo por la voluntad y la decisión racional: *“En la vida volitiva: tampoco son aquellas personalidades con normas fijas a qué atenerse, esos caracteres que saben encarar la vida y superar sus dificultades, sino por el contrario, son gentes sin principios, sin fuerza de voluntad, hombre y aun jóvenes derrotados hasta el suicidio. O bien, es una multiplicidad de impulsos incoherentes o de deseos inmoderados, procedentes de las excitaciones externas o del instinto desenfrenado, que eliminan la decisión deliberada gobernada por la razón, y van produciendo la indecisión, la abulia, la inconstancia y el desaliento, hasta que el “yo consciente superior” deja de ejercer el control sobre el “yo bajo e inconsciente”, y la voluntad pierde las riendas para gobernar nuestro mundo psíquico”* (p. 13).

570 *“(...) imposible una vida sin dolor, puesto que significaría la imposibilidad de experimentación de placer; además el dolor se atempera en reconfortante dulcedumbre que depura y fortalece. Aprender la lección del dolor, evitarlo en lo posible y sublimarlo siempre es la clave del éxito en su culminación. Porque, como en la propia vida, el dolor surgirá siempre, tarde o temprano, en el sendero, como amigo fiel que nos recuerda lo rápido de la estancia y los sublimes deberes a cumplir”* (Segura, p. 210). *“Sterne ha dicho, con gran oportunidad que el recuerdo más histórico que recogió respecto a su Tristán Shandy fue la cuenta de la planchadora y que, por el número de camisas, podía adivinar qué pasaje de su libro le habían costado más trabajo. Pues lo mismo sucede con los amantes: su amor no tienen historiador más fiel ni más parcial que la cuenta de la lavandera”* (Segura, p. 362).

advierte la discrepancia de las enseñanzas literarias con su psicotecnia, en tanto la severidad de la consagración invita a desistir⁵⁷¹.

Sometimiento psicológico del trastornado por venta de autosuperación. La supresión de los trastornos psíquicos-nerviosos y del carácter, para la felicidad y éxito, aplica la psicología “actual”; el remedio más eficaz para los males y los problemas emocionales, como en: *Ideas perturbadoras* de Adrianus Vander. En: *Carácter y personalidad: cómo conseguir nervios fuertes y carácter sano y feliz*, con la metáfora de la “misión”, Vander vende para la felicidad: formación equilibrada de la personalidad, normas científicas, conocimientos filosóficos, filosofía práctica, con una moral del deber de mejorar el desenvolvimiento total, eufemismo del perfeccionamiento. Habrá múltiples conflictos, problemas, fracasos, adversidades que perjudican la personalidad y conducen a tragedias. La precipitación de sí por el mecanismo neurótico en la destrucción, influye perjudicialmente en quienes les rodean, lo que diferencia de una autorrealización de talentos, buenas inclinaciones y cualidades potenciales en la salud y normalidad. La superación del trastorno equivaldrá a la autosuperación, en una política preocupada por circunscribir la felicidad personal dentro de su influencia pública⁵⁷².

Perturbación. La psicología del comportamiento acomete la tarea de sofocar y normalizar al efervescente; El conocimiento de las causas psicológicas del carácter y la personalidad se limita al interés escueto de la criminología, y a procurar la felicidad por un intento de soliviantar la tendencia neurótica moderna; los sentimientos de ansiedad que perturban la adecuación a la familia o a la sociedad⁵⁷³. Vander insiste en la racionalidad por naturaleza, pero que muchas veces se obra de modo irracional. Aprecia entonces una preparación propia de la conciencia

571 “Las teorías del provenzal fueron completamente rebatidas por una señora, la que intentó probar que, en materia de amor, las mujeres son más abnegadas que los hombres; que los amantes costaban muy caros y que una mujer honrada debiera conceptuarse como muy feliz si no gastaba en ellos más que dos mil francos por año” (Segura, p. 363).

572 “La mía es la de trasmitirle, del mejor modo posible, aquellos conocimientos que pueden ayudarle a conseguir la máxima salud corporal; aquélla que da plenitud de energías, bienestar y euforia, unida a un perfecto equilibrio mental y emocional, para que de este modo sea usted más feliz. Su misión consiste en aceptar con interés y cariño los frutos de los nuevos descubrimientos alcanzados por los sabios de todo el mundo para mejorar el modo de vivir de la humanidad. (...) una excelente ocasión de mejorar su suerte y la de los suyos. No olvidemos que todos tenemos la obligación moral de mejorarnos y procurar ser útiles a los demás” (Vander, 1949, p. 11). “Tales sujetos ejercen un efecto benéfico y estimulante sobre quienes les rodean. Es un destino que mejora, porque, partiendo del error, se encamina poco a poco a su finalidad sana y normal” (p. 16).

573 “Sabemos por qué la actuación de un individuo es muchas veces rara, desconcertante, irracional, contradictoria o incluso criminal, mientras que en otras ocasiones se comporta de un modo humano, natural, acertado y fructífero. El conocer las causas que alteran el carácter y la personalidad permite liberar al ser humano de sus tendencias neuróticas para que así camine hacia su autorealización y felicidad” (Vander, 1949, p. 17).

moderna que habla de sabiduría y arte de vivir. Vander hace hincapié en una definición de sanidad corporal que alude a musculatura perfecta y desarrollada, resistente, sin insomnio y con ganas de trabajar. Los centros nerviosos del cerebro reciben una fuerte corriente de energía vital, libre de trastornos neuróticos; la mente trabaja descansadamente mientras los pensamientos fluyan con facilidad. Distingue este flujo mental en el trabajo con intensidad, producto de la salud corporal, del ámbito emocional propicio a la conciencia que advierte la alegría y la paz. Clasifica ideas por su contribución a esta intensidad fisiológica y paz mental, o por representar un impedimento⁵⁷⁴. Simplificación efectuada por una psicología racional de la facilidad contra las dificultades y la contrariedad, escrupulosa, que enseña a no satisfacer los instintos calificados de primarios en la gradación del conocimiento. No piensa la pérdida de instintos y capacidades perceptivas del niño al adulto en la severidad de los raciocinios, e impone el conocimiento del inconsciente en esta larga tradición del integérrimo⁵⁷⁵.

Vander destaca sugestivamente el inconsciente para someter a la persona a un proyecto racional hacia la integridad y la angustia crea la prohibición⁵⁷⁶. Asegura que su teoría de las ideas perturbadoras, concepto unitario que redujera las múltiples manifestaciones de los conflictos humanos internos y de los trastornos neuróticos a una causa única, permite una mejor visión del conjunto y evitaría la confusión árida y estéril; la ‘dispersión’ de ideas y resultados. El problema está en el desorden emocional. Pero ¿frente a qué resulta contradictoria o problemática una idea? Vander ofrece características generales⁵⁷⁷. La precisión exigida exhibe

574 “Sin el menor signo de fatiga, lo que permite a la persona disfrutar de su propio mundo de ideas y representaciones. En lugar de sentirse inclinado al pesimismo, tiende al optimismo alegre y disfruta plenamente del natural placer de vivir, por lo que no necesita recurrir a ningún estimulante para combatir la fatiga o el mal humor”. “Sobre la base de un cuerpo sano y una mente sana, la persona puede desarrollar su vida emocional de un modo más natural, libre y armónico; se da cuenta de la paz y alegría interiores. La capacidad natural de amar de verdad no queda obstaculizada por ideas perturbadoras, por lo que constituye una fuente incomparable de felicidad” (Vander, 1949, p. 20).

575 “Los impulsos que existen en el inconsciente buscan su satisfacción sin tener en cuenta razones. (...) Si un adulto se dirigiera exclusivamente a conseguir la propia satisfacción de sus impulsos primarios, no respetaría a los demás, sólo le interesaría satisfacerlos (sexo, hambre, ambición), con independencia absoluta del bien o mal ajeno”. “En la mayoría de los seres racionales las fuerzas del inconsciente son las que determinan su destino feliz o desgraciado, en un grado mucho mayor que el poder de la inteligencia. Sólo cuando la persona llega a conocer las fuerzas de su inconsciente encuentra la clave que le permitirá dirigir su futuro por caminos de mayor salud y bienestar” (Vander, 1949, p. 26).

576 “...la personalidad se defiende de (la angustia) mediante varios mecanismos. Uno de los más frecuentes es el llamado represión de los instintos, por ejemplo, del impulso sexual. Cuando actúa el mecanismo de represión el impulso que no se puede satisfacer, es rechazado y devuelto al inconsciente de donde procede” (Vander, 1949, p. 27).

577 “Si las llamo ideas perturbadoras es porque se trata de unas ideas que perturban el funcionamiento normal de la psique y conducen invariablemente al desorden emocional, es decir, a la neurosis”. “Las ideas perturbadoras ofuscan la razón e impiden que se distinga realmente lo bueno de lo malo; la verdad de la mentira; lo justo de lo injusto; de tal modo, que muchas veces se toma por verdadero lo que es

la insolubilidad del pensamiento. Vander se limita a que las ideas perturbadoras impiden la distinción de la verdad, lo justo y lo conveniente; no permiten la expresión dentro de las normas sociales contradictorias; dificultarían el actuar con libertad interior, y para más temores, las inhibiciones neuróticas entorpecerían el desarrollo de la personalidad⁵⁷⁸.

Al conformar la psicoterapia ideas favorables o fortalecientes, despertaría emoción y fuerzas en la personalidad para corregir las perturbaciones, al llevar procesos del subconsciente a la conciencia. Para Vander, la tristeza se relaciona con ideas pesimistas y el deseo con la justificación. Las emociones o impulsos anormales, alterados, que producen ideas erróneas, provienen de ideas perturbadoras anteriores, a las que se remiten las enfermedades, incluso en el pasado familiar⁵⁷⁹. Entonces, ¿habrá ideas que producen ansiedad, temor, tristeza, y otras que nunca? Ante esta tendencia, salirse del patrón de comportamiento o de pensamiento sobre las ideas propias o ajenas se reconoce como anormal. Clasifica sus ideas de perturbadoras por: inseguridad, agresividad, egoísmo, superioridad, confianza en el azar, materialismo, tono pesimista, y negativas respecto a los demás. Así convierte a una emoción en idea perturbadora. Una idea no resulta triste en un contexto y no en otro; la muerte joven o en la vejez⁵⁸⁰.

falso; por conveniente lo que es perjudicial; por justo lo que no es esencialmente ecuánime. Además, las ideas perturbadoras muchas veces impiden distinguir las causas que producen o proporcionan el bien, la alegría, el bienestar y la salud, de las que acarrear males, sufrimientos y perjuicios internos, que son la base de muy diversas manifestaciones neuróticas” (Vander, 1949, p. 31).

578 *“Es cierto que las emociones desempeñan un papel esencial en los trastornos neuróticos. Pero, como demostraré con numerosos ejemplos, las ideas perturbadoras son las que conducen a los trastornos emocionales” (Vander, 1949, p. 32).*

579 *“...el ambiente está saturado especialmente de ideas productoras de inseguridad, angustia, tristeza, pesimismo, orgullo neurótico, complejos de inferioridad y de superioridad, falta de sentimiento de comunidad, egocentrismo (egoísmo que la misma persona ignora, pero que se muestra en sus relaciones con los demás), sentimientos de falsa culpabilidad, celos, odio, agresividad, rencor, materialismo peligroso y demás rasgos neuróticos del carácter. Por estar tan difundidas estas ideas no es raro que los niños pequeños queden tempranamente contaminados por ellas y su carácter se resienta, y en lugar de madurar la persona normalmente, le quede a menudo un carácter infantil, infeliz, neurótico que le impide lograr el bienestar interior” (Vander, 1949, p. 33).*

580 La lista de ideas fortalecientes, cualidades personales que valen más que la posesión de bienes, incluye: carácter sano y maduro, confiar en sí, agradabilidad y valor de la vida por su belleza, bondad de corazón superior a la inteligencia, grado de altruismo, conocimiento de sí y conminación a reforma del carácter. Con la medicina psicosomática, unifica la causa de las enfermedades y trata el insomnio o el sueño intranquilo, superficial, y poco reparador, por un trastorno frecuente, de los que no había obras divulgativas. *Cómo educar a los hijos* trataba defectos del carácter, desobediencia, complejos, miedo, defectos de educación; *La vida conyugal*, abordaba sus trastornos y enfermedades, para conseguir felicidad y armonía en la intimidad; y *Amor, sexo y matrimonio, liberación de sus trastornos* exponía cómo conocer, evitar y suprimir la incapacidad de amar, los conflictos matrimoniales, los complejos, los celos, los fracasos en el amor, las neurosis del amor, la frigidez, la impotencia psíquica, y las perversiones, textos en torno a la felicidad, no conceptuales. *“Antes de dormirse lo hará con el propósito de dormir con la boca cerrada, lo que generalmente se consigue con la voluntad” (Vander, 1974, p. 16).* La ciencia de la felicidad mezcla técnicas que prueban de todo a modo privado: *“La ciencia de la felicidad es una ciencia personal. Probando, equivocándome y volviendo a probar, cada uno descubre qué le ayuda vivir ya a sentirse bien. Es posible ‘escucharse’ a sí mismo, ser testigos y no solo protagonistas de lo que sucede: así,*

Amor para llenar la personalidad feliz. Todavía para los años 70, en hispanoamérica se impone la psicología de la voluntad característica del siglo anterior. Se ofrecen todo tipo de causas del insomnio, como la fatiga intelectual por falta de ejercicio físico y diferentes tipos de sueño según el carácter. Habla así el dr. Vander de la pereza o de la alimentación, de los horarios o del abuso de estimulantes, y da recomendaciones de todo tipo, a modo de supresión de las causas: alimentación sana rica en principios vitales, baños, deportes, y la liberación de las ideas perturbadoras. Hace tiempo que la cultura física se consolidó como signo de preocupación por la vitalidad y la salud, relacionado con la felicidad:



Ilustración 12. Votre Bonheur, Magazine. 1-25.

Trata: “*Cómo está formada la personalidad*”, el consciente y el subconsciente, marco para sus recomendaciones, con lo que expande la ideología de las ciencias sociales a la ansiedad popular, resalta la falta de lógica de las imágenes del sueño, e instruye sobre su contenido. Alimentación natural, distracciones sanas, higiene de las emociones, tratamiento psíquico y vida sana como cultura física; la fórmula ilustrada en imágenes. Asimila el subconsciente a un jardín de plantas a cuidar con “*un carácter agradable y feliz y la personalidad sana y fuerte*” (Vander, 1974, p. 49). Estos libros remiten a la obra central del dr Vander: *Nervios, carácter y personalidad*. Conmina a dormirse en seguida para evitar las ideas perturbadoras que quizá resultaran eliminadas con el sueño profundo.



Ilustración 13. Vander (1974).

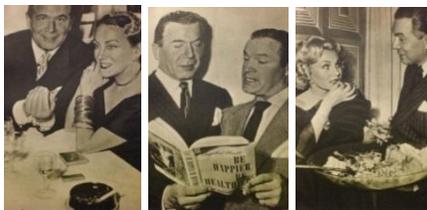
resulta fácil darse cuenta del efecto que nuestros comportamientos producen en nosotros como en los demás. Si no nos satisface, podemos volver a intentarlo de otra manera” (Cavalli-Sforza, 1998, p. 316). El ensayo y el error no se desprende de la moral normativa.

También se anunciaban los métodos de Gayelord Hauser para hacer los años maduros, felices y saludables. Acaso la alegría de vivir se obtuviera como un campeonato deportivo: “*Miles de personas de todo el mundo, deben a Gayelord Hauser la alegría de vivir, e incluso la vida, en muchos casos*”. Hauser ayudó a la campeona de natación de EEUU y a la estrella de cine Esther Williams⁵⁸¹. Para España, el Dr. José de la Vega, exponía la *Ideología de Gayelord Hauser*, en el que a las fórmulas normativas añadía un giro hacia la alimentación por parte de los especialistas en nutrición y luego en dietética. El Dr José de la Vega se aficiona doctrinalmente a las obras de Hauser y resume todo al cuidado y alimentación del cuerpo conforme a la “*dietética racional y la vida lógica*”. De la Vega engancha al lector con una anécdota en la biografía: “*La casualidad le puso frente al profesor Benedict Lust, quien, viéndole comer, le preguntó: - ¿Esperáis que alimentos muertos os devuelvan la salud? ¡No! Para alimentar un cuerpo vivo, comed alimentos vivos*” (De la Vega, 1995, p. 22). De la Vega prescinde de una mayor elaboración conceptual. Hauser se forja como modelo a imitar, con su establecimiento en Holliwood, creador de la eterna juventud de estrellas, consejero de la duquesa de Windsor, Greta Garbo, Marlene Dietrich y Corine Calvet. Integraba su trabajo la radio, la tv, publicación de artículos en revistas, conferencias, y este no se muestra como un marketing, sino como la acción de alguien que explica: “*a todo el mundo la forma de lograr un mayor placer y un mejor uso de nuestra vida para obtener la madurez razonada de nuestro cuerpo. Su nombre recuerda en todo el mundo el buen comer inteligente y, como consecuencia, juventud prolongada, mayor belleza y vida más feliz*” (De la Vega, p. 23). En el capítulo de entrada: “*Mejor salud, mejor humor, vida más larga y felicidad*”, no sólo invita a una alimentación adecuada para los requerimientos de las células que reemplaza el cuerpo, sino que prescribe el cuidado o higiene mental⁵⁸². Con una adecuada alimentación, la enfermedad no

581 Sus obras: *Cómo y ser bella*, Londres, 1936; *Diccionario de alimentos*, New York, 1946; *Ciencia alimenticia y salud*, Paris, 1945; *La dieta hace el milagro*, New York, 1944; *Véase joven. -Viva más*, Méjico, 1952; *Viva más sano y más feliz*, Barcelona, 1954; *El libro de cocina de Gayelord Hauser*, Paris, 1953; *Guía de reducción inteligente*, New York, 1954. El más popular: *Véase joven, viva más*, vendido en 19 idiomas, afirmaba que la sangre debía mantener siempre los alimentos vitales para el funcionamiento del organismo para sentirse y ser joven. En 1952 la filosofía pensaba la felicidad en relación a la obligación (Schneider, 1952).

582 “*Su mente exige también cuidados muy esenciales, alimentándola con ideas sanas, eliminando obsesiones y aprendiendo a disfrutar de cuánto hay de bueno y hermoso en nosotros y en el mundo que nos rodea. Cuidados constantes son el precio de la feliz ancianidad. Usted no podrá conseguirla solamente con un cuerpo sano o tan sólo con una mente cultivada. La felicidad será el fruto de la perfecta cooperación armónica de espíritu y materia. Un cuerpo sano dará a la mente el mejor apoyo, y la madurez mental inteligente auxiliará grandemente al cuerpo*”(De la Vega, 1955, p. 30). Para 1993, Manuel Viamonte mezcla: estilo de vida, actitudes, genética, nutrición y actividades, y dicta qué hacer y qué no, revisadas teorías del envejecimiento desde el estudio de la célula y la genética. Al lado de las recomendaciones de salud,

debiera existir, pero la belleza podía conquistarse, lo que se respalda con el trabajo de Hauser en la granja de belleza de Maine, regentado por Elizabeth Arden. *Be happier be healthier*, se promocionaba con una foto de Hauser con el actor Bob Hope.



Ilustraciones 14, 15 y 16. (De la Vega, 1955).

Obsérvese el cigarrillo prendido en la foto de Hauser “cenando con la gran estrella Gloria Swanson, en uno de los Restaurantes “Véase joven – Viva más”, en New York”. En medio: “*Bop Hope, el conocidísimo actor de la pantalla, busca en la obra de Gayelord Hauser la felicidad que sólo proporciona la buena salud*”. A la derecha: “*La actriz Zsa Zsa Gabor en una fiesta celebrada en Hollywood, comiendo la “ensalada digital” que le ofrece el propio Gayelord Hauser*”. El libro de José de la Vega está ilustrado con fotos de Hauser y bellas actrices en su visita a Madrid para probar los *cocktails* de vegetales. Contiene una foto de Hauser y Carmen Sevilla en el “*Clorophile Cocktail*” celebrado en “*Commodore*”. 30-X-1955, y otra con Zsa Zsa Gabor. La ciencia de la felicidad olvidará el cuidado del cuerpo por la cirugía estética, para enfatizar en la interioridad moral⁵⁸³.

Viamonte incluye adopción de actitudes: adaptación, asertividad, afectividad, logro y ser atractivo/a. Evitar la cólera, la fatiga, la ira, la tensión visible en el lenguaje corporal, que produce dolores de cabeza y enfermedades estomacales y el resfriado común (Viamonte, 1993, p. 376-383). En 1998, Dennis Prager iniciaba *A la conquista de la felicidad* con la ‘obligación moral’ de la felicidad, y terminaba con una parte dedicada a “actitudes y comportamientos esenciales para la felicidad”, formulada la dicha por la imagen menos la realidad (D=I-R). Rechaza la tristeza de la pareja: “*Ciertamente no disfrutamos la compañía de quienes por lo general están tristes. Preguntemos a un niño cómo es crecer al lado de un padre desdichado, o preguntemos a los padres acerca del dolor que sienten cuando tienen un hijo infeliz...*” (Prager, 1988, p. 4). Enmarca las actitudes en un sentido y propósitos.

583 “*Qué hacer para ser felices. Absolutamente nada. La felicidad es un hecho interior, nace de una actitud propicia. No requiere acciones particulares, sino, más bien, la simple conciencia. No es necesario hacer nada “especial” para ser felices; si acaso, lo aconsejable es “no hacer”: esto no significa renunciar a la acción, sino, sobre todo, observar y comprender las fuerzas que entran en juego en los hechos humanos. Si llegamos a comprender cómo se desarrolla el juego –y no podemos dejar de comprenderlo, porque el mundo es uno sólo para todos-, la acción oportuna seguirá por sí misma, espontáneamente, y tendrá la fuerza que nace de la inteligencia de las cosas*” (Cavalli-Sforza, 1998, p. 327).

3.4. Condiciones para el desarrollo de la felicidad terapéutica

3.4.1. Aún felicidad religiosa; fatigarse.

Bienheureux le bon mort

Le mort sauvé qui dort

Heureux les martyrs, les élus

Avec la Vierge et son Jésus

O bienheureux le mort

Le mort jugé qui dort.

En: *Cris d'aveugle*, Tristan Corbière (1845-1875)

El obispo Fulton John Sheen de la diócesis de Rochester, Nueva York, doctor en filosofía de Lovaina, famoso por sus charlas catequísticas en radio y tv “*live Is Worth Living*”, escribió: *The way of Happiness*, con un método para: “*llevar solaz, salud y esperanza a los corazones, veracidad y luz a las mentes, fuerza y resolución a las voluntades*” (Sheen, 1955, p. 8). La edición del Círculo de lectores recoge un doble NIHIL OBSTAT. Sheen intenta una concepción católica de la felicidad que compita con los temas sugestivos del *best seller* y las ciencias sociales, popularizando la moral dogmática de Roma, con el permiso Español por venir del mundo anglosajón: “*El método consiste en la aplicación de los principios espirituales y de la moral eterna a los problemas fundamentales de la vida individual y social de hoy. El espíritu será el de la caridad: amor a Dios y al prójimo*”. Ante el olvido del gobierno sí, insiste en la mejora personal: “*Necesitamos devolver al hombre el respeto a sí mismo y darle el honor apropiado. Esto le evitará el anhelar humillarse ante los que tratan de esclavizarle y le proporcionará valor para defender el derecho, aunque se halle solo, si el mundo procede mal*”. Acude al respeto y el honor, contra la injusticia social y el abuso del poder sobre los pueblos, para insistir en el ámbito psicológico; todo ocurre en la mente⁵⁸⁴.

Sheen presenta la entrega a Dios como terapia para la tensión que debe aceptarse, soportarse, y traza un límite a ideales y anhelos, al contraponer una voluntad egoísta al amor de Dios por el que todo se recibe sin regañadientes. Procede por supresión, en la entrega a una

584 “*Los psicólogos reconocen que nuestros cuerpos pueden fatigarse por cansancio de la mente. El disgusto, la ansiedad, el temor y el hastío se sienten físicamente y la fatiga mental nos parece corporal*” (Sheen, 1955, p. 9).

voluntad colmada. La exigencia de ser algo, entender la vida y alcanzar ideales causa fatiga. La conciencia del alma surge por la inquietud sobre el porvenir, liga la felicidad al concepto de ser y le asigna propósitos, sin determinar más. Además, esencializa en el vivir, la verdad y el amor⁵⁸⁵. Postula la verdad, la eternidad y el amor, directrices del deseo, sin cuestionar su imprescindibilidad. Dice que la verdad se mezcla con el error, el amor con el odio, y tematiza la felicidad, que sirve de gancho para una doctrina del comportamiento, hablando de otras cosas: contento, humildad, egotismo, alegría y alegría interior, el hombre moderno lejos de la paz, el yo y la ley oral, desapego de la rutina, retorno a la nada, lo subterráneo, necesidad de la revolución, el amor infinito y filosofía del placer, la revolución, el amor, el trabajo, los hijos, la juventud, el fin del hombre, la paz interior y el dar.

Sheen liga el contento al ordenamiento de los deseos, lo que se entendía por voluntad, por lo que habla de resolución y diligencia. Producto de un arte descuidado que pocos estudian, asegura, el constructo del contento como virtud se elabora por observación de las causas del descontento: egoísmo, envidia, codicia y celos⁵⁸⁶. Sheen relaciona las causas mencionadas con el deseo, pero sólo vincula el descontento de los celos al sentimiento de tristeza. La moralización obedece a errores cualitativos en la disposición referida en concreto a los sentimientos: *“Uno de los más caros errores es creer que el descontento procede de causas exteriores y no de malas cualidades del alma”*. No obstante, glosa la limitación de las fuerzas en una confesada represión: *“La condición precisa para el humano contento es ser prudentes y reprimidos y reconocer límites a las cosas. Lo contenido en límites será verosímilmente*

585 *“Una razón fundamentalmente determinativa del agotamiento de la mente es el conflicto que surge en nosotros entre el ideal y lo conseguido, entre lo que debemos ser y lo que somos, entre nuestros anhelos y nuestras abstenciones, entre nuestras capacidades de comprensión y los incomprensibles misterios del Universo. Una casa dividida contra sí misma no puede sostenerse. Esta perenne tensión en el hombre sólo puede aceptarse y soportarse mediante la entrega de nuestro ser a Dios. Entonces cualquier cosa que ocurra se recibe como una dádiva de amor, y no podemos fracasar porque no tenemos una voluntad descontenta y egoísta”*. *“Tercero: Nuestra dicha consiste en llevar a cabo los propósitos de nuestro ser. Todo hombre conoce, por su insaciable avidez de alcanzarlos, que ha desarrollado la capacidad de aspirar a tres cosas que no logra plenamente. Una, desear vivir, y no durante los próximos minutos, sino siempre y sin vejez ni enfermedad. Otra, descubrir la verdad en toda su plenitud con una forzada elección entre las verdades, por ejemplo, de la geografía y las matemáticas. En tercer lugar, ambiciona amor, y no con un término en el tiempo, ni mezclado con saciedad y desilusión, sino equivalente a un éxtasis perdurable”* (Sheen, 1955, p. 9).

586 *“El contento no es una virtud innata. Se adquiere con gran resolución y diligencia en el empeño de vencer los deseos desarreglados”*. *“La principal causa del descontento es el egoísmo, debido a que cada uno nos consideramos el eje en derredor del cual gira todo. La segunda causa del descontento es la envidia, que nos hace mirar las posesiones y talentos de los otros como cosas que nos hubieran sido robadas. La tercera causa es la codicia, o desordenado deseo de tener siempre más para compensar el vacío de nuestro corazón. La cuarta causa del descontento son los celos, a veces originados por la melancolía y la tristeza, y en otros casos por el odio a los que tienen lo que deseamos para nosotros mismos”* (Sheen, 1955, p. 13).

plácido” (Sheen, 1955, p14). Jardín entre tapias; no basta con la prescripción de la reclusión junto con la represión de los sentimientos y deseos, sino que vincula el aislamiento con un sentimiento de alegría sosegado⁵⁸⁷.

Necesidad de curarse de las inquietudes que perturban, confundidas con deseos desmesurados, diferenciados de los mesurados por la aplicación de un canon, o después de la actitud de contentamiento. La metáfora del recinto amolda las circunstancias, neutraliza el deseo y escatima la inquietud contraída en un orden anómalo; el del descontento, patologizado. El contento dimana de la fe en Dios, finalidad de la vida, un precepto positivo en su abstracción, al que agrega una higiene de la conciencia y un sentimiento negativo respecto a los deseos en general. Ya no sólo limita los deseos. Moderado incluso el amar, reservado sólo para el amor a Dios, catalogada la inquietud entre lo mórbido, tras conminar a la mortificación del deseo; la transformación de los males por sobrellevables en el contenido de la paciencia, el descontento intensifica los males producto de las circunstancias. En el conformismo por una situación precaria, invita a mejorar, pero no a una adquisición de bienes materiales, sino a una ligera relación del sentimiento con la pobreza o la riqueza⁵⁸⁸.

Más que injerir en las prácticas o actividades, sin inmiscuirse en la vida privada, Sheen incurre en un negligente descuido del sufrimiento, por desigualdad económica e insatisfacción de las condiciones concretas de bienestar, por imprevisión o indiscreción, a causa de indolencia, y por articular mecanismos de inhibición y abstención. Promueve la renuncia, bajo la que subyace no un pensamiento, sino privaciones efectivas, carencia, ausencia de algo o alguien⁵⁸⁹.

587 “Si el alma del hombre sabe recluírse entre límites (no siendo avaricioso, sórdido, amigo de atesorar demasiado, ni egoísta), cabe aislarse en un contento sereno, tranquilo y luminoso. El que se contenta con los límites que presentan las circunstancias, convierte esos mismos límites en la curación de sus inquietudes. No importa que el jardín tenga un acre o tres y carezca de muros o no. Lo esencial es vivir en su recinto, grande o pequeño, para sentir el ánimo quieto y el corazón feliz” (Sheen, 1955, p. 13).

588 “En segundo lugar, para sentirnos contentos necesitamos tener la conciencia limpia. Si el ser interno se ve desgraciado a causa de sus fracasos morales o desorbitadas culpas, nada exterior puede satisfacer al espíritu. Una tercera y final necesidad es la mortificación de los deseos y la limitación de los deleites. Si amamos en exceso, a menudo molestamos en exceso. Sentirse contentos aumenta nuestras alegrías y disminuye nuestras miserias” (Sheen, 1955, p. 13). “El contento es siempre cosa del momento. Un hombre pobre, hoy, puede estar satisfecho merced a su fe, pero el mejorar de condición económica acaso le convenga mañana, de modo que el pobre debe trabajar para crecer su prosperidad. Puede no lograrlo, y, si su pobreza continúa otro día, la aceptará hasta que llegue el alivio. El contento ha de referirse a nuestro presente estado y no resulta absoluto respecto a todas las demandas de nuestra naturaleza. Un hombre contento nunca es pobre, aunque posea poquisimo. El descontento nunca es rico por mucho que tenga” (p. 14).

589 Prevalece la acción sobre el pensar y determina la fe: “El modo cómo se vive tiene su influjo en el modo cómo se piensa. Con esto no se quiere negar el valor de los factores intelectuales de la fe, sino simplemente hacer hincapié en un elemento que se suele descuidar. Algunas personas piensan que pueden atraer a una persona al Amor Divino con responder a una duda que haya expresado; consideran postulado firme

No se dispone el ascetismo para el perfeccionamiento, el dominio del dolor o lo que sea. Una cosa es la abstinencia con un objetivo, y otra conformarse con lo exiguo por insuficiencia de hecho, experimentar penurias o vivir en la inopia. Sheen hace del egoísmo causa de la insatisfacción, como si no hubiera aflicción sin egoísmo. Algunas quejas se relacionan con la ambición, pero afirmar esto desfigura y oculta sufrimientos que no se pueden determinar como producto del egoísmo sin más. Se esconde el dolor con máximas: *“La soberbia es un intento de convencer a los otros de que somos lo que nunca fuimos”* (Sheen, 1955, p. 16).

La felicidad se logra por la humildad, tras el abandono del ego, a lo que agrega concentrarse en los propios errores y no en los ajenos, y conmina a no desalentarse nunca. Subsume los deseos del egotista a la ley moral, asegurando que cumplir siempre la voluntad conduce al odio de sí. Y divide a la alegría en dos: espiritual o serenidad del temperamento, y terrenal, no permanente ni honda sin el apoyo de una conciencia sana⁵⁹⁰. Moralizada, categoriza la alegría en función de la santidad y el disgusto de cara al pecado, pero la alegría puede permanecer en la adversidad, en el recuerdo de que hasta el divino maestro hubo de morir en la cruz para resucitar⁵⁹¹. ¿Se predica el desapego total, o sólo el desapego ante lo ruin? Esta teoría del desapego no tiene mucha elaboración, sólo se ofrece para una alegría que disponga a la fe. Determina lo trivial por su efecto obstaculizador de la vida interior.

Sheen confina el mundo interior a lo moralmente afin a la espiritualidad católica en oposición a lo corporal, exacerbada esta contraposición: *“Si nos apegamos a una cosa externa hasta no encontrar felicidad sin ella, nuestra vida interior quedará reducida y cuantos “extras” obtenga el cuerpo serán a expensas del alma”* (Sheen, 1955, p. 32). El peligro de la absorción de la personalidad en lo pragmático, en el mundo de las cosas exteriores, capta la atención de Sheen, que subraya la ‘necesidad’, como elemento a prescindir, rechaza la dispersión mental y

que los hombres son irreligiosos porque son ignorantes, que si los ateos leyeran unos pocos libros buenos o prestaran atención a algunos pocos argumentos selectos a favor de la Divinidad, abrazarán inmediatamente la fe. Les parece que la religión es algo a conocer más bien que una Personalidad a ser abrazada, vivida y amada” (Sheen, 1952, p. 145).

⁵⁹⁰ *“La capacidad de alegrarse es siempre una prueba de la condición moral de un hombre. No es feliz por fuerza quien no lo es por dentro. Si una sensación de culpa pesa sobre el alma, ningún placer externo compensa la pérdida del júbilo íntimo. Así como el disgusto es compañero del pecado, la alegría es acompañante de la santidad”* (Sheen, 1955, p. 22).

⁵⁹¹ Confronta el desapego con la rutina a través de una figura hipnótica y sugestiva: *“Hay que cortar las amarras que nos unen a la tierra. Así el alma se elevará hacia Dios. Somos como globos que podemos estar sujetos por cables de acero o por delgados hilos, mas, mientras no los cortemos, permaneceremos sujetos a las cosas ruines y a las mezquindades cotidianas que nos esclavizan”* (Sheen, 1955, p. 32).

poseer⁵⁹². El rechazo de toda impregnabilidad respecto de bienes sirve de advertencia a modo de exordio que prepara para una valoración metafísica que deslinda el ser del tener. Hasta al suicidio se le encuentra causa en el permanecer aferrado alguien a lo material. El desapego anula la atención a placeres obtenidos de la acción en el mundo exterior. Rehusar placeres lícitos e incluso inofensivos, extiende la abstención a todo el orden del placer, implicada incluso la moralidad, con lo que la elección depende, no de un criterio ético, sino completamente religioso. Definida la felicidad tácitamente como satisfacción de deseos; prescribe su resistencia y supresión. Por el desapego se configura la personalidad, en tanto amplía el campo de la experiencia más allá de los sentidos, y habla de alegría ilimitada, pero a costa de reducir las fuentes de satisfacción al ámbito espiritual, otro concepto con el que acopla la felicidad al desasimiento, el de “lo subterráneo”. Fulton Sheen recuerda que la iglesia no se había pronunciado sobre el lugar del infierno, pero que todos lo ubican en lo bajo, y sostiene todavía un voluntarismo e intelectualismo a ultranza, en contra de la nueva tendencia psicoanalítica⁵⁹³.

Lo de menos es el voluntarismo racional. Sheen no invita a razonar sobre los motivos para actuar, sino que critica la mismísima satisfacción. El concepto de saciedad riñe con el dogma religioso, más en la esperanza de la resurrección, valorada la profundidad moral que se compagina con la alegría interior y el desprecio de la ligereza. La contradicción religiosa adquiere la figura de la búsqueda de la plenitud, mas sólo para incentivar el deseo de lo absoluto, descalificada la saciedad. Dios se impone a todo deseo, ante una necesidad imposible

592 “Si “necesitamos” cosas exteriores, nos absorbemos tanto en ellas que nuestras personalidades se dispersan. Como en un pozo del que se saca líquido demasiado a menudo, nuestra agua queda absorbida por la arcilla ajena. Algunos prestan a lo externo tal atención que, si se les priva de lo que poseen en forma de placeres y riquezas, experimentan la impresión de no existir apenas. Han aprendido a estimar su propio valor en términos de lo que tienen, no de lo que son” (Sheen, 1955, p. 32).

593 “El remedio para tan peligroso y lamentable estado de apego a las cosas materiales es el gradual aflojamiento de los vínculos que nos unen a ellas. Nos conviene dejar de ser poseídos por el alcohol, la agitación, el éxito o los placeres. (...) Incluso debemos rehusar, de vez en cuando, los placeres lícitos e inofensivos, para no ser esclavos de ellos ni de nuestros caprichos egoístas”. “El materialista tiene una personalidad confiada, porque vive en un universo cerrado, no mayor que las cosas a que alcanzan sus sentidos. El egotista vive en un mundo más angosto aún; la celda acolchada de su egoísmo. El creyente ha roto sus cadenas y puede ascender libremente al cielo sin salir de la tierra, donde su naturaleza puede expandirse hasta una ilimitada alegría, olvidando todo egoísmo”. “Los que prestan atención al subconsciente, esperando que el estudio de la libido y de los instintos sexuales han de solucionar los problemas de sus vidas y su búsqueda de la felicidad, yerran al sumirse en las regiones del “sub”, donde nunca se ha hallado nada de eso. Sólo usando la razón y la voluntad (que son semejanzas de Dios) pueden los seres humanos encontrar la paz” (Sheen, p. 33).

de satisfacer o del desprecio del deseo en pensamiento negativo. Sheen confunde una alegría del desprendimiento respecto de las cosas y otra, consecuencia del sacrificio del placer⁵⁹⁴.

Olvido de sí. Las personas no serían objeto de alegría, sino sólo la disposición desasida hacia ellas. La concepción de la felicidad observa mentalidades y prácticas para un orden o arreglo de los placeres⁵⁹⁵. El cambio en la perspectiva por disciplina y agotamiento consiste en una negación del placer, a partir de lo que Sheen forja tres leyes de una filosofía del placer: “*Si lo pasas bien, no planees tu vida pensando en que siempre has de gozar buenos ratos. El placer, como la belleza, está condicionado por el contraste*”. “*El placer se profundiza y aumenta cuando sobreviene un momento de tedio o de pena. Esta ley nos ayudará a que nuestros placeres más apreciados duren toda nuestra vida. Haciéndolo así gozaremos de ellos dos veces*”. “*El placer no es objetivo, sino consecuente*” (Sheen, 1955, p. 50). Sheen mezcla placer y privación; placer y amargura. Trata el trabajo, el amor, los hijos, de manera al extremo conservadora, según una finalidad acorde con la verdadera naturaleza humana; “el intelecto”, con valor esencial en Dios, etc, etc, para retomar los asuntos del poder y la riqueza, frente a la paz interior, en rechazo del comunismo, y compone un discurso antievasión, que sobrepone la verdad y el amor a la sexualidad y al egoísmo, con una espuria trastocación de la vida y la muerte. Separa evasión instintiva y contento, y condiciona al propio al intelecto⁵⁹⁶.

Sheen relaciona la autodisciplina con que toda aflicción la permite Dios por purificación para descargo, improcedente, de la inclemencia y la sevicia. Este uso del dolor para una prédica

594 “*La tragedia de nuestros días es la desesperación de los que han tenido éxito. Su miseria moral no se debe al fracaso de sus planes, sino a que al realizarlos no consiguieron la felicidad. Lo que anhelaban y consideraban el Todo (beneficios y triunfos materiales) resultó, al obtenerlo, ser Nada. Sabido es que la Nada es diametralmente opuesta a Dios y su creación. El infierno para esas personas es su ego, ahito de sus deseos satisfechos, obligado a consumirse en la Nada, y siempre solo, sin ninguna esperanza de liberación*” (Sheen, p. 38). “*La alegría no se deriva de las cosas que conseguimos o de las personas que conocemos, sino que la crea el alma misma cuando nos olvidamos del ego. El secreto de una vida feliz está en la moderación de nuestros placeres a cambio de un incremento de alegría*” (p. 44).

595 “*Pero los placeres deben ordenarse jerárquicamente si hemos de sacar de la vida toda la alegría que nos ofrece. Los regocijos más intensos y duraderos pertenecen sólo a aquellos dispuestos a practicar una fuerte autorrestricción, con la fatiga de una disciplina preliminar*” (Sheen, p. 50).

596 “*El amor sexual es una evasión; el amor divino, una compensación. El divorcio constituye una fuga; la fidelidad, lo contrario; el egoísmo, una evasión; la caridad, no. Los placeres de la unión con Dios satisfacen y no disgustan. Busquemos la evasión adecuada en la verdad y el amor divinos, hasta finalmente convertir en vida la muerte. El infierno es un escape; el cielo, la salvación*” (Sheen, p. 130.) “*Bien está el expresarse personalmente cuando se procede según la razón y nuestra elevada naturaleza; pero no es lo mismo si se procede por instinto y según la parte baja de nuestro carácter. Un cazador se expresa bien cuando caza en la estación adecuada; y mal si caza en época de veda o dispara sobre su suegra, cualquiera que sea la temporada. Los que identifican la libertad del hablar libremente con el libertinaje o el derecho a hacer lo que les plazca, creen que la autodisciplina es la autodestrucción, cuando lo que significa es domar nuestra parte más baja en beneficio de la más elevada*” (p. 141).

justificadora de Dios en el aprovechamiento del sinsentido del sufrimiento, al otorgarle una respuesta de carácter absoluto, categórica, sin condescendencia para respetar la aflicción de la persona que ha perdido a un ser querido, no tiene reparos en vincular la tragedia a una voluntad divina, razón de todo, incluso para perjuicio económico. La autodisciplina doblega la propia voluntad que tiene un móvil general en la fe con formulación simple⁵⁹⁷.

Sheen confunde cualquier respuesta no amorosa con el resentimiento y asegura que la ética constituye una terapia eficaz en vez de la satisfacción de todos los instintos sin escrúpulos, lo que pudiera acarrear según Freud un mal, y agrega el principio psicoanalítico del temor como causa de neurosis, tras de lo cual, prorrumpen los motivos del descanso y la meditación, con lo que liga la mentalidad espiritual a un verdadero reposo como descanso en el trabajo, y no del trabajo. Nota que el carácter se forma predominantemente por el resentimiento, para promover el dar y el servicio. Igualmente, habla del progreso, del hombre masa, caracterizado por su interés, por los escándalos y los clubes nocturnos, para proscribir a los moralistas que niegan el libre albedrío, sin entender la ética o la criminología sin tales escrúpulos⁵⁹⁸.

Sheen menciona a Nietzsche para sostener que tenía razón al decir que venían tiempos de guerra. Un modo de poner al enemigo ideológico de su parte y aprovecharlo al ofrecer una imagen de respeto intelectual, sin ceder ante los cuestionamientos de la moral. En el *best seller* de la felicidad se aprecia una tendencia al discurso llano, no muy elaborado teórica o conceptualmente, pero asocia la felicidad a una variedad de temáticas agrupadas, que más que a la vida cotidiana o al ámbito popular, pertenecen a una peculiar concepción de la filosofía y la acción, característica casi ancestral de la psique y la valoración, lo que se hace pasar por una

597 "A veces Dios priva a los árboles de todas sus hojas para que nosotros podamos ver el cielo. La muerte de un hijo puede ser el modo de que Dios lleve a los padres a pensar en el otro mundo más que en éste. (...) Dios, a veces, tiene que dañar al hombre en su seguridad económica para evitar que piense que ésta es la única que existe" (Sheen, p. 141). "Quien siembra odio, recoge aborrecimiento; si esparcimos amor y gentileza, cosecharemos cariño y felicidad". A este precepto del amor se añade el requisito de comprensión. "El hombre amable tolera las debilidades de los otros, no da importancia a las pequeñeces y procura no encontrar faltas en todo. Sabe que lo que le pasa a la mayoría de la gente es que no encuentra amor, sea por fealdad, adustez, tendencia a ser molestos, fastidiosos, o servir de estorbo. El carácter de estas personas se forma en gran parte por el resentimiento que experimentan hacia los no amables. Una de las mayores alegrías de la vida proviene de amar a aquellos por los que nadie siente afecto" (p. 143).

598 "Entre muchos pensadores superficiales de nuestros días existe la tendencia a enseñar que todo acto humano es un reflejo sobre el que no cabe ejercitar el libre albedrío. Consideran que una proeza generosa no es más digna de alabanza que un parpadeo, y que un crimen es menos trascendente que un estornudo. Tales falsos pensadores creen que los hombres actúan condicionalmente de un modo u otro, sin libertad de elección ni responsabilidad por sus buenas o malas obras. Nos dicen que el crimen y el pecado pueden ser causados por una insuficiencia de patios de recreo, o por una fuerte impresión de la infancia que convirtió al niño en un problema que le impidió ajustarse normalmente a la realidad y a sus exigencias" (Sheen, p. 183).



reflexión sobre el pensamiento y la experiencia. El arraigo, la costumbre y el uso se consagran desde la poesía proverbial al libro teórico de moral o en los listados de los consejos prácticos de toda índole; religiosa, política, filosófica o médica. Más que categorizar para clasificar valores, se otorga mayor libertad a la capacidad de relatar para disgregar la felicidad en función de otras cosas, englobadas por un objetivo pedagógico y terapéutico.

3.4.2. Felicidad pedagógica; felicidad terapéutica.

HAPPINESS

*So early it's still almost dark out.
I'm near the window with coffee,
and the usual early morning stuff
that passes for thought.
When I see the boy and his friend
walking up the road
to deliver the newspaper.
They wear caps and sweaters,
and one boy has a bag over his shoulder.
They are so happy
they aren't saying anything, these boys.
I think if they could, they would take
each other's arm.
It's early in the morning,
and they are doing this thing together.
They come on, slowly.
The sky is taking on light,
though the moon still hangs pale over the water.
Such beauty that for a minute
death and ambition, even love,
doesn't enter into this.
Happiness. It comes on
unexpectedly. And goes beyond, really,
any early morning talk about it.*

Raymond Carver

La fuerza y deseo de la idea. Del sufrimiento de la debilidad mental a la instrucción racional de sí. La educación de sí mismo de Paul Dubois pertenece a una línea de formación

con base en principios educativos, pero predomina el control de sí, del “*Self*” (*Soi meme*). Dubois enjuicia a la vida desde la óptica de la ventura o desventura, a partir de lo cual valora el saber o no vivir, y obvia la problemática del sufrimiento. Ignorancia del vivir y desventura por la propia acción y la de quienes nos rodean. Labrar la propia desventura constituye una situación evitable y divide entre enfermos y sanos, para hablar de “debilidad mental” por fragilidad psíquica debida a la educación. También supedita la inmoralidad a una cuestión educativa⁵⁹⁹.

Dubois generaliza la patología y distingue una diversidad de mentalidades frágiles según un ámbito psíquico (psicastenia), siempre en relación con la formación del juicio. Descuella aún el racionalismo, rezago de la lógica francesa desde Port-Royale, centrada en la instrucción de sí mediante un arte de conducir bien a la razón en el conocimiento de las cosas, distinto al arte de vivir antiguo. El contraste jansenista entre la gracia y el gusto por el mundo propio de las concepciones de la predestinación cede a la categorización de las racionalidades, pero aunque cuestiona la catalogación de los degenerados o desheredados desde el punto de vista médico, la conserva desde el punto de vista filosófico y moral⁶⁰⁰. Por mala influencia educativa se refiere Paul Dubois a un influjo del ambiente al que se atribuye la deformación gradual como embrutecimiento contingente y variable por contagio moral e intelectual. No consiste la degradación en una normalización o generalización del pensamiento por imitación o imposición alguna, sino que Dubois aprecia una eventualidad de formas diversas; el predominio de la alteridad, la discontinuidad, no ya por volubilidad, ni por la movilidad del pensamiento o de los conceptos, sino por ‘deformación’. El cambio de las formas suscita patologías morales y especulativas ante las que Dubois conmina a enseñar a pensar con lógica. Dubois objeta los

599 ““El hombre es el único animal que no sabe vivir”, decía yo entre mí cierta vez, luego de haber escuchado las quejas de mis pacientes. No era su sufrimiento lo que me sugería esta definición irrespetuosa (aunque no irónica, pues la ironía hubiese sido en tal caso aborrecible), sino la comprobación frecuente de que eran ellos los artesanos de su propia desventura. Y no siempre ellos solos, sino además sus familiares y semejantes” (Dubois, 1953, p. 13). “La neurastenia – de la que tanto se habla a la hora actual – no constituye una enfermedad que nos ataque como el reumatismo o la tuberculosis, sino que es la humana fragilidad psíquica que debemos a nuestras tachas innatas, hereditarias, a nuestra mal dirigida educación, a las influencias nocivas que obran en nosotros durante todo nuestro desarrollo físico y mental” (p. 14).

600 “La educación desempeña asimismo un rol importantísimo en la formación de esas mentalidades patológicas, y falsea el juicio de quienes se conceptúan normales y creen lanzar una mirada de despectiva piedad a sus hermanos menos dotados” (Dubois, p. 14). Por la época, Theodore Greene entendía la vida como un esfuerzo universal de realización por “*suitable adaptation*” al ambiente complejo, y contrastaba la mera existencia (nuda vida) a una progresiva vida buena en el sentido del desarrollo de potencialidades en relación al valor de una vida valiosa: “If our summary analysis is at all correct we can say, I believe, that life as such, that is, as bare existence, is not valuable save as the precondition of all valuable living. It is indeed good potentially, but, for a multitud of our miserable fellow mortals, it is barely good enough to be endurable. Comparatively speaking, at least, life is for them pathetically out of tune with nature and with the enriching values of human culture; it is tragically inhuman and inhumane; it tends to lack all spiritual depth, strength, and joy” (Greene, 1956, p. 326).

preconceptos, los dogmatismos, las ideas estereotipadas; que tengamos que nacer en una determinada clase social con la influencia de contados amigos; y descalifica el orgullo de la inteligencia, que asimila a la debilidad de juicio, por lo que prescribe lo contrario: claridad de visión de las cosas, precisión propia del juicio, aplicada a la conducta; aplicación del juicio lógico para el condicionamiento de las prácticas por provecho moral y la propia felicidad, sin impedimento de las pasiones, el placer y el amor propio. Sin embargo, estima que no ponemos en práctica la lógica, reincidiendo en los mismos errores a pesar del castigo.

Dubois señala indicios de inmoralidad por escaso discernimiento manifiesto en la conducta de los más, para sumar a la capacidad lógica y de comprensión del vulgo una educación moral antepuesta a las creencias. En tal esquema educativo del amoral, todavía concibe el sufrimiento como un móvil del pensamiento moral⁶⁰¹. Considera al error constante; no una mera equivocación, sino una condición de la persona. Más que la observación del error como prerequisite para conducirse bien en la vida, le otorga un estatuto categorial a partir del cual se clasifican y ordenan los valores, los sentimientos y los pensamientos de manera lógica. Además, mantiene la noción clásica de la alteración de las disposiciones para la consecución de la felicidad; preocupación por la modificación de las mentalidades para la felicidad. “*El único móvil de todas las acciones del hombre es el deseo de ser feliz*” (Dubois, 1953, p. 21). Los deseos se centran en el de la felicidad y se sobrepone querer la felicidad al instinto sexual para llegar a excluir la pluralidad o diferencia de mentalidades y opiniones, de conductas, y hasta de aspiraciones.

Para Dubois la filosofía pretende responder al sentido de la vida a modo de objetivo o recompensa, apoyados en la religión o en la ciencia, pero sostiene un existencialismo tosco del arte de vivir feliz⁶⁰². Casi que la categorización no se da sólo en función de la verdad y la mentira, o la certeza y el error, sino que se contrasta una finalidad abstracta y general, el amor,

601 “*Mas si el hombre es de tal suerte dominado y sufre el contagio del ejemplo, ello ocurre por causa de su sugestibilidad, de su credulidad. En esto se revela su ineptitud para juzgar por sí propio, para ver claro a fin de hallar su camino y señalarlo a otros. Le falta educación moral*” “*Pero cuando nos dirigimos al individuo aislado, sufriendo y sin ventura, al cual rodeamos de franca simpatía y para sustraerle de su miseria le hacemos pensar y razonar, rectificamos ese juicio pesimista sobre la mentalidad humana y descubrimos en las personas más sencilla e incultas – incluso en los desequilibrados- un tesoro de lógica y comprensión de los hechos morales*” (Dubois, p. 18).

602 “*Hallarse satisfecho física, intelectual o moralmente es el único objetivo de todo ser humano, y sean cuales fueren la mentalidad del sujeto y su conducta, sus opiniones y aspiraciones, se encontrará siempre en lo íntimo de su alma tal apetencia primigenia de felicidad*” (Dubois, p. 21). “*La vida sólo tiene una finalidad y es ser vivida, así que nos hace falta un arte de vivirla bien, de extraer de ella la suma de felicidad a que aspiran todos con pasión, desde el gozador, que se vicia en seguida, hasta el idealista religioso o filósofo, que con iluminado deleite contempla ante sí el amor*” (p. 22).

con cualquier otra aspiración catalogada como vicio y concebida como producto de un error. Dubois disocia de la felicidad la satisfacción inmediata y desplaza el placer hacia una meta, para diferenciar entre dicha y felicidad, y disgrega este ámbito del goce y de los privilegios en material y cultural. Así pues, una categorización obedece a la supeditación de toda finalidad a una general, denominada felicidad, por la que privilegia su concepto a cualquier otro, y otra clasificación se debe más a una gradación en la que los deseos se supeditan a la felicidad⁶⁰³.

Con todo, Paul Dubois desmiente un concepto de la felicidad como satisfacción de deseos con base en la *“fragilidad de todas las felicidades parciales”* (Dubois, p. 23), en lo que sale a relucir que la estimación de los deseos y satisfacciones depende más del contraste entre lo parcial y lo general, identificada la búsqueda de un objetivo con la ecuanimidad, relacionada con la integridad y lo completo o pleno. Direcciona todo deseo a tal fin, y cataloga de improcedente lo contrario; hacer extensiva la felicidad a concepciones fragmentarias o deseos dispersos. Exagera la desdicha a causa de la pérdida de todo lo que se posea. Pérdida, dolor; por falta-error o necesidad, de un lado, y de otro, la intuición de una felicidad verdadera, durable, comprendida como males y sufrimientos evitables e inevitables, a lo que se agrega una disposición interior que no se viera menguada por los dramas y tragedias. Desestima la perturbación causada por el dolor y el sufrimiento frente a una felicidad concebida como una dicha íntima que soporta con valor, confrontada al miedo a vivir, al desespero por el menor fracaso y la desgracia a causa de ello. También supedita las desdichas a la felicidad, a tal júbilo interior, y no a la complacencia de placeres y deseos⁶⁰⁴. Mantiene así el esquema del estoicismo,

603 *“En efecto, el hombre no ve con bastante claridad ante sí la ruta que a la dicha conduce. Casi de manera exclusiva la busca en la satisfacción pronta y total de sus múltiples deseos, en los placeres materiales e intelectuales, en la comodidad, el “comfort” y la fortuna. Y tanto se han identificado esos dos conceptos –goce y felicidad– que suele llamarse “los felices de este mundo” a los privilegiados” “Es que la verdadera felicidad no reside en el cumplimiento de nuestros deseos, por legítimos que sean. A no dudarlo, todos los privilegios que debemos –quién al azar de su nacimiento; quién a las oportunidades que le brindó la vida o a su trabajo personal – nos reportan grandes satisfacciones, una dicha momentánea, y no hay hombre que en ciertos instantes no haya podido decir: “Estoy contento, soy feliz; mis asuntos marchan bien, me hallo en buena situación; poseo salud y las alegrías del hogar”, etc. Pero se trata de felicidades parciales, contingentes y efímeras, que no son la felicidad”* (Dubois, p. 23).

604 *“La salud se altera y la dicha familiar, conyugal o paterna es tan deleznable como todo lo demás, bien sea porque perdamos a los seres amados, bien por el dolor –más grande aún– de verles aquejados de enfermedades físicas, mentales o morales que deben a sus propias faltas o a las duras necesidades de la existencia”. “Entre las vicisitudes de nuestra existencia hay muchas evitables, que sólo debemos a nosotros mismos, de manera que no nos cabe el derecho a cruzarnos de brazos y depositar nuestras aspiraciones en las alegrías celestiales que nos estén reservadas. Sin duda, existen catástrofes que al alcanzarnos perturbarán nuestra vida y somos impotentes para conjurarlas, las cuales obrarán siempre sobre la desventurada humanidad. Pero, ¿destruyen por fuerza nuestra dicha íntima? No”. “Si bien muchas personas hay que tiene miedo de vivir, se desesperan al menor fracaso y son desgraciadas, no faltan almas que soporten con valor cualquier sufrimiento, así como la*

pero enfatizando en la alegría y el contento, producto de una intuición, bien obtenida por sentimiento religioso o puro, que en su afabilidad ingenua cuestiona la teoría de la finalidad y el objetivo. La aprensión moral de la felicidad preponderante subordina el bienestar económico, tomado en cuenta sólo como medio instrumental para la felicidad⁶⁰⁵.

¿Acaso entonces se acepaba la negación incluso del bienestar en función de una felicidad abstracta? Esta aprensión de la felicidad conduce al extremo de desconfiar de la cultura y de la sociedad, para remitir la razón de la felicidad de nuevo a las satisfacciones relativas a aspiraciones ideales, pero al modo medieval, circunscritas a los trascendentales: verdad, bien y belleza, pero ya no recurre Dubois a una tendencia intuitiva, sino a una teoría que requiere educación para forjar un yo moral⁶⁰⁶. Justamente, supedita el estado de ánimo a las aspiraciones ideales determinadas por la pedagogía moral en su base, pero no a la manera categórica del Kantismo, sino tras el influjo del análisis moral de Jean Marie Guyau en su *Éducation et Héredité*. Dubois mantiene la clasificación entre el bien y el mal, diferenciados por una capacidad intelectual que se valora frente a otras formas de mentalidad. Teme al cuestionamiento de la moralidad; luego también previene ante la desmesurada inteligencia, extremado el recelo a todo, pero defiende una razón práctica despojada del imperativo categórico, noción del deber u otro concepto que constriña la acción, excepto la fe⁶⁰⁷. Control

enfermedad y la miseria, la muerte de los suyos o la ruina de todas sus esperanzas. Las desdichas –en plural- llueven sobre sus hombros, mas su felicidad íntima permanece intacta. No se refugian en un desdeñoso estoicismo que notaría insensibilidad, sino en un contento interior que constituye el goce supremo” (Dubois, p. 24).

605 *“Pero, por punto general esas almas bien dotadas no llegan tan lejos en sus sueños y no especifican el objeto que persiguen, sino que obran de modo espontáneo, con una intuición que les hace descubrir la felicidad allí donde otros no la encuentran. Tales almas sienten así, y eso es todo” (Dubois, p. 25). “Sí, nos asiste el derecho de perseguir sin vanos escrúpulos cuanto pueda satisfacer nuestros anhelos de bienestar material o espiritual. En nuestro interés y en el de los demás debemos trabajar por mejorar la suerte del género humano, y los progresos debidos a la ciencia pueden contribuir a ello en gran manera. El bienestar no constituye en sí mismo un mal, pues manteniendo a la humanidad en la medianía no se contribuirá a hacerla dichosa; antes bien, con un desarrollo económico incesante – y nótese que no digo “por medio” de ese desarrollo se logra el progreso intelectual y moral” (p. 24).*

606 *“Pero, guardémonos de confiar toda nuestra felicidad a cartas que los otros jugadores puedan anular a cada instante o a las cuales el menos soplo de viento arrebate. Desde este punto de vista tengo muy poca confianza en los beneficios de la civilización, en tanto no traiga sólo ventajas materiales, mayor bienestar en lo que atañe a la vivienda y la alimentación, y goces del espíritu, por nobles que sean. No estriba en eso la felicidad sino que reside en lo más hondo de nosotros mismos, en nuestro yo íntimo, y sólo puede hallar su razón de ser en la satisfacción más completa de nuestras aspiraciones ideales, en el culto de la Verdad, el bien y la Belleza”. “Tal estado de ánimo no puede ser creado si no es por medio de un constante cultivo de nuestro yo moral. Jamás alcanzaremos aquella perfección, pero al menos marchamos por la senda que a ella conduce, y nuestra felicidad – la única verdadera e invulnerable- está en relación directa de nuestro desarrollo moral” (Dubois, p. 25).*

607 *“El objeto de la educación que impartimos al prójimo o de él recibimos debiera consistir, ante todo, en formar esa inteligencia moral que nos permite discernir el bien del mal e iluminar nuestra marcha por el camino de la vida, bordeado de despeñaderos. Inferiores son todas las otras formas de inteligencia. Pueden procurar ventajas personales a quienes las poseen, hacer que disfruten los demás con ellas y cooperar,*

racional de la conducta del positivismo espiritualista al estilo de Guyau o de Alfred Fouille, que pregona una idea-fuerza, una representación acompañada de un deseo, para hablar del determinismo del pensamiento en el sentido de inducir el cumplimiento de una acción.

Dubois critica la religión, pero al sobreponerle la moral se queda con la fe y de ahí cede a la sobreestimación del entusiasmo. La necesidad de mantener una moral conserva el ideal religioso para un fin educador; sólo censura el hábito del rito, la obediencia en sí, y al protestantismo le suma el utilitarismo⁶⁰⁸. La armonía concebida como síntesis entre aspiraciones y la acción representa a una felicidad que se rompe ante cualquier incongruencia entre los deseos y los acontecimientos. Apela entonces al valor y a la fe en un sentimiento íntimo de felicidad. Se le puede enrostrar esta nueva categorización a Dora Melegari; que el cambio conceptual para entender la felicidad se impone de manera consciente⁶⁰⁹.

*Felicidad no hecha
De certezas pasadas,
Sino de la certeza
De la que habrá mañana.
De saberte conciencia.
Pulso de lo vivido.
Espejo. Sombra. Modo
De gozarte en mí mismo.
Y de mirarte ahora,
Sin pensar que lo ido*

por tanto, a la institución de esa felicidad –siempre contingente y precaria- que se resume en los términos de “beneficios de la civilización”. Mas no se necesita ser muy erudito para caer en la cuenta de que todo eso no constituye la felicidad. Tales inteligencias, brillantes pero fragmentarias, causan a menudo tanto daño moral que el bien que reportan no lo compensa”. “Es cierto. La educación moral racional, basada en la experiencia de todos que a todos se transmite, parece dirigirse principalmente a quienes no pueden aceptar el conjunto de los dogmas de la religión. Pero eso no quiere decir que los cristianos puedan prescindir de ella. Aun cuando aceptan una moral emanada de lo Alto, revelada, que fundan en la fe, a fin de poder aplicarla les hace falta comprender la utilidad de esos preceptos, ya sea para su felicidad relativa en la tierra, ya para adquirir la dicha eterna. Vedlos, pues, obligados también a comprender. Precisan la inteligencia moral” (Dubois, p. 61).

608 “La fe es el ideal de los temperamentos profundamente conservadores, perdidos en este agitado siglo en que todo se enjuicia y en el que la duda corroe la totalidad de nuestras ideas. De ese estado del alma transitorio dimana indecible malestar, así que para nuestra felicidad es necesario que volvamos a la posesión de una fe, vale decir, de un entusiasmo” (Dubois, p. 76). “Se habla con desdén de esa moral utilitaria que consiste en la búsqueda de la felicidad. Ahora bien, los mismos que se mofan de ella serían incapaces de citar un solo acto de su existencia que no haya sido llevado a cabo por el influjo de ese indesarraigable deseo. Una moral que no fuese utilitaria correría harto riesgo de ser sin utilidad ni fuerza”. (p. 77).

609 “Meditemos sobre estas bellas palabras de Dora Melegari: “La antigua psicología tenía una manera dogmática de dividir a los hombre en buenos y malos, cuerdos y locos, fuertes y débiles, puros e impuros, ateos y creyentes. Vale significar que disponía de demasiados matices o de harto pocos. Ahora bien, ¿no resulta más práctico y verdadero clasificarlos, de aquí en adelante, en dos nuevas categorías que corresponden a las tendencias hacia las cuales el porvenir se orienta, esto es, en hacedores de penas y hacedores de alegrías?” (Dubois, p. 180).

Nos faltará algún día.

¿Cuándo? ¡Y en qué infinito?

Certeza. Jorge Rojas (Rojas, p. 17).

Normalidad de lo anormal. Terapéutica por el esfuerzo: soportar. La felicidad prescrita, regulativa de la salud mental y el ajuste con la realidad se aprecia en *How to live with your self; Como vivir consigo*, que parte del paradigma mental y psiquiátrico en el que el buen vivir se supedita a la “comprensión”, para la evolución que posibilita crear de forma pacífica. Murray Banks declara que se preocupa por la felicidad⁶¹⁰. La traducción de *Como soportarse a sí mismo* está justificada, pues Banks presume que la gente busca comprenderse a sí, por lo que expone una psicología de la inteligencia y de la personalidad, para pasar a problemas de adaptación con el prójimo y en la relación consigo, determinada por el: “*por qué y cómo de las de las cosas concretas que has de hacer para llevar una vida mejor en años venideros*” (Banks, 1963, p. 11). Banks pregunta por las consecuencias de buscar la felicidad, aunque no contesta y abandona la inquietud, para determinarla como subproducto supeditado a la moralidad y a un modo de vivir, racionalizada por un objetivo a alcanzar como premio. La felicidad llega con esfuerzos, pero no coincide con los deseos. No se la ha de confundir con el placer y no se la puede comprar⁶¹¹. Banks advierte que no conviene fijar objetivos imposibles y que se ha de limitar la ambición. También asocia el ajuste social con una buena higiene mental y patologiza al individuo prevenido con la sociedad. Habla de equilibrio, de unidad, de prestar atención al presente y examinar la propia conducta. Elogia el sentido del ridículo como capacidad de reírse de sí, ocuparse de un trabajo satisfactorio y acometer los problemas pronto e inteligentemente.

Banks desmiente lecturas de manos y astrologías, y un tanto la interpretación de los sueños, para seguir con el tema de la felicidad a partir de la anormalidad de la gente, al

610 “En cierta ocasión tropecé con un párrafo que decía: “La buena reputación, la conciencia limpia, la estimación de la naturaleza, el ánimo sosegado, la conciencia de haber hecho felices a los demás, la inteligencia cultivada y bien dispuesta, la satisfacción del deber cumplido, la fe en el triunfo de la justicia, la conformidad y el buen ajuste de las relaciones sociales, son los factores de la verdadera felicidad”. Desde aquel momento, medité sobre el significado del concepto y acerca de las implicaciones de la persecución de la felicidad, y escribí esta obra, fruto de tales pensamientos. Opino que la tarea más importante con que se enfrenta el ser humano en esta vida, es aprender a vivir consigo mismo. Personalmente, considero imposible que nadie pueda vivir bien con los demás o emprender cualquier actividad, pacífica y satisfactoriamente, si antes no ha dominado el arte de vivir en su propia compañía” (Banks, 1963, p. 10).

611 “La felicidad es algo que llega como “subproducto” de tus efectivos esfuerzos en busca de objetivos deseables. Nunca será algo que puedas conseguir directamente. Es siempre un subproducto de tus buenos ajustes y tu buena vida” (Banks, p. 37). “Si tu vida tiene una meta, te planteas objetivos convenientes, y, luego, trabajas para alcanzar estar ambiciones, la felicidad irá a ti (llegará a ti como un subproducto) como premio por tu buen vivir” (p. 38).

establecer una analogía entre las enfermedades y la mente. Luego, no separa entre anormal y normal, sino que lo anormal es lo normal, constante, para reforzar así la reacción y ansiedad de volverse normal. Banks racionaliza ahora por formas de adaptación y mezcla la locura en las relaciones de pareja y cómo conseguir la felicidad. Hasta patologiza el amor y convierte a la psicología sentimental en arma para las discusiones sentimentales. Para Banks, la mariposa responde al nombre del dinero, o del amor, pero desmiente cada concepción y asegura que se enseña a ganar dinero y a trabajar a destajo, pero no a cómo vivir, y que nadie se enamora⁶¹².

En tanto no se enseña a enfrentar los problemas de la vida, se habla de paz espiritual sin saber en qué consiste⁶¹³. Banks excluye un estado intranquilo relacionado con la “perturbación”, a pesar de haber rechazado el anhelo de ausencia de angustia, y así la paz vendría sólo tras responder a los problemas. La felicidad no consiste en la liberación de los problemas y desmiente tal concepto para insistir en saber cómo enfrentar las preocupaciones. Brinca de la diferenciación de tipos de saber al suicidio, sobre el que igual dice cualquier cosa, y acude al símil para inculcar la importancia de lo que se hace, por sobre lo que se padece⁶¹⁴.

Banks invita a pensar lo que “*verdaderamente es la normalidad*”, con lo que prescribe la felicidad como norma regulativa de la salud mental. La normalidad consistirá en la eficacia para la obtención de la felicidad. Negado el sufrimiento en toda su dimensión, la estimación del saber frente a las dificultades se desprende de la valoración moral de lo que se hace y la indiferencia ante las circunstancias. Banks confunde la capacidad para la felicidad con la de soportar, para

612 “Teniendo una muela cariada, pies planos, o una leve miopía, ¿se te puede considerar enteramente sano? Desde luego que no... aunque hay diversos grados de salud física. (...) No hay nadie que pueda realmente considerarse dotado de una perfecta salud mental. También en este caso, es cuestión de grados” (Banks, p. 91). “Sabréis cuál puede ser vuestro grado personal de normalidad, y quién es el que verdaderamente está loco... vosotros o vuestra pareja. Y, lo que es más importante, conoceréis el precioso secreto de cómo alcanzar una cosa que los humanos persiguen incansablemente desde que nacen hasta que mueren... la huidiza Mariposa de la Felicidad” (p. 92). “El amor es algo que se lleva dentro: una corriente afectiva de dentro a fuera. El “flechazo no existe”. El amor se elabora y se alimenta, no aparecería de súbito, y esto sólo sucedería en las canciones y películas. “El amor no es un regalo; es un premio. Como todo en la vida guarda una relación de causa y efecto. Puede desarrollarse y puede matarse” (p. 92).

613 “Para la mayor parte de la gente, significa una vida sin problemas, molestias o angustias. Pero la paz espiritual nunca implica una ausencia de dificultades, problemas o preocupaciones.... Significa, simplemente, que sabes COMO HACER FRENTE a las dificultades, los problemas y las preocupaciones. Recuerda que... la persona que goza de paz espiritual... pero que se distingue de un espíritu perturbado... en que sabe COMO HACERLES FRENTE” (Banks, p. 97).

614 “Toma un pedazo de cera, otro de carne, un poco de arena, algo de arcilla y unas virutas, y échalo todo al fuego. Observa la reacción de cada cosa. Una se funde en seguida... ora se fría... otra se seca... otra se endurece... y otra se inflama. Y piensa que “todas has sido sometidas a la misma fuerza”. De igual modo, mi amigo, bajo la influencia de idénticas circunstancias y ambientes, un individuo se acobarda, otro se fortalece y otro sucumbe. Y la moraleja es ésta: lo que determina nuestro carácter, nuestro destino y nuestra felicidad, es más lo “que hacemos nosotros”, que lo que nos pueda acontecer” (Banks, p. 98).

discriminar grados de normalidad en las personas⁶¹⁵. Banks alude a un diferente comportamiento de las personas ante los hechos adversos en tanto se logra obtener felicidad o no. Tras de esto, ofrece sus píldoras para la felicidad, además de pedir la colaboración del paciente. Confiar en sí, no hacer caso de la vejez, matar las preocupaciones, vivir la “vida” pensar en el hoy y la actitud; una que se ofrece como ley psicológica: *“Si mentalmente te formas una idea de lo que desearías ser... y sabes conservar esta idea el tiempo necesario, no tardarás en convertirte en lo que has estado pensando”*. No indica cómo superar o soportar el dolor, sólo que hay formas distintas. En el dominio popular y en la psicología del marketing de *self help*, se impone la superstición de la relación causal entre la mente y la acción. *“Si tú mente está llena de pensamientos tenebrosos, ideas penosas y fracasos, entonces, con la seguridad con que el día sigue a la noche, serás un fracasado”* (Banks, p. 114). También supone una predisposición para la actitud positiva y hace del triunfo una cuestión mental. Fomenta una obstinación temeraria: *“Cuanto ellos tocan parece ser un éxito, porque, en realidad, nunca tienen duda alguna de que lo será”*. El pensamiento positivo, sin vacilación ni crítica que examine la situación, asegura la consecución de los objetivos; finalismo y voluntarismo a ultranza. El fracaso deriva de un pensamiento negativo.

Que cambiar de disposición mental altere la situación, es muy distinto a dividir a los individuos entre los que piensan positiva y los que piensan negativamente, y asegurar que unos y otros obtendrán determinado resultado. Eso supone gratuitamente que a largo plazo la persona alegre evitará el fracaso y la triste sucumbirá, aunque se admita que un estado de ánimo u otro repercute en la manera en que se efectúa una acción, independientemente de lo conseguido. *“William James, el padre de la psicología, estableció un principio difícilmente superable: “Los seres humanos son capaces de alterar sus vidas, alterando sus actitudes mentales”* (Banks, p. 14)⁶¹⁶.

615 *“La normalidad... “es simplemente tu capacidad de obtener de la vida tanta felicidad como puedas, sin lastimar a nadie, ni a ti mismo.. y ... es la habilidad de ajustarse a las realidades de la vida... sin que importe lo duras, crueles... o absurdas, que puedan ser estas realidades”*. *“En la medida en que seas capaz de obtener de la vida tanta felicidad como te sea posible, y que sepas ajustarte a las realidades con que te enfrentes... en esta medida, puedes considerarte normal. (...) Algunas consiguen obtener su porción de felicidad de cada jornada... y otras huyen de los hechos, mostrándose ciegas ante lo que las disgusta”* (Banks, p. 99).

616 Por la época, David Lloyd Thomas presentaba reparos a entender la felicidad desde el consecuencialismo ético, fin último para juzgar utilitariamente las mejores consecuencias en pro del más alto estándar de vida, simplificación de la relación medios-fin, en tanto la gente busca muchos fines: *“Clearly not everything people do is estimated in terms of how well it promotes their feeling happy. We rarely, if ever, aim at feeling happy, and we do not estimate all consequences in the last resort by whether they promote this feeling”* (Thomas, p. 1968, 108). Thomas

Banks confunde propiciar un cambio al adoptar otra actitud con asegurar un resultado por la disposición; mezcla un estado de ánimo con las circunstancias y el orden ontológico. De esta ley de la capacidad de alteración de la vida por la actitud mental deriva un valor de la religión por incentivar confianza y proporcionar una filosofía que altera la actitud y prepara para hacer frente a los problemas cotidianos, pero así se puede valorar cualquier cosa, la música o los deportes extremos. Seríamos hijos de nuestros pensamientos. La ley causal entre pensamiento positivo y felicidad encubre una valoración del individualismo. Bajo una imagen de la mente como caja para almacenar, todo se convierte en experiencia. Con la preocupación de sí se promociona la industria cultural; una inversión enfocada a la paz espiritual y una visión de la vida; capital adicional, sintetizado por la psiquiatría⁶¹⁷. Luego da recomendaciones para ser popular del tipo de: no deformar o exagerar la verdad en las afirmaciones, no ser sarcásticos ni burlarse, evitar las actitudes dominantes, no presumir etc, junto a cuestiones de modales, y recalca que la vida está constituida por pequeñas cosas, gestos amistosos y amabilidades. Banks habla del complejo de inferioridad, y bajo el título de: *“qué hacer hasta que llega el psiquiatra”*, habla de los problemas de ajuste consigo mismo. Inversión en sí, pero sin autoridad dominante. En el fondo, teme la falta de equilibrio y entiende la paz como estabilidad⁶¹⁸.

El límite de resistencia a las presiones señala una susceptibilidad por perder el equilibrio, que entiende por necesidades a satisfacer y afirma que nadie puede vivir una vida de completas

diferencia entre 1) el juicio de haber tenido una Buena vida, que incluye un estándar personal con tendencias hedónicas, sujeto a reformulación, y las circunstancias, y 2) sentirse feliz durante un tiempo. No estimamos las consecuencias que promueven una conducta feliz. *“This claim is, however, very nearly empty, for it means no more than that the life can be judged in terms of the standards of the person who lived it, or of someone else. The question of what standards we should have for the best consequences is still open. If somebody says that the best consequences can be estimated in terms of happiness, then although he cannot mean ‘in terms of how much they promote one’s feeling happy’, he still thinks of happiness as some kind of feeling, even if an attenuated feeling, so that it appears to be a definite, achievable goal. But there is no such state, so we have not been given a real criterion”* (p. 109). Según Thomas, no se valora el sentimiento de felicidad, sino la vida buena, pero falta el criterio de cómo debiera actuarse para las mejores consecuencias. Thomas sí considera el placer entre los estándares de la felicidad, pero no el único, entre los que incluye el contentamiento (*contentedness*), en sentido distinto al ascético.

617 *“Quien tiene pensamientos sombríos, acaba siendo un hombre sombrío. Y quién los tiene felices, se aproxima a la felicidad. Esta es la causa de que la inversión más importante que podemos hacer es la que hacemos en nosotros mismos. Cada uno de nosotros constituye su mejor inversión. Cuantas más cosas almacenamos en nuestra mente, cuánto más enriquecemos nuestra experiencia, cuanta más gente tratamos, más libros leemos y más lugares visitamos, mayor es el volumen de esta inversión”* (Banks, p. 115). *“En realidad, es el secreto de toda la felicidad expresado en una sola palabra. Es el fundamento de la psiquiatría... y la base de la salud mental, puesto que proporciona la fortaleza necesaria para hacer frente y resolver nuestros problemas diarios”* (p. 116).

618 *“¿Cuál es la razón de que algunas personas se desequilibren tan fácilmente? Todo depende de su índice de “IS” (Inner Stability), estabilidad interior o equilibrio emocional. Cuando hablamos de “paz espiritual”, lo que queremos decir es esto: estabilidad interior; es muy difícil apartar a quien la disfruta de su equilibrio emocional”* (Banks, p. 198).

satisfacciones, ante lo que propone sugerencias del estilo de: destina cierto tiempo a la consideración de tus problemas, confía en alguien, confíésalo todo respecto a la preocupación y haz el comentario correspondiente; valoriza la causa de la preocupación; pide consejo y procúrate ayudar; realiza algo activo respecto a la causa de tu preocupación. Enfatiza también en vivir una vida sana y para la felicidad, obtener tanto como se pueda de cada día, en el trabajo, en las diversiones y en los estudios⁶¹⁹. Banks valora todo como experiencia. También reduce la ira a una reacción ante la frustración, pero el libro está lleno de historias y anécdotas, más que de un sistema conceptual. El capítulo final enumera 11 maneras de obtener más provecho de la vida: Saber cómo poder gozar al máximo de lo que se tiene, saber cómo mantenerse joven, plantearse objetivos convenientes y esforzarse por conseguirlos, saber cómo vivir consigo mismo, bailar también con la más fea, guardarse del perfeccionismo, sentirse capaz de reírse de la vida, el optimismo de la risa, ir más allá del límite de nuestras fuerzas, conservar a los amigos y tener un corazón educado. Así, la disposición ante las fuerzas es la diametralmente opuesta a la griega arcaica: *“Cuando en la vida te encuentras con que has llegado al límite de tu resistencia, ¿no mirarás alrededor para ver si hay algún “caballo de palo” que pueda prestarte ayuda? Siempre los hay, si los buscas recuérdalo: cuánto más insoportable crea que es la vida, más intolerable se te hará”* (Banks, p. 284). Banks sobrepone, más que el voluntarismo a la razón, una psicología de los buenos sentimientos que no escatima en mentir para hacer el bien⁶²⁰.

El significativo abstracto de la felicidad. En tanto el analista paga con sus palabras sus interpretaciones, y con su persona, desposeído por la transferencia y la evolución del análisis, en su desconocimiento, con conciencia de no poder saber qué hace en psicoanálisis, el objetivo del análisis reside en la felicidad: *“Nada nuevo les traigo aquí – una demanda de felicidad, de happiness como escriben los autores ingleses en su lengua, efectivamente, de eso se trata”* (Lacan, 2009, p. 348). También Lacan cayó en la tentación de la inserción e instalación de la

619 *“Aceptemos el reto de la vida, con sus aventuras, experiencias y equivocaciones, y extraigamos la experiencia que ellas nos ofrecen. No nos paremos a lamentarnos de nuestros errores, hasta transformarnos en víctimas de la pena y el remordimiento”* (Banks, p. 256).

620 *“Si posees un corazón educado, sabrás que hay ocasiones en que es mucho mejor mentir: (...) cuando al decir la verdad no se consigue nada, sino llevar a otros penas e inquietudes... para estos casos, mejor sería que aprendieras a mentir un poco”* (Banks, p. 286).

demanda de felicidad en la política, hecho que se encierra y delimita en la satisfacción general⁶²¹.

Lacan encasilla la felicidad de alguien, conformada a la satisfacción de todos, en un ámbito separado de los propios deseos, en tanto remite a las necesidades sociales, contexto histórico que para Lacan aparece injustificado, distanciado del ideal ascético, interpretado Aristóteles por la acción razonable. Equipara las pretensiones a la felicidad separada del deseo en la forma política o en los principios psicológicos como conformidad a la realidad, y relaciona la posibilidad feliz de satisfacción de la tendencia con la “sublimación”. Este concepto básico de felicidad no consiste en el sentimiento o el placer inmediato, sino en la contingencia; buena ventura. El desvío de una pulsión hacia una finalidad distinta y continua, con gran inversión de energía en el trabajo, encubre una transformación cínica del deseo en producto⁶²². De la coincidencia o casualismo en el modelo del hallazgo ocasional, salta a un pensamiento de las peripecias artísticas en el que la felicidad deja de ser episódica y se la sublima en la actividad de producción. Esta fórmula esconde un sentido biopolítico negativo en tanto en el paso del deseo a la experiencia, esta resulta comercializable y el deseo trocado. En el cambio de objeto, aunque la experiencia sea libre, Lacan ve un problema, y no se escandaliza tanto de la venta, pues el analista paga su precio con un juicio, el desconocimiento y sus interpretaciones. Lacan, señala una alienación en la marca de la tendencia por el significante⁶²³.

621 “El asunto tampoco se ve facilitado debido al hecho de que la felicidad devino un factor de la política. (...) –No podría haber satisfacción para nadie fuera de la satisfacción de todos. Recentrar el análisis en la dialéctica presentifica para nosotros que la meta aparece indefinidamente aplazada” (Lacan, 2009, p. 348).

622 “Esa virtud se obtiene por una mesotes, que está lejos de ser tan sólo un justo medio, un proceso ligado al principio de la evitación de todo exceso, sino que debe permitir al hombre elegir aquello que razonablemente puede hacerlo realizarse en su bien propio”. “Observen bien que no hay nada semejante en el análisis. Pretendemos por vías que, para alguien llegado del Liceo parecerían sorprendentes, permitir al sujeto ubicarse en una posición tal que las cosas, misteriosa y casi milagrosamente, le vayan bien, que las tome del lado adecuado. Sabe dios qué oscuridades permanecen en una pretensión como el advenimiento de la objetividad genital y, se agrega, con sabe Dios qué imprudencia, el acuerdo con la realidad”. “Pero es claro que al tomar su formulación más esotérica en Freud, cuando nos la representa como realizada eminentemente por la actividad del artista, esto quiere decir literalmente la posibilidad para el hombre de transformar sus deseos en comerciables, en vendibles, bajo la forma de productos. La franqueza e incluso el cinismo de una tal formulación conserva a mis ojos un mérito inmenso, aunque no agote el fondo de la cuestión, que es –¿cómo es esto posible entonces?” (Lacan, p. 349).

623 “La otra formulación consiste en decirnos que la sublimación es la satisfacción de la tendencia en el cambio de su objeto, sin represión –definición más profunda pero que abre, me parece, una problemática más espinosa, si lo que les enseñe no les permitiese ver dónde está la liebre” (Lacan, p. 349). “En efecto, el conejo que hay que sacar de la galera ya está en la tendencia. Ese conejo no es un nuevo objeto, es el cambio de objeto en sí mismo. Si la tendencia permite el cambio de objeto, es porque ella ya está marcada profundamente por la articulación del significante. En el grafo que les di del deseo, la tendencia, situada a nivel de la articulación inconsciente de una sucesión significativa, está

¿Por qué le otorga tanta importancia a la cadena de significantes? El predominio de lo simbólico desvirtúa la felicidad en un concepto impreciso, convertido todo en signo, siempre en la búsqueda de sentido en otros significantes, con obsesión por la diferencia formal y el contraste, en reacción a la fobia por el carácter etéreo, inasible, indeterminado y vacío de la experiencia cotidiana con los objetos y el trato simple con los demás. Sobresale la necesidad de construcción de un saber por parte del analista que osa definir el deseo por un “no más que”, metonimia para su menoscabo⁶²⁴. El cambio, relacionado con la felicidad, puede entonces confundirse con mera alegría. La misma demanda se refiere a un deseo establecido, a una felicidad precisa, fija, incluso prescrita al estipular o convenir un orden o un límite. Si el deseo no es más que la metonimia del discurso de una demanda, predomina lo racional, el saber, el concepto. El deseo se reduce a la relación entre dos significantes, trasnominación que alimenta la necesidad de estar entretenido con juegos de palabras. Confunde este mezclar al libro, al significante y a Dios, a lo que se trate de incorporar, valorado lo abstracto, pero para luego remitir a un componente material como si nos alimentáramos de letras, con el objeto teológico del absoluto. Predomina aún el pensamiento de la falta de ser, de la carencia, de la necesidad, en confusión con la pulsión, el deseo y el otro, inclusive con la muerte⁶²⁵.

Por el significante se llegaría hasta a conocer el instinto de muerte, el no saber y el inconsciente, esta fascinación por contradicciones del tipo ausencia-presencia, como si unos pares de zapatos evocaran necesariamente a un personaje y que a su vez se relaciona para colmo

constituida por este hecho en una alienación fundamental. También por este hecho, en retorno, cada uno de los significantes que compone esa sucesión típica está ligado por un factor común” (p. 350).

624 “En la definición de la sublimación como satisfacción sin represión hay, implícito o explícito, paso del no-saber al saber, reconocimiento de lo siguiente: que el deseo no es más que la metonimia del discurso de la demanda. Es el cambio como tal. Insisto en ello –esa relación propiamente metonímica de un significante con el otro que llamamos el deseo, no es el nuevo objeto, ni el objeto anterior, es el cambio de objeto en sí mismo” (Lacan, p. 350).

625 “...realizar su deseo se plantea siempre necesariamente desde una perspectiva de condición absoluta. En la medida en que la demanda está a la vez más acá y más allá de ella misma, articulándose con el significante, ella demanda siempre otra cosa, en toda satisfacción de la necesidad exige otra cosa, que la satisfacción formulada se extienda y se encuadre en esa hiancia, que el deseo se forme como lo que sostiene esa metonimia, a saber qué quiere decir la demanda más allá de lo que formula. Por eso la cuestión de la realización del deseo se formula necesariamente desde una perspectiva de Juicio Final” (Lacan, p. 350-351). “Intenten preguntarse qué puede querer decir haber realizado su deseo – si no es el haberlo realizado, si se puede decir, al final. Esta intrusión de la muerte sobre la vida da su dinamismo a toda la pregunta cuando ella intenta formularse sobre el sujeto de la realización del deseo. Para ilustrar lo que decimos, si planteamos directamente la pregunta del deseo a partir del absolutismo parmenideo, en tanto que anula todo lo que no es el ser, diremos – nada es de lo que no nació y todo lo que existe sólo vive en la falla en ser” (p. 351).

con lo bello⁶²⁶. Este tipo de contradicciones previenen de pensar la felicidad por contraposición semiótica con la infelicidad, el sufrimiento o la carencia. Prejuicio de la dignidad del objeto y de superstición de lo fugaz, temporal, limitado y momentáneo. A la confusión en el tener que dar cuenta de que no se es, y la de la relación del deseo con la nada, Lacan agrega la del impulso a más allá⁶²⁷. Sin embargo, nos dice que los sectarios de Hades y Dioniso no saben lo que hacen. En la confusión de los discursos pudorosos sobre la sexualidad, relaciona la felicidad con el misticismo que fusiona todo en uno, en la analogía de un Hades y Dioniso que son lo mismo en el delirio. Todo un rodeo el análisis que salta de la inexistencia del bien supremo al pensamiento del vacío y la nada, o la falta de ser, relacionada con la realización de sí, en lugar de asumir una multiplicidad de bienes que no esté desvalorada. Para Lacan, sólo hay felicidad a partir del proceso de abstracción de falsos bienes del querer⁶²⁸. Ofrece una categorización relacionada con la transferencia.

Otra vez, la división entre el contenido indeterminado y la formalidad racional o no de la ley, y entre lo inmediato y lo mediado en el tiempo. En el análisis de la simulación de la felicidad en el acto sexual por conquista de la infelicidad relacionada con la normatividad, al menos presenta una prevención a la polarización y centralización de la felicidad localizada en la genitalidad. Se da un deseo advertido; no un deseo imposible, aclara Lacan. Aunque la impolítica en el neoliberalismo se caracteriza por la ausencia de una problematización

626 *“Ese significante ni siquiera es ya el significante de la marcha, de la fatiga, de todo lo que quieran, de la pasión, del calor humano, es solamente significante de lo que significa un par de zapatos abandonados, es decir, al mismo tiempo una presencia y una ausencia pura-cosa, si se puede decir, inerte, hecha para todos, pero cosa que, por ciertos aspectos, por muy muda que sea, habla – impronta que emerge de la función de lo orgánico y, en suma, del desecho, evocando el comienzo de una generación espontánea”* (Lacan, p. 354).

627 *“Y Freud es el primero en articular con audacia y potencia que el único momento de goce que conoce el hombre está en el lugar mismo donde se producen los fantasmas, que representan para nosotros la barrera misma en lo tocante al acceso a ese goce, la barrera en la que todo es olvidado”* (Lacan, p. 356).

628 *“Freud, al final de uno de sus últimos artículos, Análisis finito e infinito, nos dice que, en último término, la aspiración del paciente se quiebra en una nostalgia irreductible en torno al hecho de que en modo alguno podría ser el falo y que, por no serlo, sólo podría tenerlo, en el caso de la mujer, con la condición de la Penisneid, y en el del hombre, de la castración. Esto es lo que conviene recordar en el momento en que el analista se encuentra en posición de responder a quien le demanda felicidad. La cuestión del Soberano Bien se plantea ancestralmente para el hombre, pero él, el analista, sabe que esta cuestión es una cuestión cerrada. No solamente lo que se le demanda, el Soberano Bien, él no lo tiene, sin duda, sino que además sabe que no existe”* (Lacan, p. 357). *“...sólo lo encontrará extrayendo a cada instante de su querer los falsos bienes, al agotar no solamente la vanidad de sus demandas, en la medida en que todas siempre son para nosotros demandas regresivas, sino también la vanidad de sus dones”* (p. 357). *“Lo que el sujeto conquista en el análisis, no es solamente este acceso, incluso, una vez repetido, siempre abierto en la transferencia a algo de otro que da a todo lo que vive su forma – es su propia ley cuyo escrutinio verifica el sujeto, si me permiten la expresión. Esa ley es en primer término algo que comenzó a articularse antes que él, en las generaciones precedentes y que es hablando estrictamente Áte. Esa Áte, aunque no siempre alcance lo trágico de la Áte de Antígona, no por ello deja de ser pariente de la infelicidad”* (p. 358).

psicológica⁶²⁹, el campo de la felicidad lo domina la psicología. La felicidad separada de los propios deseos ante las necesidades sociales objeta el acuerdo con la realidad.

3.4.3. Felicidad pública: necesidad de afecto, necesidad de significado.

En: *Las emociones y la felicidad*, Lucien Auger da: “*sugerencias para construir una vida emotivamente satisfactoria*”. Como psicólogo, traductor y seguidor de la terapia emotivo-racional de Albert Ellis, en la línea de ayudarse a sí, clasifica por capítulos la relación de las emociones con: la alegría de vivir, los comportamientos, la vida en pareja, la educación de los niños, la sexualidad, el trabajo, los momentos difíciles, la vejez, la neurosis y el bienestar. A la pregunta metafísica de por qué se vino al mundo, responde que para ser felices, para conocer la felicidad, pero que se obtiene un éxito relativo. Ante esto, da vuelta a la pregunta y la formula por cómo vivir armoniosamente entre limitaciones.

En términos de elementos y estrategias, este tipo de terapia cree en la reflexión, en el examen de la vida, y en la observación clarificante, mediante experimentos y técnicas de dirección. En este esclarecer la felicidad dentro de un contexto, con el apoyo de estudios científicos demostrables, Auger parte de preguntar qué es lo que hace que alguien diga que es feliz o no, y sostiene que la respuesta involucra, de una parte, estados de gratificación y frustración, en tanto estados psicológicos no emotivos, relacionados con la satisfacción de los deseos, y de otra, a las emociones. Actuaríamos por el motor de las emociones, en lo que la alegría constituiría un estimulante, en tanto el miedo hace huir, la hostilidad produce comportamiento agresivo y la depresión inhibe la acción. En adelante, las emociones categorizan en términos de bienestar o malestar⁶³⁰. Auger pregunta por la causa y origen de las emociones, en lo que les concede una importancia inusitada para la “gestión” de la vida

629 “El modelo neoliberal llega tan lejos porque olvida toda perspectiva de interrogación basada en cuestiones psicológicas o antropológicas, palabras que Foucault explica poco, pero que ocupan en su discurso los máximos peligros y que tienen un efecto de una estigmatización no argumentada. Hay que creer en él para comprender la magnitud de tales peligros. En cualquier caso, éstos no se encuentran en el neoliberalismo: cuidado de sí de un individuo emprendedor de sí mismo” (Moreno, 2010, p. 102-103).

630 “Lo que este libro se propone es hurgar un poco en la anatomía de la vida y tratar de descubrir los mecanismos escondidos cuyo descubrimiento nos permitirá vivir una vida que sea más agradable que desagradable”. “Si una persona que ya está notablemente frustrada experimenta además emociones desagradables abundantes, intensas y prolongadas, es obvio que su placer de vivir, ya nublado por la frustración, se va a ver disminuido por la presencia de esas emociones desagradables” (Auger, 1995, p. 14). “Así, es evidente que las emociones son un elemento preponderante de nuestro bienestar o malestar a causa de su carácter agradable o desagradable, y además a causa de la influencia determinante que ejercen sobre la manera de comportarnos” (p. 15).

cotidiana, bajo el ideal de controlarlas, en lo que jugaría un papel determinante el pensamiento y el lenguaje; las creencias, ideas o conceptualizaciones, a partir de la interpretación de los hechos.

Patologización del juicio moral. Auger, deslinda los eventos de la reacción emocional⁶³¹. Hace al propio individuo causa de sus emociones a raíz de sus pensamientos e interpretaciones, ante lo que supone que un cambio en los conceptos produce otro en las reacciones, lo que sostiene rotundamente a pesar de las dificultades por eventos que caen fuera de nuestro dominio y la persistencia de ciertos hábitos de pensamiento o de acción, deletéreos o inconvenientes⁶³². La categorización de los comportamientos y hábitos por un criterio emocional esconde la moralización de un ideal de vida sin dolor, para lo que se cercena parte de una tipología de las emociones. ¿Entonces se llega a la ridiculez de sostener que la tristeza no reside en la muerte del ser querido, sino en los pensamientos sobre la muerte acaecida? Manejo estoico de la ansiedad ante los eventos, ahora por la comparación entre creencias y realidad, tal vez producto de una psicología de la psicosis, lo que ofrece como producto el dispositivo de la confrontación. Auger mantiene liga aún todo estado anímico, los sentidos, los afectos y las emociones, a un fondo de verdad o realidad, ante juicios parcialmente falsos por desconocimiento, por ejemplo, en el caso del futuro. La identificación y crítica de las ideas para su modificación gradual encierra una pretensión epistemológica y cognitiva⁶³³.

Este tipo de terapia da un vuelco reaccionario al corte conceptual que tendía a clasificar entre lo claro y lo oscuro, el bien y el mal, lo positivo y lo negativo, y retoma la referencia a una realidad desprovista del dualismo, pero que como referente que apela a la exactitud y a la justicia, ya no postula el ideal filosófico de la verdad frente a la ilusión, sino la realidad a esta, por un principio racional del placer que excluye la satisfacción de cualquier abstracción. ¿Quién iba a pensar que la abstracción del sufrimiento y del gozo tuviera su merito? La terapia emotivo-

631 “Una emoción es un estado afectivo más o menos intenso y prolongado cuyo tipo, frecuencia, intensidad y duración son determinados por las concepciones que elaboramos a propósito de un evento cualquiera. A su vez, las emociones determinan la acción, o la abstención, en la persona que las experimenta” (Auger, p. 18).

632 “El tiempo y el esfuerzo son lo único que pueden llegar a modificar ideas y creencias largamente albergadas; pero vale la pena pagar ese precio si todo ese trabajo da como resultado una vida cotidiana más serena y tranquila, menos perturbada, en la cual las emociones dolorosas se hagan cada vez más raras, débiles y breves en vez de ser cada vez más numerosas, fuertes y duraderas” (Auger, p. 23).

633 “El plan que vamos a esbozar no se dirige tampoco, como podría suponerse, a substituir creencias negativas por creencias positivas, sino a reemplazar creencias falsas por creencias verdaderas. Poco útil es, y muy agotador, tratar de autoconvencerse de bellas ideas si éstas no corresponden a la realidad, y es mucho mejor amoblar la casa del alma con nociones justas y exactas, aún cuando no sean particularmente positivas” (Auger, p. 30).

racional constituye el resquicio de un intento de: *“desarrollar una buena capacidad de pensar en forma realista”* (Auger, 1995, p. 31). No obstante, esta técnica se puede usar para justificar cualquier acción. Disminuirá la hostilidad para propiciar la serenidad, pero a costa de la modificación de los juicios morales sobre la acción o por su supresión.

Del amor afirma que no hay necesidad del afecto de una persona para la felicidad, con lo que se maneja la ansiedad de los celos con la simpleza de valorar el pensamiento de no tener la existencia de nadie una necesidad irremplazable para el amor de otra persona. Valoración esta de pensamientos trivializados, rebajados por una pobre elaboración, ante lo que cabe pensar qué interés hay detrás o qué función persigue. Puede ser que: *“Cuando un ser humano transforma sus deseos en exigencias y sus preferencias en deseos imprescindibles, vendrá la ansiedad”* (Auger, 1995, p. 49). Como directriz de la acción, niega o relega a un segundo plano toda exigencia y preferencia del deseo, en tanto sólo piensa el deseo en función de exigencias y preferencias, o en relación con la producción de ansiedad. De igual forma, desaprueba la sobreprotección de los hijos, o la exagerada exigencia, por una idea equivocada en tanto temerosa de su futuro. Tras abordar el stress laboral y psicológico, resulta sintomático que prevenga de las trampas de la autoestima, convertido el deseo en una emoción supeditada a una representación, al punto de no diferenciar como drama la muerte accidental de la natural⁶³⁴.

Auger relaciona a la felicidad con neurosis, psicosis y desorden emocional o mental, diferenciados los factores somáticos y cognitivos: *“Al referirnos a la neurosis, hablaremos de cualquier desorden emocional que altere o paralice la acción de la persona y tienda a apartarla de los objetivos de felicidad que tenga”* (Auger, p. 129). Todo deriva de una idea perturbadora, irracional, siguiendo a Albert Ellis: la necesidad de ser amado, aprobado, de triunfo y de tener valor; que las personas sean malvadas, que algo resulte catastrófico e insoportable si no sucede conforme al gusto propio; que la infelicidad venga de afuera, causada por los demás; que sea necesario turbarse emocionalmente por una amenaza; que sea difícil entrenarse y disciplinarse para hacer frente a las dificultades; que el pasado tenga importancia capital; que las cosas no debieran suceder como suceden y que debería haber una solución correcta y perfecta a todos los problemas; y la renuncia al afuera, así como no pretender que la mayor felicidad se alcanza a

634 *“En resumen, no nos merecemos nada, ni el bien ni el mal, ni la alegría ni la tristeza, y es ilusión soñar con lo contrario. Esta idea lo único que logrará es que nos rebelemos contra el destino y fabriquemos sentimientos de lástima por nosotros mismos, que nada bueno nos contribuyen”* (Auger, p. 108).

través de la inercia y la inacción, dejándose llevar pasivamente. En esto se aprecian contradicciones entre la exigencia de acoplarse a la realidad y la de no pretender que exista una solución correcta a los problemas, aunque sea distinto el plano de la realidad y el de la certeza; o que se critique la pasividad cuando se excluyen ciertas emociones⁶³⁵. Salvo del sufrir sin lamentarse, se ha pasado de la supresión del juicio de valor, al examen de la hostilidad, la tristeza y la depresión, por economía de la energía, lo combina con una moral prescriptiva de consejos simples: disminuir las necesidades; cambiar las cosas que se pueden, sin rebelión ni hostilidad, por las que no se pueden cambiar; intervenir con firmeza sin hostilidad (como si no redundara en debilidad en ciertos contextos); excluye la valoración negativa, y se pondera el egoísmo lúcido, articulado con el no dañar a los demás⁶³⁶. La atención se volvió condición de una felicidad cognitiva y terapéutica de la mano de las ciencias sociales, la filosofía y la política.

Renuncia a la felicidad. Eduard Martens repite que: “*No existe nadie que no quiera ser feliz*”, pero cuestionado el significado de la felicidad, cada uno piensa que es el más indicado para contentarse a sí y que hay una respuesta para cada cual. “*Nadie quiere dejarse convencer acerca de lo que debe desear para lograr su felicidad personal*” (Martens, p. 21). Agrega que muchas instituciones intentan convencer de lo requerido, al tiempo que rechazamos cualquier consejo razonable; confrontación de pensamientos privados y públicos⁶³⁷. Frente a esta actitud reacia a un sentido general, la filosofía, condicionada por la pedagogía, apela a un criterio para actuar a partir de una moralidad pública que sujeta el ámbito privado, con lo que la felicidad se convierte en una tarea política, bajo la guía de Harmut Jäckel, en: “*Sobre la proyección estatal de la felicidad en distintos sistemas políticos*” (*Über die staatliche Projektion von Glück in verschiedenen politischen Systemen*). La felicidad pensada según ‘posibilidades’ con H.

635 “*La felicidad-relativa- a la que puede aspirar un ser humano limitado en este mundo imperfecto no puede ser obtenida sino por una inversión prolongada y durable de energía. Esta energía estará disponible en nuestros sistemas, si no nos encargamos de derrocharla, dilapidarla y disiparla por medio de lamentaciones, culpabilidades, ansiedades, rebeliones, hostilidades, depresiones y tristezas*” (Auger, p. 141).

636 “*El altruismo es incompatible con la naturaleza humana, pero el egoísmo lúcido no lo es. Así, la madre que se ocupa adecuadamente de sus hijos no lo hace en el fondo por ellos, sino por los diversos beneficios que ella saca, como evitar la culpa que su instinto y su grupo de pares le echarán si deja de lado sus deberes maternales. También puede pensar lúcidamente que no se construye la felicidad propia sobre la infelicidad de los demás, y que los reclamos de los frustrados por su accionar vienen a desgastar el placer de vivir del “frustrador”*” (Auger, p. 154).

637 “*Con todo, si la felicidad es un puro sentimiento y una mera cuestión privada, ¿cómo podemos decidir qué consejo es para nosotros aceptable y cuál no? Con frecuencia no se pueden cumplir simultáneamente diferentes pretensiones de felicidad. Por lo tanto, ¿mediante qué criterios deben establecerse las prioridades y las restricciones resultantes en los ámbitos privado y sociopolítico?, ¿mediante qué medidas puede lograrse la unión de estos ámbitos?*” (Martens, 1993, p. 21).

Marcuse, conduce de nuevo a la utopía y al Estado de Bienestar, pero, sólo se procura una conceptualización inicial, para determinarla en relación con un planteamiento político que subyace al diálogo pedagógico al plantear normas y argumentos para juzgar entre pretensiones de felicidad contrapuestas. Martens reduce la prevención kantiana contra la indeterminación del concepto de felicidad, en oposición a la concepción aristotélica, como si se tratara de optar entre contenidos obligatorios y arbitrarios, problema que Hans Julius Schneider, en *“sobre el silencio de la Filosofía sobre los problemas de la vida”* (*Über das Schweigen der Philosophie zu den Lebensproblemen*, 1978) y Friedrich Kambartel, en *“La universalidad como forma de vida”* (*Universalität als Lebensform*, 1978), dirimieran.

También pregunta Martens cómo juzgar desde afuera la felicidad del otro, pero no tiene reparos en medir con un test la felicidad. Antepuesta la formulación política en su posibilidad efectiva, ofrece la respuesta tradicional sin cuestionamiento alguno, en la figura del ‘conformismo’, ligado a la noción de la vida cotidiana, a partir de: *“Dificultades con la felicidad”* (*Schwierigkeiten mit dem Glück*, 1978), de Ulrich Hommes. Asimismo, recoge Martens el cuestionamiento de Norbert Hinske en *Glück und Enttäuschung* (Felicidad y desengaño), a una filosofía, a un saber del mundo que calla ante la pregunta por la felicidad y la esfera de la existencia. Con base en Fichte, la filosofía apenas puede ofrecer sugerencias concretas como indicación para la vida dichosa. En esto, se observa la tendencia a ofrecer diferentes conceptos para una reflexión propia, según circunstancias vitales concretas⁶³⁸. Así, se asume una aparente complejidad de las concepciones de la felicidad, y se la resuelve con la dicotomía de la ética marxista entre teoría y práctica, pero la filosofía ha dejado de pretender una reflexión teórica sobre la práctica de la felicidad, para comenzar a ofrecer conceptos y técnicas múltiples variables, a un lector, no ya de filosofía, sino de una problemática concreta, al modo del libro de divulgación, sea con los presupuestos del *self help* o no. Bajo la pregunta *“¿Tiene usted talento para ser feliz?”*, por encontrar unas personas más dificultades y encontrarse en un estado de descontento, justifica el uso del test en tanto hubieran distintas interpretaciones de la felicidad:

638 *“Aquí se recogen el problema del Principio del Placer expuesto por Freud y cuestiones que provienen del desengaño ante la felicidad mundana. Hommes nos propone como solución conformarse con la “pequeña” felicidad de lo cotidiano”. “Ante todo queda abierta la cuestión de si en realidad se puede también ganar algo para la propia felicidad mediante la reflexión general sobre la felicidad individual, especialmente cuando con frecuencia dicha reflexión es compleja”* (Martens, p. 22).



1. *¿Hay un tipo de personas que le son especialmente simpáticas?* Si=2 No=1
2. *¿Cree que la vida lo trata mal?* Si=0 No=3
3. *¿Le cuesta hablar con otra persona sobre sus preocupaciones y dificultades?* Si= 0
No=2
4. *Si es posible, ¿huye de tomar decisiones difíciles?* Si=0 No=2
5. *Se alegra con las pequeñas cosas?* Si=3 No=0
6. *¿Le gusta viajar?* Si=2 No=0
7. *¿Hace planes con frecuencia?* Si=2 No=0
8. *¿Lo han engañado muchas veces?* Si=3 No=0
9. *¿Cree que tiene o que tuvo suerte en la vida?* Si=2 No=0
10. *¿Cree que sólo el dinero hace la felicidad y que los ricos son mucho más felices?* Si=0
No=3
11. *¿tiene la sensación de que muchas veces se le valora incorrectamente?* Si=0 No=2
12. *¿Ríe a gusto y frecuentemente?* Si=3 No=1
13. *¿Le gusta el sol y el verano?* Si=2 No=0
14. *En las discusiones, ¿sabe buscar la reconciliación?* Si=2 No=0
15. *¿Puede perdonar y olvidar?* Si=2 No=0
16. *¿Es sociable?* Si=2 No=0
17. *¿Cuida las viejas amistades?* Si=2 No=1
18. *¿Es supersticioso?* Si=0 No=1
19. *¿Se aburre con frecuencia?* Si=0 No=2
20. *¿Cree que antes los hombres eran más felices?* Si=0 No=2

Los factores para la felicidad, en términos de aptitud, se convierten en una pregunta, que a veces apunta a algo muy concreto, y otras, no carece de vaguedad, como en el caso de si se es sociable. Mezclan de todo: creencias en la pregunta 20; una creencia sobre sí en la 19; una percepción del propio estado o el conocimiento del comportamiento propio en la pregunta 19 o en la 5. Y ¿qué pasaría si se cuestionara la necesidad de valoración de la felicidad de cada quien a partir de un determinado factor, por ejemplo, que alguien que no hiciera planes, no fuera una persona muy activa por tener innumerables tareas domésticas o laborales de su gusto? ¿Qué pasaría en la pregunta 1 si una persona no estuviera especialmente inclinada a emitir juicios de

valor sobre las personas a su alrededor, o que aunque no estuviera tampoco acostumbrado a emitir juicios de valor sobre la existencia, no le haya acaecido ningún suceso satisfactorio o las condiciones en las que vive nunca fueran las mejores? ¿Que respondería en la número 2? Con la 3, ¿si alguien es tímido o si en su cultura domina el individualismo? Las preguntas se pueden cuestionar⁶³⁹. Además, se puede cuestionar psicológicamente la efectiva capacidad racional y libre de tomar decisiones. Impugnar la correspondencia de la alegría y la felicidad, o cualquier otra correlación, conduce a una respuesta negativa; más si de entrada, fastidiara contestar un test, por preguntas en las que nunca se hubiera reparado por falta de hábito, o por tendencia a contestarlas de una manera o según la edad. No vale la pena considerar una inteligencia crítica, pero al menos sí alguna dificultad para la respuesta de preguntas aparentemente simples, pero cargadas de psicología y filosofía. La concordancia de valores y creencias con un concepto no definido de la felicidad, y luego, con el compendio de conceptos filosóficos, establece un sistema que parece una factura con un total de puntos.

Ya no se da previamente el catálogo de valores o una lista de elementos que propicien la felicidad, en contraste a su carencia o a un comportamiento negativo, pero tan supuesto por una totalidad y por un saber científico que el sol y el verano propician un buen ánimo de conformidad con algún concepto de felicidad, que hasta la totalidad se polariza y al que particularmente le encante el invierno no obtendrá 2 puntos de la lista y su aserción se omite.

A este tenor, se puede elaborar otro índice de afinidades, selectivas o confusas, supuesta una capacidad para la felicidad de acuerdo con un conjunto de ideas sobre ella, del tipo de si la suerte o el dinero influyen en la felicidad, y en últimas, si se dominan o no tales factores, o la reacción que se tenga sobre ellos, por ejemplo, si se amarga alguien por creer que se le engaña con frecuencia, o por más que engañen a alguien, lo sobrelleva sin emitir un juicio del tipo, “toda la humanidad engaña y a mí en particular”, o que se le valora injustamente en conexión

639 Contrátese un estudio individual con uno público. Para el caso colombiano, la investigación de Jasson Cruz y Julián Torres combina la bibliografía de la economía clásica con la que enfatiza en la satisfacción subjetiva. Sostienen que la educación brinda movilidad social y económica, así como reconocimiento, pero recuerdan, según otras investigaciones, un tope de años para este efecto, en especial, en países con altos ingresos y promedio alto de años cursados. Dan importancia a la salud y a la vivienda en la percepción de la felicidad de los colombianos. Parecen seguir la tesis de un punto de equilibrio de la felicidad en relación con el ingreso: “Al calcular la elasticidad por intervalos de ingreso se obtiene que para el rango de ingreso de \$50.000 a \$500.000 un aumento del ingreso del 10% incrementa la percepción de satisfacción en un 9.9%, en el rango de \$5 a \$10 millones el incremento del nivel de satisfacción es de 9%. Esta tendencia decreciente se mantiene hasta que el impacto del ingreso es cero, lo que ocurre cuando el ingreso es superior de \$22 millones de pesos” (Cruz y Torres, 2006, p. 144). Reducen la satisfacción a las variables de la encuesta gubernamental sobre calidad de vida.

con la propia estima. Es tan obvia la contraposición que, alguien medianamente inteligente puede responder de manera que obtuviera el mejor puntaje ignorando la calificación, o un depresivo que quiera burlarse de un médico, puede contestar de modo que obtuviera el menor puntaje que no podrá ser cero. Vale la pena dudar del engarce de conceptos para otorgarle un sentido a la felicidad a partir de una semiología binaria que contrapone palabras y las polariza.

Felicidad global. El texto de Martens comienza entonces con el nexo entre la felicidad y la edad. Enfatiza en el trato recibido en la infancia y su rememoración feliz o no, por severo, o afable y amoroso. Recalca la capacidad de desarrollar relaciones afectivas, relacionada con la valoración de sí, a partir de la pubertad⁶⁴⁰. La terapéutica del valor se centra en la autoestima o creencia de sí, en función de una auténtica ocupación, o autoacreditación de las propias potencialidades, en lo que se estima hasta la capacidad económica de dar y recibir amor, satisfacción amorosa transferida a la pareja. Luego, entre los 45 y 65 años, la valoración incluye elementos negativos por enfermedad, pérdida de amigos y capacidades, y por problemas laborales y familiares. De estas representaciones de la felicidad según Ch. Bühler, se pasa a un modelo social de realización de las expectativas de felicidad o un mercado de los bienes de la felicidad, apoyado en F. Fürstenberg, clasificado según la demanda de estímulos audiovisuales, y por la estructuración de mundos del deseo en tanto los medios masivos de comunicación transmitirían el sentimiento de poder presenciar desde una posición privilegiada acontecimientos únicos. *“Cuanto más crece el consumo de imágenes del deseo, tanto menos se contentan las personas, a la larga, con una mera satisfacción imaginaria de felicidad”* (Martens, p. 5)⁶⁴¹.

A partir de tal supuesto, se mide la posibilidad según la capacidad de crédito, sin una relación necesaria con la satisfacción imaginaria, o entre esta y la felicidad. Puede que la proliferación de imágenes nos impida actuar y propicie una satisfacción en la sola contemplación del mundo cultural, o que se dé un mecanismo que dificulte la acción efectiva, en

640 *“...las expectativas paternas como deberes morales ineludibles y defraudarlos, destruye en muchos adultos la autoconfianza. Alfred Adler hablaba en este contexto de sentimientos de inferioridad; y, todavía hoy, Rudolf Dreikurs reduce la generalizada falta de autoconfianza a las exageradas exigencias paternas”* (Martens, p. 29).

641 Se obtiene diferente expresión de la satisfacción si se efectúa una encuesta por un medio de comunicación o cara a cara. *“The further distance between interviewer and respondent in phone surveys means that respondents might not be allocating as much to the interview as in face-to-face surveys, which might further bias their responses (Holbrook et al, 2003). In a related way, it is also plausible that higher average SWB over phone might be the result of gravitation of scores to the top end of the response scale because questions are hard to interpret. This could be especially true for those with lower education (Dolan and Metcalfe, 2011)”* (Dolan y Kavetsos, 2012, p. 5).

lugar de la satisfacción imaginaria; cierta dificultad para el vínculo social o para la adquisición material de los bienes. Y de la publicidad en función del deseo y la felicidad, se sigue a un pretendido análisis conceptual en el que se distingue entre la singular experiencia dichosa y una preponderante valoración global de la vida, en tanto la primera está caracterizada por su fugacidad, y la segunda, propiamente por la felicidad, asociada con un ideal más alto de contento con el conjunto de la vida, y no como una mera satisfacción. A esto se vincula la fortuna, y aristotélicamente, el vivir bien y el obrar bien. Los bienes se moralizan y la beatitud ya no se relacionaría con el éxito, el placer o el contento. Esta esencialización de la felicidad que piensa la propiedad del mayor bien alcanzable, no suprime el deseo, sino el de bienes particulares.

La felicidad del bien supremo al que ningún otro bien le aumenta un grado la felicidad, permanece inherente a todo sistema de valores a partir del que se postula, según el contento con la vida, la experiencia de una gran satisfacción y el éxito. Estas no son sino formas de una misma felicidad esencial que desprecia la fugacidad del momento, aún en su formulación contemporánea⁶⁴². Desprecio y aceptación de los bienes, matizada a la vez la renuncia. En todos los casos, la felicidad se entiende como un bien alcanzado, de índole superior, por referencia a un conjunto de bienes, a un concepto abstracto, a una estancia unitaria de valor o moral, en avenencia con algún efecto tranquilizador y terapéutico excluyente de elementos discrepantes, al punto de rechazar lo divergente y tender a la aceptación de lo armónico.

Seguido, se considera el usual sentido político de la felicidad, bien sea dirigido al bienestar del individuo o al de un grupo. La función del gobierno determinada por el bienestar común y la prosperidad de los ciudadanos exige, en asociación libre, participar en el producto social, según las necesidades del individuo. En el análisis de Marcuse, en *Contribución a la crítica del Hedonismo*, las necesidades a satisfacer se convierten en principio regulador del proceso de trabajo, pero las necesidades de las personas liberadas y el goce de su satisfacción, tendrían una forma diferente a las de las satisfacciones y el goce cuando no existe libertad. Ante las nuevas

642 “San Agustín escribía que aquel que es feliz tiene lo que desea, y no desea nada que es malo. Santo Tomás va incluso más lejos: explica que aquel que ha alcanzado la felicidad, no puede desear nada más, pues es el más alto bien (el bien supremo) que contiene todos los demás bienes” (Martens, p. 37). “La Felicidad no es una serie de satisfacciones, pero es más agradable según el número de fuertes satisfacciones. La felicidad puede alcanzarse sin la posesión de muchos bienes, pero tiene un valor más completo si coincide con su posesión” (p. 38).

posibilidades de goce, se encuentran incapaces de gozar por su status económico, educación y disciplina. El problema adquiere la forma de la regulación económica del goce⁶⁴³.

Si Kant pensaba que a lo sumo se ofrecen consejos sobre la felicidad, sin que constituyan preceptos de la razón, H.J Scheneider, en *El silencio de la Filosofía sobre los problemas de la vida*, asegura que, aunque el individuo comprende los autoengaños colectivos, los niega por temor al aislamiento, en conflicto consigo, en una experiencia de enajenación, de falta de sentido y desgarramiento, que conduce a un camino falso que divide la vida entre el trabajo y el tiempo libre. Como “*Obtención del placer y evasión del dolor*”, las posibilidades de la felicidad se analizan con *El malestar de la cultura* de Freud. Ante la pregunta: ¿Qué propósitos de felicidad se expresan con la conducta?, se asocia la felicidad sin más con un principio del placer. Y con N. Hinske, en *Felicidad y desengaño*, se insta a revisar todo concepto de felicidad en tanto esta constituyera más un camino, pero tal precipitación de la felicidad en el devenir no enfatiza en la novedad y el acontecimiento dichoso, sino que permanece supeditada a una ontología de sus posibilidades, que Hinske identifica desde Santo Tomás en su *Summa contra gentiles*, libro III⁶⁴⁴.

Lo peor: la filosofía del sentido niega la vida. A partir de la apelación a una felicidad definitiva, en el desprecio de la satisfacción de esta lista de bienes particulares, se sostiene que la felicidad no se encuentra en este mundo, para diferenciar entre una auténtica felicidad y una sombra de ella. A partir de: *Dificultades con la felicidad*, de Ulrich Hommes, se adopta “La pequeña felicidad cotidiana”, en contraposición a una tendencia de conceptualización tras el anhelo de salvación. El interés pedagógico de Martens deja ver una propensión de la filosofía, por excelencia, a ontologizar entre valores morales y bienes materiales, según la afición a una satisfacción última y universal, o a la satisfacción del deseo momentáneo. Otros textos de

643 “*Todos los días las masas pueden participar en el cine del brillo del gran mundo, con la conciencia de que esto sólo sucede en la película y que también allí existe brillo, amargura y preocupación, crimen y castigo y el triunfo del bien. El proceso de trabajo cuyo resultado es la mutilación y el envejecimiento de los órganos del trabajador, asegura que el desarrollo de la sensibilidad, en los grupos inferiores de la pirámide social, no vaya más allá de la medida técnicamente exigida*” (Martens, p. 42).

644 “*Pero una relación realista con el entorno exige también que seamos capaces de valorar debidamente el campo de acción que poseemos. Justamente porque no podemos tomar lo inalterable por modificable tampoco podemos considerar inmutable aquello que se puede cambiar: debemos saber dónde podemos actuar. Sin duda, la organización y determinación de objetivos de nuestro trabajo pertenece a las cosas que se pueden cambiar; por tanto, está justificada la aspiración a que entren en el ámbito de la vida con sentido, de la vida guiada por nosotros mismos*” (Martens, p. 56). “*Tomás de Aquino nos proporciona en este tractatus de beatitudine el catálogo completo de las posibilidades de felicidad humanas: placer, honor, fama, riqueza, poder político, salud, belleza, fuerza, moralidad, inteligencia, saber técnico, ciencia, filosofía, fe, y siempre se plantea tenazmente la misma pregunta: si en estas cosas puede residir la felicidad, la definitiva felicidad humana*” (p. 70).

filosofía, en el mismo esquema ontológico, tienden más a tematizar. Así en *Critique du bonheur*, Miguel Benasayag y Edith Charlton, parten del cuestionamiento de los marcos teóricos y de las prácticas sociales, con predominio de la crisis frente a la cultura de la verdad y la representación, ruptura a partir de la cual: “*la víctima designada, a través de su lucha, aparecía como portadora en sí de una verdad en potencia que interesaba a la humanidad en su conjunto*” (Benasayag, 1992, p. 5).

Sobrevendrá una reivindicación política de la falta y el delirio⁶⁴⁵. El nuevo corte se suscita en la política, en contra de la economía política, la institución de justicia y la utopía, aunque predomine una ideología ética de los derechos humanos y un mundo cotidiano orientado por: las imágenes identificatorias del significante autorreferencial y metafísico de la felicidad. El predominio de los derechos humanos se entiende por la evitación de lo peor, mera enunciación de algunos anhelos, pero el análisis de la felicidad se ve desplazado por el del totalitarismo y Auschwitz, frente a la no repetición o evitación de lo peor⁶⁴⁶.

La sociedad del espectáculo esconde la carencia estructural bajo las necesidades que inducen a un concepto especulativo de la felicidad y a una teleología totalitaria del bien, que degenera en una uniformidad en el consumo que abstrae el sufrimiento para generar necesidades a satisfacer. Con esto, se suscitarían imágenes identificatorias constituyentes de un conjunto cerrado, que la política moderna centra en lograr mediante el trabajo un bien por un mal⁶⁴⁷. La relación entre la ‘felicidad’ banal de la elección moral, yuxtapuesta al marketing, y el ‘poder’ no permanece menos ambigua. Escindida la felicidad del proyecto político, la sociología contemporánea la relega a la experiencia personal en la relación con el entorno, desligada de lo

645 “A partir de esta ruptura, el acto fallido, los lapsus, las ocurrencias y el delirio no deben ser interpretados por lo tanto como errores que deben ser corregidos o normalizados, sino que hay que entenderlos como un existente, el de la percepción o, para decirlo mejor, como la inscripción del sujeto, siempre aleatorio. La política, entonces, ya no puede ser el descubrimiento de lo que históricamente es justo. Responderá, por el contrario, a una apuesta” (Benasayag, 1992, p. 7).

646 “...a falta de felicidad, los hombres y las mujeres están más que satisfechos a partir del momento en que pueden evitar la infelicidad y el sufrimiento. Para Freud, la felicidad y la infelicidad no tienen rostro, responden a una dinámica. Adorno, por el contrario, fija el arquetipo de la infelicidad. Podemos ver la flagrante simetría de los enunciados de Kant y de Adorno, uno estructurado por la búsqueda del bien, el otro revelando el mal por excelencia al que hay que evitar” (Benasayag, p. 40).

647 “Pero el hecho de que el origen del sufrimiento pueda ser del orden de una “carencia estructural” no nos dice por ello lo que hay que hacer. La sociedad mercantil por su parte, aporta su respuesta: ella reemplaza el “ello-carencia”, en el cual todo sentido debe decidirse, por un “ello necesidad” de felicidad”. (Benasayag, p. 53). “Salvar a la democracia del espectáculo unidimensional, significa pensarla en términos contrarios al de espectador, gracias a la fórmula: “Antes de quedarse mirando, decir: esto me concierne”, con los movimientos de decisión que ello implica” (p, 120).

colectivo, las instituciones y el capital. Sostiene Izquierdo Brichs que las dinámicas del poder que rigen el comportamiento de las élites no controlan y dificultan la capacidad decisoria⁶⁴⁸.

Mientras algunos sociólogos sostienen que primero se da la exigencia de la individualidad en el mundo globalizado, también puede indagarse sobre la dificultad para elegir e imponer las propias decisiones. Pese a esta constante de la indecisión, siempre se confina la felicidad al campo de la realización personal por deliberación razonada y escogencia coherente. En términos de objetivos, equiparada la felicidad a un mayor bienestar bajo la metáfora del camino en la figura del acercarse, el deseo coincidente se universaliza de nuevo como “razón final”, de modo que la cuestión toma la forma de un: “¿si es así, por qué no es así?”, en lo que la situación contrasta con la certeza de compartir un ideal: *“Si es así, si son la felicidad y el bienestar lo que todos deseamos, ¿por qué estamos tan lejos de conseguirlo? ¿Por qué las decisiones de los dirigentes normalmente están tan alejadas del objetivo de la felicidad?”* (Izquierdo, 2008, p. 14). El contraste entre el mundo metafísico de conceptos y certeza con la deficiente situación, pasa de la existencia indeterminada a la acción política sólo preocupada por incapacidad de decisión⁶⁴⁹.

De la dificultad de la decisión política concluyen que la actividad política no persigue el objetivo común del bienestar y la felicidad de la población, sino sólo la acumulación del poder. Izquierdo resuelve la contradicción con una sociología del poder que dé cuenta de ambas tendencias, la lucha de la gente por el bienestar y la competición de las élites por la acumulación del poder, con lo que traslada el mal de la naturaleza al sistema como dinámica de las relaciones de poder con un efecto de “insensibilidad”: *“Es la dinámica de las relaciones de poder, la competición circular entre las elites, lo que lleva a la humanidad a su destrucción a través de la acumulación, el crecimiento y la insensibilidad ante el objetivo de la felicidad”* (Izquierdo, 2008, p. 19). Clasifica así la felicidad entre los intereses concretos de los individuos, en una categoría distinta de la acumulación diferencial del poder y la “insensibilidad”. Del poder, entendido según la capacidad y la voluntad, los recursos que se disponen o las relaciones

648 *“Así, la capacidad de decidir sobre nuestro propio desarrollo queda a menudo muy restringida, incluso en sociedades tan modernas y democráticas como la nuestra. Y si no decidimos sobre los aspectos que al fin y al cabo regulan nuestras vidas, la falta de libertad como individuos nos impedirá realizarnos como personas y alcanzar la felicidad”* (Izquierdo, 2008, p. 13).

649 *“Durante mis años de actividad política experimenté los enormes obstáculos contra los que había que luchar para intentar que se tomaran decisiones cuya prioridad fuera el bienestar de la gente. La lógica que guía los procesos de toma de decisiones de la elites con poder es otra muy alejada, que en muchas ocasiones perjudica a las personas y al mundo en el que vivimos”* (Izquierdo, 2008 p. 14).

sociales, lo que contrasta con una concepción del poder no hegemónica, jurídica o prohibitiva, siempre negativa, en tanto fuerza productiva; instancia positiva que induce a la creación de discursos, de saber o de placer. Esta lógica puede subsumir la felicidad entre los mecanismos del poder⁶⁵⁰. La felicidad, una forma más del poder dentro de las dinámicas relacionales, cuestiona una concepción ética de voluntad, pero no que las relaciones de poder obedezcan a una estructura sistemática. Se ha apelado al concepto foucaultiano de poder, no al pensamiento de M. Foucault⁶⁵¹.

Izquierdo supone que las élites luchan por diferenciarse, y que por eso los hombres poderosos continúan trabajando a pesar de su futuro asegurado, desmintiendo a Thorstein Veblen que creía en una diferenciación del resto de la población. Así, se perpetúa el pensamiento jerárquico al ignorar todo tipo de dificultades que por sus privilegios debe enfrentar la persona acaudalada al señalar una mera desmarcación. Igual, se reduce la situación de alguien a unos pocos objetivos e intereses racionalmente definidos por relaciones de poder.

Por su parte, Lugino Bruni y Stefano Zamagi hablan de una felicidad pública basada en la reciprocidad, que relacionan con el catolicismo mal asimilado a la cultura mediterránea y supuestamente aplicable a latino América, desconociendo modos de vida distintos y una jovialidad latina no derivada de los valores católicos ni de una tradición europea⁶⁵². Sin duda el cristianismo se arraiga cada vez más en la cultura popular latinoamericana, casi como empresa o negocio bastante lucrativo. Bruni y Zamagi rescatan la concepción de una economía basada en la reciprocidad desde los franciscanos y el humanismo civil, con un enfoque cultural y cierta

650 “Desde una perspectiva parecida, Steven Lukes presenta las relaciones de poder como tridimensionales. Según éste, no se pueden limitar a la sola dimensión y a los resultados de las decisiones tomadas. Tampoco es suficiente analizarlas teniendo en cuenta además la capacidad para controlar la agenda, las influencias informales, la persuasión, la manipulación, la autoridad, la coacción, etc. El poder, en añadidura a todo lo anterior, modela las preferencias con valores, normas, ideologías, también el lenguaje, por lo que toda interacción social está relacionada con el poder” (Izquierdo, p. 26). (Steven Lukes: El poder. Un enfoque radical, Madrid, Siglo XXI, 1985).

651 “El objetivo de un actor en una relación de poder no es la dominación por la dominación. En el tipo de relación circular, el objetivo es mejorar la posición en la competición con las otras elites de la jerarquía. El poder como influencia, decisión o dominio sólo es la chispa que inicia el juego circular, que establece el sistema en el momento en que crea jerarquías. Después, el objetivo prioritario de los actores pasa a ser la competición” (Izquierdo, p. 27).

652 “La felicidad, sobre todo la “pública felicidad” (que es felicidad de todos y de cada uno), nos acompañará en el desarrollo de todo nuestro razonamiento sobre economía feliz; es ésta una palabra que, unida a otras como reciprocidad, confianza, gratuidad, relacionalidad, será la voz nueva a la cual confiamos el mensaje de nuestra investigación; un mensaje que creemos resultará particularmente próximo y grato también a la gran cultura sudamericana, si es cierto que la economía civil incorpora los principales valores sobre los cuales se ha venido construyendo, a lo largo de milenios, el Humanismo latino y mediterráneo; un Humanismo moldeado por el mensaje cristiano y católico. El “espíritu” de la Europa del Norte, espíritu del individuo, ha sido el espíritu del capitalismo industrial. ¿Por qué no podrá el espíritu latino, espíritu de la relación, llegar a ser el de la economía globalizada?” (Bruni y Zamagi, 2007, 11).

orientación en la acepción de “*Senso*”, distante de la racionalidad económica avalorativa, enfatizando en la importancia de la responsabilidad social de la empresa en tanto el mercado globalizado supera los intereses identitarios del estado. Más allá del intercambio eficiente entre equivalentes, el orden social acaso exigiera la redistribución que pretende la equidad y el ejercicio de la reciprocidad en pro del nexo social. Concepción de la felicidad como autorealización, según un principio individualista, previa a una categorización entre la equidad y la libertad⁶⁵³. Por sobre el estado benefactor y el capitalismo filantrópico, no se puede mantener una lógica de sectores: privado, público y sociedad civil.

Síntesis: técnicas de racionalización y abstracción niegan la felicidad, patologizada y pedagogizada para provecho político. Del rito que recrea la ‘afloración’ de la alegría primaveral a la norma, la cautela de sí limita la acción por un acerbo de disposiciones y preceptos que componen modos de actuar que procuran el bienestar. La agencia reconducida en pro de la felicidad, aun en una acepción moderna precisada respecto a las ocupaciones; ‘*affaires*’ insulsos provocadores de repugnancia y fastidio, junto con preferencias ligeras de una vida afable y más fácil, afecta la manera de conducirse la persona por el debilitamiento o disminución de la intensidad de las fuerzas (*Affaiblissement des forces: ‘virium defectio’*) alterando las disposiciones, en tanto la contestación pública versa sobre las ‘molestias’.

Al escudriñar los conceptos sobre la felicidad, se puede aducir que desde un sentido de desprecio por lo que atrae, el gusto, e incluso, por el propio bien, que reduce el placer a una valoración del sufrimiento merecido y el castigo por reacción al error, hasta la conversión de la felicidad en criterio de la moralidad, al romper la psicología de la autoestima con lo negativo, se recrudece la categorización dual ‘bueno malo’, ‘placer dolor’, ‘alegría tristeza’, a pesar del lenguaje positivo, la abrogación y abreviación de reglas y teorías.

Un nuevo tipo de moralización de la felicidad se efectúa en la absorción por la cultura y las ciencias sociales, de la languidez de individuos ávidos de la atenuación de afectaciones surgidas

653 “Por otra parte, la reciprocidad permite el desarrollo de la libertad en sentido positivo, o sea, la posibilidad efectiva para cualquier individuo de intentar realizar un plan de vida propio, lo que constituye la oportunidad de ser felices en el sentido de la eudaimonia aristotélica”. “Pues una sociedad que lograra que eficiencia y equidad anduvieran juntas – lo que es ya una meta excelente- no sería todavía una buena sociedad en la que vivir si careciera del espíritu de fraternidad. Es esta una palabra que desafortunadamente cayó en desuso, después de ser alzada a la condición de emblema por la revolución de 1789. Incluso entre los especialistas, son todavía demasiados quienes identifican fraternidad con solidaridad, sin lograr percibir la diferencia entre la equidad (con la cual se vincula la solidaridad) y la libertad positiva con la que se vincula la fraternidad” (Bruni y Zamagi, 2007, p. 21).

de sus ocupaciones o de su simulación. En la aquiescencia frente al ‘torpor’ del espíritu medieval, adosada en la adulación y el aumento de la capacidad adquisitiva a una noción utilitaria y pragmática por el mejoramiento de la calidad de vida, predomina y resurge la ‘indiferencia’ ante su crítica, focalizados los placeres en el provecho, aunque la abstención cede a la agencia autónoma en tanto la atención se posa en la fuerza que actúa.

Cargada de ocupaciones, pero a la vez ágil y ligera por su mayor dominio sobre la acción, en la modernidad a la persona le causa impresión un saber producto de la discriminación de una aglomeración de objetos y la aglutinación sistemática de conceptos. Además, más que un largo proceso de resistencia a la patologización del dolor y de crítica a los prejuicios ideológicos en función del conocimiento, el consumo a todo trance de textos sobre la felicidad, influenciados por las ciencias sociales, aún adheridos a las antiguas doctrinas, incuban la necesidad crucial de mitigar un dolor emocional, desprendido el ámbito anímico del cuerpo.

La nueva aflicción no se trata ya de una pena infligida al cuerpo (Poena ad corpus pertinus). El sufrimiento no consiste en una pena pertinente al cuerpo, una herida, sino en una ‘agitación’ perteneciente al actuar, compuesta por preocupaciones concretas, problemas cotidianos sin mayor análisis de la psiquis. En la contemporaneidad se exige un hablar simple, sin afectación que ni siquiera pretende aprender de la experiencia propia en rechazo de la persona contristada. Carente de objeto, el tratamiento no se abordará ya con una terapéutica de la abstracción o toma de distancia que pretenda evitar la afectación.

La indiferencia no es más la misma. La prisa y la aplicación a la acción trepidante impiden la circunspección reflexiva, tomarse una pausa para disponer de sí. La afluencia de múltiples elementos de pesadumbre se produce por la carga de acciones y tareas, adyacente también una resignación distinta; dejada atrás la despreocupación de sí indiferente al dolor en su aceptación, en tanto la educación reemplaza a la terapia y codo a codo la relega a la medicina apoyada con técnicas psicológicas.

La ciencia orgánica de la felicidad salta de la filosofía a la pedagogía y a la administración, negado el sufrimiento aunque se lo valore moral y religiosamente, reflejo de un pensamiento político masculino, postergado el placer y supeditado el deseo a una idea que ya no corresponde a la indiferencia como libertad. La racionalización rotunda del sufrimiento no viene dada más por recalcar consistentemente algún sentido, sino en la instrucción educativa potenciada por el marketing, por la prédica sugestiva de la búsqueda de un sentido sin más; sin clarificarlo, al

colmo de patologizar hasta el juicio moral. La razón no invita a pensar, sólo a imágenes escuetas de la perfección, el amor, el afecto, el contento, la alegría; conceptos pseudocientíficos como la supervivencia, o académicos como el significado público de la felicidad.

La superación de sí hunde sus raíces en la negación de sí y de la multiplicidad. Más allá de un asunto dialéctico de valores que niegan la vida y de organización institucional que niegue el sufrimiento, la racionalidad se muestra limitada. La modulación, la moderación, la restricción, la mera creación de listas de bienes o prescripciones contradictorias y confusas no delatan tanto errores cognitivos o en el actuar: ‘equivocaciones’; en relación con qué signifique o en qué consista la felicidad; ni la imposición de una razón práctica que rompe con el desprecio del placer para adjudicar sentido a la superación de sí a través del ideal ascético en sus distintas formas: cautela de sí, limitación de la acción, desprecio de lo que atrae, retiro, reducción del placer, represión de sí, desprecio de sí, abstracción racional frente al estupor y el fastidio; indiferencia a las preocupaciones, perturbaciones, preocupaciones; vergüenza, tedio, fatiga, aburrimiento, etc, hasta curar la inquietud por el amor y negar filosóficamente el tiempo, sino que al contrario, dejan entrever una razón precaria que retoca teorizaciones anteriores, aparentemente centrada en la claridad conceptual, y no en las necesidades, por rechazar la ‘multiplicidad’, sea de deseos o de placeres, relacionada con lo fortuito, lo inesperado, lo circunstancial, para enarbolar la ‘motivación’ que suplanta a los principios morales. Si antes se negaba la felicidad por moralidad, ahora se la tematiza para superar la teoría moral y moralizar con el sentimiento y la emoción positiva. No se aprecia sobre la felicidad sino ‘inconsistencia’, sin ningún plano. Más que reterritorializarse en algo concreto, antiguos conceptos se extinguen sin dejar vestigio, a pesar de cierta inercia y repetición asidua de formulaciones. A pesar de intentos aislados de totalización racional y sistemática los modos de conexión entre los conceptos sobre la felicidad no quedan determinados en normas o clases. La felicidad no conforma un asunto semiótico de codificación o descodificación, y cuestiona una relación entre lo abstracto y lo concreto, insuficiente para dar cuenta de algún pensamiento sobre ella. La ciencia de la felicidad se construye por una pedagogía que supera la patologización con intereses políticos. La felicidad pública encubre una nueva indiferencia al dolor físico y emocional; se aprendió a sufrir sin dolor, como antes el sabio se ejercitaba en aceptar el dolor sin fingida amargura.

La preponderancia de la especulación y la discontinuidad de los saberes de la felicidad por sobre el examen racional a partir de la experiencia riñe con cualquier intento de transmisión del denso acervo cultural de lo edificado por una civilización. No se compilan técnicas ni conceptos por su eficacia o perfeccionamiento de las prácticas. No hay algo así como un proceso educativo racional, por lo menos a propósito de la felicidad. En vez de eso, se impone tanto en la instrucción educativa y cultural, como en las enseñanzas más académicas y técnicas, la serie de conocimientos reputados para la adopción popular.

No se aprecian tampoco parámetros culturales distintos, sino un aprendizaje de conceptos y formulas simples que guían la conducta, tal vez por la dificultad y el alto costo del tratamiento personal no encaminado a la utilidad y eficacia cotidiana. La contradicción del siglo XX no tiene una figura meramente ideológica en algún sujeto de placer trastornado que goce del dolor o que ya no se sacrifica en su deber al que se le ordene “se tu mismo” a la vez sumido en la insatisfacción. Más que disfrutar el fracaso en un goce desmesurado o una identificación con la víctima o falsa simpatía con la mujer, se hace patente una dificultad para la cooperación y el establecimiento de relaciones, así como para placeres variados, sin que la violencia se ejerza directamente sobre el cuerpo, limitadas las posibilidades de acción, de expresión, en lo que al lado de madres solteras o familias desplazadas, la sociedad rechaza arrostrar pesadumbres; un nuevo tipo de ‘indiferencia’, con una racionalidad más administrativa que conceptual⁶⁵⁴. Sin más cabida a técnicas de abstracción o acercamiento, no se organiza una sociedad sobre el pensamiento de la felicidad. Hace tiempo que el intercambio de todo tipo sobrepasa el dominio institucional y un agenciamiento restrictivo de los conceptos. La razón no modula sino limitadamente la experiencia a través de la indiferencia. No basta con la emancipación de un pensamiento científico, religioso o cultural. La indiferencia ante el dolor también forja pensamientos sobre la felicidad y modos de desear, así como antes se la justificaba racionalmente y pretendidamente la felicidad era la razón de la indiferencia. Tras una larga tradición de la felicidad comprendida festivamente, desde el amparo de Baco a Pieter Breugel

654 Como causa de la indiferencia social se suele establecer un conservadurismo que fomenta la individualidad, la productividad la competitividad y el consumo. También un desencanto y desconfianza por tanta violencia, en tanto la energía libidinal socializa y la pulsión aísla por mecanismos de captación del deseo, en tanto la alienación ya once produce por la mercancía sino por el propio proceso de consumo “*El espiral consumista produce vértigo –una sensación de no pisar nunca suelo sólido- y genera inseguridad –en lo psicológico (sujetos permanentemente en precario) y en lo material (robar para estar ahí, es decir, para consumir). No hay ni la calma del reconocimiento a sí mismo –de la confrontación interior, ni el tiempo del reconocimiento del otro, es decir de la construcción de relaciones que sean de reconocimiento mutuo y no de pura utilidad*” (Ramoneda, 2010, p. 180).

(1525-1569), o a: *Los borrachos* de James Ensor. La relación del dolor con el placer ha cambiado, y se bebe para aliviar tanto un sufrimiento físico como la destrucción emocional de una vida agotada, desesperada en medio de dolores crónicos laborales. En el continuo sufrimiento, también se produce un efecto de indiferencia a la felicidad, que antes la vida en el mercado escondía por su movimiento, pero que el trabajador simplemente ahoga.



Ilustración 17. Breugel. (1559). *Combate de carnaval y cuaresma*.



Ilustración 18. Ensor. (1883). *Los borrachos*.



SEGUNDA PARTE: LA INDIFERENCIA ANTE EL DOLOR; SUFRIR SIN DOLOR.

4. FELICIDAD Y SUFRIMIENTO: ERRORES CATEGORIALES EN EL *BEST SELLER* DE LA FELICIDAD ANTE LA PROLIFERACIÓN DE TERAPIAS Y SATURACIÓN DE LIBROS

“Keep it to Yourself”. Sonny boy Williamson.

4.1. Del ensayo filosófico al *best seller* de filosofía práctica

Rechazo de la relación entre conceptos. Julián Marías observa que se confunde la felicidad con otros conceptos discutibles: dicha, suerte, fortuna, beatitud, ventura, bienaventuranza. La felicidad precede a la infelicidad en tanto palabra privativa esta, derivada a falta de aquella: *“Por lo pronto, se la confunde con otras cosas: con la alegría, con el bienestar, con el placer, realidades que sin duda tienen que ver con la felicidad”* (Marías, 2008, p. 16). La felicidad tiene conexiones con otras realidades que, siguiendo a Ortega, hay que distinguir. Por confusa y relacional no se le presta atención intelectual, pese a su importancia. Marías presenta una generalización abstracta al pensar: *“en las condiciones de la felicidad, más que en lo que ella misma pueda ser”* (Marías, 2008, p. 20). Cuestionado el pensamiento relacional y por condiciones, a la confusión sobre la felicidad agrega que se está de acuerdo en su inexistencia, pero que, resulta necesaria. Conforme a esta paradoja, las personas casi siempre están descontentas, diferencia del animal, al intentar ser lo que no se puede. Privilegia todavía el “ser” y no el devenir.

El Ser es al devenir; lo que la estabilidad al aburrimiento. Hay en la idea de la felicidad una exigencia de devenir más de lo que se es, pero se piensa la vida supeditada al concepto del “ser”. También ofrece una definición formal de la felicidad por “lo mejor que se puede esperar”, otra aproximación en el goce y la posesión de la realidad. Ante la imposibilidad de recuperar el tiempo perdido, insustituible, deriva una “exigencia de acertar”. Esta dialéctica negativa de la elección y la exclusión ofrece una lógica de la satisfacción según la posibilidad e imposibilidad

de las trayectorias⁶⁵⁵. De ahí que resurja un tipo de filosofía especulativa sobre la felicidad: *“Vemos cómo la felicidad, por condiciones formales, por las condiciones estructurales de la vida humana, a última hora no es posible, pero no puedo renunciar a ella”* (p. 29).

Peculiaridad anímica. Relaciona también Marías la felicidad con cierta tonalidad: un sentirse bien o mal a modo de balance vital, y con una expectativa de gozo, pues a diferencia del placer y el dolor, determinados por lo momentáneo, la felicidad afecta al futuro⁶⁵⁶. Una vez más, repite la idea: *“Pero como la pretensión es compleja y múltiple, su realización es siempre insuficiente”* (Marías, 2008, p. 31). Para Julián Marías, contrario a Leibniz: *“la vida mejor de las posibles no es plenamente feliz”* (Marías, p. 32) por la actitud de progresismo que genera contento en el cumplimiento parcial de las expectativas, que da cabida a otro descontento. En este examen se efectúa un registro, producto de conceder a los opuestos: “fuga-estabilidad”, una equivalencia metafísica a “ser-devenir”, con un valor desproporcionado. Se presenta entonces una contradicción entre la conceptualización de la felicidad como una modulación o variación del sentimiento y el carácter estable de la alegre serenidad. El alcance de la fugacidad se agota en el efecto de ansiedad y le adjudica un valor negativo. Así, no se provocaría ansiedad por el bien estable ante la eventualidad de su pérdida. Le otorga una importancia mínima al placer y le asigna la negatividad conferida a la fugacidad del devenir. Desde un esquema temporal desprecia el placer, supeditado a la estabilidad. La aceleración psicológica del tiempo resulta inquietante, para introducir el concepto de emplazamiento. Aunque la vida tenga una pluralidad de dimensiones, a plazos sobre una base de creencias, constituye una operación unitaria⁶⁵⁷.

655 *“Y esto nos vuelve a una contradicción, ese descontento inevitable, inexorable, y la absoluta necesidad de ser feliz, porque a esto no renunciamos, no podemos renunciar. Esto parece indicar que el hombre es imposible, y así es. El hombre consiste en intentar ser lo que no se puede ser”* (Marías, 2008, p. 25). *“Si tengo ante mí varias posibilidades y elijo una, esa que he elegido no me satisface plenamente, me duele haber renunciado a otras que también deseaba, que igualmente me atraían y me llamaban. La vida consiste en un mecanismo de elección, de preferencia (poner una cosa delante: praeferre, poner delante) y postergación. Toda elección es a la vez exclusión”* (p. 28). *“Es decir, hay una pluralidad de trayectorias, realizadas, iniciadas, abandonadas, frustradas, tal vez recuperadas, y todo eso compone mi vida”* (p. 29).

656 *“El placer es instantáneo, y queremos perpetuarlo, le pedimos eternidad, como decía Nietzsche, quisiéramos eternizar el momento de placer, pero pasa. La felicidad es siempre prospectiva, algo que afecta primariamente a la futurición”* (Marías, 2008, p. 31).

657 *“La felicidad afecta a la instalación de la vida humana: cuando decimos “me siento feliz” o “me encuentro feliz”, eso es justamente una instalación (a diferencia del placer, que no lo es). La vida es “estable”, pero a la vez fugaz, y por tanto esa instalación es siempre deficiente – como siempre, lo que por un lado se afirma, por otro hay que negarlo, y esto quiere decir que a la vida le pertenece la inquietud. Inseguridad e inquietud constituyen el núcleo de la vida humana”* (Marías, 2008, p. 32). *“Una de las consecuencias más importantes para la felicidad de esa estructura unitaria de la vida es que se puede ser feliz en medio de bastante sufrimiento, y a la inversa, se puede ser infeliz en medio del bienestar, de los placeres, de lo favorable”* (p. 34).

Relaciones entre lo concreto. En esta unidad metafísica en la que sufrimiento y felicidad se entretajan como elementos igualmente constitutivos, la felicidad depende de una identificación consigo, bajo el concepto del ser abstracto, independiente del placer o del dolor, a falta de la cual se produciría el aburrimiento, el *Langewile* heideggeriano. La identificación con la existencia, con el hacer y el vivir, la entiende de manera escindida entre el deseo y las circunstancias, por lo que acude a una necesidad de claridad respecto a lo que queremos y a quién queremos. Marías entiende la felicidad como el vector resultante de un proyecto de ética finalista y recuerda que, a pesar de Husserl, el positivismo renunció a diversas aspiraciones del conocimiento, y también se quejaba de que no hubiera estudios adecuados sobre la felicidad. La felicidad se debe estudiar en concreto, en conexión con la complejidad circunstancial e imaginativa, pero pregunta por el “qué” busca el hombre, lo que sugiere e invita, ante la indeterminación, al consumo de conceptos y libros de filosofía, literatura y psicología, entre otros. La experiencia fenomenológica de la felicidad disculpa la venta cultural del concepto⁶⁵⁸.

Pedagogía del emplazamiento. Julián Marías cuestionaba los supuestos a la base de las creencias sobre la felicidad: *“Lo que se considera felicidad en una sociedad determinada, es lo que parece en principio deseable o envidiable, se admite que en eso consiste la felicidad”* (Marías, 2008, p. 57). No sospecha de una mercadotecnia de la felicidad y responde con ingenuidad al preocuparse desde la filosofía, por su concepto. Acepta sí que casi nadie sostiene buscar algo distinto y habla de la atracción de la velocidad, que el hombre es futurizo, proyectado hacia el futuro, y que la vida consiste en “expectativa”. En términos de factores, toca la falta de atrevimiento; no atreverse a conseguir lo que se espera o desea, ni a *“desear lo que verdaderamente desean”*, con lo que la felicidad se torna improbable. Ante el temor y la falta de imaginación, debe haber una pedagogía de la imaginación para dilatar la vida. Ante la felicidad colectiva, que asimila al ambiente, asegura que se responde con temor insincero, con lo que se cree que se debe contestar, por lo que para su conocimiento hay que acudir a métodos visuales, al aspecto, y asegura que una persona triste en una calle alegre acaba por alegrarse un poco.

658 *“Cuando esto sucede, se produce el henchimiento de la propia realidad programática, proyectiva; los vectores que integran nuestra vida, al menos el vector resultante que es nuestra radical vocación, alcanzan su blanco; entonces la felicidad acontece; nos toca o afecta, nos llena; al alcanzar su término las flechas, la instalación queda colmada, el tiempo parece detenerse, remansarse, y sentimos un regusto de eternidad, precisamente porque el tiempo sigue manando sin estancarse, como el agua en el remanso de un río”* (Marías, 2008, p. 36). *“Si se lee una novela o se ve una obra teatral o una película, se ve que los personajes andan afunados con la felicidad: la buscan, la esperan, la poseen, temen perderla, la echan de menos, y se puede ver la felicidad funcionando en vivo, y de ahí se puede partir también para investigar en qué consiste la felicidad”* (p. 57).

Habría pues factores que dominan en sentido distinto al económico a una colectividad, como la ambición, la pasión o la holgura, lo que Marías opone al sentirse observado, en tanto todo el mundo está murmurando sin otro programa vital, pero contempla a su vez una pérdida de interés al adquirir el saber. La vida conserva un atractivo en lo inesperado y requiere seguridad⁶⁵⁹.

Felicidad personal. Tajante, para Marías la felicidad consiste en una intensidad, y constituye un asunto personal que requiere una biografía para su observación⁶⁶⁰. Luego de esta introducción conceptual, realiza una genealogía filosófica sucinta que da recuento de la felicidad en la Grecia Clásica; en el estoicismo y los helenistas; en roma, en el cristianismo, y en la modernidad (Descartes, Pascal, Leibniz, Fichte); para pasar a la mística cristiana, al utilitarismo, y abrirse a temáticas más que a autores o escuelas, con un estilo ensayístico.

Marías, consciente del tedio que produce la filosofía, la combina con el tratamiento libre de problemas a modo de artículos literarios, producto editorial sugestivo, sin caer en trivialidades. Así, de la cuantificación utilitaria, pasa a abordar una reducción de la felicidad al bienestar, para tematizarla en relación con el placer y la diversión, la historia de las ocupaciones, los contenidos parciales de la vida; la felicidad media en la sociedad, la expectativa de felicidad, y tras considerar a las personas como fuente de felicidad, diferencia la masculina de la de la mujer, para terminar con ideas trascendentales de cara a la muerte, la pregunta por el sentido de la vida, la ilusión, y la imaginación de perdurar. Al final del siglo XX se desarrollarán libros de filosofía con el estilo del *best seller*, sin formar parte del *sel help*, aún con lenguaje intrincado.

Filosofía del dolor; la osadía. Que nuestra felicidad, en términos de condiciones, no dependa de las circunstancias y sí de la estructura mental, corresponde más a un pensamiento moderno, pero la relación de los bienes con el sufrimiento, y con la formación de un *ethos*, sí pertenece a la antigüedad. La persona que filosofa se expone al sufrimiento; una formulación

659 “En la época actual tiene enorme vigencia lo económico, se da por supuesto que es lo que primeramente interesa. ¿Es verdad? Yo creo que no, que al hombre le interesa lo económico y otras muchas cosas” (Marías, 2008, p. 57). “Necesito un poco de seguridad para poder proyectar, para poder esperar lo inesperado. Si sé que la vida está determinada y cuento con lo que va a pasar, es difícil que sea feliz; pero si no cuento con que mañana amanecerá, no puedo proyectar” (p. 63).

660 “...la felicidad es asunto personal, es feliz o no cada persona. La sociedad propiamente no puede ser feliz, ni siquiera proporciona felicidad. Es el alvéolo de la felicidad, por donde esta transcurre, y que a hace más o menos probable. En ciertas sociedades es más probable ser feliz que en otras, contando con que se tenga vocación para ello y suerte. La felicidad consiste en algo estrictamente personal. Nada colectivo me puede hacer feliz, pero ¿puede hacerme feliz? Por supuesto que sí. Se puede destruir la vida privada, la vida personal, y por eso aquellos regímenes que nos prometen la felicidad son engañosos, y no lo serían los que podrían prometer la infelicidad” (p. 64).

elitista de algo común. En la interpretación de Josep Muñoz, el buen humor se convierte en la finalidad evidente de la vida, un estado en el que el alma encuentra calma y sosiego. Hablar en términos de evidencia y relacionar esta terapia con el cognitivismo perceptivo, no tiene objeto alguno, ni siquiera ver relaciones entre filosofías que difieren demasiado. Vale la pena observar las distintas acomodaciones de los discursos antiguos a los planteamientos contemporáneos. La psicología cognitiva no usa términos como ‘buen ánimo’ producto de la disposición “ética” antigua, pero se la equipara en lo fundamental⁶⁶¹.

Josep Muñoz sintetiza varios pensamientos filosóficos y los relaciona con la idea de felicidad. Al final de cada capítulo recoge una síntesis del mismo a modo de Lección. Para Muñoz, Aristóteles vio la felicidad en la sabiduría, pero también en el pragmatismo. Epicuro nos habría dicho que la filosofía tiene que ver con una actividad primaria que enseña a disfrutar de la vida. Reduce la filosofía Estoica a vivir conforme a la naturaleza en el ejemplo de Séneca, mientras Boecio invitaría a buscar la felicidad en sí, interiormente. Según Tomás de Aquino, si el fin último del hombre es el conocimiento de Dios, lo que sólo se satisface en otra vida, no se debe consentir a la tristeza. A partir de Tomás Moro, una felicidad futura sirve para justificar la derrota del presente, y también según Erasmo, el erudito estaría condenado a la desdicha. La Mettrie reivindica las pasiones y la biología frente al estoicismo. Para Sade, destaca la organización de la vida cotidiana, el deseo y la fantasía literaria. Schopenhauer habría propuesto la soledad y la riqueza interior, contra el dolor y el aburrimiento. La Fargue reivindicó el ocio ante el trabajo, y para Freud, el bienestar consistiría en el saldo de sustraer del deseo las normas

661 “Probablemente fue un griego, Demócrito, uno de los primeros que reflexionó sobre las condiciones de una vida feliz. También fue –casi seguro– uno de los primeros pensadores, como ahora veremos, en sostener de manera clara que la bienaventuranza no depende tanto de la buena suerte o de las circunstancias externas, del destino o de Dios, como de nuestra estructura mental. Demócrito quizás se refería a una especie de talante personal, un buen humor, una armonía anímica que está por encima de la riqueza, el placer o los honores. El hombre que espera demasiado de las cosas externas se nos presenta así como un decidido candidato al sufrimiento” (Muñoz, 2009, p. 21-22). “El nombre de la felicidad es, por tanto, buen ánimo, pero también bienestar, armonía, simetría e imperturbabilidad, ya que una de sus principales características consiste en “delimitar y seleccionar los placeres”. Si bien resulta evidente que no podemos confundir la felicidad y placer, no es menos claro que una vida feliz comporta deleite. Demócrito relaciona siempre felicidad y deleite, pero también argumenta que este gozo debe ser moderado: “Si excede la medida, lo más placentero se convierte en lo más carente de placer”” (p. 23). “El deleite es, pues el resultado del buen ánimo, y no al revés. No es necesario decir que también es así como este autor anticipa las radicales ideas de la filosofía helenística que muchas veces circunscriben la felicidad al ámbito de la conciencia, o las de la psicología cognitiva, que con unos dos mil años de retraso vuelve a asegurar que cualquier clase de bienaventuranza depende del filtro con que el sujeto percibe la realidad (“Recuerda que no es quien te insulta o quien te pega el que te ultraja, sino la opinión que tienes de ellos, que te hace verlos como a gente que te ultraja”, escribe Epicteto)” (p. 24). “El concepto que me parece más propio de este pensador es la osadía. Este autor define el buen ánimo como una falta de miedo en el espíritu, una bravura intelectual que nos permite afrontar cualquier tipo de peligro: “La sabiduría intrépida es lo más valioso” o “La palabra es sombra de la acción”” (p. 26).

sociales que imponen la historia y la cultura. Muñoz ve en la biografía de Wittgenstein una opción vital para mejorarse a sí. Los comentarios de Muñoz terminan con Bertrand Russell, Maslow y Barthes, tres autores imprescindibles para el corte experimentado en la percepción de la felicidad en el siglo XX. ¿Cómo se compagina la felicidad doméstica con el malestar de la cultura y el optimismo psicológico de la autorealización?

Muñoz clasifica a los filósofos entre los que proponen afirmar la voluntad que determina nuestra actuación y los que glorifican la renuncia, según la división estoica de los elementos internos que podemos controlar y los elementos externos que no dependen de nosotros. Sostiene que las cosas que aumentan nuestra felicidad son sencillas según la lógica del día a día. Refiriéndose a la alienación, a partir del esfuerzo que cuesta producir, no se pretende ya hipotecar el bienestar presente por un goce futuro categórico e ideal, sino reducir la quimera a las diversiones, satisfacciones y electrodomésticos, simplificado el concepto en *“la degradación de su contenido a un conglomerado de prácticas estériles y solipsistas en el presente”* (Muñoz, 2006, p. 196). Para Muñoz, el *Elogio de la locura* de Erasmo testimonia la substitución del conocimiento por la imbecilidad, en la que la tendencia psicológica consistiría en una reacción a la consolación del dinero, el consumismo narcisista y la religión del placer. Ve en el consumismo y la satisfacción un ocultamiento de la conciencia en el malestar de vivir y el sufrimiento, según Lipovetzky⁶⁶².

Pensamiento sin experiencia del dolor. El gusto por la felicidad se suele remitir al gusto por existir. La filosofía de la felicidad se inscribe en las formas de vivir que colman, en lo que la inminencia de la muerte urge a la felicidad, según Henri Peña Ruíz. Sin embargo, no pensamos en la muerte a diario. La existencia se duplica en su “realización”, conformada a partir de la experiencia del placer y el dolor, en tanto la filosofía es un recordatorio de las formas de

662 *“El homo psicologicus, el auténtico sostén del mito actual de la felicidad, no es más que una reacción parcial dentro del ciclo más amplio de la rebelión de las cosas que ha conseguido ocupar el poder del imaginario contemporáneo; un movimiento de reflujo que quiere compensar la silente pujanza de los trastos con la creación de una fuerza contraria que pueda resistir su embate”* (Muñoz, p. 197). *“Esta tendencia “psi”, que caracteriza tan bien Lipovetzky en La era del vacío, nos ha llevado, en un primer momento, a protegernos en la conciencia para dominar el malestar de vivir, pero también nos ha condenado a resguardarnos en casa para escapar de las agresiones constantes del medio o buscar calor en el refugio de las satisfacciones profesionales ante el crecimiento de la indiferencia social, y también a buscar resguardo en unas convicciones “nacionales” o “etnológicas” cada vez más restrictivas y soberbias, con el fin de encontrar una identidad colectiva que se niega en el terreno personal, mientras el mundo se va llenando de campos de refugiados de otra clase”* (p. 198).

felicidad, pero se suele enfatizar demasiado en el traumatismo⁶⁶³. Para Peña, el placer y el dolor no son simples criterios de cómo se va en la vida y le otorga al placer una función de orientación, ámbito que se confunde con la pregunta metafísica de para qué se existe, si para sufrir o para disfrutar, en tanto se forjara una conciencia angustiada, generada por la incertidumbre del “cuestionamiento” del sentido de la vida, que no se corresponde con el de la experiencia del placer y del dolor, por lo que permanece abstracto, una cuestión psicológica. La mala conciencia en la acepción de una reflexión vacía suplanta a la experiencia del presente en la presunta liberación por el pensamiento de una vida inadvertida y sin cuidado⁶⁶⁴. La dificultad radica en las obsesiones, y la solución, en la libertad del pensamiento, caracterizado por: *“Una sorprendente y preciosa capacidad de desdoblarse, de distanciarse de uno mismo, para descubrir que no nos reducimos a los que creemos ser en lo inmediato”* (Peña, 2009, p. 8). Valora la escisión, la distancia de sí para con lirismo asegurar soportar el sufrimiento, con la ingenuidad del que no ha sufrido sin liberación alguna hasta agonizar. Se impone un concepto de felicidad por la liberación de los límites del espacio y del tiempo. Un modo de abstracción de pensamientos que preocupan, distinto de suprimir el dolor o dejar de sufrir⁶⁶⁵.

Esta abstracción incluye indiferencia respecto de los sentimientos, pero determinada por la designación de unos efímeros en relación con el tiempo: *“Nuestros sentimientos son nuestros, pero no pertenecemos por completo a ellos. Un recuerdo feliz que se contrapone a la desesperación del presente, y que recuerda que ningún momento, por sí solo, resume la vida”* (Peña, p. 10). A pesar de que los placeres y los dolores alteren según la situación, no es lo

663 *“vivid, si confiáis en mí, no esperéis a mañana...” La recomendación de Ronsard es una invitación a la felicidad. El poeta manifiesta la urgencia de ser feliz para un ser destinado a morir. El tiempo pasa, y no podemos diferir el “bueno momento”, el que nos mostrará la vida, como hacemos con una ofrenda. Entonces el hecho de existir tendrá un gusto un tanto misterioso, y el tiempo se llenará” “La experiencia del primer placer orienta la búsqueda. Referencia interior, recuerdo mal definido pero dulce e imborrable que conduce al ser hacia su plenitud. También llega la experiencia del primer sufrimiento. Traumatismo originario que nubla las cosas y la presencia en el mundo. Las perspectivas se complican. Incertidumbre. La presencia en el mundo es, no obstante, ambigua: ¿estamos aquí para sufrir o para disfrutar?”* (Peña, 2009, p. 7).

664 *“Los momentos errantes, desgraciados, nos hacen a veces desesperar, encerrarla conciencia en sus límites. Es este encierro lo que hay que evitar en primer lugar. El hombre dispone para ello de un recurso admirable: el pensamiento, que no es otra cosa que la vida de la conciencia”* (Peña, p. 7-8).

665 *“Libertad interior. Encontrar el medio de liberarse de los límites del lugar y del momento, de recurrir a ellos”. ¿Realmente, otro pensamiento forja otra forma del tiempo? “Puede parecer difícil abstraerse de la preocupación que nos obsesiona, pero es posible. Y el simple hecho de saberlo libera de la presión del momento. Se trata entonces de introducirse en un paseo subjetivo para probar el alivio de la distancia, y no dejarse absorber más”* (Peña, p. 9).

mismo que excusar el dolor por un placer futuro o incluso que se den los dos al tiempo⁶⁶⁶. Así se justifica el dolor por un saber sustentado en la forma abstracta del tiempo que dispondría la paciencia y la fuerza para sobreponerse a un sufrimiento. Para rematar, Muñoz circunscribe la filosofía a un modo de conciencia fuerte: *“Si la filosofía tiene algún valor es, en primer lugar, contribuir a fortalecer la conciencia de este modo”*⁶⁶⁷. Pretendida la dominación de los pensamientos y los sentimientos bajo la libertad, deriva una política de modos plurales de vivir, y asegura que no se trata de un modelo uniforme de realización, pero ha estipulado un arte de vivir sujeto a la conciencia.

Primacía del pensamiento distanciado de sí sobre la motivación. Esta filosofía de la paz interior, de sentimientos fuertes, que rescata el alma cartesiana distante de las impresiones y de las pasiones que provoca el choque del exterior junto con la facultad de suscitar las propias alegrías, reclama la felicidad ante la inequidad económica. Peña sostiene que no hay recetas para la felicidad y, a lo sumo, se dan consejos, *“recuerdos de aquello que cada uno puede hacer para realizarse”*. Asevera, prevenido, que hay tantas cosas que no parecen depender de nosotros que el deseo pueda verse desanimado. Habla de voluntad libre, redefinición sin modelo, saber orientarse y examinarse, con autonomía y sin depender de nadie, ni excluir la relación con el otro, los placeres del amor o la amistad, sin enfoque utilitario o interesado. Y contrapone la filosofía a los “vendedores de felicidad” que dispensan del esfuerzo de pensar en nombre de una vida práctica y concreta. Contrasta a su vez la razón y la satisfacción del deseo: *“Se trata de emplear la razón para conducirse, y hacerlo lo mejor posible”*. *La apariencia es devastadora, al igual que el impulso de los deseos en bruto*” (Peña, p. 15). Confronta también la curiosidad y el recuerdo de la calidad de una relación con el mundo, con el aburrimiento; y el deseo en sí, el juego, el placer libre, con poseer o consumir, como formas inferiores de la vida humana, por lo que habrá que mirar las cosas en función de nuestras expectativas, sin sustituirlas por algo imaginario. Con Epicuro, confía en la sensación, sin la mezcla de una pasión interesada, y distingue dos grados: uno del deseo y el placer libres, y otro de la resistencia de la realidad o la satisfacción. Aborda el sufrimiento que enfrenta a la satisfacción asimilable a la felicidad, en

666 *“Tiempo de alegría, tiempo de dolor: la misma sucesión debe utilizarse del mejor modo. Así, Sócrates, liberado de las cadenas que le herían, mide el placer del alivio y el carácter relativo del dolor que le agobia”* (Peña, p. 10).

667 *“...la apuesta por la libertad decide dar vida a la riqueza de los posibles. El propio pensamiento bien podría ser una determinada manera de practicar el distanciamiento de las cosas de la vida, únicamente para poner de relieve las cosas que atestiguan la felicidad, ya sea un esbozo o una promesa”* (Peña, p. 11).

función del deseo y el placer; la aceptación serena y conocer lo verdadero para alegrarse según Spinoza⁶⁶⁸.

Peña intenta acabar con la incertidumbre para mantener el ánimo, pero ¿hasta qué punto es válida la relación certeza-motivación? Según Peña, “*Renunciar a pensar, a cuestionar la experiencia vivida, es condenarse a sufrir*” (Peña, p. 30). En nexos cuestionables entre no pensar y sufrimiento, la conciencia y la racionalidad forjan una sabiduría que por su poder de comprensión y de actuación, acaso asegurara una alegría procedente de la inteligencia. La felicidad asimilada a la aspiración contrapone esperanza y temor⁶⁶⁹. Según Peña, si la vida es aleatoria, una aventura en relación con seres singulares, no se ofrece ninguna fórmula de la alegría duradera. La imposibilidad de predicar lo que se requiere y desea de modo determinado excusa una libertad para escoger el modo de realización. La felicidad corresponde entonces a la imaginación variable, que libera de cualquier concepción limitada o renuncia indebida. A esto suma un balance de sentimientos, en lo que valora el papel de la conciencia y la manera en que acogemos los acontecimientos de la vida. Da un salto de la ética del placer a la ontología del disfrute; y de una felicidad del pensamiento a una sabiduría práctica, concebida bajo el modelo estoico, inscrita en los límites de lo que las leyes de la naturaleza hacen posible.

Biopolítica. Henri Peña Ruiz acude a las anécdotas de Aquiles, Ulises y al Cándido de Voltaire para comparar el heroísmo con el buen vivir, pero sólo subraya la nostalgia de Aquiles en el Hades por la suerte que tienen los vivos de contemplar la belleza de la existencia, sin reparar en los saqueos y las violaciones, en las reiterativas asolaciones de poblaciones por parte de las huestes griegas. Para el filósofo, la vida misma sólo se valora cuando vacila al invitar al retiro provisional y al silencio interior. La historia de la filosofía ha predicado la ostentación del

668 En el prólogo al texto de Michel Henry sobre la felicidad en Spinoza, Mario Lipsitz asevera que en Spinoza “*la idea no está separada del deseo*”. No se trata de una aperccepción del ser sino de un goce inmanente no confundible con nuestro ser empírico, aunque hay un correspondencia entre las ideas y los cuerpos. Para Lipsitz la felicidad de Spinoza consiste más en una experiencia que una cuestión dialéctica: “*La experiencia de la felicidad es el principio subjetivo y también absoluto de la edificación spinoziana y por ello no es en rigor algo un “problema” o una “cuestión” filosófica, algo susceptible de ser reducido a una dialéctica de conceptos*” (Henry, p. 12). Lipsitz se refiere a una “transposición al plano del concepto de una experiencia inobjetable”. En términos de Henry, “*El sentimiento es el fondo; la idea, es la expresión*” (p. 22). En la lectura de Henry, el pensamiento de la felicidad tiene en Spinoza la consecuencia de la negación de la voluntad como potencia distinta de la idea y la deificación del evento, pero a pesar de su necesidad, Dios no deja de ser una idea.

669 “*Freud señaló el papel que desempeña una especie de situación originaria que puede adoptar dos carices opuestos: la satisfacción del deseo y el placer que lo acompaña, o la frustración y el sufrimiento que va con ella*” (Peña, 2009, p. 25). “*Spinoza habla de fluctuación del alma para nombrar esta especie de inquietud que habita la conciencia. La forma primera del deseo dramatiza el futuro a quien se obliga a responder a las impacencias devoradoras. ¿Cómo acomodarse a semejante modo de ser? No se trata, en efecto, de intentar suprimirla; sería en vano, sino asumirla con serenidad*” (p. 34).

puro deleite de vivir sin más, en el repliegue de la interioridad, antes que en la nuda vida, correspondiente al nivel biológico. Enfatiza Peña en el gusto de la felicidad, consistente en el de las emociones del mundo, el placer de los sentidos y la percepción, pero como representación subjetiva y riqueza interior⁶⁷⁰. Ontologización esta de la felicidad con base en la percepción y la representación, a lo que agrega una presunta “apertura a la amplitud de la humanidad”, pero bajo el modelo cartesiano, retoma la meditación como retorno a sí, libre de todo cuidado, para asociar al modo moderno libertad y voluntad, y evocar al ave de minerva, imagen del pensamiento exigido para no quedarse simplemente con el recuerdo de lo vivido. “*Es propio del ser humano redoblar su vida primera, para meditarla*” (Peña, 2009, p. 70). Peña elogia la paciencia, y la felicidad como trabajo y reconoce con Pascal la contradicción que caracteriza lo humano, la “ambivalencia”, ante lo que pregunta si la aventura humana no puede ir acompañada de una felicidad verdadera. Una vez más, el tiempo es cifra de finitud.

Negación de los sentidos. Tal vez la felicidad instantánea de las emociones, de la percepción, se viera empañada por los sufrimientos y la desconfianza ocasionada, ante lo que se tendería a la huida. El trabajo o cualquier actividad pueden constituir una escapatoria, pero no siempre; el trabajo y la acción tienen otros criterios de valoración, y se tiene que cuestionar que el sufrimiento sea la causa del desprecio del placer inmediato. También Peña critica la ética religiosa del exilio que priva del pensar con la esperanza del más allá y señala el paso a una ética de la felicidad terrestre. Se vuelve entonces a valorar lo sensible, pero sujeto a un concepto de lo incondicionado, estipulado por la razón. La sensibilidad se ve modulada por el ideal de humanidad y los valores de la razón. En consecuencia, se produce una familiarización con el mundo. Esta concepción va en contravía al discurso del realismo y las resignaciones. Peña parte de la consideración de la fragilidad humana. Supone que se sufre por otro, por el hecho de que sea humano, en lo que se supedita la ética a la política. Este planteamiento otorga una valoración del sufrimiento como elemento constitutivo y característico de la vida y como condición que exige comportamientos sociales. Tras haber abordado en una primera parte “La paciencia de vivir”, y en una segunda, “El gusto por la felicidad”, en la tercera y cuarta parte, respectivamente, aborda “La sabiduría feliz” y “La felicidad de actuar”. Para Peña, la felicidad se construye con una especie de paz interior que reconduce a las cosas, a sus leyes anónimas, en

670 “*Los pensamientos no son únicamente hijos de lo vivido, sino vuelos reiterados. Contemplación a la vez exterior e interior, cuando un puente tendido entre uno y el mundo cumple con la felicidad de la simple presencia*” (Peña, p. 58).

lo que: “*La naturaleza liberada de las impaciencias humanas no tiene nada de dramático*” (Peña, p. 99). La impertinencia de la filosofía ante el sufrimiento carece de límites⁶⁷¹.

Insensibilidad normativa a la fatalidad. Instar a la disciplina que se requiere para suscitar la abstracción de la existencia difiere de compeler a eliminar el dramatismo de los acontecimientos trágicos o el carácter insufrible del más modesto dolor, con indiferencia estoica. Como corolario, Peña adjudica al deseo constituir la raíz de todo lapso en que se incurre, relacionado con la incapacidad. No se ha superado la escisión concreto-abstracto, bajo una concepción de la vida limitada como consagración de fuerzas en la conquista de lo posible. Sin embargo, determina esta sabiduría por el conocimiento del mundo, por la adaptación a las leyes de la naturaleza, con autocontrol, mediante la erradicación de miedos y preocupaciones “que nada tiene de fatal” (Peña, p. 101). Entonces trae a cuento Peña los cuatro remedios epicúreos, interpretada su filosofía como conquista personal de lucidez y ausencia de turbaciones, arte de vivir y disciplina que proporciona felicidad. Para Peña, la felicidad no tiene un registro de imposición de normas, pero su práctica y ejercicio pone en disposición de vivir según reglas que permiten experimentar “*lo mejor del ser*”, en lo que los placeres son esenciales en tanto “*no impidan una relación con uno mismo equilibrada*” (Peña, p. 103).

Ser e indiferencia. Peña puntualiza en la liberación del temor a los dioses y a la naturaleza, la serenidad del miedo a la muerte, la búsqueda del placer, y soportar el dolor. Los dioses son modelos de plenitud y de una libertad que: “*no se basa solamente en libre arbitrio a priori, sino que disponen de medios concretos para realizarse*” (Peña, 2009, p. 106). En la capacidad de dominar perturbaciones y encaminarse al límite de realización, la experiencia de la muerte es imposible, la providencia divina, una idea supersticiosa, y de nada sirve temer; no dejan de ser ideas consolatorias, pero no se puede prescindir de la inminencia del sufrimiento y de la muerte sin más, a no ser invitando a no pensar, sentir o experimentar. Impedir que el pensamiento de la muerte perturbe el de la vida no implica dejar de advertir la posibilidad de

671 “*Olvida la firmeza del alma de los estoicos, únicamente destinada a fortalecerla libertad interior, la que justamente no se deja ganar por la miseria del mundo como es, y la domina, la que permanece abierta a la belleza de las cosas más allá de las locuras que calcinaron el paisaje e hicieron aullar al niño*” (Peña, p. 78). “*La filantropía es un sentimiento que acompaña a la amistad hacia los hombres, y Aristóteles mostró el caso en su teoría de la tragedia: sufrir por identificación con el héroe trágico es estar habitado por un sentimiento de simpatía natural*” (p. 85). “*La felicidad es convivencia en la búsqueda de la excelencia intelectual, pero también ética*”. “*Sabiduría traviesa que funde en realidad, para Nietzsche, el saber trágico de la mezcla que constituye el fondo de la vida: sufrimientos y gozos, alternados o mezclados, de tal forma que unos pueden desempeñar el papel de otorgar valor a los otros*”. “*La disciplina para con uno mismo mantiene al mundo a distancia en el momento exacto en el que la inquietud, mezcla de temor y esperanza, deja de dictar su ley*” (p. 88).

morir o sufrir en cualquier momento, aprensión que tiene su concomitante intimidación, relativa a una amenaza específica. Peña liga la condición mortal con la moralidad humanista.

No se puede relegar la capacidad de presunción y de su componente emocional. Los consuelos del tipo: todos moriremos, tan sólo te has ido antes; todavía vives en lo que has hecho, tienen la forma evasiva de la disculpa y conducen a la valoración de la intensidad, del instante, a sabiendas que la vida se caracteriza por la oscilación del placer y del dolor, la regla de la mentalidad. ¿Se puede vivir el presente sin ningún trabajo de abstracción? De la imagen abstracta, brinca entonces al ámbito de la disposición, a la resistencia. Figuración gratuita la de la cautela y la medida para no dejarse hundir por el sufrimiento, para venir a repetir la concepción de la realización del hombre en función de la actividad intelectual que sintetiza la pluralidad de acciones de la persona, con la obsesión común por las palabras: esencia, objetivo, en sí, potencialidad, humanidad, ser. Ética de la coacción, del no volverse cautivo de las cosas y los deseos; valorativa de la indiferencia ante lo “no esencial” con estricta moral⁶⁷².

Necesidad filosófica de la felicidad. Que al modo epicúreo se pretenda saciar la necesidad en el saber de la moderación, parece digno de imitación, pero también raya en el ridículo junto con la des-valoración de los bienes materiales, pues si antes el campesino podía vivir de su huerta mejor que el burgués o el rey, el trabajador sí tiene más preocupaciones que el capitalista. Se interpretan mal los gestos de Diógenes el perro al naturalizar el placer, como quien bebe o se alimenta, y exige el amor para la sexualidad no instrumentalizada, cuando Diógenes precisamente exhibía su placer en la plaza pública ante los demás, y no como un animal. Peña hace del querer un criterio para el exceso y el defecto aristotélicos.

Si la filosofía enfatiza en el conocimiento, prevalece un el concepto de voluntad, de afirmación de sí, en una moralidad de la dignidad. Sin embargo, se usa el ejercicio y la acción

672 “Tras el dolor, el placer. Tras el placer, el dolor. En el primer caso, la esperanza y la experiencia permiten anticipar el fin del sufrimiento y abstraerse, aunque ello sólo sea en el pensamiento. En el segundo caso, una especie de sombra permanente, que debe invitar a vivir el presente en su plenitud, sin abstraerse de él”. “La actitud estoica es más bien una especie de discreción que hace que uno no se deje hundir, o arrastrar, por el sufrimiento. Se cultiva, ya que no puede adquirirse de golpe. No se trata de curtirse, sino de aprender a tratar el dolor como algo que no alcanza la totalidad del ser”. (Peña, p 109). “La felicidad requiere entonces de la polifonía, y la armonía de diferentes registros de realización, pero según una jerarquía integradora que hace de las realizaciones subalternas, no específicamente humanas, condiciones sin las cuales la realización última y propia a la humanidad de todo hombre, no podría llegar. La felicidad es el signo efectivo de una realización semejante, el estado de satisfacción que atestigua la actualización óptima de las potencialidades más esenciales del ser” (p. 112). Peña apela a una jerarquía de aspiraciones, pues se halla en la moral ambigüedad al forjar un consejo. “Cómo calificar en efecto las cosas que serían a la vez “dignas de ser aceptadas” y “no dignas de ser elegidas”, que son “propias” y no “buenas”, que no son “beneficiosas” pero sí “provechosas”, que no guardan “ninguna relación con nosotros” pero constituyen los “principios de nuestras acciones apropiadas”?” (p. 119).

para la felicidad como justificación de la filosofía⁶⁷³. Diferenciadas modalidades, y elementos constitutivos de la felicidad para prescribir un comportamiento como disciplina contenida en el saber filosófico racional, el sujeto realizado se construye en un proceso de autoafirmación y *amor sui*. A esto se suma una relación estrecha de la filosofía con la psicología, en tanto después de *El malestar de la cultura* la felicidad se piensa bajo el principio trivial de tensión entre las pulsiones del deseo y las exigencias sociales, lo que Peña mezcla con la prescripción estoica. Del trabajo sobre el consentimiento en la forma del juicio, sobre los deseos y el querer ceñido a lo específico de la naturaleza humana, deriva una ética de lo igual en miramiento a la condición común⁶⁷⁴.

4.2. Sociobiología y cultura

A veces, preguntar por los efectos o cambios en el uso de las nuevas tecnologías, acentúa problemas éticos anteriores en el seno de la familia o en el entorno social. Resulta exagerado plantear un cambio de civilización por el conocimiento y la información, o por las formas de relación del individuo con la sociedad. En una cultura egoísta, la débil educación afectiva impone el miedo y la seducción por el lenguaje otorga mérito a quien carece de capacidades, por lo que definir la felicidad de una manera escueta, pasa por alto dificultades éticas, políticas, e incluso, estéticas. El menoscabo atrabiliario de la felicidad, equiparada a la percepción, convierte también los bienes en actividades comunicativas en las que la sensibilidad se confina, limitada al intercambio de información. No se sospecha siquiera que un niño con mejor educación pudiera responder diferente según la actividad que más le place, por estar acostumbrado en los juegos que aprende, y sin pensar que vocalizaciones, mirarse y tocarse,

673 “Felicidad en la justa medida. Felicidad por la desmesura. El exceso y el defecto no son condenables por sí mismos, porque la preocupación por los límites no tiene sentido más que ante lo que queremos realmente” (Peña, p. 138). “La felicidad no se decreta ni en su contenido efectivo, ni incluso en las modalidades que conducen a ella. Por el contrario, la filosofía puede contribuir a la edificación existencial de la felicidad” (p. 146).

674 “El ideal dice siempre más que lo real accesible y, si tiende hacia Dios o hacia la nada, el ser humano no puede ahorrar el periplo de lo sensible. De ahí la necesidad de ejercitarse para la libertad en los tres grandes registros de esta vida atormentada, en la que el mundo no dejará de acosarle: sensaciones y representaciones múltiples, solicitudes y tentaciones de lo deseable, provocación a la acción viva y a los impulsos” (Peña, p. 155). “Para Nietzsche, esta condición trágica no se refiere más que a sí misma, y las alegrías vivas que le son inmanentes no deben ser descalificadas ni bajo el pretexto de que le seguirán sufrimientos, ni por referencia a la eternidad que les dominaría. La felicidad desde ese momento es trágica, no puede vivirse más que en la aventura agitada de un ser prometido a la muerte, pero creador de su estilo y de su versión de la humanidad” (p. 208).

pueda cumplir otras funciones aparte del deleite, ante lo que el bienestar por el placer no constituyera lo más básico. Sebastià Serrano comienza *Los secretos de la felicidad* con la suposición de disfrutar enormemente nuestros antepasados por la vocalización y el consiguiente salto a la simbolización, a la par que rieran, se besaran y abrazasen. Tal vez los primates y antepasados gozaran de una aptitud que perdimos al besar, abrazar, reír y comunicar. Adviértase que no siempre un beso “significa”, aunque despierte mucha emoción. También restringe, no sin ingenuo morbo, el sentido de las acciones relacionadas al tacto, vinculadas con la dimensión emocional. Resulta inadmisibile otorgar relevancia a la “expresión” y a la simbolización que causa de deleite, al avocar palabras amenas y anular el antiguo ímpetu del dolor. Sólo falta vincular los placeres de la percepción a una noción de salud popular y al concepto de satisfacción para enganchar con la síntesis que requiere el pensamiento contemporáneo⁶⁷⁵.

Prestancia comunicativa. Serrano alega que las estrategias comunicativas procuran la felicidad, aunque se ha de cuestionar el derivar confort de la acción de comunicar con suavidad, y que produzca un bienestar terapéutico frente a la asperidad del dolor. A la sombra de la adaptación y los cambios, y ante el incremento de la complejidad y la incertidumbre, se desata el “regalo de las emociones” por parte de la naturaleza. Esta mala versión de la teoría evolutiva obedece a una lógica emocional en términos de costos y beneficios de un marketing prosaico en su austeridad conceptual⁶⁷⁶. No versaría entonces el asunto comunicativo en cábalas sociobiológicas, sino en figuraciones económicas; obtención de una ventaja, aunque se enfatice en las presuntas funciones biológicas de la emoción que favorecen la adaptación al entorno. Hay en la literatura sobre la felicidad, elaborada y promovida por las ciencias sociales, todavía, ansiedad por la fundamentación en un principio, ya no moral, sino, de tinte empírico, pero que

675 “Darwin, en su libro *La expresión de las emociones en el hombre y en los animales*, comenta que un día preguntó a un niño de unos cinco años qué significaba ser feliz, y el niño le espetó, sin pensarlo dos veces: “Hablar, reír y dar besos”. (...) A menudo me he entretenido reflexionando sobre las actividades comunicativas que debieron fascinar a nuestros primeros antepasados homínidos (...): el gusto deslumbrante por las vocalizaciones; la atracción casi hipnotizadora por mirarse mutuamente la cara, y el magnetismo afectivo y subyacente a tocarse. Serían placeres enormes, unas delicias que la selección natural habría escogido con sumo cuidado. Serían la base del bienestar y de la felicidad” (Serrano, 2008, p. 9). “Tanto es así, que la naturaleza quiso estimular estas actividades con un incremento cada vez mayor del premio del placer, del bienestar y de la felicidad. Y todavía más, procuró unir estas sensaciones de goce al más complejo de los sistemas de comunicación del individuo –el sistema inmunitario – para que, cada vez más, estos estados de satisfacción favorecieran la supervivencia de los individuos y, con ellos, la de la especie. Todavía hoy, las estrategias comunicativas son las mejores estrategias de confort, de supervivencia y de felicidad que conoce la naturaleza humana” (p. 12).

676 “El preciso regalo del miedo -sí, del miedo- permitiría detectar y valorar los signos de peligro con la finalidad de responder a él de un modo más eficiente. Conocerían hasta qué punto valdría la pena arriesgarse y empezarían a interiorizar la relación entre los costos y los beneficios” (Serrano, p. 12).

conserva un sofocante tono metafísico, al mantener en la psicología el valor del magnetismo que de hecho encubre la inquietud propicia, para luego ofrecer los remedios retóricos y comunicativos: “*En la resonancia (emotiva) hay los primeros rastros de la empatía y de la teoría del otro*” (Serrano, 2008, p. 13).

Nadie negará que la experiencia de la pupila del otro inquiete y estimule, seduzca y cause un placer visual y emotivo, pero excede la medida creer que en la mirada recíproca intimen dos mentes, y que la proximidad agrade y complazca, mientras comúnmente se evita la mirada. La felicidad se originaría en las nuevas conexiones neuronales por los estímulos de la mirada, al contrario de lo que se colige en la película *Dune*, en la que David Lynch plasmó el universo de Frank Herbert, en el que el Mesías Paul, con su voz y su mirada destruía todo aquello que se oponía a la paz y al amor, para hacer llover en el desértico planeta de Arrakis. La mirada sugestiva como estado que establece la felicidad, no deja de esconder una sentencia sugestiva, sustentada con aparente científicidad. La mística de la empatía con la mente del otro alimenta la emoción sin más, delectación concatenada a la afección por sí; control emocional por la administración y gestión psicológica ante la angustia generada por la complejidad⁶⁷⁷.

No se oculta ninguna realidad y se la ofrece. Serrano reúne formulaciones sucintas y atractivas de la psicología evolutiva, la lingüística y el cognitivismo, agrupadas para responder de la manera más incauta y fácil, a la inquietud por la felicidad⁶⁷⁸. Cae en la fruslería de creer que la intimidad se forja por el deseo de emociones fuertes, y que un ente, “*la naturaleza*”, favorece las relaciones estables, para adjudicar así al genoma y al cerebro una función cuestionada en la sociedad de la información. Agrega la valoración semiológica de los rituales, la abstracción de la comunicación simbólica y el lenguaje, y empatiza con que una gestión adecuada del conocimiento ha alejado a la muerte y a la enfermedad, algo cuestionable, para adjudicar los problemas al alto grado de incertidumbre ante la proliferación de la información.

677 “*Esta resonancia es la que hace que mirar la cara y los ojos y la sonrisa de otra persona pueda ser una experiencia tan gratificante. Cuando conseguimos retener la mirada del otro sólo algunos segundos, dos sistemas nerviosos –dos entidades, dos mentes- logran una unión palpable y, en cierto modo, íntima. Las conexiones cerebrales se multiplican y algunas tocan los centros del placer para encender chispas de felicidad ¡Nunca ha pensado que estas miradas no dejan de ser microestados de felicidad*” (Serrano, p. 13). “*Del grado de incertidumbre que caracteriza el incremento de complejidad de las organizaciones generadas por los humanos. Por ahora, el buen estado general de nuestra vida depende (y mucho) de la información procesada a través del mundo de las emociones. Si somos capaces de controlar y gestionar bien esta información, podemos intervenir con mucho éxito sobre nuestra vida personal y disfrutar de extensos (e intensos) espacios de felicidad*” (p. 14).

678 “*La naturaleza apostó muy fuerte a favor de las relaciones estables, hasta imprimir en el cerebro y en el genoma una especie de apetito por las emociones fuertes, por los lazos estrechos y por organizar bien la proximidad hasta transformarla en intimidad, que ha llegado hasta nosotros de un modo acaparador*” (Serrano, p. 15).

No necesariamente a mayor información se presenta mayor desasosiego, porque la proliferación de referencias y enunciados desconecta, algo diferenciable del estrés profesional y de la angustia ante lo incierto. Que la felicidad dependa del cerebro no representa un corte ontológico nuevo, pues ya estaba formulado siglos antes, ni se teoriza tampoco de manera diferente por mezclar inteligencia artificial con genética y comunicación, si se conserva la distinción “cuerpo-mente” y se piensa en términos de neutralizar la incertidumbre, sea con una práctica comunicativa o la atención puesta en la calidad de nuestros afectos, porque así se recae en la teoría ética tradicional sustentada en la elección racional, aunque las emociones hayan dejado de ser un estorbo, precisamente, porque constituyeron un problema para la psicología del individuo del siglo XX⁶⁷⁹.

Remedio en el mal: los afectos. La escisión entre las emociones y el procesamiento de información se resuelve sólo por la revaloración de lo emocional, en lo que la expresión ligera eventualmente bastara para procurar la felicidad⁶⁸⁰. Predomina una lógica económica y comercial en este intercambio de afectos por la percepción. La completa terapeutización de afectos y emociones racionalizadas, bajo la fórmula de la inversión que no tendrá razón sin beneficios, ni siquiera busca el hedonismo del placer, sino una cura a la que por supuesto precede una patologización de la persona a causa del exceso de información. Si antes se patologizaban los afectos, ahora se constituyen en remedio para la perturbación por los medios y la información. La banalidad estética, desaprobada en los medios, no se reprocha en el contacto corporal, y convierte la caricia en el antídoto. El estímulo corporal posee un valor terapéutico y el mediático no, pero la medicina utiliza la realidad virtual. La disyunción sigue siendo de carácter sexual-afectivo, en lo que Serrano sobreestima la importancia de las estrategias comunicativas. Asevera que la asimetría en la negociación reproductiva entre machos y hembras propició la evolución de mecanismos de información, cruciales para escoger una pareja fiel y de fiar, aparte del trasfondo químico requerido que diferenciará grados del amor a la amistad, cultura erótica sin limitaciones en la que el amigo es una pareja más fácil, sin el entramado

679 “Al contrario, pensamos que el cerebro emotivo fue diseñado para neutralizar la incertidumbre relacionada con la información. Si, una emoción no es más que una respuesta del cuerpo a una información. Ya es hora de revisar las relaciones entre el cerebro emocional, más antiguo, y el de la consciencia y el procesamiento de la información simbólica. Y también es hora de revisar las relaciones espaciales entre el cuerpo y la mente” (Serrano, p. 19).

680 “La voz, la expresión de la cara o el tacto, están llenos de delicadezas que pueden llevar fácilmente del bienestar a la felicidad” (Serrano, p. 25).

psicológico y dramático del amor. La disquisición neodarwinista sobre las pasiones y su colofón de la felicidad encubren la negación de la conciencia desdichada, no distinta de la efectuada por el *self help*. El cerebro se expandió por el deseo de comunicar, explanación exuberante, pero tranquilizadora, por captar la atención, y agotar la capacidad interpretativa y comprensiva. Para rematar, aborda la escisión entre la razón y emoción desde una imagen sociológica y comunicativa: rituales o procesos estandarizados de comportamiento social, dependientes de ideas simbólicas, para inculcar hábitos de pensamiento y acción. Afirma sin disimulos ni la menor inquietud, lo que la filosofía francesa de finales del XX repetía: “*La mejor manera de introducir una regulación de las relaciones sociales consiste en canalizar los espacios de la comunicación a través de procesos de ritualización*” (Serrano, 2008, p. 35).

Orden de los estímulos por el lenguaje. Asumir papeles simbólicos y acoplarse a una sintaxis, no resultaría tan problemático si no perdiese importancia y quedara relegado frente al hecho de, en su interiorización, exigir el diseño de conexiones y redes algorítmicas en el cerebro. En tanto el cerebro desarrolló mecanismos de reconocimiento de secuencias y algoritmos de generación, la reiteración ritual facilitaría la apropiación de reglas condicionantes de la acción, en lo que se ven facilidades para el desarrollo comunicativo y la mejor estrategia adaptativa, sin advertir lo que atañe a la dificultad de reconocer lo disímil según patrones fijos.

Establecido el carácter y el estado de ánimo en la anatomía y química prefrontal del cerebro, la terapéutica de la felicidad depende de una nueva estructura ontológica y epistemológica que Sebastià Serrano resume, igual que el neurólogo Rodolfo Llinás en sus conferencias de divulgación científica, para dilucidar los problemas psicológicos por la alteración de las conexiones y retroalimentación entre los espacios prefrontales, los límbicos y los corticales que procesan la información sensorial, lo que tiene gran relevancia para el entendimiento de la depresión relacionada con el área prefrontal. Aunque se acojan con gratitud los avances médicos en el estudio de la fisiología, distan de una elucidación aceptable, al sobreponer y combinar los conceptos de la explicación filosófica del conocimiento y la psicología actual.

Al abreviar así la cuestión, da pié a malas interpretaciones al asimilar lo dicho con locuacidad a una situación concreta. Desesperación, tristeza y falta de deseo se asocian sin diferenciar causas o acontecimientos, al referir el asunto al mapa expedito de las correlaciones emocionales a la fisiología cerebral. Todo para justificar el concepto de autoestima. Si hay un

corte por la proliferación de conceptos publicitarios y comunicativos de la felicidad, tras la confluencia del marketing, la psicología y la religión, en realidad prima el modelo de la “proyección”, con lo que se retorna al finalismo aristotélico simplificado⁶⁸¹.

La raíz abstracta y simbólica del objetivo se asienta en el modelo de una cognición configurada por el orden que establece el lenguaje, más un efecto de despliegue de emociones más positivas, al fortalecer las relaciones y la identidad, para diagnosticar la incapacidad de atención, de bloquear estímulos irrelevantes, y de valorar la novedad, debido a la cantidad de estímulos⁶⁸². Nada nos asegura que el optimista, con actividad intensa en el espacio prefrontal del hemisferio cerebral izquierdo y disminución de la actividad en la amígdala tenga una actitud mejor ante la vida, con su sensibilidad extremada y su valoración de acontecimientos trastocada. Propiciada la sonrisa, se actúa entonces sin una emoción sincera, tan plástica como el rostro del actor que se abstrae de responder con naturalidad a una relación, capaz de comportarse y gesticular, y hasta de sentir sin coherencia con lo que valorara y piensa. Tanto se ha terapeutizado el afecto que requiere un ejercicio comunicativo a la venta en instituciones y empresas por parte de la psicología. No se sospecha así que el articular la comunicación de afecto sin más, esconda una psicología tras el comercio con emociones, categorizadas bajo la contraposición semiótica de lo positivo y lo negativo, junto con la regulación biológica.

Communia dicere. La felicidad se relaciona también con el ADN que ha tocado en suerte y las consecuencias neuronales del afecto que se ha recibido en la niñez, para fomentar sociabilidad y la paz por el gesto emocional. Inducir emociones por la práctica comunicativa denota que el sentido terapéutico del cuidado de sí obedece a una construcción cultural, y al tratarse de una felicidad terapéutica, requiere de la depresión para que el dispositivo

681 “Por ejemplo, el deseo que precede al placer requiere una zona prefrontal en condiciones, y hay que decir que la tristeza, la desesperación y la desmotivación previas al estado de ánimo depresivo tienen una correlación bien configurada en la estructuras prefrontales” (Serrano, p. 43). Un desatinado exabrupto: “Una visión negativa de la realidad y de uno mismo sostenida puede relacionarse con alguna alteración del área orbitofrontal – la corteza prefrontal situada justo sobre las órbitas oculares y vecina de la ventromedial-, que junto con el hipocampo y la amígdala constituyen la región cerebral vinculada a la valoración del mundo y de nosotros mismos. El fascinante nido de la autoestima” (p. 44). “La capacidad de crear modelos simbólicos – mundos posibles – no del mundo que es, sino del mundo que podemos desear, interactúa mediante una retroalimentación fascinante con las funciones directivas y ejecutivas de las estructuras prefrontales del cerebro para generar comportamientos dirigidos a lograr un objetivo” (p. 53).

682 De ahí la fórmula: “Todo el sistema de percepción, emoción y motivación que alimenta la capacidad de atención parece estar gestionado por la corteza cingular anterior y regulado por la circulación de mensajes dopaminérgicos. Hay que remarcar los lazos de unión entre estos sistemas de atención, de recompensa y de motivación, y la capacidad de aprendizaje; por ese motivo nunca nos cansaremos de vincular atención, emoción, curiosidad, recompensa, motivación, aprendizaje, placer, satisfacción, bienestar y felicidad” (Serrano, p. 66).

comunicativo de la práctica de sonrisas, tacto y comunicación se justifique. El corolario político de una mayor producción por trabajadores felices no se sostiene, porque tanto la enfermedad como el remedio surgen de una misma matriz, el narcisismo egoísta de una cultura sustentada en la autoestima, según la imagen del consumo material y cultural moderno que la literatura refleja en un “mundo feliz” (Huxley) o en una “muerte feliz” (Camus).

La trivialización de la sociobiología conduce a una sobrevaloración de pretendidas funciones del lenguaje para solucionar todo tipo de problemas, y este aire de suficiencia ventila, en la medida en que el conocimiento se filtra en las creencias de todo el mundo, independientemente de que se acomode a su gusto o no: *“Ever-advancing human knowledge seeps into the assumptions of everyone on earth whether they like it or not”* (Gazzaniga, 2005, p. 163). La sociología en boga permanece escéptica ante la argumentación teórica de la filosofía moral y remite al juicio intuitivo, en lo que toda fundamentación permanece casi que superflua; en lo que las ideas morales se imponen por simple reacción ante determinada situación. Sin embargo, la crítica a la filosofía moral, a partir del texto clásico de Wilson, *The moral sense*, no tiene sentido al advertir que resulta imposible prescindir de conceptos que presuponen una toma de posición que no carece de mérito, al imponerse contra la moral normativa, aceptada de buenas a primeras por la aceptación de una regla común. Aflora, a su vez, una reacción ante la pura valoración de una práctica establecida⁶⁸³. En el más estricto proceder experimental, surgen dificultades para entender el trabajo neuronal ante acciones que relacionamos con problemas morales. Algunos científicos parten de considerar si se da o no una reacción emocional al emitir un juicio: *“It has been found that regions of the brain normally active in emotional processing are activated with one kind or moral judgment but not another”* (Gazzaniga, p. 167).

Tabulae novae. Los sociobiólogos efectúan otro dictamen que elogia observar que se actúa moralmente por motivación emocional, “predecible”. No cuestionan la valoración de una respuesta moral, y sin criterio, se quedan con la respuesta automática neuronal ante un estímulo. No preguntan por la psicología a la base de la terapéutica que dilucidara la moral. Llegan al

683 *“Most moral judgments are intuitive, as I’ve noted through-out this book. We have a reaction to a situation, or an opinion, and we form a theory as to why we feel the way we do. In short, we have an automatic reaction to a situation – a brain-derived response. Upon feeling that response, we come to believe we are reacting to absolute truths. What I am suggesting is that these moral ideas are generated by our brains, yet we form a theory about their absolute “rightness.” Characterizing the formation of a moral code in this way puts the challenge directly on us”* (Gazzaniga, p. 172). *“Much of the dispute over the existence of human universals has taken the form of a search for laws and stated practices. But what is most likely to be universal are those impulses that, because they are so common, scarcely need to be slated in the form of a rule...”*. (Wilson, J-Q (1993) *The moral sense* (New York; free press), p. 26). (Gazzaniga, 2005, p. 167).

punto de despreciar al investigador que relaciona el juicio moral a la hora de actuar con distintos criterios filosóficos⁶⁸⁴. La felicidad puede verse reducida al resultado de una acción independiente del criterio de la utilidad o del derecho esgrimido para su justificación. La sociobiología se centró en la activación de zonas del cerebro por gratificación placentera, lo que no obsta para diferenciar fuentes de felicidad en cuanto estado emocional esquivo, que se conceptualizan sin una explicación o aleccionamiento sobre cómo ser más feliz, aunque determinadas las fuentes y las modalidades según conocimientos para su uso. La sociobiología pregunta incluso por qué el terrorista goza destrozando seres vivos, en tanto la respuesta tiene que ver con la reproducción⁶⁸⁵. Por lo tanto, la felicidad se desliga de la vida buena aristotélica: *“Para explicar mejor la diferencia, definiremos el bienestar como lo que sentimos cuando la vida es buena, mientras que la felicidad es la sensación que nos embarga cuando, de repente, la vida alcanza lo mejor”* (Morris, 2006, p. 17)⁶⁸⁶. Esta sensación se determina según modos, circunstancias y retos limitados conforme a la disposición, aunque los niños educados en la afirmación y un ambiente positivo gozan de una imaginación activa; mientras el niño educado en el no, acepta lo que se le ofrece.

Prejuicios evolutivos niegan la desgracia. Para Rojas Marcos, psiquiatra sevillano, así como los chamanes achacaban los males a los vicios causantes de las desgracias de la tribu, se atreve, cual chamán de New York, a ofrecer un discurso sobre la felicidad, conforme al mundo en que vivimos. Acepta que su trabajo está coloreado con su intento de aliviar el sufrimiento físico y mental, pero escatima su concepto de felicidad a un resultado evolutivo de progresos

684 *“The short form of the new results suggests that when someone is willing to act in a moral belief, it is because the emotional part of his or her brain has become active when considering the moral question at hand. Similarly, when a morally equivalent problem is presented that he or she decides not to act on, it is because the emotional part of the brain does not become active”* (Gazzaniga, p. 167). *“First, to be able to assess moral reasoning, scientists have analyzed the psychology of different moral theories. In other words, they have asked what kinds of decisions or judgments a person needs to make in order to decide what actions to take. This careful assessment of moral reasoning is obviously tricky, and in a laboratory setting, ascertaining what kinds of decisions trigger what kinds of brain reactions is even trickier; but some clever researchers are doing just that”* (Gazzaniga, p. 168).

685 *“So polygyny increases competitive pressure on men, especially Young men of low status, who are most likely to be left without reproductive opportunities when older men of high status marry polygynously”* (Miller y Kanazawz, 2007, p. 165-166).

686 Catalogada la vida como la continuidad de las desgracias, interrumpida por momentos de felicidad, Morris la asocia con el abandono de la tranquilidad rutinaria de la recolección de fruta en pro de la caza grupal, lo que requirió: cooperación, comunicación, inteligencia, valor, capacidad de análisis del entorno y para aplicarse a un objetivo, en relación con la exigencia de preparación y la capacidad de compartir el alimento. Agrega éxitos simbólicos en un medio competitivo aunque siempre trate el humano de volver a la pauta de vida biológica, entre lo que incluye ir a la caza de libros o clientes, el circo romano o los deportes de estadio. Vuelve a afirmarse una felicidad de finalidad, acompañada del gozo competitivo de ganar, distinta de una felicidad cooperativa, otra intelectual y una sensual, basada en los imperativos biológicos como comer, beber, abrigarnos o emparejarnos.

culturales y materiales que repercuten en un mayor bienestar. A la industrialización de los últimos siglos antepone la larga y lenta evolución, para señalar la posición privilegiada que ocupamos en la historia natural, en comparación con la brevedad e incertidumbre de la existencia primitiva. Ignora la banalización moderna y las diferencias culturales⁶⁸⁷.

Rojas elude diferencias y supone que la Historia desmiente la nostalgia de antaño y los prejuicios respecto del mundo moderno. ¿Acaso desmentir la edad de oro no cuestiona que hoy, el orden democrático y liberal, y la organización política e institucional de la sociedad, encubran las mismas o peores diferencias económicas, condiciones de vida y oportunidades, según a quien le venga en suerte dónde haber nacido y dónde acomodarse, pese a las nuevas comodidades y medios de subsistencia? Se acude a la pregunta por la búsqueda de la felicidad, debido a la insuficiencia conceptual sobre la felicidad, o se ofrece una respuesta fácil que favorece la uniformidad. Dada la insistencia en discutir sobre si existe o no la felicidad, se hace entonces imprescindible objetar que el suicida no la busque, para inmiscuirse, en cualquier discurso, la creencia de la existencia de un valor abstracto. Tampoco concibe que se entendiera a la historia como un antídoto contra el bienestar contemporáneo⁶⁸⁸.

La felicidad se asume como creencia, fe, seguridad emocional y volitiva; la felicidad metafísica categoriza al dolor, al miedo, al odio y a la depresión, como sus contradicciones lógicas, incluidos tranquilizantes o desahogos a modo de falsos vergeles; contrarios, en tanto se tendiera a ser complacientes con la suerte. Hay que deslindar la desgracia efectiva del desencanto, no todo dolor, miedo, depresión u odio se han de negar por la felicidad.

Desconocimiento de la propia felicidad. Pese a lo anterior, para Rojas se presenta una dificultad en reconocer o relacionar un estado propio con la dicha, aunque nos consideramos felices; presupuestos psicológicos de mecanismos condicionantes de la percepción de la felicidad, polarizada la dicha y el dolor bajo el pertinente domino de la dicha. La desgracia se

687 “Aunque las injusticias sociales aún perduran en algunos países y continúan siendo un motivo muy importante de inquietud y de sufrimiento, la realidad es que nunca tantos pueblos han convivido tan democráticamente y libremente como ahora. Nunca tantos hombres y mujeres han disfrutado de tantas oportunidades y de mejor calidad de vida. Verdaderamente no existe una edad de oro que añorar que nos ofrezca la ruta segura de la felicidad. La Historia es el mejor antídoto de esa nostalgia” (Rojas, 1986, p. 17).

688 “Como punto de partida quiero dejar claro que estoy convencido de que, desde el origen de la humanidad, hombres y mujeres, mayores y niños, hemos buscado sin descanso la felicidad. Incluso los suicidas que, desesperados, se cortan las venas, se pegan un tiro o se ahorcan en un árbol, aspiran a encontrarla” (Rojas, p. 17). “Creemos naturalmente en ella, aunque a veces se aparezca disfrazada y sea difícil de reconocer, o se oculte en lugares recónditos, o resida en paraísos distantes, o sus enemigos más feroces, como el dolor, el miedo, la depresión o el odio, la secuestren y mantengan lejos de nuestro alcance” (p. 18).

asume como un simple caso irrelevante, esporádico, acontecimiento sin trascendencia, en lo que el sufrimiento se ofrece como mera causa de teorizaciones y estrategias, con el fin de rendir cuentas administrativas sobre la propia vida. Todavía hoy se traza la división entre el dominio del pensamiento y lo contingente, fortuito y azaroso, sin diferenciar grados⁶⁸⁹.

Detrás del sufrimiento como antiguo móvil del pensamiento, se oculta la pretensión de responder a los inconvenientes con fuerza, con voluntad, y se reconocen las modalidades del sufrimiento como lo que quiebra una forma racional de la voluntad; el carácter. Habrá razones para cada acto o para una reacción, pero no se puede establecer una causalidad necesaria entre las razones y la respuesta al dolor, y menos en la forma de negación a las reacciones emocionales ante las calamidades o accidentes, o en la negación de la reacción “natural” al dolor, en el caso de la depresión. Ni la búsqueda de la felicidad es natural, ni la depresión constituye su contrario lógico ni ontológico. La depresión es un constructo tanto como la felicidad, y aunque no se reconozca la felicidad fácilmente, tampoco la depresión se desvincula del sentimiento de querer algo de valor y que merezca la pena. Que la felicidad incentive y propicie la evolución de los organismos resultantes encierra interpretaciones metafísicas⁶⁹⁰.

La supervivencia de una especie inteligente supone, erróneamente, que vivir vale la pena, si la valoración de la vida dependiera del sentido, por lo que las consideraciones al respecto pueden derivar de un sentir que no se analiza. Tampoco se aprecia una relación entre el dolor y el estímulo de la violencia, a partir de lo que se vinculara la euforia a la felicidad, ni se conciben clases de tristeza o la independencia de esta frente a la depresión y otras reacciones.

Se ha de cuestionar la determinación de la felicidad por merecer la pena vivir o no, condicionada la valoración a un juicio moral y estético. También carece de sentido sostener que las leyes de la naturaleza estén a favor de la humanidad por analogía de la vida al don de Dios, lo que se presta para aplicar la genética, los avances culturales y los científicos, a la “adquisición” de la felicidad. ¿Cuál es la base de la receta psicológica de la felicidad a la sombra de la adquisición normalizada de la “personalidad”, contrapuesta a las fuerzas malignas?

689 “Como la trayectoria tortuosa e impredecible que sigue la hoja al caer del árbol, nuestro viaje por el mundo está salpicado de sorpresas acibaradas y de aguijonazos más o menos fortuitos que nos pueden amargar la vida. Esta es la razón por la que las personas invertimos tantos esfuerzos en elaborar teorías y planificar estrategias que nos ayuden a dominar nuestro destino” (Rojas, p. 18).

690 “Sin embargo, como demuestran los numerosos estudios que analizo más adelante, no es menos cierto que la mayoría de las personas nos consideramos generalmente felices la mayor parte del tiempo. Quizá no pueda ser de otra forma. No es fácil concebir la supervivencia de una especie tan consciente de sí misma, tan inteligente y tan habilidosa como la nuestra, sin que la mayor parte de sus miembros sienta de verdad que vivir merece la pena” (Rojas, p. 18).

Igual que tenemos nociones borrosas de la vida de nuestros antecesores, al decir de Rojas, tenemos concepciones confusas y ambiguas de la vida actual. La sociología no contiene constructos menos turbios que la historia, y vale la pena dudar de la certeza de las ciencias sociales, así como del *best seller* de superación personal que divulga la ciencia y el arte de la felicidad. Se supone de antemano una constante vital, felicidad del vivir mismo o de momentos⁶⁹¹.

Aislamiento. También se evoca el surgimiento de la conciencia de sí y de la individualidad, por diferencia de los demás y del entorno, en el crecimiento y proliferación de las conexiones neuronales, y que los niños ya perciben tal separación. Aunque importante, el sentimiento de separación no puede estar a la base de la experiencia y menos en la forma de la conciencia. Rojas se preocupa más por señalar la diferencia psicológica cognitiva de la conciencia de sí y la separación biológica por membranas en la célula, por lo que le otorga una importancia a la individualidad en la historia de la evolución, cuando este es un concepto clásico de la moralidad elaborada. Supedita la acción a un uso de sí y a la conciencia de la individualidad⁶⁹².

Sociabilidad por el lenguaje. En lugar de una respuesta, entre otras, a estímulos, se entiende la ilusión como un objetivo a hacer realidad. No estamos en condiciones menos inciertas, aunque disminuya la probabilidad de morir bajo las garras de una fiera y aumente la de perecer en un accidente. Tampoco la capacidad de representación de pensamientos y emociones se da luego o a la par de una conciencia de sí. Menos reverbera la imagen de un pensamiento capaz de afrontar más o menos la adversidad⁶⁹³. Rojas presume la supervivencia por la adquisición del lenguaje y una diferente organización. Valora que gracias al lenguaje nadie sea

691 “...después de hacer una breve revisión histórica de algunos acontecimientos y personajes que han configurado nuestro bienestar, incluyendo el campo de la medicina, planteo la diversidad de significados que le damos a la felicidad, su medida, su abundancia, su distribución entre las personas y su expresión a través del cuerpo y el espíritu. Seguidamente, examino las semillas de nuestro talante dichoso, las directrices genéticas que guían su crecimiento y las condiciones del entorno que las hacen florecer. Analizo, por otra parte, los ladrones de la felicidad o las fuerzas malignas que a menudo socavan nuestra capacidad de gozarla. A continuación, esbozo los escenarios en lo que a menudo experimentamos la alegría de vivir: nuestras relaciones, el trabajo o el mundo del ocio, y termino describiendo los ingredientes de la personalidad dichosa” (Rojas, p. 19). “A pesar de su impotencia e indefensión ante los arrebatos del medio ambiente, imagino que estos nómadas vulnerables se sentirían felices y satisfechos en muchos momentos de su existencia cotidiana. De no haber sido así es difícil explicar el desarrollo tan vitalista de nuestra especie” (p. 23).

692 “El descubrimiento de la identidad individual permitió a nuestros lejanísimos padres y madres utilizar conscientemente su capital más valioso: ellos mismos. Así, aprovecharon sus poderes naturales para hacer realidad sus ilusiones” (p. 23).

693 “No obstante, es razonable pensar que nuestros distantes predecesores ganaron verdaderamente la pugna de la supervivencia gracias a su capacidad de hablar e intercambiar ideas entre ellos mediante palabras aceptadas y fácilmente comprendidas por el grupo” (p. 25).

una isla, algo cuestionable si el lenguaje también aislara, como si el uso del símbolo implicara compartir ilusiones y liberara de temores y angustias perturbadoras del equilibrio emocional al resultar reconocidos y comprendidos. Desde el neodarwinismo repite la psicología de la felicidad por eliminación de perturbaciones, y la metafísica antigua de la transformación, a través del contacto con los demás, como explicada reacción química, pero bajo modelos de acción en los que predomina el acuerdo, y se deriva bienestar, gracias a los nuevos recursos que nos rescatan de una existencia amarga, fea, brutal y corta.

Factores de bienestar. También resulta discutible que haya aumentado el tiempo libre, ante la previsión de los que no podían engendrar un hijo hasta que no hubiera crecido el anterior, para no entorpecer la movilidad de la tribu, lo que no obsta para creer que se suprimió un sentir negativo, cuando a lo sumo varían las clases de sentir, pero las formas de preocupación, ansiedad o de la angustia permanecen constantes a través de la historia. No resulta legítimo aplicar la reconstrucción de la historia cultural al concepto de felicidad de balde. En la invención de la escritura o de cualquier cosa, se establecen influjos en la felicidad a través del concepto de bienestar, cual ascendientes en las estrellas, cuando se observa la constante de opresión interna y hasta contra pueblos distantes, recrudescida una violencia politizada con medios más eficaces y estrategias perfeccionadas. Del control político, económico y administrativo, surge una violencia acendrada, recrudescida, gracias a las ciencias sociales.

Rojas enumera y explica factores de la felicidad⁶⁹⁴. Destacan la urbanización, el comercio, la especialización de ocupaciones, la concentración de población, el aumento de la competitividad y la dependencia, el surgimiento del sufragio universal y las libertades individuales y democráticas, aunque no analice el poder. Con Lewis Mumford, la ciudad constituye un centro de tolerancia, convivencia y saber. A esto anexa adjudicar un precio a los

694 Algunos análisis sociológicos de la felicidad rechazan que se la determine por elementos objetivos. Jean Cazeneuve, por ejemplo, rechaza también asimilarla a la alegría: “*Ainsi les joies de la vie peuvent être concues comme des éléments du bonheur, mais ne suffisent pas à le créer. D’ailleurs, elles n’en sont même pas une conditions sine qua non. Un Bonheur paisible et serein peut n’être pas traverse par de fréquents éclairs de gaieté. Il est terne, peut-être; mais allez donc prouver à celui qui se contente d’une vie tranquille que ce n’est pas cela le bonheur. En tout cas, quelle que soit la conception qu’on s’en fasse, on admettra qu’un homme heureux n’est tout de même pas ivre de joie à chaque instant*” (Cazeneuve, p. 78). También rechaza asimilarla al placer o a la fortuna, y aboga por condiciones también subjetivas con la que se convierte en un secreto relacionado con un reconocimiento afectivo de la memoria (*reconnaissance affective du souvenir*). ¿Por qué entonces, remontando a Ravaisson, rechaza la necesidad de una cierta sensación a la que estemos habituados, como si una felicidad tal constituyera un engaño (*duperie*)? Cazeneuve reclama la necesidad del juicio, de una evaluación de las circunstancias, una manera de existir y una idea de la felicidad (*bonheur*) para estar contento (*heureux*), y rechaza toda técnica en el sentido del confort por la insatisfacción en la cultura de masas (Cazeneuve, 1966, p. 138).

triumfos en la ira del cielo. Surge el problema de si la aplicación de la ética normativa previene de la religión, pero lo retrotrae a la racionalización y a una idea reguladora de la bondad⁶⁹⁵.

Racionalidad de lo mejor. Independientemente de que para conseguir la dicha hubiera que cumplir con las leyes del cielo, que se valorara la quietud e introspección oriental, o que la condición fuera únicamente el ayudarnos mutuamente, las religiones sólo hacen patentes sentimientos comunes que se imponen como normas. Luís Rojas Marcos critica a la religión, por ejemplo, por fomentar la discriminación del sexo femenino, pero no así a la ciencia, y cree que por el florecimiento del conocimiento: *“se multiplicaron las oportunidades y el horizonte de la felicidad se expandió al reino casi infinito de la imaginación, las ilusiones y los sueños”* (Rojas, 2005, p. 36). Supone a esta altura que el hombre aporta una obra al universo y en esto se forja la felicidad como un símbolo. En la estimación de esta conjetura de una felicidad simbólica se torna al reconocimiento de una felicidad racional⁶⁹⁶. Entonces, apela a la felicidad aristotélica interpretada como un fin supremo a perseguir en todos los actos de la vida. A esto le suma que Séneca: *“glorificó el juicio recto y el autocontrol”*, y en el recuento de aportes científicos, destaca a Descartes por su noción de la felicidad como satisfacción interior y no en las circunstancias externas. En esta fórmula que va agregando saberes, también descollará Pascal al explicar que: *“la felicidad es inalcanzable porque en el momento en que nos disponemos a ser dichosos nos invaden inevitablemente nuevos deseos de conseguir lo que no tenemos”* (Rojas, p. 41).

En teoría, todos los científicos resaltan el valor de la humanidad y remata con la aptitud para la adaptación, en tanto hubieran sacado a la ciencia del mundo oscuro y disparatado del ilusionismo y la hechicería, impregnando el saber de objetividad y cordura. Agrega que Erich Fromm denunciaba como el narcisismo, el absolutismo y la supremacía moral, se interponen en la percepción de la realidad, sin sospechar ninguna genealogía distinta de la humildad que la que descubriera el saber científico, de lo que deriva un saber vivir feliz: *“Para aprender a vivir felices es muy útil la humildad que brota de la conciencia de nuestra realidad”* (Rojas, p. 46).

695 *“Al mismo tiempo, estos profetas empaparon de estrictos preceptos éticos la proverbial aspiración humana a la felicidad, así como los medios que las personas escogían para alcanzarla. Un efecto de esta revolución moral fue la metamorfosis de los dioses mitológicos de principios decadentes y violentos, para quienes la vida no valía nada, en deidades racionales y misericordiosas que propugnaban las virtudes de la honradez y la piedad, y defendían la santidad de la vida humana”* (Rojas, 2005, p. 33).

696 *“Desde que nuestros antepasados dotados de grandes cerebros pensantes e impulsados por la fuerza evolutiva natural y el anhelo de vivir dichosos, comenzaron a discurrir y a hablar entre ellos sobre cómo mejorar su suerte, ninguna fuerza ha transformado más profundamente la búsqueda de la felicidad como nuestra capacidad de razonar y los frutos de la vivencia”* (Rojas, p. 37).

Rojas supedita vivir feliz, no sólo a un saber, a una *episteme*, sino a una valoración dependiente de la conciencia objetiva. Acapara así a la humildad que renunciaría al egocentrismo. Tampoco la autonomía y la empatía de la que surgiera el respeto al otro están encadenadas causalmente⁶⁹⁷. La vida se vería influenciada por todo tipo de invenciones y producciones como la literaria, o la anestesia, ante lo que señala las reacciones religiosas partidarias del sufrimiento. En contraste, destaca al filósofo Julián Marías que resaltó la relación entre la tecnología y la dicha, pero ignora el condicionamiento racional de las emociones por la tecnología, la cultura o el saber terapéutico.

Indiferencia por el saber. Cuando el saber afirma el optimismo y rechaza sentires negativos, clasifica sentimientos; y al rechazar algunos de estos, condiciona racionalmente el sentir, y fomenta el no sentir o el rechazo de un sentimiento no acoplado a una lógica precisa. Luís Rojas Marcos llega al colmo de dudar del distanciamiento social y el aislamiento operado por el mundo impersonal de imágenes digitales, electrones y ondas. Jura que los inventos no privan de la individualidad y que antes las religiones sí. Presume que se vivía en subordinación a la religión institucional y a la autoridad totalitaria de las elites, y que se carecía de la vida privada, sin criticar en lo más mínimo el orden y la estructura tecnológica de la sociedad. Todo esto se recoge bajo el ala de una medicina del bienestar, de la calidad de vida, cuyo objetivo debatible, radica en facilitar la búsqueda de la felicidad y las oportunidades para encontrarla⁶⁹⁸.

Reacción a la valoración neurológica. En una segunda parte, asegura Rojas Marcos, que la felicidad es el tema proverbial de la literatura, la filosofía y las artes, bajo el título de “los

697 “Una vez que abandonamos el talante egocéntrico y nos mentalizamos de que somos parte de un todo mucho mayor, disfrutamos de nuestra verdadera naturaleza y nos es más fácil separar las cosas que están bajo nuestro control y podemos cambiar, de las que no. Además, esta actitud nos ayuda a apreciar a nuestros semejantes como seres autónomos y a situarnos genuinamente, a través de la empatía, en sus circunstancias, lo que nos permite amarnos tal y como son” (Rojas, p. 47). En entrevista con Jean Birnbaum, Jacques Derrida dice que aprender a vivir es madurar y educar, enseñar a otro y a sí, y que “te voy a enseñar a vivir” significa en tono de amenaza: voy a formarte, a enderezarte. Afirma que nunca aprendió a vivir y que a aunque nunca aprendió a aceptar la muerte cree en aprender a morir. “Aprender a vivir debería significar aprender a morir, a tomar en cuenta, para aceptarla, la mortalidad absoluta (sin salvación, ni resurrección, ni redención: ni para sí ni para el otro)” (Derrida, 2006, p. 22). También lo relaciona con sobrevivir e insistir ante la negación de los derechos humanos, principalmente el derecho a una vida digna de ser vivida.

698 “A mi entender, mezclar los frutos de la tecnología con dolencias como el aislamiento social, el consumismo descontrolado, la pérdida de identidad o incluso la violencia, es erróneo e injusto. Además, ignora nuestra probada aptitud para beneficiarnos del progreso y aprovechar los nuevos recursos en nuestra búsqueda del bien común” (Rojas, p. 55). “A medida que el género humano avanza y nuestro bienestar aumenta, se hace también más evidente que lo mismo que la espiritualidad que ignora la ciencia se encierra en un mundo limitado e inverosímil y se niega el beneficio de abrirse a nuevas explicaciones, la ciencia que elude la espiritualidad se roba a sí misma la apertura a entendimientos más creativos y profundos” (p. 69).

significados de la felicidad”. En ello, confunde la felicidad con el placer, la satisfacción y la alegría, pero el origen del estudio neurológico de la dicha, relacionado con las emociones y el estado de ánimo, vicia la valoración concerniente a la consecución de la felicidad, y el juicio, la manera de sentir⁶⁹⁹. Rojas advierte que sentimientos complicados como la felicidad no pueden reducirse a una reacción química ni localizarse en una parte del cerebro, aunque se identifiquen el tálamo y la zona prefrontal izquierda como áreas de mayor actividad en las personas contentas y optimistas. Siguiendo a Julián Marías, la felicidad como imposible necesario, consiste en lograr parcelas, islas de felicidad, anticipaciones de la felicidad plena, en el sentido de nutrir la ilusión; pero comete un error categorial al relacionar la felicidad con otros valores, trascendentales de la libertad, y con otros generales, a los que le agrega la salud mental y el saber, mientras, permanecerían desplazados los valores humanistas institucionalizados⁷⁰⁰.

Degradación moral; la felicidad como memoria. La felicidad se identifica con la alegría desprendida de la voluntad de vivir, categorizada según valores tendientes a dejar la moralidad altruista y la justicia, ajenos a la responsabilidad individual. Por esto, Rojas recuerda que el bienestar se deja medir por la diferencia de clases y la desigualdad económica, y se observan otros valores como la autonomía persona, el nivel de formación, la escolarización, la estabilidad familiar, la salud, la tasa de empleo, la percepción de la seguridad pública, el tiempo disponible y la calidad del medio ambiente. Luego recoge el concepto de felicidad de Fernando Savater en: *El contenido de la felicidad*, para el que como anhelo, radica en un proyecto de inconformismo. Querer ser feliz para Savater sería una ingenuidad o cursilería, salvo como desafío y declaración de independencia al proclamar: ‘nada os debo’, el acabose. Vuelve a trivializar la felicidad como ilusión. De la necesidad de ilusionarse para ser feliz, se ha peregrinado a sostener lo ilusorio y banal de la felicidad, en lo que determina la creencia en la felicidad como forma de memoria. De una crítica banal de la felicidad forja una propuesta estilizada, sustentada en la

699 “Solo en los últimos veinte años estos profesionales han traspasado la frontera de la patología y del dolor físico y emocional para tratar de entender en profundidad el sentido subjetivo del placer, de la satisfacción y de la alegría de las personas”. “Resulta irónico observar cómo surgió la reciente fascinación de los científicos y expertos en salud pública por descifrar la naturaleza de la dicha, su programación en los genes o su fisiología cerebral. Ese inusitado interés brotó de la necesidad de comprender mejor los estados de ánimo que arrastran a hombres y mujeres a perseguir compulsivamente sensaciones placenteras a través de comportamientos autodestructivos” (Rojas, p. 74).

700 “Otro reto del desbarajuste semántico que suelen crear los acalorados debates que a menudo desencadenan los intentos académicos de definir el concepto de la dicha humana. Libertad, sabiduría, creatividad, belleza, salud mental o gracia divina son sinónimos de felicidad para muchas personas, si bien no son menos las que eligen cualidades humanistas como el amor, la amistad, la autoaceptación, la solidaridad, el hacer felices a los demás, el altruismo o la justicia social a la hora de calificar la alegría de vivir” (Rojas, p. 77). En contraste, Andreasen Nancy, en *Un cerebro feliz*, expone la concepción estrictamente neurológica, todavía ligada a la enfermedad mental derivada del daño cerebral.

expresión artística, la ternura y el coraje. Trae a colación que Vicente Verdú, en su columna de *El país*, sostuvo que la imperfección es señal de libertad y que sólo la muerte es perfecta. Critica que algunos moralistas afirmen que la felicidad acarrea consecuencias negativas. Entre las condiciones de la felicidad entra de todo⁷⁰¹.

Relaciona luego Rojas la felicidad reducida a momentos y precisada según una caterva de estímulos, con las tareas y una finalidad que supone motivación, aptitud, concentración y esfuerzo, remarcadas las etapas de la vida y las capacidades adquiridas, como una mayor distinción de lo importante. Aunque se tienda cada vez más a adoptar una felicidad personal o privada, Rojas la concreta por un sentimiento positivo condicionado racionalmente que atañe a la valoración de la vida. La felicidad impone una valoración al vivir. En lo restante de la segunda parte, Rojas trata estadísticas, la medición y el reparto de la dicha. En esto, confronta el bienestar con el dominio de preocupaciones, la angustia, el sufrimiento y la depresión, pero se observa como las respuestas cambian según las formulaciones de las preguntas en diferentes encuestas. Prevalece la tendencia a negar el dolor y defendernos de los sentimientos dolorosos negándolos o reprimiéndolos, según Freud, penuria que pugna con el bienestar anhelado. La disculpa, la explicación, descubre una incongruencia entre lo enunciado y la situación, en tanto aumenta la ambición, vista la felicidad desde el contentamiento gradual. La nueva clasificación separa entre derrotistas y los contentos, entendido el contentamiento como capacidad característica humana, relacionada con la capacidad de encontrar la felicidad⁷⁰².

701 “Según estos antihedonistas, uno de los posibles efectos nocivos de la dicha es que convierte a las personas en una especie de vacas contentas y resignadas sin incentivo para progresar o buscar una vida mejor. El bienestar, sugieren, anula la curiosidad y la creatividad, debilita los lazos sociales, promueve el individualismo egoísta y nos hace caer en las redes de la manipulación política. La realidad, sin embargo, es que estas ideas no pasan de ser cavilaciones extravagantes sin ninguna base científica” (Rojas, p. 80). “En la elaboración de nuestro particular sentido de la felicidad influyen experiencias de la vida que nos marcan, ilusiones y miedos que alimentamos, los recursos a nuestro alcance, nuestra salud física y mental, el estado de las relaciones con los demás, la personalidad, el equipaje genético, el temperamento, la constitución física o el grado de vitalidad que traemos al mundo. La diversidad de significados de la dicha obedece además a que, a menudo, la propia definición depende de las circunstancias y del punto de vista o del lugar y momento en que nos encontremos. Nuestra idea de la dicha está igualmente condicionada por la época de la historia en que vivimos, las normas sociales, las creencias religiosas, los mensajes de los medios de comunicación, las opiniones de nuestros compañeros de vida, nuestra escala de valores y el sentido que le damos a la existencia” (p. 81).

702 “La verdad es que todos nos defendemos de cualquier situación que amenace nuestra felicidad. Ante una equivocación o un conflicto, nuestras explicaciones o racionalizaciones casi siempre nos favorecen” (Rojas, p. 92). “Sigmund Freud resalta este punto en su obra *El malestar de la cultura* cuando explica: “Lo que llamamos felicidad proviene de la satisfacción repentina de necesidades que han sido contenidas o reprimidas con firmeza, y es por naturaleza algo transitorio o episódico. Cuando un estímulo placentero que deseamos se prolonga, termina produciéndonos solo un ligero sentimiento de contentamiento. Estamos hechos de forma que solo podemos gozar intensamente de un contraste y no de un estado de cosas permanente”” (p. 97). “A pesar de la trágica realidad, la verdad incontrovertible es

La nueva formulación, con base en las emociones y la presunción de favorecer a ciertos genes la selección natural, sobrevalorado un estado de paz y tranquilidad espiritual, ofrece una definición de la felicidad con ínfulas de anular abruptamente toda abstracción.

¿Cuál el objetivo de afirmar la felicidad? A la felicidad ligada a la culminación plena de un proceso, antepone Rojas una felicidad preponderante, procedente del declive de la noción finalista, al constituir un mecanismo de sumisión en su predominio como valor. Esta preeminencia elimina cualquier otro discurso o ideología. La felicidad se vuelve sujeto de estudio de la ciencia política, y aunque se la relaciona en las encuestas con la riqueza y la renta per cápita, se la liga más a los valores sociales y democráticos, aunque Émile Durkheim veía en el suicidio un síntoma de insatisfacción y desintegración. La noción de satisfacción con la vida, dependiente de una actitud no carente de importancia, constituye un grosero error, más si el sentimiento complaciente se somete a un valor puramente semántico⁷⁰³.

La felicidad discrimina. Para Rojas es importante mantener un equilibrio entre los anhelos y los recursos. Los hombres tienden a la competitividad y a los comportamientos violentos y antisociales, mientras las mujeres, a las relaciones íntimas y al ambiente familiar. El atractivo físico facilita las cosas en todos los ámbitos; la inteligencia cognitiva constituye otro componente de la felicidad, y la satisfacción con la vida, pero luego de examinar estas condiciones, las niega, si ningún rasero, para optar por unas y rechazar otras⁷⁰⁴.

Satisfacción moral y trascendental. Relacionada exclusivamente con el bienestar físico, tras advertir la influencia emocional en los accidentes y entender la moral proverbial como anticipación de riesgos, Rojas moraliza en tanto el individuo satisfecho y dichoso adquiriría buenos hábitos. Esta moralización tiende a concebirse por metas que otorguen significado a la

que la gran mayoría de las personas se sienten dichosas y satisfechas con su vida en general. Sospecho que la razón de tanto contentamiento es que la habilidad para encontrar la felicidad, disfrutarla, mantenerla y hasta recuperarla cuando la perdemos forma parte de nuestra naturaleza” (p. 99).

703 “Nuestra satisfacción con la vida depende menos de las cosas que tenemos que de nuestra actitud hacia ellas. Más importante que el sueldo concreto es la satisfacción que sentimos con la compensación personal y profesional que percibimos por nuestra contribución en el trabajo. La respuesta preferida a la pregunta “¿qué aspecto del trabajo considera más importante?” no es un salario elevado, sino “que sea un trabajo interesante y que tenga significado o impacto”” (Rojas, p. 108).

704 “Aunque corremos un riesgo al tratar de resumir temas tan complejos como el reparto de la dicha humana, la evidencia a nuestro alcance sugiere que su distribución geográfica parece beneficiar a los habitantes de países prósperos donde la democracia es sólida y las libertades personales son respetadas. En cuanto a la riqueza personal, el dinero no añade felicidad excepto en casos de extrema pobreza y privación. Tampoco afecta a nuestro sentimiento particular de satisfacción con la vida el ser hombre o mujer, guapo o feo, de piel blanca o de color, nativo o inmigrante, viejo o joven, muy inteligente o del motón” (Rojas, p. 118).

existencia y por la creencia en que el sentimiento religioso contribuye a la satisfacción y la autoestima, por la necesidad de adaptación a una entidad superior. Este confiar en fuerzas superiores para soportar mejor las experiencias traumáticas también raya en la biopolítica, aunque factores como el altruismo o la generosidad se modulen genéticamente y propicien el encuentro de la dicha. Según Rojas, puede conseguirse un nivel de felicidad constante a pesar de las vicisitudes, y cada persona experimenta un grado de dicha propio, lo que se deriva de la relatividad del sentido freudiano de la felicidad. Califica los consuelos y desconsuelos como algo pasajero, y se minimizan también los factores materiales, de apariencia o estatus⁷⁰⁵. Sin embargo, el desprecio de lo material o del factor intelectual no se puede generalizar. Con una suma moderada de dinero, cualquiera, no sólo sabrá mejorar su vida en todo sentido, sino el de un par de generaciones de familiares y amigos. Los reparos de Rojas obedecen más a presupuestos metodológicos que obligan a resaltar la importancia del azar y la capacidad de adaptación, para separarla de la propensión a la desmoralización y la tristeza de las personas que se juzgan inadaptadas. Tras suponer tendencias al consumo o a la desmoralización, relaciona éxito con adaptación y tristeza con inadaptación, por lo que la tristeza no se da en el adaptado y sólo se presentaría en el inadaptado, una equivocación y error categorial.

Imposibilidad de mejor felicidad. Esta explicación genética de la constancia, en función de una psicología de la personalidad, por la influencia de los genes en el cerebro y la formación de rasgos, lleva a los neodarwinistas a sostener que el 40% de la felicidad viene controlada por factores genéticos, por lo que se presenta una cuota de felicidad, y tratar de obtener una mayor felicidad equivale a intentar lo imposible. A esto suma Rojas la influencia de experiencias traumáticas y la importancia del entorno ambiental, por la plasticidad del cerebro, por lo que enfatiza en la estimulación verbal y los vínculos emocionales positivos. En definitiva, la discusión sobre los factores de la felicidad, subterfugio y asidero de un pensamiento de los elementos constituyentes, se torna en una de las necesidades para la formación de una

705 “Como ya hemos visto, el dinero no suele cambiar de forma radical nuestro sentimiento de dicha, excepto en personas muy pobres o necesitadas. Incluso los afortunados en la lotería no se consideran más felices un año después del premio. Igualmente, bastantes personas que quedaron inválidas en accidentes imprevistos, al cabo de un tiempo recuperan el mismo grado de satisfacción con la vida que sentían antes del percance. Ni la edad, ni el sexo, ni la apariencia física, ni la ocupación, ni el cociente de inteligencia influyen en nuestra propensión a encontrar la felicidad. Estas condiciones nos pueden hacer sentir algo más o menos afortunados, pero a largo plazo ejercen un impacto mínimo sobre nuestra escala general de bienestar” (Rojas, p. 146).

personalidad sana⁷⁰⁶, con lo que Rojas acude a una conciencia de la felicidad que brota a los tres años, en un entorno familiar entrañable, protector y estimulante, para señalar a la autoestima, al optimismo, a la sensación gratificante de pertenencia, al placer del juego en equipo y a la empatía, como las “semillas” de la felicidad, una metáfora biológica para factores culturales. Nadie negará que ambientes familiares problemáticos cohiben el desarrollo y la expresión, pero bajo esta indicación se modela la percepción de los demás, para que se confíe en su compasión y generosidad, y se eluda el juicio del egoísmo, la violencia o la crueldad. Rojas recuerda que Erik H Erikson señalaba que para sentirnos satisfechos y realizados se requiere confianza, autonomía, iniciativa, intimidad, productividad e identidad, pero no se especifican tipos de productividad o su objeto. También contraponen la experiencia positiva al trauma, para dividir a las personas con una correspondiente valoración de los demás, por su actitud, en la aplicación a la vida cotidiana de la psicología que analiza la experiencia traumática por la que se adopta una respuesta exagerada a situaciones de mínimo estrés.

Segregación selectiva por actitud. Rojas clasifica al dolor, al miedo, al odio y a la depresión como males, por constituir excesos. Reconoce a la depresión como mal contemporáneo, en cuyos factores se indica el individualismo que precisamente la psicología destaca, referido a la formación de la conciencia⁷⁰⁷. Por lo tanto, vale la pena contrastar los factores de la depresión y los de la felicidad para apreciar las incongruencias, pues lo que funciona para la felicidad, no así para la depresión; por ejemplo, criticar la pérdida de valores religiosos a la vez que se denuncia el control moral religioso. No se analiza en cambio, siquiera, la relación de la depresión con las diversas formas del sufrimiento y el dolor. No obstante, la pérdida y la muerte en abstracto se prestan como metáforas contra el finalismo: “*Son personas que entienden bien que el tren de su vida se descarriló de repente, dejándoles en tierra desconocida, sin un mapa, sin un guía y sin billete de vuelta*” (Rojas, p. 176). La imagen de la

706 “La formación saludable de la personalidad requiere la satisfacción de ciertas necesidades esenciales: alimento, seguridad, amparo de las inclemencias del medio ambiente, calor humano, ternura, apoyo, comprensión y estímulo por parte de adultos estables y cariñosos” (p. 153).

707 “Aunque no sabemos con certeza la causa de la proliferación de la depresión, se piensa que puede ser el resultado de una combinación de factores psicosociales. Entre ellos destacan: la creciente glorificación del individualismo duro que fomenta la competitividad unida a la responsabilidad personal por los éxitos y los fracasos; el estado de continua frustración que ocasiona el desequilibrio entre aspiraciones y oportunidades; el sentimiento de fracaso que produce la persecución obsesiva e inútil de ideales inalcanzables que promueve la sociedad, como la perfección física de la mujer o el enriquecimiento económico en el hombre; el estilo de vida carente de sentido religioso; la transformación del modelo de la familia; la doble carga del trabajo y el hogar que soportan las mujeres; el creciente número de rupturas matrimoniales; o el fácil acceso a las drogas y la mayor tolerancia del consumo de alcohol entre los jóvenes” (Rojas, p. 174).

depresión divide a los que encuentran consuelo en lo que sea, y los que no lo hallan. Insensatamente, restringe los escenarios de la felicidad a las relaciones íntimas, el trabajo y la actividad de ocio. Las relaciones íntimas, sin utopías, quizás sirviera de antídoto contra las calamidades, y la vida en compañía gratifica más que la soledad. Este análisis ligado al del trabajo y el ocio, descubre el predominio de la psicología industrial en la moralidad del siglo XX y en adelante⁷⁰⁸.

Posiblemente, las personas que combinen el trabajo y la afición sean afortunadas, o a las que les paguen por lo que le gusta hacer, cuando se funden trabajo y ocio para aumento de la producción y beneficio del mundo comercial. Rojas liga el despido y el fracaso personal; un cese involuntario con el daño de la autoestima, la confianza y el control sobre la propia vida, con lo que recomienda tener varias actividades, para que al suprimirse una, quede el incentivo de las otras⁷⁰⁹. No propone el hombre máquina, sino convertirse en varias máquinas. El trabajo relajaría y se valora la calidad más que el tiempo, pero este embuste esconde también una evasión de los problemas en el trabajo como protección de las preocupaciones personales. También se sobrevaloran los pequeños gustos y alegrías más que los grandes logros temporales. *“La dosis de satisfacción que nos aportan las diversas modalidades de entretenimiento no es necesariamente proporcional a la cantidad de tiempo que invertimos en ellas”* (Rojas, p. 196).

Autoestima: el dolor como defecto. Rojas canaliza hacia el trabajo la sed y prurito de experiencias intensas, y el egotismo por expresar sentimientos exagerados de las personas; confinados todo tipo de placeres no planificados a un día a la semana o a las vacaciones. El dominio racional ante la suerte y la formación de un tipo de personalidad optimista, forjan un prototipo de persona configurado por el ideal de felicidad. Determinación empecinada de atributos de la persona, en lo que se aprecia una adquisición impositiva de valores delicados, por el que se invita a una valoración personal subjetiva y a forjar una imagen enteramente positiva con completa actitud de benevolencia y comportamiento comprensivo frente a errores y

708 *“El mejor trabajo es aquel que nos plantea un desafío superable y utiliza al máximo nuestras aptitudes intelectuales o físicas. Según los estudios del psicólogo industrial de la Universidad de Chicago Mihaly Csikszentmihalyi, el trabajo ideal nos estimula, nos excita, nos implica y nos plantea algún tipo de reto sin sobrepasar nuestras posibilidades. Es el trabajo que nos absorbe, nos concentra, nos abstrae y nos traslada a un estado de conciencia placentero – que él llama fluidez mental” – que permite la inmersión total en un proyecto durante horas, sin darnos cuenta del paso del tiempo”* (Rojas, p. 188).

709 *“Los estudios de la psicóloga de la Universidad de Yale Patricia Linville indican, por ejemplo, que las personas que desempeñan a gusto varios papeles o identidades diferentes – por ejemplo, como padre, marido, profesional, atleta amateur, aficionado a un arte u oficio, o miembro de alguna organización – se sienten menos amenazadas cuando surgen dificultades en un área concreta de su vida”* (Rojas, p. 200).

defectos. La autoestima y la disculpa de los propios errores imponen el autocontrol, cuya pérdida se lamenta en las personas que sufren una experiencia dolorosa. Este control empata con la filosofía tradicional, tanto como con el modelo moral de toma de decisiones⁷¹⁰.

Rojas advierte que la autoestima debe basarse en una aceptación genuina de las capacidades y limitaciones, con lo que retoma el viejo estoicismo, despojado de crítica escéptica y pesimismo, para alimentar la politización de la psicología y para confundir la felicidad con el optimismo. A su vez, mantiene la ética prudencial, depurada de su anticipación neurótica del futuro. Y como lo recoge al final, dos trabajos abren el nuevo paradigma de la felicidad. Uno, el de Martin Seligman, que predica la disposición abierta y confiada con tendencia a decir sí, para fomento de la gratificación y la alegría. Ridículamente, se sostienen afirmaciones como que el optimista encuentra más fácilmente pareja, y habrá que ver qué pareja. Simplemente, da por hecho que los proyectos a largo plazo pierden interés con la edad, por la inclemencia de las urgencias del tiempo. Y formula el acertijo de si somos felices porque poseemos ciertos atributos, o gozamos de ciertos atributos porque somos dichosos. A su turno, enfatiza en el trabajo de Ruut Veenhoen, que emplaza la felicidad en el centro del marco teórico moral⁷¹¹.

710 *“La mejor pista para poder discernir con algún grado de certeza, si una persona es dichosa consiste en saber en qué medida posee los tres ingredientes de la personalidad feliz: una autoestima favorable unida al sentido de controlar razonablemente su propia vida, un talante optimista y comunicativo, y una buena capacidad para adaptarse a los cambios y superar los retos que impone periódicamente la existencia”* (Rojas, p. 204). *“Las personas vapuleadas o sometidas por fuerzas irresistibles, como enfermedades físicas o emocionales serias, falta de autocontrol, adicciones, excesiva dependencia de los demás, y quienes se hallan en situaciones de severa privación, de inactividad forzada, de subyugación, de abuso o de cautiverio, se sienten indefensas, se desmoralizan, se desconectan de sí mismas y pierden su sentido de identidad”* (Rojas, p. 206). *“Casi todos nos encontramos mejor en ambientes que nos permiten practicar nuestra capacidad de decisión, expresar nuestra creatividad y disfrutar de las libertades personales. Puestos a elegir, más personas escogemos hacer lo que queremos antes de poseer lo que deseamos”* (Rojas, p. 207).

711 *“Los hombres y las mujeres de talante optimista y confiado, que tienden espontáneamente a ver las cosas en su aspecto más favorable, son por lo general más felices que los propensos a juzgar las cosas por el lado desfavorable. La tendencia a explicar los sucesos de la vida desde un marco negativo, o la inclinación a desconfiar del futuro o a predecir calamidades, son además perjudiciales para la salud”* (Rojas, p. 209). *“Cuando se analiza la relación entre optimismo y calidad de vida, parece que el optimismo que mejor funciona no es el que consiste simplemente en la tendencia al pensamiento positivo indiscriminado, sino la disposición constructiva y esperanzada que se ajusta a la realidad lo más posible”* (p. 210). *“Una sólida autoestima unida al sentido de control sobre nuestra vida, el talante optimista, amistoso y expansivo, y una buena capacidad para adaptarnos a los cambios y superar los reveses de la vida suponen una garantía de felicidad para cualquiera. Pero la lógica inversa de este discurso es también razonable. Como la socióloga Ruut Veenhoven y sus colegas han demostrado, cuando nos sentimos felices gozamos de una buena opinión de nosotros mismos, disfrutamos de nuestras relaciones, nos orgullecemos de nuestro trabajo y nos encontramos satisfechos con nuestra calidad de vida en general. También nos vemos autosuficientes, en control de nuestro destino, y percibimos poca diferencia entre nuestra situación real y nuestras aspiraciones. Los hombres y mujeres dichosos tienen altas posibilidades de mantener un empleo, de encontrar pareja, de conservar su buena forma física y mental, y de considerarse favorecidos por la suerte. El bienestar subjetivo nos facilita la gratificación en situaciones cotidianas, desde una puesta de sol a un paseo por el parque, y nos impulsa a*

La sociología convierte a la felicidad, principio regulativo, en un factor condicionante, tanto de la suerte, como de la psiquis propia, de la imagen de sí y del pensamiento que se adquiere. Impone la felicidad por sobre el miedo, la soledad y el sufrimiento, en una extraña equiparación de estos, como si impidiera su afianzamiento, y excluye por igual al antisocial, al enfermo y al tímido.

4.3. Conceptos de felicidad: modulación de la felicidad por interés político

4.3.1. Felicidad científica; la equivocada búsqueda de sentido.

Felicidad incompensable. Odo Marquard, como antaño Muratori, diferencia una felicidad imperfecta, solución vicaria de la moral civil, no absoluta, por lo que: “*lo humanamente posible no es la perfecta felicidad, sino – y en medio de grandes infortunios- la felicidad imperfecta, la “felicidad en la infelicidad”*” (Marquard, 2006, p. 9). Según Marquard, los hombres no son tan buenos para desdeñar lo imperfecto, por lo que la modernidad pretende una justificación por razones prácticas. Si bien, los conceptos perturbadores y fuentes de infelicidad se volvieron tema de la filosofía sólo después de la época postclásica con la “ataraxia”, luego se relativizó la infelicidad mediante una teologización al admitir el mal como condición de posibilidad de los mundos posibles, lo que critica Marquard: “*En mi opinión, la infelicidad teologizada y el principio de que el fin justifica los medios (con lo que Dios queda justificado como bueno) despiertan dudas acerca de su bondad*” (p. 17). Posteriormente, el papel de la teología lo ocupa la filosofía de la historia, en tanto ‘el hombre’ se hace responsable de la infelicidad y el progreso de la felicidad. No obstante, se ha advertido que el progreso, por lo menos en Condorcet, no conduce a la felicidad por sí sólo, y requiere de la variación, producto también del error. Después, vendrá un intento de neutralización al poner entre paréntesis a la infelicidad como problema no domeñado, y se la suspende como tema de la ética, para entenderla como compensación o equilibrio, un dato nada seguro ni constante, proyectado al futuro, que deviene programa. Se transita pues, de la superación de una felicidad a pesar de la infelicidad a una felicidad mediante la infelicidad.

apreciar la belleza en el mundo circundante” (p. 220). (Veenhoven, Ruut. The utility of happiness, Social Indicators Research 22 (1988): 333-354. How harmful is happiness, Universitaire Pers Rotterdam, Holanda, 1989. Condition of happiness, Dordrecht and Boston, Reidel, 1984).

Según Marquard, el arte de la compensación del siglo XVIII, forja una tarea conjunta de tipo estético por mecanismos de abstracción⁷¹². Ulteriormente, admite que la compensación no constituye una teoría abarcadora de la felicidad, y siguiendo a Jacob Bruckhardt, no se posee ningún juicio determinante sobre pérdidas y ganancias. Surge la felicidad incompensable; falsas necesidades por compensación. Sin desvirtuar este esquema de Marquard, interesa señalar diferentes moralizaciones de la felicidad en las que el interés público no se queda con el ideal histórico y justiciero de la compensación, ni con los modos de abstracción, y forja otros conceptos, por variación de los elementos que se estima concurren en la felicidad⁷¹³. Conviene diferenciar no únicamente la felicidad y la infelicidad (comprendida no sólo como ausencia de felicidad y en función dialéctica como equilibrio), sino incluso la ausencia de estas en un pensamiento o experiencia, para concitar otra conceptualización.

El interés por la felicidad deriva de uno previo abocado por el dolor, y más en la medida en que la cultura occidental deprecia la aflicción, la tristeza y, otras pasiones y emociones, mal consideradas negativas, tanto por la psicología como por el entendimiento común, con el afán de abrazar despreocupadamente el bienestar, a pesar de tanto desencanto, en la búsqueda de innumerables satisfacciones. De ahí la pertinencia, para cualquier persona sensible e inteligente preocupada por su vida, de la indagación por conceptos plurales de la felicidad por reacción a la terapéutica y a la clínica, que tratan la depresión y todo tipo de “trastornos” y patologías en sus diferentes grados, desde el nacimiento de la psicología experimental y el “*self help*”, hasta la multiplicación de tendencias actuales que ni siquiera preguntan en relación a qué se produce el desbarajuste de la vida de una persona y cómo determinar la conturbación.

712 “Y así debía ser en un mundo como el moderno, en el que vivir es sobre-vivir, y la sobrevivencia es crecientemente dirigida por el principio de la abstracción. La felicidad se salva, pero gracias a las estrategias compensatorias” (Marquard, 2006, p. 39).

713 La ciencia de la felicidad se escatima a un “como”, (*The how of Happiness*, título del libro de Lyubomirsky) a modo de elección de estrategias que supone “comprender el motivo, la causa o la razón por los cuales las estrategias dan resultado”, para hablar de la “fuerza” o “virtud” de ser más feliz; de determinantes de un bienestar mayor, y de un cambio mediante la manera de actuar y pensar, sobre la base de equivocarnos sobre lo que nos hará más felices y en adecuación a la personalidad, los recursos, los objetivos y necesidades, no sin separar entre felicidad efímera y duradera. A la vez que se prescriben las conductas y pensamientos conducentes a la felicidad, se asegura que no hay un camino y que cada quien lo ha de buscar según el diagnóstico de adecuación. Lyubomirsky asegura que ninguna de las siguientes cosas aporta la felicidad: una relación, más flexibilidad laboral, otro trabajo que te permita mantenerte mejor y a los tuyos, un dormitorio más, un conyugue más atento, un hijo, parecer más joven, que no te duela la espalda, adelgazar, que tu hijo sea buen alumno, saber lo que quieres hacer realmente con tu vida, que tus padres te apoyen y te quieran más, curarte de una enfermedad crónica o una discapacidad, más dinero, más tiempo (Lyubomirsky, 2008, p. 29). La ciencia de la felicidad rompe en el siglo XXI con la búsqueda de un objeto o finalidad, y con el psicoanálisis, para partir de un deseo de felicidad supeditado a una falta de entusiasmo por la vida, participación activa y productiva.

Cultura genética. Un pensamiento sobre la felicidad se justifica ante la reacción por la aversión que provoca la pretendida eficacia de los numerosos conocimientos contemporáneos incrustados en un sentido cultural cada vez más estrecho, al punto de concretar una “ciencia de la felicidad” a partir del cándido género de la “divulgación científica”. Por ejemplo, Stephen Braun, periodista especializado en temas médicos, pregunta si la felicidad: *“tiene que ver más con nuestros genes y nuestra biología que con las fuentes consideradas clásicas, como la belleza, la riqueza, la educación, la salud y el matrimonio”* (Braun, 2008, p. 17), para optar en el epílogo por una combinación de Celexa y de directrices de sentido común, sin abordar las tales opciones clásicas que combina con su disertación sobre los efectos de las drogas que regulan el ánimo y la ligera afición por la meditación Zen, para afrontar las adversidades y cambiar la propia condición de vida. ¿Qué entiende Braun por consideraciones clásicas?, puesto que la belleza, la riqueza, la educación, la salud y el matrimonio son elementos que sólo recientemente se han incorporado en su conjunto a la felicidad, por lo menos, no antes del siglo XX⁷¹⁴.

Ante discursos similares, sin intimidad ni sospecha alguna de la tutoría terapéutica banalizada, al punto de no permitir siquiera cuestionar un pensamiento metafórico o una analogía, ni requerir el consumo de moléculas de laboratorio para corregir una realidad distorsionada, o que la felicidad dependa de “estados de ánimo”; mostrar que en la filosofía o en la literatura abundan conceptos alternativos diferentes a una indefinida búsqueda de la inasible felicidad, tiene el mérito de estimar que el pensamiento sobre la felicidad no se restringe a estereotipos de una filosofía estándar, redundante e invariable.

Felicidad química. La persona habituada al uso de fármacos no tiene en cuenta sus efectos, ni la manera en que los antidepresivos afectan la conducta diaria. Estos afectan la visión por sensibilidad a la luz o borrosidad, el sentido del oído con zumbidos, exceso de sudoración, erupciones, dificultades sexuales, problemas de sueño, motores, temblores, dolor de cabeza, arritmias, etc⁷¹⁵. Alteración del deseo, la ansiedad o el miedo, ya no por el razonamiento

714 *“Así que ahora voy a seguir. Continuaré usando estos “anteojos” farmacológicos para corregir el “astigmatismo” de mi estado de ánimo. Estaré en contacto con las novedades de las compañías farmacéuticas. Me mantendré vinculado tanto con mi terapeuta como con mi psiquiatra. Sin la menor duda, seguiré haciendo ejercicio, meditando, manejando los problemas de las relaciones y siguiendo otras directrices de sentido común para tener una vida equilibrada”* (Braun, 2008, p. 159-160).

715 *“...todos los fármacos prescritos para la depresión, la ansiedad y otros problemas psiquiátricos pueden provocar distintos tipos de efectos secundarios. Por ejemplo, muchos de los antidepresivos más antiguos (como la amitriptilina, con el nombre comercial de Mutabase) tienen*

filosófico sobre las afecciones ante el dolor o la muerte al modo de Cicerón en las Tusculanas, sino por el uso de drogas sintéticas para “evitar estados de ánimo disfuncionales y desagradables”, tensión, irritación y mal humor, por “déficit” de las “sustancias químicas” requeridas para experimentar un estado de ánimo “óptimo”, vinculado con la personalidad, el rechazo a sentirse mal y a la actitud pesimista en las peores situaciones. Tomada esta disposición como síntoma patológico⁷¹⁶, no señala tanto los cambios en la búsqueda de la felicidad por el uso deplorable de los avances tecnológicos en la medicina, sino una variación en las presunciones del conocimiento, cada vez más superfluo, para la persona que halla en la sutileza de las drogas una virtud, y que atiende la “*distimia*” o estado crónico del ánimo decaído.

Se requiere esta discrepancia, aunque piense Braun que la depresión depende de las relaciones personales y la comunicación, entre otras, y diga en el colmo de la estulticia: “*que sería prudente –así como “políticamente correcto”– que le “verificaran” las “cuestiones psicológicas”*” (Braun, p. 151), antes de la experimentación con fármacos, sin aventurarse a atisbar lo requerido para arreglar una relación o construirla con las capacidades menoscabadas. Esto aún más afianzado, por la falta de cultura y el abandono de todo arte de vivir, sometida la persona al vaivén entre la diversión distraída y el tedio. Cuando en la fluctuación predomina el aburrimiento y la angustia por la muerte o el sufrimiento, de la situación constante se deduce por *discreción* Ruut Veenhoven una causa en la ignorancia de tratar con las emociones o en la química cerebral. Obviamente, la experiencia de la felicidad está alterada en el siglo XXI; no hay una experiencia común de la felicidad dispersa, lo que no quiere decir que una felicidad ‘normal’ se redefina tecnológicamente para evitar el sufrimiento mental innecesario. Abordar la tarea de rescatar conceptos de la felicidad, hace patentes opciones distintas a textos como el de

unos efectos secundarios bastante perceptibles, como sequedad de boca, somnolencia, mareos, aumento de peso, entre otros. Bastantes de los nuevos medicamentos (como la fluoxetina, Prozac) pueden causar nerviosismo, sudación, trastornos estomacales o pérdida de interés por el sexo y dificultades para tener un orgasmo” (Burns, 2001, p. 76). “*Mucha gente cree que si se está deprimido forzosamente se tiene que estar tomando una medicación antidepresiva. Por mi parte, no soy de la opinión de que todos los enfermos deprimidos han de tomar fármacos. Numerosos estudios debidamente controlados y que han aparecido en prestigiosas revistas científicas indican que las nuevas formas de psicoterapia pueden ser tanto más efectivas que los antidepresivos”* (p. 61).

716 “*Mientras el Prozac desaparecía, yo iba sintiendo que a mi personalidad regresaban cierto nerviosismo y dureza, como si me estuviesen quitando poco a poco un cojín protector de hule espuma, dejando atrás un yo mental más delgado y huesudo. Al desaparecer este acolchonamiento, descubrí que estaba empezando a ver con más claridad el lado oscuro de las cosas. Reapareció mi cinismo. Una desconfianza bastante virtuosa ante las declaraciones oficiales, por ejemplo, y la suspicacia ante los comentarios o los comportamientos altruistas. Veía más fácilmente la hipocresía”* (Braun, p. 61). Con jerga neodarwinista Braun cree que tal cinismo y sensibilidad a la hipocresía, o la atención a los peros de la vida constituyen hábitos poco adaptativos.

Braun, aparte de respetar el paradigma biologista sobre las bases moleculares de la experiencia; bajo el concepto del deseo sintetiza las facetas de la vida y las liga a la ansiedad⁷¹⁷.

Por el contrario, los diferentes modos de vivir y el uso de medios diversos para procurar lo deseado perturban también la experiencia singular, feliz o desventurada. Tal vez la existencia misma desdénse pensar en términos de medios para fines. El poder, puesto sin más cuidado en el deseo, elude el manejo de la ansiedad y similares. Con todo, el amor no redundo, ni para el biólogo, sólo en el deseo emocional; ni el sexo en la mera satisfacción de un impulso, ni para quien crea en el espíritu su pesquisa nace simplemente de la carencia de sentido ante el objetivo del bienestar que queda postergado en la facilidad para las ocurrencias, sin saber de qué se habla y sin examen previo, lo que desborda la mera situación de decadencia cultural.

Una de estas alternativas subyace en la reflexión a propósito del concepto de la felicidad en relación con la valoración del error, como la otra cara de la verdad y la certeza, en oposición a la falsedad; ya no se lamenta consumir la vida en errores como Séneca reprochaba. También se valoran modos de vinculación con la plenitud, incluido lo negativo: la tristeza, la humillación, y estimada la apertura de sentimientos en repudio de la indiferencia despreocupada. Cuando la reflexión se detiene en el análisis de la felicidad, en el alcance de la procurada plenitud, suele recalcar la importancia de la acción, pero con frecuencia, se atenúa la presunción de obtener la mejor condición, la excelencia, sea por deficiencia de las condiciones que se posean; por saturación de las fuerzas, o de las capacidades; o por exceso de suerte y bienestar; y se enfatiza más en una valoración de la felicidad según la disposición individual respecto del azar o los escuetos acontecimientos, lo que no abandona un análisis objetivo y ecuánime de la condición en la que la persona se encuentra consigo y las posibilidades de construcción de la experiencia y

717 “Y como me he ido observando a lo largo del tiempo, me di cuenta de que a veces mis microestallidos no son tan aleatorios como parecen a primera vista. En ocasiones se producen durante un periodo difícil de mi vida, o con mucho estrés. Mi problema es que con frecuencia no me doy cuenta de que estoy estresado o de que estoy pasando un momento difícil de la vida hasta que las cosas se convierten en una crisis.(...) he llegado a darme cuenta de que mis brotes sombríos pueden tener tanto que ver con mi enorme ignorancia emocional como con algún déficit neurológico o “químico” básico” (Braun, p. 147). “Todo ser humano, no importa de qué cultura, edad, nivel educativo o grado de desarrollo físico y mental, desea ser feliz. Es el fin común hacia el cual tendemos todos, aunque los medios que utilizamos para alcanzar ese objetivo varían muchísimo. Nuestro deseo de felicidad es profundamente poderoso. Se compone de un entrelazamiento de deseos, esperanzas y sueños que por sí mismos pueden resultar irresistibles. Nuestro anhelo emocional de amar y ser amado, nuestro impulso físico hacia el sexo, el alimento y la bebida, nuestra ansia de expresión artística o científica y nuestra hambre espiritual de encontrar sentido y bienestar en un universo confuso se mezclan y entretajan para producir el deseo global e irresistible de ser feliz” (p. 17).

la subjetividad, supeditadas a algún tipo de certeza⁷¹⁸. Sin embargo, la proyección antigua y moderna en el sufrimiento, por la moderación racional cedió a otras modulaciones desgajadas del dominio de las pasiones. Se conservan los hábitos racionales, pero paulatinamente se valoran más las intensidades, las variaciones percibidas aunque se acentúe la tranquilidad en la despreocupación de sí, sin prejuicios y en actitud de escape. El dolor se convierte en un obstáculo ante una felicidad pública propia de la construcción de significado, fortaleza mental y patologización del juicio moral, relegado por la comunicación y la pedagogía. Aún en la cultura del amor, la sociabilidad por el lenguaje, la emoción positiva y el buen trato afectivo suplantaron los sentimientos y la sensibilidad por la fatalidad, entendido el dolor como defecto.

En *Le bonheur*, Michele Delacroix pintó la felicidad ajena del amor de una pareja observada una mujer asomada en la ventana. La distancia y el enmarque del cuadro de la ventana sugiere el interés del pintor en la expresión del recogimiento y la experiencia de la mujer, que tal vez aprecia lo que añora, en un ambiente citadino, industrial, a la vez refinado, en el que la tienda de comestibles finos y el patio ofrece espacios públicos y privados, de comodidad, libertad y disfrute, al tiempo que confina la intimidad del individuo a la habitación cerrada. Esto contrasta con exhibición pública de la felicidad en *Bonheur du jour*. Primero pensó lo público y luego la intimidad refugiada ante el amor expuesto.

718 Lybomirsky ofrece un programa por el que las estrategias habituales conducen a requerir menos esfuerzo con el tiempo en la adquisición de conductas y prácticas que en principio no resultan “naturales! Lybomirsky propuso categorizar las maneras de buscar la felicidad, exagerada la tendencia a sostener un nivel estable por herencia y una capacidad de habituación a todo cambio positivo, por con Ken Sheldon y David Schkade se dedicó a indagar las causas o factores del bienestar. La indiferencia ante el condicionamiento genético o las diferencias circunstanciales, como menospreciar el estrato social o la posición laboral, incluida la salud, no obsta para precisar que el “comportamiento”, o las actividades deliberadas, constituye un 40% de aquello que podemos controlar, en el sentido de aumentar o disminuir la felicidad a través de esa dicotomía clásica entre lo que hacemos y la manera de pensar: “*Esto es fantástico. Quiere decir que todos podríamos ser mucho más felices si examináramos con atención lo que hacen y lo que piensan natural y habitualmente las personas que son muy felices*” (Lybomirsky, 2008, p. 39). Lybomirsky habla de comportamiento, no de conducta. Aquí la lista del laboratorio de Lybomirsky, que no refleja lugares comunes o condicionamientos propios de la precariedad cultural estándar: “*Dedican mucho tiempo a su familia y a sus amigos, a fortalecer esas relaciones y a disfrutar de ellas. Se sienten cómodas expresando su gratitud por todo lo que tienen. A menudo son las primeras en ofrecer ayuda a sus compañeros de trabajo y a los transeúntes. Son optimistas al imaginar su futuro. Saborean los placeres de la vida y tratan de vivir el presente. Convierten el ejercicio físico en un hábito semanal (y en ocasiones cotidiano). Están profundamente comprometidas en objetivos y ambiciones para toda la vida (por ejemplo, luchar contra el engaño participar en política o enseñar a sus hijos los valores que tienen profundamente arraigados). Y, por último, aunque no por eso menos importante, las personas más felices también soportan el estrés, tiene crisis e incluso sufren tragedias. Es posible que en esas circunstancias se sientan tan afligidas o se emocionen tanto como tú o como yo, pero su arma secreta es el aplomo y la fuerza que muestran para hacer frente a las dificultades*” (p. 39). La afectividad se baraja con la salud, antes despreciada; el placer y la ontologización de una condición frente al sufrimiento, cuya conceptualización depende de categorías psicológicas, económicas, administrativas y morales: la personalidad, las virtudes, objetivos, intereses, valores y necesidades.



Ilustración 19. Delacroix. (1994). *Le bonheur*.



Ilustración 20. Delacroix. (1977). *Bonheur de jour*.

Genealogía. Según pudiera conjeturarse: 1) de la consideración ética de modos de vida preferibles en la búsqueda de lo conspicuo, de la integridad o de la prosperidad, se pasó a 2) ontologizar la felicidad; a referir la felicidad a una condición existencial, enfatizada la perseverancia del ser, de las fuerzas, y la elaboración de un juicio racional sobre la vida coincidente con lo que en concreto se pudiera designar por felicidad, de una parte entendida por referencia a la suerte y al estado anímico (Sensibilidad, pasión, sentimiento) y mental adecuado a cómo afectan los eventos, para 3) identificar asiduamente la felicidad, con un estado emocional.

También se puede precisar un cuarto momento en el que, dispuesta una ontología, a saber, una relación de objetos que componen el mundo en que vivimos, se aprecia en la historia de la filosofía, más que adquirir un modo de estar en el mundo, una tendencia a ubicar a la felicidad fuera de la continuidad del tiempo presente, en la eternidad o en el instante, o incluso en el pasado, como una felicidad que fue y se perdió. Lo importante en este esquema, radica en la experiencia del “contacto”, antes según el modelo de la pasión, pues si se ama se busca la proximidad o la “dedicación” a sí, a un objeto, a una actividad, por ejemplo, el ejercicio, el baile, el trabajo, pero bajo la forma del ‘control’, ya no del dominio en las formas de negación de sí. Compárese a Matisse en su *Bonheur de vivre*, que revela en su arcaísmo la categorización pobre de la felicidad, con *La búsqueda de la felicidad* de Theodor Baierl en el que la felicidad escapa por encima de una montonera de personas que se pisotean:



Ilustración 21. Matisse. (1905). *Bonheur de vivre*.



Ilustración 22. Baierl. *La búsqueda de la felicidad*.

Dolor est beatitudo. Si la preocupación por la felicidad se vincula con la atención al dolor, no se debe a que se derive de una condición sufriente, sino del temor a perder la “certeza” de la propia condición⁷¹⁹. De un pensamiento sólido, se transita a la conciencia de olvidar el dolor, mientras no falta la pregunta por el sentido de la existencia. La pérdida de un estado de bienestar posibilita imaginar el devenir de una nueva condición, motivo de consolación al decir de Salvatore Natoli, que con Martha Nussbaum relaciona a la felicidad con la fragilidad del bien, no con la plenitud, al sostener que Occidente estima impropio el estado de felicidad, sin diferencia valorativa con el dolor, si dependiera de la suerte, por lo que tanto la felicidad o el sufrimiento pudieran relacionarse con la virtud, o bien, ninguna de ellas⁷²⁰.

Incluso en el sentido griego arcaico, requerir la custodia del *daimón* subraya la incertidumbre de la vida, y disculpa la hermenéutica del placer y el dolor. Por lo tanto, la indiferencia del sabio o del individuo contemporáneo, solitario y egoísta, frente a la perturbación, resulta perjudicial en tanto ningún sistema puede persistir separado del ambiente, lo que destaca la necesidad de un sustento biológico, no sólo cultural, y por consiguiente, abstracto⁷²¹.

Al *tòpos* clásico de la felicidad lo define la prosperidad material desde mucho antes del auge mercantil y mercenario griego en la antigüedad⁷²². Agréguese la tendencia a sustraerse de

719 “La felicità si disegna dunque a prima vista come un bene transitorio, ove il dolore si rivela, invece, per gli uomini come una condizione più consueta. Sarà vero, ma ammesso pure che per gli uomini sia più abituale la sofferenza, la felicità sembra essere di questa più originaria”. “La felicità possiede dunque i tratti dell’immediatezza e ciò è così vero che, se può bastare poco per essere felici, è impossibile esserlo se si perde la certezza della propria condizione, se si immagina che essa può essere perduta” (Natoli, 2008, p. 12).

720 “La felicità, nonostante la si percepisca come sentimento della propria pienezza – e ciò resta impregiudicato-, non corrisponde, ne può corrispondere a una condizione definitiva e meno che mai è la stessa in ogni condizione. El bene è precario, si è felici per caso. Agli uomini è certo concesso attingere la perfezione del bene, è loro possibile, come si dice, toccare il cielo con un dito, ma il bene acquisito è transitorio. La cultura dell’Occidente – e non è la sola – proprio a partire dalla constatazione della transitorietà del bene ha ritenuto che la felicità è per gli uomini una condizione impropria, non si addice ad essi per natura, bensì è il risultato di un imponderabile quanto spietato gioco della sorte. Se la felicità la si considera sotto quest’aspetto, essa non differisce davvero dal dolore: la cecità con cui il dolore colpisce è pari alla gratuita con cui la felicità è assegnata, e allo stesso modo in cui il dolore non punisce la colpa, così la felicità non premia affatto la virtù, ma vi è sofferenza laddove vi è giustizia e gioia laddove vi è iniquità. L’idea di felicità, almeno come essa si è venuta configurando entro la metafisica del tragico, si identifica con la fragilità del bene. Ma, per quanto fragile, la felicità non è tuttavia un bene impossibile” (Natoli, 2008, p. 17).

721 “La vita di un sistema è quindi singolarmente caratterizzata dalla sua capacità di indipendenza e da fattori ineliminabili di dipendenza: di qui uno stato di costante indeterminazione, ove tutto quel che esiste è esposto all’improbabile” (Natoli, 2008, p. 23).

722 “La implicazione tra felicità e ricchezza non è per altro un’acquisizione recenté, ma, al contrario, rappresenta un *tòpos* classico, una sorta di archetipo da sempre” (Natoli, p. 28). La ciencia de la felicidad niega que el dinero proporcione mayor bienestar, pero con descaro asocia los factores que hipotéticamente producen felicidad con un concepto de provecho aún más trivial que el utilitarismo clásico y más pobre

los imprevistos de la vida, del sentido de la “*makaríá*” o la “*vita beata*”, entre otros motivos. Las variaciones en el concepto de la felicidad dependen, en parte, de diferentes disposiciones frente a los acontecimientos. Difiere el medir fuerzas y escatimar la acción ante lo imposible o lo que rebasa la eficacia, no sin algo de aceptación, del intento por abrazar, no ya lo imposible, pero sí lo que permanece incierto, con lo que no se inhibe del todo la pasión. No carece de atractivo tramontar y recoger la filosofía de la felicidad desde el error, pero para no quedarse ahí. Cuando alguien te hace sufrir, vale la pena dudar de una relación causal, del juicio a partir de la verdad y el error, y de la escueta equivocación, porque puede que obedezca estrictamente a la necesidad de cambiar, si no la manera de actuar, por lo menos la propia disposición.

Delectación en la protección. Los avances tecnológicos y científicos afianzan el pensamiento del futuro en términos de la posibilidad de plantearse un objetivo, el saber “cómo” ser feliz y el derecho, constitucional o no, a serlo; y plantean el asunto al modo moderno en el modelo de la superación de obstáculos. Sin embargo, ¿realmente se aprecia una diferencia entre los supuestos de la literatura de divulgación científica y la filosofía, cuando pretenden que la gente aproveche y asimile los impactos empíricamente comprobados de los nuevos descubrimientos? “*La felicidad es un estado emocional activado por el sistema límbico en el que, al contrario de lo que cree mucha gente, el cerebro consciente tiene poco que decir*” (Punset, p. 2005, p. 13).

Son demasiados los factores de toda índole, no sólo biológicos, que afectan en la experiencia, como para confinar la felicidad al sistema límbico: el estrés o la calidad del aire respirado inciden sobre las células y las lesionan, proceso moderado por los antioxidantes y la ingesta de proteínas, lo que dificulta resolver abreviadamente, mediante cualquier análisis, la felicidad en un patrón de actividad del sistema nervioso o simplificar la libertad en un reconocimiento de impulsos instintivos, sublimación alguna, substitución, aplazamientos o

conceptualmente que el más vulgar criterio pragmático para valoración de la conducta: “*En comparación con los que son menos felices las personas más felices son más sociables y tienen más energía, son más generosas y están más dispuestas a cooperar, y caen mejor a los demás. Por consiguiente, no es extraño que las personas más felices tengan más probabilidades de casarse y conservar su matrimonio, y de tener una red más rica de amigos y apoyo social. Además, por más que en Annie Hall Woody Allen sugiera que las personas felices son “frívolas y vacías y (...) no tienen ideas ni nada interesante que decir”, en realidad manifiestan mayor flexibilidad e ingeniosidad en su manera de pensar y son más productivas en su trabajo. Son mejores líderes y negociadores y ganan más. Son más fuertes ante la adversidad, tienen un sistema inmunitario más potente, físicamente son más sanas, y hasta viven más*” (Lybomirsky, 2008, p. 41). Lybomirsky piensa más en lo que resulta de ser feliz que en los factores que producen la felicidad. El matrimonio no producirá felicidad, pero sí se facilitaría este a partir de la felicidad, a modo de consecuencia. El dinero no produce felicidad, pero que los felices reciben mejores sueldos; la idea contraria a humanismo universalista, pues prescribe que si alguien es feliz, en concreto, y de manera singular, sin seguir un modelo, según las investigaciones, será exitoso.

satisfacción con refinamientos, pues entran en juego moléculas, códigos, electricidad, estímulos sensoriales, iones, nutrientes, oxígeno, etc. Más que por un análisis de motivaciones o realizaciones, la modulación de los sentidos, a pesar de que la conducta se oriente a la repetición, altera la adaptación sensorial y cerebral inclinada a la autoprotección y a la percepción agradable (péptidos opiáceos). Se alteran las emociones, y la moda del marketing psicológico advierte la notable ausencia de la emoción “felicidad”, en tanto desde Platón se deslindó a las emociones al definir las como un componente irracional, déficit que obedecería a razones evolutivas. En tanto se alteran las modulaciones conductuales y del psiquismo, varía la relación del exceso con el hastío, el límite de la saciedad o el paso del goce al rechazo⁷²³.

Según la síntesis de Eduardo Punset, la felicidad depende de la energía destinada al mantenimiento y no tanto a la reproducción, y habrá que distinguirla de otros objetivos como la mejora de la calidad de vida, el ocio, la salud, la interactividad con los demás, etc, señalada por Darwin la lentitud del cambio cultural, aunque la demanda social de servicios sea imperiosa. La idea de que una felicidad conceptual que se perpetúa queda amparada en una trampa semiótica, supeditada siempre a la búsqueda de sentido⁷²⁴. Nótese sí la variación de las formas de acudir a conceptos relacionados con la “fuerza”, desde Demócrito a Schopenhauer, para una felicidad

723 Las contradicciones de lo que admitimos por ciencia, pueden dar la impresión de hacer filosofía. Lybomirsky todavía piensa en términos de ‘por qué’, o de una teoría de la felicidad, enfocada en cómo a algunas personas no les perturban hechos que a otras sí molestan, con una definición que desprecia el concepto, pero que reúne la emoción y la valoración del bienestar en abstracto: “Aristóteles decía que la felicidad es ‘una manifestación del alma en determinadas acciones’. Freud expresó que es una cuestión de *lieben und arbeiten* (amar y trabajar), y Schulz la definió a las mil maravillas cuando proclamó que “la felicidad es un cachorro lleno de calor”. Sin embargo, la mayoría de nosotros sabemos muy bien qué es la felicidad y si somos felices o no. Parafraseando al difunto juez del Tribunal Supremo de Estados Unidos, Potter Stewart, la felicidad es como la obscenidad: no sabemos definirla, pero cuando la vemos, la reconocemos. Uso la palabra “felicidad” para referirme a la experiencia de alegría, satisfacción o bienestar positivo, combinada con la sensación de que nuestra vida es buena, tiene sentido y vale la pena. Sin embargo, casi nadie necesita una definición de la felicidad, puesto que todos sabemos por instinto si somos felices o no lo somos” (Lyubomirsky, p. 48). La sensación de bienestar puede afectarse por la alteración del nivel de glucosa, iones de sodio, potasio, calcio, aminoácidos en neurotransmisores, estimulación del sistema límbico, zonas talámicas o el sistema reticular. Los diferentes cambios en la percepción del mundo y las sensaciones diversas de placer dificultan hablar de una sensación de bienestar positivo continua en el cerebro (en el que interviene la adrenalina, la acetilcolina, la serotonina, catacolaminas, péptidos opiáceos, iones, etc, cambios sinápticos) o en el cuerpo.

724 “Resulta curioso que otro tipo de investigaciones originadas en escenarios distintos – entre otros, el laboratorio del psicólogo positivista Martin Seligman en la Universidad de Pennsylvania – apunten en la misma dirección. Al estudiar las bases de la felicidad, la psicología moderna distingue dos fuentes: el placer por una parte, y el sentido que da a la vida un determinado compromiso por otra. Según Seligman la felicidad originada en el placer termina con él y “se pierde bajo las olas del devenir”. Para que la felicidad perdure más allá de un instante, es preciso que sea fruto no sólo del placer, sino también del sentido o significado que da a la vida un compromiso. Es justamente esto – de acuerdo con científicos como Mihaly Csikszentmihalyi, profesor de Psicología de la Universidad de Chicago – lo que produce el flujo que desemboca en la felicidad. Se trata de un flujo concentrado que no está lejos del patrón de vivir inmerso en obsesiones sucesivas. Otros psicólogos positivistas apuntan hacia algo tan intangible, en los tiempos que corren, como la escala de valores” (Punset, 2005, p. 23).

voluntarista, no racional. La semántica contemporánea mantiene la división entre lo tangible y lo intangible; posa la felicidad en la nueva abundancia de bienes materiales, y subordina la moralización a una terapéutica aligerada del sentido, referida a nuevos valores y actitudes acordes con las necesidades económicas de las personas. No acude a los antiguos valores morales, y a lo sumo mantiene los del marketing publicitario y el *self help* que le es inherente y concomitante desde el s. XIX, aunque valerse por sí a la base de la economía resulte cuestionable desde una perspectiva ética y cultural de la acción.

Control, ansiedad y miedo. Así como la belleza se relaciona con la ausencia de mutaciones lesivas, tal vez la felicidad requiera de la ausencia del miedo. Recuerda Punset que se trata de una emoción que hemos perdido respecto de los animales por nuestra mayor sensibilidad al dolor; no al sufrimiento. También debemos considerar la desproporción entre el sentido de cometer un error y el de certeza en la búsqueda de la verdad. También Schopenhauer creía poder deslindar el infortunio de la torpeza para exigir el conocimiento de las fuerzas propias y de los errores, para propiciar felicidad, bien a sabiendas o por ignorancia. El manejo ridículo de la ansiedad por el control no aporta la felicidad, a diferencia de como sostiene Daniel Gilbert, y no representa más que una reacción en tanto la novedad se rechaza. Supedita así el control a la costumbre y al hábito, en el modo ancestral y en el moderno popular; se habla de fuerzas, ilusiones, afectos, energía de la voluntad, flujo, libido o conexiones neuronales.

También la vida alternativa adquiere sus patrones, porque no vemos los detalles, sino el esquema o la idea. Punset dice más lúcido: *“Si en lugar del genoma se considera el viaje a la felicidad, su consecución también exigiría ampliar el mapa de interconexiones con puntos aparentemente irrelevantes o nada corrientes”* (Punset, p. 47). Entonces, incluso la ignorancia que nos obliga a acudir a la ayuda de alguien más, adquiere un papel fundamental en el examen de un problema, y un pensamiento integral sobre la felicidad ha de incluir al error que instituye una nueva valoración de los acontecimientos y la acción, no sólo para restablecer una condición deseable. La ciencia desmiente el esquema de Marquard de la felicidad en la infelicidad, porque la felicidad no tiene una base genética en tanto una conducta se derive de una tipología particular, y el equilibrio se deberá a la ausencia de deformaciones graves. Cabe pensar que la infelicidad sí que menos tiene una base genética y a lo sumo refiera al daño que no al mal. El equilibrio dialéctico entre infelicidad y felicidad no se corresponde con el equilibrio congénito constitutivo que ofrece a un individuo o a un colectivo las condiciones para sobrevivir y gozar

de todos los elementos singulares que constituyen su vitalidad. Felicidad e infelicidad nunca equivaldrán, no se relacionan ni acotan lo que afecta a la experiencia feliz aún en el dolor o el sufrimiento⁷²⁵.

¿Cuál es la trampa de la búsqueda de sentido? No que podamos construir mundos simbólicos abstractos con el juego estético, ético o gnoseológico con los signos, las imágenes, las percepciones, sentimientos o texturas, que un día cualquiera nos desilusionen, pues al cabo construimos otro mundo luego. Ni que no sepamos controlar las emociones, o en su carencia, respondamos mal para nuestra conveniencia o la ajena, nos mueva la lenta razón o el rápido sentimiento. Entre muchas de sus figuras, una trampa del sentido subyace en la necesidad de la toma de decisiones racionales que contradice la evaluación de los sentimientos restringidos a la fórmula “miedo al dolor” que simplifica la capacidad de réplica, con mala fe, en el rechazo a enfrentarse a las emociones. Se tematiza la emoción, pero por pavor a ella. Nunca antes se ha sido más racional que en las décadas del pensamiento emocional. Los modelos abstractos del cerebro no coinciden con la experiencia y de ahí la insatisfacción al grado de la tristeza o la depresión, ante la que la terapia cognitiva destaca la importancia del control y la terapia estima la importancia de una *entbildung* o separación de las imágenes. Siempre tratamos la desilusión con más ilusión, mientras el excéntrico filósofo mantiene el cinismo, la ironía, la crítica y el escepticismo. La capacidad metafórica varía el concepto de felicidad en función de diferentes factores, no para evitar definirla, sino para la diversión filosófica, sociológica y psicológica frente a una capacidad de decisión previa a la experiencia y contacto con los objetos⁷²⁶.

725 La paradoja de Easterlin reza que no existe una correlación directa entre la satisfacción de vida promedio y el ingreso per cápita. A partir de B.S. Frey, en: *Happiness: A Revolution in Economics*, de 2008, la felicidad individual se convierte en el tema de la economía, una afirmación normativa según Santiago Melo, porque supedita a ella el valor de la prosperidad económica, entendida como bienestar subjetivo, placer o satisfacción. La prescripción normativa de la felicidad como fin recoge algunas inconsistencias que, no obstante, permiten usar su concepto como variable más integral: “Por ejemplo, podemos estudiar los efectos de ser optimista o alegre sobre el ingreso o las oportunidades laborales y referirnos a las personas optimistas como personas felices. Pero hacer esto es una cosa y otra muy diferente es decir que ese significado es la meta última para los individuos, meta que debe ser promovida por encima de todo. La noción de sumo bien junto con otros elementos (por ejemplo, el punto de vista de primera persona) restringen los posibles significados que puede tener la palabra con la que nos referimos a éste. Si decimos que la felicidad es el *summum bonum* ya no es evidente que las personas optimistas o alegres sean felices” (Melo, 2011, p. 38).

726 Un cuestionario de depresión la reconoce, entre otras, por cosas que molestan; dificultad de concentración, la desesperanza ante el futuro, el pensamiento del fracaso, el sentimiento de tristeza o recibir un mal trato, lo que impide una crítica a la cultura que se opone a estos elementos de valoración de la sensibilidad hacia los propios estados de ánimo y mental. Al decir de Lyubomirsky, la felicidad a encontrar constituye un mito, pues las estrategias deliberadas la sitúan “dentro de nosotros” sin que la afecte las circunstancias, sin cabida a una ‘esperanza equivocada’, todo por una cuestionable capacidad de adaptación. Supone que días después de una operación de la vista la felicidad se disipa. Vale la pena objetar que las molestias anteriores no vuelven a dificultar el buen desenvolvimiento en medios que requieren buena vista como el cine. Tampoco nadie

4.3.2. La emoción o el deseo.

Blanca Estela Retana-Franco, y Rozzana Sánchez-Aragón, en una investigación en la Universidad Autónoma de México, analizan las formas de regular la felicidad, a la par de otras emociones como el amor, el enfado o el miedo. Por regulación emocional entienden las: *“maneras de modular, inhibir, intensificar, o disminuir la forma de reaccionar ante situaciones elicitoras de la emoción; esto es, con el fin de que el individuo se adapte al entorno”* (Retana y Sánchez, 2010, p. 179).

Entre las habilidades que desarrollan rápidamente los niños están: experimentar, expresar, y modular emociones y sentimientos. En términos de competencia social y de adaptación funcional a la escuela, para formar relaciones adecuadas y adquirir habilidades para la futura vida productiva, el desarrollo emocional se construye en la estructura del cerebro en respuesta a la experiencia y al ambiente. En este campo, la autoregulación emocional o la capacidad del individuo para modificar su conducta en virtud de las demandas de situaciones específicas, concibe una función organizativa de las emociones para la consecución de objetivos⁷²⁷.

se habitúa completamente al ruido. La técnica subrepticia no consiste más que en desconectar el pensamiento, no pensar en aquello que conforma la ‘esencia de tu felicidad’: *“Si no estás conforme con tu trabajo, tus amigos, tu matrimonio, tu sueldo o tu aspecto, lo primero que tienes que hacer para conseguir una felicidad más duradera es hacer a un lado todas estas cosas en tu cabeza por el momento. Aunque parezca difícil, trata de no pensar en ellas. Insiste en recordarte que en realidad ninguna de ellas te impide ser más feliz”* (Lyumbomirsky, 2008, p. 70). Entonces se insiste en el desprecio de las circunstancias y la evitación de la situación desencadenante de depresión o estrés antes del declive de la invitación al control de fuerzas y a la disciplina, predominante luego el ‘control de experiencias vitales’, a lo que se añade hacer algo para evitar la disminución de gozo por la costumbre en el sentido de *“tratar de inhibir o lentificar el proceso de adaptación”* (p. 86). El asunto se torna en un problema de hallar actividades conforme a los intereses, los valores y las necesidades, dejado atrás el amenguamiento y la aceptación del estoicismo.

⁷²⁷ Siempre, y en especial en el *self help*, el deseo está proscrito, reservado a un ámbito intrínseco de imágenes ilusorias y ficticias, porque vaticina sufrimiento. *“Los deseos son la causa principal de nuestros sufrimientos. Cuanto más numerosos e intensos son, mayor es el sufrimiento. Desea algo quien siente que le falta algo. Si te das cuenta de que eres ya la plenitud, ¿qué vas a desear si eres ya todo?”* (Lostado, 1986, p. 150). En el texto de Lostado el concepto de felicidad resulta todavía asociado al conocimiento de la manera más frívola: *“Para ser feliz únicamente se requiere ser consciente de sí mismo. Conocer por experiencia y vivencia propia la realidad que cada uno de nosotros es en lo más profundo de su ser como base y fundamento de toda nuestra existencia concreta. Cuando se consigue ese conocimiento, uno se da cuenta de que todo lo bueno, bello, amoroso y agradable que se puede desear ya está dentro de nosotros mismos y está para ser vivido y experimentado”* (p. 16). Este conocimiento del *self help* repite a lugares comunes y fórmulas anodinas: vivencias y hechos en lugar de palabras; la felicidad relativa, la generosidad y el desinterés hacia la persona amada; felicidad en dar más que en recibir, la felicidad en las pequeñas cosas, la paz, la verdad, la serenidad, el placer de vivir; ser más cuando no se piensa, despreocupación de sí para ocuparse mejor de sí, distinguido un yo verdadero de los pensamientos y del cuerpo; creencia en que todo tiene su sentido y razón.

La felicidad no reúne lo heterogéneo. En la última misiva que Gilles Deleuze cruzó con Michael Foucault a propósito del deseo, al que se inclinaba Deleuze, y del Placer, preferido por Foucault como base de la conducta, puede colegirse que para Deleuze la felicidad no refiere a una diseminación o propagación ideológica alguna; asunto de difusión de ideas o de un modelo dominante que se impone sobre una evasión. Desde la interpretación de Nietzsche, se habla de relaciones de fuerza, lo que Deleuze asume como articulación del deseo, al hablar de agenciamientos y simbiosis, para diferenciar estados de cosas y enunciaciones; territorialización y desterritorialización. Deleuze pregunta: ¿cómo puede la felicidad ser deseada? La felicidad corresponde a una modulación del deseo relacional y no a un nivel organizativo, sea que su estructura se analice desde el placer, o desde las emociones⁷²⁸.

Entonces se puede cuestionar cómo las articulaciones de deseo modulan o enuncian las formaciones de felicidad, mientras desde Foucault esta felicidad se puede comprender como un dispositivo más del poder, entendido como afecto del deseo, en alusión, en la que, a pesar del tono amable, en modo alguno se identifica con Foucault, y establece bastantes diferencias. Para Foucault, los dispositivos normalizan y disciplinan, mientras para Deleuze, codifican y reterritorializan. Ante esta distinta concepción de los dispositivos, las múltiples potencialidades se repliegan en la felicidad, lo que establece reparos a su concepto, en tanto territorializa o desterritorializa, establece estados de cosas, enunciaciones y modula el deseo. También se puede colegir con Foucault que en las articulaciones del deseo que modulan felicidades, se juegan dominaciones, fuerzas y, en últimas, opresión.

Que existan pues dimensiones varias de las articulaciones colectivas, depende de si el deseo está en disociación y conjugación de flujos, en la medida en que los dispositivos de poder amarren las líneas de fuga. Deleuze presenta reparos a que los dispositivos de poder sean constituyentes y supongan resistencias, en tanto hubiera que forjar un estatuto para estas⁷²⁹.

728 La felicidad se piensa siempre confusa, indeterminada e inconsciente: “En suma, “la felicidad” es una categoría del principio del placer y lo que la socaba es que se insista en un Más Allá del principio del placer”. “En el sentido estrictamente lacaniano de los términos, uno debería pues postular que la “felicidad” se basa en la incapacidad o la indisposición del sujeto para confrontar plenamente las consecuencias de su deseo: el precio de la felicidad es que el sujeto permanezca fijado a la inconsistencia de su deseo. En nuestras vidas cotidianas, deseamos (o simulamos desear) cosas que en realidad no deseamos, de modo tal que, en última instancia, lo peor que puede pasarnos es que obtengamos lo que oficialmente deseamos. La felicidad es, por lo tanto, intrínsecamente hipócrita: es la felicidad de soñar cosas que realmente no deseamos” (Žižek, 2005a, p. 63).

729 A la identificación y homogenización Deleuze opone la diferencia y la variación. Una multiplicidad de conexiones de elementos distintos y heterogéneos, alorando la experimentación y una postura ética. “Los conceptos que crea no son ni ideas abstractas ni universales. No designan

Retana y Sánchez recogen que la regulación emocional se interpreta desde los beneficios de la adaptación, con una perspectiva que favorece la estructura consolidada y el respeto a las normas, entendida la regulación por procesos que evalúan y modifican las reacciones emocionales en función de objetivos o como manejo del *arousal* (*'arouse'*: despertar, mover, incitar, excitar) emocional y el control consciente del comportamiento. Habría habido entonces un cambio en la psicología si las capacidades de adaptación al ambiente incluyen procesos de afrontamiento de emociones positivas y negativas. Antes el concepto de autorregulación consideraba sólo las emociones negativas. Entre los factores destaca el de la familia, según la tolerancia de las expresiones negativas y la ayuda a su resolución⁷³⁰.

Luego, hay dos problemas, uno de expresión; otro de modulación de las emociones. La psicología realiza un microanálisis de la relación familiar, y habla de estrategias de afrontamiento complejas de los niños, según la participación o pasividad de la madre. Las estrategias de los niños están dadas en función de la implicación materna, adaptativas si la madre tiene una actitud activa; y pasivas y reactivas frente a la madre pasiva. Los niños repetirían los sistemas de regulación enseñados. En esto, destacan la responsividad materna en las emociones de los hijos, y la instrucción directa o indirecta. Incluyen la disciplina como adquisición de habilidades, lo que desemboca en el componente educativo, si se dan órdenes sin explicaciones o se sensibiliza sobre los pensamientos y sentimientos de los demás. Entonces establecen la relación entre la seguridad emocional adquirida en relación con la madre, o bien, la

la esencia tradicional de las cosas, sino que conciernen más bien a las circunstancias de emergencia de la cosa (el "cómo", el "cuándo", el "dónde", el "caso particular"). Un concepto condensa las posibilidades de actualización de un ente. Constituye así un ensamblaje de singularidades (que no deben ser confundidas con individualidades)" (Boundas, 2007, p. 31). Debiera entonces existir un verbo para el proceso de devenir feliz. Este pensamiento de intensidades y campos de fuerza desborda los estados de cosas. La expresión de la felicidad tiene que ver con la disposición de tales intensidades en los acontecimientos, sin relación del deseo con intencionalidades ni querer ser: *"Consciente de su deuda con Spinoza, Deleuze sostiene que el deseo no es un estado pasivo, sino más bien un acto realizado por la felicidad que facilita la formación de ideas adecuadas y que se esfuerza por establecer los "buenos encuentros". El "naturalismo" de la ética deleuziana resuena aquí claramente. La distinción entre los buenos y los malos encuentros es obtenida, no según el patrón de medida de las normas trascendentes, sino más bien sobre la base de las habilidades de los encuentros contruidos y concretos para aumentar la potencia"* (Boundas, p. 37). La felicidad como relación entre formas de vida y afectos ya no consiste en una aceptación o conformidad, sino en un querer algo en ese activo devenir del acontecimiento que implica intensidades prepersonales y presubjetivas. La 'idea' tiene que ver en Deleuze, no con una mediación, sino con problemas anteriores a la mediación. La felicidad obviamente es una de estas ideas.

730 En síntesis: *"Durante la niñez temprana y media, los niños adquieren y utilizan las reglas sociales para la expresión apropiada de la emoción. Mientras unos niños aprenden a exhibir sus emociones, otros aprenden a ocultarlas o suprimirlas y expresar una emoción social aceptable"* (Retana y Sánchez, 2010, p. 181).

exposición y las formas de resolución de los conflictos, y el futuro comportamiento en sociedad, según el umbral de amenaza y el sentido de seguridad⁷³¹.

Retana y Sánchez señalan la complejidad de cada factor de las emociones, expresión de cantidad y magnitud positivo-negativa, con grados variables e intensidad diversa, con cambios bruscos o graduales. Las emociones se expresan en un continuo variable⁷³². Resulta notorio que las personas en situación de armonía recibieron más apoyo, y se les decía que disfrutaran y compartieran, en mayor medida que a las personas en situación de conflicto. Establecen una diferencia abismal en cuestión de apoyo y una más moderada en cuanto a compartir, disfrutar o demostrar. Estiman con base en estudios, que el conflicto genera ansiedad. Concluyen que: si en el hogar domina la felicidad, se brinda apoyo y se recomienda su demostración, disfrute y compartirla; pero que en situaciones de conflicto estas conductas no se refuerzan. El resultado de este estudio desconcierta, en cuanto, en un alto grado, se oculta la expresión de la felicidad, al igual que se oculta la tristeza. ¿Qué hay detrás de la promoción de expresiones positivas, y de la invitación a la tranquilidad y al pensamiento, categorizada la expresión con el amor, y el ocultamiento con la ira o la tristeza, pero también con la felicidad? ¿Efectivamente, es el amor la categoría central en la expresión de emociones positivas? y, ¿por qué?, o mejor, ¿para qué? La conclusión del artículo abre bastantes cuestionamientos⁷³³. En cuanto al sentido pedagógico

731 En *Emotion in the human face*, de 1982, P. Ekman incluye a la felicidad entre las emociones básicas, que luego se concibe en dependencia de la alegría. A finales de siglo XX, con Fischer, Shaver y Carnochan, en *How emotions develop and how they organize development*, artículo publicado en “*Cognition and Emotion*” en 1998, al lado del amor, la felicidad se constituye en emoción básica primordial en la organización, frente al enojo, la tristeza y el miedo.

732 “Cada una tiene rutas muy definidas en su experiencia; así, la felicidad consiste en el aumento en la actividad de un centro cerebral que se encarga de inhibir los sentimientos negativos y de aquietar los estados que generan preocupación, al mismo tiempo que aumenta el caudal de energía disponible. En este caso no hay un cambio fisiológico especial salvo, quizás, una sensación de tranquilidad que hace que el cuerpo se recupere más rápidamente de la excitación biológica provocada por las emociones perturbadoras. Esta condición proporciona al cuerpo un reposo, un entusiasmo y una disponibilidad para afrontar cualquier tarea que se esté llevando a cabo y fomentar también, de este modo, la consecución de una amplia variedad de objetivos” (Retana y Sánchez, p. 186). (Fernández, I., Zubieta, E & Páez, D. (2000). *Expresión e inhibición emocional en diferentes culturas*. En: D. Páez & M.M. Casulo (Comps), *Cultura y Alexitimia: ¿Cómo expresamos aquello que sentimos?* (pp 73-98) Buenos Aires, Paidós).

733 “En el caso de la felicidad, la primera categoría (por su frecuencia) fue el apoyo que le hicieron sentir los padres al sujeto, el brincar y cantar; sin embargo, en tercer término, se encuentra el ocultar lo que se sentía. Esta última quizá sea una manera en la que los padres intentaban enseñar a sus hijos a regular su emoción, o era una manera de controlar la emoción en un momento en el que pudiera no haber sido adecuada su expresión (p. ej., por la situación que se vivía en el hogar). Las siguientes categorías van en la línea de demostrarla, conservarla y compartirla, siendo una respuesta esperada al ser una emoción positiva (Fernández, Carrera et al., 2000)” “Por otro lado, es importante señalar que aquí también existe una categoría, como en el caso de la felicidad, en donde los padres les decían a sus hijos que no lo demostraran, ya que al estar demasiado felices el control se perdía al igual que al sentir miedo (Fernández, Carera et al., 2000). Es interesante que al comparar lo que pasaba cuando se vive uno u otro ambiente, los resultados sean tan parecidos; es decir, que en ambos casos se sugiera

en la demostración u ocultamiento de la emoción, no siempre se procede adecuadamente y se contesta con agresividad o no se demuestra nada. Por último, si se suprime la demostración de felicidad o de miedo por implicar una pérdida de control, provocando la reflexión y el pensamiento de por qué ocurrió la emoción, pudiera suponerse que la felicidad, maleable, se concibe de algún modo como fuga respecto de la situación de control, si se la relaciona con la versatilidad del deseo, lo que iría en concordancia con el pensamiento Deleuziano⁷³⁴.

Relacionada con las emociones como base de la socialización, la expresión de la inestabilidad de la felicidad parece concebirse como una reacción íntima a la fuerza de la institucionalidad, a la seguridad de la estructura social, por lo que induce a una percepción de un engaño, aunque esté configurada en un aliciente al interior de la familia armónica o en la mercadotecnia.

Difícilmente la felicidad constituye un contrapoder político y se incentiva el bienestar sin reclamo, desde un lenguaje positivo estafador y una cultura del amor y la cohesión sin queja. La psicología positiva diferencia el perfeccionismo que rechaza la realidad, el fracaso y las emociones negativas, o bien el éxito, del optimalismo, que rechaza todo. Tal Ben-Shahar, profesor de Harvard, todavía estima que la sabiduría emerge de la experiencia del sufrimiento y que las situaciones difíciles nos obligan a reflexionar y salir de la inconsciencia. El descubrimiento de los beneficios aportados por el sufrimiento adquiere importancia⁷³⁵.

controlarlo, sin expresarlo, pensando en por qué sucedió la emoción, insultando y evadiendo (solo en el caso de la armonía); en el caso contrario, pasó lo mismo con variaciones pequeñas. Es decir, al ser una emoción que es la base de la socialización, la manera de enfrentarla en ambas situaciones es casi igual” (Retana y Sánchez, p. 193).

734 Esta versatilidad deleuziana del deseo tiene su raíz en la *Ética*, al subrayar la necesidad en la voluntad compelida por afectos que afirman el cuerpo por ideas confusas: “*El deseo es la esencia misma del hombre en cuanto es concebida como determinada a hacer algo en virtud de una afección cualquiera que se da en ella*” (Espinoza, 1980, p. 227). Inversamente, Zizek piensa un goce ilimitado, suplantado por el placer: “*Sin embargo, se debería hacer aquí una distinción. Hoy no nos enfrentamos con la política del goce, sino, más precisamente, con la regulación (administración) del goce que es, stricto sensu, postpolítico. El goce es en sí ilimitado, el exceso oscuro de lo innombrable, y la tarea es regular este exceso. El imperativo superyoico al goce funciona entonces como el reverso del “Du kannst, denn du sollst!” (puedes, porque debes) de Kant: se basa en un “debes porque puedes”. Es decir, el aspecto superyoico del hedonismo “no represivo” de hoy (la provocación constante a la que estamos expuestos, que nos impulsa a ir hasta el final y explorar todos los modos de goce) reside en la manera como el goce permitido se convierte necesariamente en goce obligatorio*” (Zizek, 2005b, p. 130).

735 El *self help* combina filosofías o citas sin profundizar de modo que evitan contradicciones. Tal Ben-Shahar obvia la objeción de Nietzsche a la compasión: “*Nietzsche, un hombre muy sabio, concluyó que lo que no nos mata, nos hace más fuertes. El sufrimiento puede hacernos más resistentes, más capaces de superar las dificultades. Del mismo modo que un músculo, para fortalecerse, tiene que sufrir, nuestras emociones, para vigorizarse, también deben soportar cierto grado de sufrimiento. (...) Todo el mundo pasa por malos momentos alguna vez, y darnos permiso para sentir esta emoción universal nos conecta con una red de compasión de la que pasamos a formar parte. El diccionario define compasión como “un profundo conocimiento del sufrimiento de otra persona acompañado del sufrimiento de los demás si hemos sufrido*

Otra cuestión gira en torno de los lazos, los vínculos y los estímulos en relación con los afectos establecidos. ¿Altera el control de los sentimientos y emociones el vínculo familiar? ¿A pesar de vivir en un ambiente conflictivo, puede una persona desarrollar lazos acorde con una sensibilidad más intensa? ¿Por qué en algunos países a pesar de conflictos armados y ambientes de violencia se manifiesta una alegría mayor que países y ciudades que disfrutaban de un alto grado de bienestar? ¿Es posible que el mismo equívoco exprese más emociones cariñosas en situaciones críticas y menos en el bienestar social pueda suceder a un nivel micro, personal e íntimo si la satisfacción producida por un objeto o una recompensa en la acción sustituya la necesidad afectiva?

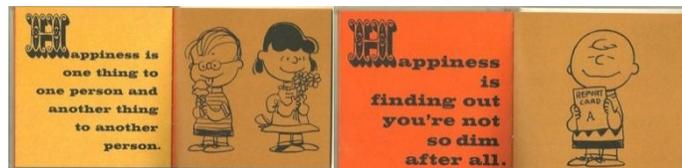


Ilustración 23. Schulz, Ch. (1962). *Happiness is a warm puppy*.

Lasitud: Ni motivación ni objetivos. Oliver Burkeman denuncia como mentira que baste con desterrar la tristeza y el fracaso para obtener la felicidad. Ni las ventajas de la vida moderna ni la educación han contribuido a mejorar el estado de ánimo colectivo, y recoge que investigaciones sugieren que descargar la ira no nos libra de ella y que tener objetivos no tiene nada que ver con conseguirlos. Los países “más felices” no corresponden a lugares donde publiquen y vendan muchos libros de autoayuda, ni donde trabajan más los psicoterapeutas con reconocimiento. De ahí un concepto negativo que previene sobre la búsqueda de la felicidad por producir preocupación (Seneca), y que promueve el abandono de los objetivos empresariales que aumentan la insatisfacción por el presente y la acogida de la incertidumbre⁷³⁶. Bukerman

nosotros mismos. *Un conocimiento teórico del sufrimiento tiene tan poco sentido como una descripción teórica del color azul para una persona ciega*” (Ben Shahr, 2009, p. 182).

736 “La sorprendente conclusión a la que habían llegado todos, por diferentes vías, era ésta: que el esfuerzo por intentar ser felices suele ser precisamente lo que nos hace desdichados. Y que son nuestros esfuerzos constantes por eliminar lo negativo –inseguridad, incertidumbre, fracaso o tristeza – los que causan que nos sintamos tan inseguros, angustiados, vacilantes e infelices. Aunque ellos no consideran esta conclusión tan deprimente; antes bien, sostenían que apuntaba a un enfoque alternativo, una “vía negativa” hacia la felicidad, que implicaba adoptar una postura radicalmente diferente hacia aquellas cosas que la mayoría nos pasamos la vida tratando de evitar a toda costa. Ello suponía aprender a disfrutar de la incertidumbre, asumir la inseguridad, desistir de intentar pensar positivamente, familiarizarse con el fracaso e incluso aprender a valorar la muerte. En pocas palabras, todas esas personas parecían estar de acuerdo en que, para ser verdaderamente feliz, en realidad tal vez necesitamos estar dispuestos a experimentar unas emociones más negativas, o por lo menos a aprender a dejar de huir de ellas con tanto empeño” (Burkeman, 2012, p. 19). Burkeman se apoya en Barry Magid que en: *Ending the Pursuit of Happiness* desmentía que con la meditación se alcanzara la felicidad para dejar de intentar arreglar las cosas.

cuestiona el concepto de motivación y desmiente que tenga que ver con la manera en que se consiguen hacer las cosas: “¿quien dice que tienes que esperar a que “te apetezca” hacer algo para empezar a hacerlo?”. Rompe con la alteración de las disposiciones o los sentimientos para una mayor capacidad y eficacia en la vida. También André Comte-Sponville critica que el deseo se reduzca a lo que nos falte, confundido con la esperanza⁷³⁷. La limitación cruza la filosofía desde Demócrito bajo la evitación del error con la corrección⁷³⁸.

4.3.3. *La exigencia de nuevos modos de vida y la falsa felicidad*

Rousseau situaba la infelicidad en el paso del hombre natural al hombre artificial, y de no darse esta escisión teórica, la infelicidad dependería de la opinión y de la institucionalidad cultural, producto de la ficción. Persiste en Rousseau la inquietud característica del sesgo moral del bien y del mal. Todorov advierte que la fragilidad de la felicidad no pertenece al reino de lo racional, pero tampoco a la estupidez ingenua del vivir sin más. Prima la división entre racional y no racional, sin determinar qué signifique actuar racionalmente o qué sea la racionalidad, si la capacidad de evaluación, la sola expectativa de posibilidades o la perspectiva sobre los propios sentimientos y emociones en el medio social. El mero uso del lenguaje otorga la ficción de actuar racionalmente al dar toda clase de motivos para disculpar las acciones. Luego, se relaciona la soledad con el estado natural, y la comunicación con el estado social, figurada una supuesta dependencia. Sin embargo, ¿realmente dependemos de la sociedad? Para hablar de manera tradicional: ¿Nuestros vínculos con los demás son de tal naturaleza que forja una necesaria dependencia? El paralelo con la división conceptual entre el amor por sí y el amor propio, trata de comprender de igual manera el origen de la infelicidad⁷³⁹. Si el ciudadano en el

737 “Es lo que llamo “la felicidad en acto”, que no es otra cosa que el acto mismo como felicidad: desear lo que tenemos, lo que hacemos, lo que es, lo que no nos falta. Dicho de otro modo, gozar y alegrarse. Sin embargo, esta felicidad en acto es al mismo tiempo una felicidad desesperada, al menos en cierto sentido, pues es una felicidad que no espera nada” (Comte-Sponville, 2001, p. 42).

738 “Corrige la extralimitación. La disciplina implica dos partes. La primera consiste en establecer límites razonables para los niños, y la segunda corregirlos cuando se traspasan esos límites. El segundo paso –corregir la extralimitación– no es, ciertamente, agradable, pero es necesario. Para mí, la razón principal es la amonestación bíblica. A nosotros, como padres, se nos ordena corregirlos, y a nuestros hijos se les manda obedecer” (Morgan, 1977, p. 144). Marabel, autora de *La mujer total*, se queja de una mujer encolerizada que le escribió que no tratara de imponerles a las mujeres sus ideas de mosquito que las esclavizaban, ante la que se defendió con un: sumisión no es subordinación. También en Morgan domina la alegría en el dar como expresión de vitalidad.

739 “Los hombres que tenemos por delante son a la vez corruptos e infelices; la explicación de esta inversión sólo se encuentra en el paso del estado natural al estado social. Quienes producen este resultado desastroso son nuestras instituciones, nuestro orden social; en una palabra, la

estado social aprovecha la desgracia ajena, se postula la felicidad de un individuo moral, tras considerar y afirmar tanto al solitario como al hombre que trabaja por lo público. Para Locke, la incomodidad afecta a la voluntad, en tanto la felicidad y el sufrimiento mueven el deseo.

Libros como *The art of Contentment*, de Richard Allestree, de 1677, o “*Quiero ser feliz, La escuela de la felicidad y la Teoría de la felicidad o arte de hacerse a uno mismo feliz*”, de Madame de Genlis, todavía giran en torno a la religión, alternadas con fórmulas de corte sociológico como los índices de *bonheur* de Chastelleux en *De la Félicité publique, ou Considérations sur le sort des hommes dans les différentes époques de l’histoire*, correlacionada la felicidad pública con los bienes demográficos y la productividad agrícola, como recoge McMahon. En la sencillez del hombre natural, las necesidades estarían en armonía con los deseos, pero la perfectibilidad obliga a recabar nuevos deseos. Otra vez, buscar felicidad produce infelicidad. La contradicción entre lo que se considera causa de felicidad y de infelicidad, no sólo obedece a la inquietud moral que clasifica a partir del bien y del mal, ni a la contraposición de la razón con los instintos, o la virtud y el vicio, en lo que se señala alternativamente uno u otro polo como causa de felicidad o infelicidad, según se argumente, y se formula el problema en términos de deseo y necesidades⁷⁴⁰. Por su parte, MacMahon rescata el

sociedad” (Todorov, 1985, p. 16). “El hombre natural no es bueno intencionalmente; sólo desde un punto de vista que le es exterior, por ejemplo el nuestro hoy, se puede verificar la bondad de su comportamiento. Por eso, en otros momentos Rousseau – más severo – se niega a identificar el estado natural con la edad de oro” (p. 17). “El amor por sí es un sentimiento que el hombre salvaje comparte con los animales; en líneas generales, es el instinto de conservación. Es la “única pasión natural del hombre” (Émile), “pasión primitiva, innata, anterior a cualquier otra y de la cual todas las demás sólo son modificaciones”; pasión comparable con el hombre natural mismo, en el sentido de que, ignorante de toda distinción entre bien y mal, no es menos buena. El amor propio, en cambio, característica sólo del hombre social, consiste en colocarse respecto de los demás en preferirse a todos; conduce al odio por los demás y al descontento de sí mismo. El amor propio es la fuente de todos los vicios, como el amor por sí la de las virtudes” (p. 19).

740 Daniel Sibony distingue la felicidad del instante que resulta luego de haber efectuado el duelo de la felicidad plena y entera; no se trata de llenar o subsanar un vacío, sino de una relación con el ser que lo haga vivible: “Par ailleurs, si le bonheur installe l’homme tout simplement dans ce-qu’il-est, on revient au problème narcissique: si ce bonheur reste le même, on s’y endort et bientôt on ne le sent plus. Il “faut” donc l’événement d’être, que j’appelle la cassure. Elle nous rappelle que, de toutes façons, on est en manque; non seulement en manque de soi mais en manque d’être. Sachant que, quand je parle de l’être, il ne s’agit pas de “mon être” mais de mon rapport à l’être qui fait être tout ce qui est, qui me porte, me traverse et me dépasse. Le bonheur, tel que je vous en parle, vient non pas “comblar” ce manque, mais le rendre vivable” (Sibony, 2006, p. 30-31). Se trata de un acontecimiento que nos saca del impase, consecuencia de lo que ha pasado y de un pensamiento de felicidad como don del después, como rebasamiento de límites: “Le bonheur c’est le don de l’après, de la suite mais au présent, du plus d’espace mais ici même. Du franchissement des fausses limites” (p. 29). Sibony rechaza la esperanza y el proyecto en el concepto de la felicidad: “Quand on est dans ces moments de bonheur, on s’occupe plu de sentir, de faire, de penser – que d’espérer. Espérer, c’est appeler le temps à venir, et là ce serait “injuste” puisqu’un bout de temps neuf s’est présenté. Il faut prendre le temps de l’honorer. En ce sens, le bonheur, c’est sans espoir; c’est l’effet de sa plénitude. Mais en même temps, il est précaire et on le sait. Il va s’éloigner, on va le perdre parce que le “train” de la vie nous emporte, mais on le retrouvera plus tard, autrement. Le bonheur, s’il peut sembler être une fin en soi, n’est pas un

mismo razonamiento que Todorov en Rousseau, según el cual, la asociación política es esa forma de otorgar a la persona esa “nueva forma de ser”, de la que pueda extraer los recursos que ya no encuentra en sí.

La postulación teórica del estado de naturaleza impidió a Rousseau pensar asequible un estado de satisfacción, aun sin saciar los deseos, y condiciona la felicidad a la postulación de relaciones políticas y una vida social amoldada a tal fin. El escepticismo ontológico sobre la felicidad reside en la desvaloración de la fugacidad, bien del placer, bien del cambio, tanto en las cosas del mundo como en la variabilidad de los deseos y de los objetos de amor.

Alborozo interior. La creencia en que cada quien logra la felicidad por sí es un ideal peligroso, antes vinculada la felicidad con una recompensa moral y metafísica⁷⁴¹. Marci Shimoff todavía habla de establecer intenciones y visualizar un ideal bajo la fórmula de “soy feliz porque soy x” lo que se identifica con ser feliz sin razón a modo de casa interior que supone asumir la responsabilidad por las experiencias de felicidad o infelicidad. Por medio de hábitos de empoderamiento del estilo, busca la lección y el regalo oculto que se ofrece; centrarse en la solución y hacer las paces consigo. En el capítulo dedicado a ‘no te creas todo lo que piensas’ Marci Shimoff invita a cuestionar los propios pensamientos a modo de evaluación de convicciones para determinar si nuestra mente dice la verdad, en lo que hay que ir más allá de la mente y soltar amarras, librarse de pensamientos y sentimientos negativos para predisponerla a la alegría al recurrir a pensamientos que apoyen la felicidad. La alegría consiste en un producto de los pensamientos, por lo que la liberación de los pensamientos solo se efectúa en tanto que negativos. Más que un yerro, se categoriza precipitadamente al querer exponer todo a un efecto transformador como el de los cristales del agua del doctor Masaru que adquieren formas

“projet”” (p. 32). La apertura del ser en el acontecimiento se opone a la consumación de una plenitud rutinaria que anida otra sacudida, otra ruptura.

741 “Ser Feliz porque sí no es solamente una buena idea. Como explicaré en los capítulos siguientes, se trata de un estado fisiológico específico y medible caracterizado por una actividad cerebral, unos ritmos cardiacos y una química corporal específicos. Gracias a los científicos sabemos que toda experiencia subjetiva se corresponde con un funcionamiento específico del cuerpo, y así la gente que es feliz porque sí tiende a presentar una mayor actividad del hemisferio prefrontal izquierdo de la corteza cerebral, patrones de ritmo cardíaco más regulares y mayor cantidad de neurotransmisores asociados específicamente con el bienestar y la felicidad: oxitocina, serotonina, dopamina y endorfinas” (Shimoff, 2008, p. 44). También Marci Shimoff dice haber escrito su libro por un anhelo profundo de ser feliz, a lo que sigue una entrega al estudio por el que se recopilan multitud de ideas simples que por su acumulación producen un efecto científico de complejidad. Sus siete pasos son: sé dueño de tu felicidad, no creas todo lo que piensas, déjate llevar por el amor, haz felices a tus células, conéctate al espíritu, vive con propósito, cultiva las relaciones nutritivas. Shimoff asegura que todo lo que hacemos se encamina a ser felices y sigue tres principios: lo que te expande te hace más feliz (felicidad, amor, optimismo, fluidez, aceptación, vitalidad, facilidad, bienestar, conexión y sentirse bien), el universo conspira a nuestro favor y aquello que aprecias, se aprecia, basado en la ley de la atracción o “lo bueno llama lo bueno”.

hermosas con la vibración de la música y de la expresión de los sentimientos amorosos⁷⁴². La búsqueda pierde todo temor de perjuicio por ansiedad, y preguntar sobre los propios sentimientos y opciones altera la concepción de la existencia⁷⁴³.

Servidumbre. La concepción de la felicidad y de la infelicidad cambia sutilmente, de la ilusión a la desilusión, para afianzar gradualmente la satisfacción de los deseos la eliminación del dolor. La conciencia de la felicidad relacionada con la satisfacción (interior) respecto de la situación de la existencia, el sentido y un proyecto, forja un concepto normativo vinculado a los valores, que tendría luego con el marxismo un fundamento histórico y de clase. La felicidad como forma de alienación del hombre respecto al hombre, el deber de servir a la humanidad, suplanta a la alienación religiosa. También entonces continúa la obstinación de un anhelo vacío de felicidad que ya no se relaciona con el deseo ni con el placer, ni con la actividad racional, sino que se efectúa por una crítica sin más alternativa.

A propósito de la película *His Girl Friday*, de 1945, en la que Hildy Johnson (Rosalind Russell) regresa para decirle a Walter Burns (Cary Grant), de quien se había divorciado, que se casa, Stanley Cavell interpreta que pudo haberle enviado un telegrama o telefonado, por lo que el motivo del encuentro no resulta claro. Como periodista, para Walter, el mundo ofrece un aspecto falso siempre. También la felicidad puede tener una apariencia verdadera que en realidad se descubre falsa. Imposibilidad de aferrarse y de valorar algo como mejor, lo que

742 “Este hombre se había aliviado a sí mismo al sentirse feliz y lleno de amor ante una situación que antes había considerado intolerable. Había creado para sí mismo una poderosa ventaja en su actitud. Su juego, la forma de hablar y la risa lo ayudaron a cambiar la visión que tenía sobre el asma, convirtiéndola de enemiga a amiga y, a su vez, esa nueva visión cambió su experiencia. Una vez que llegamos a comprender que la felicidad (y el amor) es una elección y que la desdicha es opcional (no inevitable), todos podemos, de manera fácil y sencilla, encontrar en nuestro interior una ventajosa actitud” (Kaufman, 1993, p. 20-21).

743 “Nuestra búsqueda de la felicidad y la realidad de volvernos más felices nos facultó más de lo que hubiéramos podido prever. Podríamos decir sin problema que vivir más felizmente y enseñar a los demás a hacer lo mismo es bueno... y esto es una razón suficiente para intentarlo. Pero nunca previmos cuán transformadora y práctica podía ser una actitud afectuosa y feliz al hacer frente a los grandes y pequeños desafíos de la vida cotidiana” (Kaufman, 1993, p. 28). Kaufman incluye tener una visión con la cual vivir y enfatiza en que cambiar de opinión es una declaración de hecho porque los pensamientos inciden en un cambio físico. Esta concepción propia rompe con el concepto de felicidad según la satisfacción y forja uno simple relacionado con el amor y la abstención del juicio. “Algunos llaman felicidad a un sentimiento de satisfacción, comodidad, realización y paz interior. Otros se refieren a la alegría, el entusiasmo o la comunión. La sensación de felicidad puede ser única para cada uno de nosotros; sin embargo, sabemos cuando la alcanzamos. Podemos observar ciertas características comunes. Cuando estamos felices con nosotros mismos, nos aceptamos (no nos juzgamos). Cuando estamos felices con los demás, los aceptamos (no los juzgamos). La felicidad nos acerca en vez de apartarnos. Pero, por encima de todo, la felicidad convierte al amor en algo tangible. Amar a alguien completa y totalmente es ser feliz con esa persona, aceptarnos sin juzgarla y alegrarnos de su existencia. Amarnos a nosotros mismos es ser felices con quien y con lo que somos, aceptarnos sin juzgarnos y celebrar nuestra propia existencia” (Kaufman, 1993, p. 78-79). También desmiente que la infelicidad traiga felicidad a futuro y que la desdicha sea natural.

excluye otra posibilidad que apenas se abre. ¿Puede haber algo así como una “felicidad falsa”?, ¿qué entender por una “felicidad falsa”, sino una ambigüedad intelectual para pretender interpretar un acontecimiento o una escena de película? Este no poder desprenderse de la verdad como respuesta sostenida frente a un mundo o vida desilusionante no ofrece una interpretación satisfactoria porque no se trata sino de una valoración racional o lógica de lo rechazado previamente con repulsión, aunque se encubra con un placer de denuncia a modo de quien cree detentar la verdad⁷⁴⁴. Sin embargo, si el mundo es falso, o la felicidad falsa, ¿cómo se pretende un valor de verdad en conocer lo que no meramente escapa a la certeza y que se rechaza?⁷⁴⁵ Este mezclar ámbitos, a saber, el decir que el mundo en concreto es falso, pero publicada en la prensa su falsedad se vuelve verdadera, o pretender filosofar a partir de una falsa felicidad para justificarla, descubre todo el cinismo y el error de la filosofía en sus pretensiones críticas. Cavell apela a la también clásica huida en la aventura, huir del mundo al fingir la locura o por la locura. Hay un tipo de pensamiento que defiende hablar hasta donde la lógica lo permite y luego confiere sentido a lo que no tiene ninguna estructura racional.

744 “Desde el momento que Walter ve quién espera a Hildy fuera, en realidad desde antes de ese momento, sabe qué debe hacer para rescatarla, o más bien para preparar su huida. ¿De qué? No es lo que Bruce llamará: “Tú oportunidad de ser feliz, de tener lo que siempre has querido”, que es lo que Walter describirá a grandes rasgos, o con tono acusadamente irónico, como una vida “llena de aventuras”, a saber, la vida de la esposa de un vendedor de pólizas de seguros”, “y además en Albany”. Sin embargo Walter no sabe más acerca del valor de la aventura que Hildy; no está en posición de sopesar la valía comparativa de la aventura y, digamos, la seguridad. En mi opinión a él se le está pidiendo que la ayude a escapar no de la desdicha – lo que Bruce le ofrece es algo que ella quiere de verdad – sino de una felicidad falsa, o en cualquier caso de algo que para ella sería sin lugar a dudas muy inferior a otra situación que está a su alcance. Se trata de una decisión dolorosa, elija lo que elija; no es de extrañar que esté confusa” (Cavell, 1999, p. 173). “Encontrar y publicar la verdad es una fuente de placer aunque no se pueda hacer que la verdad prevalezca, se describe y se muestra en sí mismo como una aventura. Que puede ser una aventura significa que el mundo sigue siendo, aunque corrupto, conocible, y la verdad publicable, y como consecuencia que tanto la verdad como el mundo tienen aún una oportunidad. Un placer relacionado y derivado de ello, y una parte de lo que permite que haya aventura, reside en conocer el auténtico valor de las cosas” (p. 185).

745 Considerado Sartre el último bastión de la interioridad, la definición de felicidad insiste en la “actitud”, pero supeditada a una condición de apertura y búsqueda ‘interior’: “Efectivamente, la felicidad no es un don con el que algunos están tocados, ni es algo puramente psicológico, ni está ligada al éxito, la riqueza, el placer o el bienestar. Aunque en realidad la felicidad no puede lograrse sólo mediante un manual, sí que es cierto que determinadas actitudes y prácticas limpian el camino que nos conduce hacia ella, pero, tal como iremos viendo, no son ella misma. Es un descubrimiento que se alcanza mediante una labor: es una conquista interior” Tal conquista interior indeterminada es entendida como capacidad: “El camino hacia la felicidad es un compendio que abarca distintas cuestiones: la predisposición (posiblemente fruto de vivencias anteriores), las experiencias actuales (especialmente significativas son las de la infancia), el entorno en que se vive (tanto desde el punto de vista de las relaciones humanas), la salud orgánica (la alimentación, el lugar...) y psíquica (lo que pensamos y cómo lo pensamos), y la capacidad de descubrir la espiritualidad en nuestro interior” (De la Rosa, 2009, p. 20). La actitud y la capacidad dependen de un contexto social y biológico.

En el cine ya abundan las películas de la felicidad en las que predomina la pasión y la búsqueda del amor. Abundan los títulos en el cine francés. Recientemente, la felicidad se convirtió más en un tema de comedia.

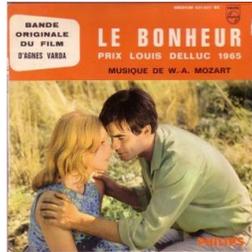


Ilustración 24. Louis-Delluc. (1965). *Le bonheur*.



Ilustración 25. Burman. (2014). *El misterio de la felicidad*.

En *Le bonheur*, de Agnès Varda, a raíz de un amorío, la mujer de Francois se suicida, y este decide casarse con su amante para buscar la felicidad conyugal. En esas, Francois le pregunta a su amante que si ya fue feliz con un hombre, lo que deriva de notar que hace bien el amor. Ella le contesta que fue feliz por tres meses y luego desapareció; comenzó otra felicidad. En el diálogo se sostiene que la felicidad del hombre se acumula y luego se recuerda como un placer en el corazón siempre presente. Para ella, por el contrario, está ausente.

Al inicio de *El misterio de la felicidad*, se ilustra la amistad entrañable de Ernesto y Eugenio, entre negocios, juego, el sonido de la playa, carreras de caballos, comidas, conversaciones increíbles, fútbol, etc. Entre tanto, piensan vender el negocio o bien expandirlo. En la radio se escucha: “trabajo de 8 mil dólares por quedarse todo el día en la cama sin celular”. Entonces Eugenio desaparece y la esposa toma su lugar en el trabajo y con Ernesto lo comienzan a buscar. En esas, el investigador nota que Eugenio no sonríe para la cámara en una foto por haber ganado al tenis, y deduce que sonríe porque está en otro lugar, uno donde ya estuvo antes y de donde no se quiso ir. Entre otras anécdotas de comedia la esposa descubre que Eugenio tenía una masajista hermosa a la que le hablaba más de ella y le contaba sus sueños de felicidad y sale llorando del consultorio porque ella no está en los sueños de Eugenio. La felicidad de unos puede ser el dolor de otros. Los sueños de Eugenio tampoco estaban en el negocio que construyeron con Ernesto. Eugenio había vuelto a buscar a una mujer brasilera de la que se habían enamorado de jóvenes y a la que habían renunciado juntos para no perder la amistad. También advierte Ernesto que a pesar de haber compartido mucho, Eugenio nunca lo

había invitado a la casa. En todo caso entiende que Eugenio siguió sus sentimientos, y que tal vez de eso se trata la felicidad.

Los temas con los que se relaciona la felicidad en el cine resultan numerosos y extraños. Entre estos, por ejemplo, *La maison du bonheur* aborda problemas de sexualidad de una hija que no debe precipitarse con los hombres, y al padre de familia no le pasa la tarjeta en un restaurante debido a sus grandes deudas por construir una casa mejor. También en la recreación de la novela de Zola, *Au bonheur des dames*, se recoge el problema del empleo en la miseria, en un mundo en el que los hábitos de las mujeres cambian, deslumbradas en las grandes galerías y magazines, en tanto expropian a los pobres para abrir espacio a su construcción.

La falta de apego político o el entusiasmo vacío y repentino por cualquier figura, no se debe a la falta de confianza en la información mediática, sino a un mundo aceptado en el que ya nadie cree en los demás ni tiene contacto con confianza, debido a la educación y a la influencia de la abstracción mediática, es decir, que nos separan; por la competencia económica y la banalidad cultural. No por no plegarse el arte a lo racional, y debido la reducción de la creación propia en la experiencia, la inhibición sexual, intelectual y de todo tipo. La argumentación en este sentido produce una gran cantidad de libros de sociología y literatura crítica. La teoría en ciencias sociales va en contravía de la autodeterminación del individuo como persona en tanto le fuera posible un modo singular para satisfacer sus deseos con relación a la producción social. Aún la psicología entiende a la persona dependiente de su conexión o separación respecto de lo social. Se concibe siempre a la subjetividad como un cierre, así sea circunstancial, frente a una crisis o perturbación de orden social. Es una constante entender a la persona constituida por reacción frente al dolor. El sufrimiento se concibe como móvil de la acción personal⁷⁴⁶. Si la decisión frente a la cuestión del estatus de las colectividades como sujetos de bienestar, la vierte una teoría de la felicidad, se enfatiza en las capacidades cognitivas y afectivas de los individuos, sólo para dar una interpretación política que no debiera anteponer otros intereses a los de los individuos.

En contraste, Lila Azam Zanganeh rescata una definición de la dicha de Vladimir Nabocov que se refiere más al mundo:

746 “The happiness theory also renders a decision on the question of the status of collectivities as welfare subjects. In company with other subjective theories, this account has located well-being firmly within the lives of individuals with the appropriate affective and/or cognitive capacities. Any talk, therefore, of the welfare of groups, if it is not merely metaphorical, must be interpreted as referring to the aggregate or collective well-being of their members. Collectivities have no interests to be promoted beyond those of individuals” (Sumner, 1996, p. 180).

“Me di cuenta de que el mundo no representa una lucha, ni una destructora secuencia de hechos fortuitos, sino una dicha trémula, una agitación benéfica, una dádiva que se nos ha concedido y que no apreciamos (“Beneficencia” Cuentos completos). Una sucesión de imágenes luminosas. Asimismo, la emoción de ver cómo nebulosas se transforman en rutilantes esferas” (Zanganeh, 2012, p. 149).

Este tipo de dicha rusa, “блаженство”, también tiene que ver con cierta euforia, júbilo o beatitud, acaso asimilable a lo agradable.

4.3.4. **Felicidad territorializada: felicidad trascendente, felicidad pública**

Felicidad negativa. En: *Anleitung zum Unglücklichsein*, Paul Watzlawick (Múnich, 1983), escribía:

“Tal vez los cuentos acaben bien sencillamente porque acaban y no continúan, lo que nos hace preguntar: ¿qué hay después de la felicidad? Es posible que la tragedia de la existencia humana se encuentre en la paradoja eudemonística de que la aspiración a la felicidad conduce normalmente a la infelicidad. Por consiguiente, una instrucción concreta para la felicidad sería equivalente, a una instrucción al “arte de amargarse la vida” (Watzlawick). Quizá se desmienta finalmente la tesis de que el hombre es un ser vivo que aspira exclusivamente a la felicidad” (Brenner y Zirgas, 2003, p. 253).

Con un marco teórico similar al de Marquard, en su: *Felicidad en la infelicidad*, Watzlawick pretende abandonar la fijación conceptual por la felicidad y propiciar un cambio efectivo, pero Brenner y Zirgas anteponen a un cambio para algo mejor, procurar suspender la infelicidad. Conservan entonces el prejuicio de la insatisfacción por el deseo desplazado o nuevo y no advierten los prejuicios de la valoración estoica de la serenidad como producto de una actitud desprendida. La libertad surge en parte como respuesta abstracta al dolor. La definición negativa a partir de la limitación forja un concepto de satisfacción no ligado al cumplimiento de un deseo. Entendida por armonía, la felicidad como mediación abstrae la sensación⁷⁴⁷. Lastimosamente, el examen de condiciones subjetivas y objetivas de la experiencia

747 “Los escépticos de la felicidad suelen alegar el hecho antropológico de que ser feliz significa también ser infeliz, en primera lugar, porque surge la melancolía tras el cumplimiento: ¡Conseguido, por fin! Y ahora, ¿qué?; y en segundo, porque en el momento del disfrute de la felicidad se presenta una meta nueva que puede enturbiar considerablemente el placentero estado de ánimo: ¡Conseguido, por fin! ¿Qué más?” (Brenner y Zirgas, 2003, p. 253-254). “Lógicamente, los estoicos no tratan de comprender con estas definiciones antropológicas la felicidad

feliz opaca el rescate de formas de felicidad no basadas en la satisfacción de necesidades, en lugar de optar por un modelo relacional de factores de diversa índole. Por lo demás, critican una perspectiva virtuosa y moral, pero la suplen con un utilitarismo pragmático. La felicidad no sería un ideal regulador de la moral, sino un principio productivo y económico. Predican una buena conciencia por el mero efecto psicológico. Asimismo, la creencia religiosa tendría un efecto benéfico placentero en el presente, pero se puede prescindir de las creencias para disfrutar sin más de lo existente, aunque se estima que la experiencia se menoscaba sin creencias devotas. La preocupación gira todavía en torno al conocimiento, opuesto a la sensación. Cuestionan la felicidad en relación con la abstracción, la realidad o lo concreto, enfrentada la reflexión y el pensamiento a la experiencia simple del placer. Exigen una representación de la propia suerte feliz⁷⁴⁸. El análisis etimológico constituye un lugar común en los libros de la felicidad, al que se supedita la conceptualización. También se categoriza la suerte, según si se la entiende como un beneficio o como algo que debe ser superado por un concepto de acción y libertad⁷⁴⁹.

como cumplimiento perfecto, sino, más modestamente, como satisfacción sin necesidad de cumplimiento, una satisfacción que puede reducirse hasta un mínimo eudemonístico que representa una suerte de instinto de supervivencia del hombre, que, sin embargo, sólo es alcanzado felizmente por el artista del hambre de Kafka. Por eso se aprecia en la teoría la idea de que debe haber reciprocidad entre la vida y la felicidad, de modo que la vida colmada presupone un ser-ahí, y el ser ahí presupone cierta medida de cumplimiento. Eso sí, el que la satisfacción valga más que la felicidad sólo puede darse en el caso de aquel que sepa conformarse con lo existente, ¿y quién se conforma con eso?” (p. 254). “La felicidad en cuanto identidad es un término mediador irreductible tanto a la sensación subjetiva o sensación de felicidad como a factores objetivos profanos, es decir, los bienes y valores externos. Se equivocan, pues, tanto los eudemonistas voluntaristas como (todos) los moralistas felices. Aquellos no se han percatado de que la definición de la felicidad como satisfacción excluye las formas de felicidad que no hayan brotado de la satisfacción de un instinto o deseo, además de pasar por alto el hecho psicológico de que la sensación de felicidad no se produce necesariamente tras la realización del objetivo perseguido” (p. 255).

748 “Admitamos, pues, que lo primero es comer y la moral viene después. Pero también es cierto que existen la satisfacción después de una buena acción y el mecanismo de la self fulfilling prophecy, que conduce la profecía de un suceso al suceso de la profecía. Así, la creencia en un orden mundial bueno y justo bien puede llevar a un aprovechamiento mejor y más sistemático (más ordenado) de la vida” “Y es que si la firme esperanza de la felicidad en el más allá produce felicidad en el más acá, el pío y virtuoso, absolutamente convencido de alcanzar un día la bienaventuranza, podrá gozar de una felicidad muy real en este mundo. Ante esta felicidad real nos preguntamos, sin embargo, por qué entonces seguir anhelando otra vida” (Brenner y Zirgas, p. 255). “Cuando el hombre piensa en su felicidad, deja de ser lo que quiere ser, deja de ser feliz; en la reflexión sobre la felicidad lo buscado desaparece. ¿O podemos decir que la felicidad es más que la sensación de placer y que su rasgo característico es su reflexividad? ¿Es la conciencia de la felicidad un ingrediente necesario de la misma? ¿O es que las “auténticas” formas de la felicidad, como el éxtasis, la embriaguez, la meditación, el juego, y el deporte, son aquellas que excluyen el pensamiento y, por tanto, la conciencia de la felicidad? ¿No son experiencias de felicidad también aquellas que descubren la realidad, en lugar de difuminarla?” (p. 256). “Si hablamos de “tener suerte” sin referirnos a esa sensación de felicidad tan a menudo entendida como placer, la tradición filosófica se atiene, sobre todo, a la teoría de la reflexión y de la representación; en este contexto, tener suerte implica ver, reconocer e imaginarse la suerte” (p. 256).

749 “La etimología de la palabra alemana Glück (del germánico, lukan, “cerrar, concluir”; figurado: “resolver, fijar, disponer”) sugiere que esta palabra evolucionó de término jurídico a concepto teológico del destino, (...). Hasta finales del siglo XVIII, Glück incluía en sus connotaciones la mala suerte o desgracia. Ha sido a lo largo de los últimos doscientos años cuando Glück fue derivando hacia un término

El sufrimiento se objetiva pensado como producto de la acción, con lo que se responsabiliza. Esta teleologización de la desgracia, por la prosecución de un objetivo o finalidad, incluye distintas variantes: persistir en una idea, continuar una actividad que no prospera, o la espera contemplativa del curso de los acontecimientos. Toda figuración de la conducta y la acción como un proceso, así fuera como la mera subsistencia, encierra subrepticamente la forma de un propósito, intención o empeño; una mira, plan o aspiración, lo que conduce a la pretensión de donar sentido racional a la experiencia y a la integridad como valor central. La imagen del jugador que cree en su suerte no escapa tampoco a la teologización de la desgracia, aunque valore el juego al punto de dispositivo frente al azar⁷⁵⁰.

Felicidad inapetente. La idea es entonces dominar la acción. Brenner y Zirgas convierten la cuestión del deseo de felicidad en problema fundamental, pero critican el querer la felicidad sin tener deseos, con lo que rechazan hasta la concepción de una vida completa y continuamente feliz, y fraguan una noción de la existencia feliz sin deseo, como si fueran incompatibles deseo y felicidad. Las categorías de cantidad y calidad consituyen los rudimentos que esboza esta simbología de una felicidad abstraída del deseo, a las que se hace corresponder a un cerdo satisfecho y a un sufriente Sócrates, a veces feliz. También se categoriza la valoración a partir de la temporalidad; se estiman lapsos breves de felicidad en la virtud, más que la ‘continua felicidad’ ligada al yerro moral⁷⁵¹. La definición de la felicidad según categorías, pero al acomodo de la descarada restricción moral que rechaza la satisfacción en el placer, conduce a justificar cualquier cosa, a lo que contribuye la imposibilidad de un lenguaje preciso. Hasta con la falta de tiempo se categoriza la felicidad, pero con un tono evasivo hacia la consideración del deseo. Otro lugar común de la insidia moral lo constituye el desprecio del placer. Deplorablemente, para mayor consternación, la ruptura de todo antiguo y rancio mundo moral induce a un refinamiento cultural, sea por un cambio brusco de lo arcaico al preciosismo clásico,

únicamente positivo que, por cierto, desde el punto de vista semántico, aún abarca el significado de mala suerte (Unglück= “no”-glück (N.del T.)), porque la mala suerte es la desviación de la suerte, y hasta en la mala suerte se puede ser feliz. ¿O quizá sólo ahí?” (Brenner y Zirgas, p. 256-257). “Los seres humanos se transforman así cada vez más en “actores de la teleologización de la desgracia” (Marquard), se convierten en autores y víctimas de la buena y mala suerte, sin haber dejado de esperar – como en los cuentos- que el destino no les abandone. Por consiguiente, es afortunado quien se escape de la autocondena” (p. 257).

750 “Sin embargo, el jugador no cree en el azar, sino en su suerte como una especie de señal de su predestinación. El jugador busca la suerte en forma de una reacción en cadena; pretende forzarla con cálculos de probabilidad, deshacer los enlaces fatales del azar para ser el afortunado elegido. Por tanto, sólo el juego permite desactivar el azar y del destino, y alcanzar así la suerte” (Brenner y Zirgas, p. 257).

751 “Y sólo si los seres humanos aspiramos, en el fondo, a otra cosa que la satisfacción o el placer, concretamente a la mera posibilidad de ser felices, adquiriremos con ello la posibilidad de ser infelices” (Brenner y Zirgas, p. 258).

sea por mera selección de los elementos componentes de un saber moralizado y racionalizado sobre la felicidad. Este extracto de los factores integrantes de la felicidad no se da por una complicada enumeración. Más que de una discriminación que excluya alternativas en el concepto de la felicidad o la categorización de los ingredientes para la misma; más que el discernimiento de una clase, de sus respectivas subclases y tabla de propiedades bajo un orden jerárquico o no, se impone una limitación a la hora de condensar un saber. La sustracción se da por desconocimiento, por impericia. Los sumarios o resúmenes caracterizan la exposición sucinta de la historia del concepto de la felicidad: *“Un conocido motivo posible de la infelicidad es la falta de tiempo. (...) La felicidad se produce en la huida del tiempo hacia la eternidad, en el camino a otro tiempo o a la antítesis del tiempo”* (Brenner y Zirgas, p. 258).

Un concepto tan abstracto de la felicidad excluye cualquier variedad, independientemente de la fijación de un orden o un tipo de felicidad que obedezca al análisis de las condiciones particulares o singulares concretas según la experiencia de colectivos o individuos. Adicional a esto, el concepto atemporal de la felicidad disimula el desprecio de lo material, la indiferencia ante el deseo y el placer, y la desestimación soterrada que obvia una actitud más activa de repulsión o rechazo. No se despliega una instrucción que repele lo caracterizado como execrable, o el tener a menos el placer y menospreciar el deseo de los bienes materiales, sino que se promueve la indiferencia a lo temporal a modo de liberación del dolor.

Al desasimiento estoico se suma la suspensión y sustracción temporal, con lo que domina la negatividad en el sentido de renuncia que esquiva o mira de lado lo tangible. El repertorio académico clásico de la felicidad, incluido el suplementario del romanticismo, depura minuciosamente la farragosa selección por saturación, pero no por abundancia. El conjunto selecto de los conceptos y elementos que resumen los compendios sobre la felicidad, los epítomes o sumarios de los libros de la felicidad, recaen en la latosa reiteración de prejuicios por una extenuación que se rinde a la displicencia, la incuria o la desgana. De otro modo no se entiende que, en pleno siglo XX, se repitan las elucubraciones agustinianas sobre el tiempo y la muerte. Por falsa analogía, se comprende a la muerte entre las condiciones de la felicidad⁷⁵².

752 *“Parece que el ser humano sólo puede ser feliz sin tiempo, es decir, en contra o por encima de él; para conseguirlo con el tiempo, tendrá que adaptarse destructivamente a su dominio (Theunissen). No puede saborear su felicidad más que posteriormente o desde la esperanza, porque el buen momento nunca persiste y siempre o ha pasado ya o no ha pasado aún. Si la temporalidad es la cruz del ser humano, no es de extrañar que los modelos de la felicidad perfecta se relacionen con la liberación del tiempo. La liberación del tiempo como modelo de la liberación del sufrimiento es el modelo de la felicidad, porque la liberación es una emancipación del tiempo que sólo puede pensarse durando*

Esta impregnación del discurso metafísico sobre el tiempo y la muerte sólo transige con una moralidad teológica y filosófica rebosante en su afianzamiento, pero escueta en su limitación, que estipula una moral de desprendimiento y desapego, lo que equivale a valorar la abnegación, el sacrificio y la devoción. Incongruentemente, esta actitud impulsa la indecisión, aunque la teoría que soporta el concepto atemporal y racional de la felicidad pregunta por cómo vivir, para reflexionar sobre la acción y la capacidad de juicio, la deliberación, la resolución y la decisión, contexto ingenuo en el que se piensa el bienestar moralizado⁷⁵³.

Por su parte, José Roberto Álvarez Múnera señala la búsqueda de la felicidad como constante que genera una movilización de recursos y capacidad creativa, pero igual se trata de la ‘dependencia’ del conocimiento y el perfeccionamiento moral, en tanto los reparos apuntan a la ansiedad que se desprende del consumo, en lo que recrimina la transferencia y el desplazamiento publicitario del deseo; incluso el no tener algo a desear. Criticado el consumo, el materialismo o deseo, la posesión de bienes, la publicidad que vende deseos, y en definitiva la multiplicidad de objetos de atención o deseo, se determina a la utilidad como motivo de la acción en el sistema económico. Categorizada negativamente la reducción de la vida a lo cuantificable, limitada esta reducción a lo monetario y a la velocidad de las tecnologías mercantiles, y sin tocar la simbolización cultural, reducida la crítica a las industrias culturales a la responsabilidad en el uso moral de los factores de producción, la crítica de Sen y Taylor se reduce, de nuevo, a enmarcar al individuo dentro de lo social⁷⁵⁴.

un momento. En el feliz kairos, el momento oportuno, actúa siempre el “mudo impulso moral” del tiempo” (Brenner y Zircas, p. 258). “Todo tiene su tiempo, todo menos la felicidad, pues la felicidad es la salvación del tiempo. Desde el punto de vista antropológico, se puede decir: si la felicidad es “presente”, no será eterna; y si la felicidad parece eterna, no será presente. (...) La muerte es la condición de la feliz presencia eterna, de la eternidad presente del ser humano, pues no sería ninguna suerte alcanzar la inmortalidad como ser humano. La muerte y la cuestión de la felicidad parecen, simultánea y originalmente, inevitables e indisponibles” (p. 259).

753 “El bienestar es lo más cercano a lo que los griegos denominaron la vida buena, o una forma de abordar la pregunta aristotélica por la excelencia ¿qué es estar bien? No es otra cosa que el debate ético que indaga por la felicidad o la eudaimonía, es decir, cómo hay que vivir para que la vida sea buena, lo que para algunos autores contemporáneos se traduce en la reflexión sobre el conocimiento de la perfección y la totalidad de lo humano y las prácticas de convivencia” (Álvarez, 2005, p. 19-20). (Alude a : SANTOS-IHLAU, Rosa Helena. Martha Nussbaum y Ursula Wolf: Un contrapunto acerca de la vida buena. En: Estudios de filosofía. No. 11 (feb, 1995). Medellín: Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia. P. 13-15).

754 “El “bien-tener” apunta a la maximización de los objetos, es decir, al consumo material máximo, pero la condición de estos objetos es bastante ambigua porque como objetos sociales destinados para el consumo, la acumulación de productos físicos que carecen de todo uso práctico tiene un significado muy limitado más allá de cierto punto. En este diluvio de objetos, ha llegado a ser casi imposible desear algo por sí mismo, si no es ya la codiciada posesión u objeto del deseo de otros. La publicidad juega al corazón de esta mímica del deseo. Y, finalmente, la angustia de no tener nada más que desear aumenta la ansiedad del deseo insatisfecho”. “El mercado revela las preferencias de vendedores y compradores y provee así la medida, de otra manera imposible, de lo que es útil. Logra, según los economistas, lo bueno y el bien, el mejor uso

La teoría moral abstrae el interés personal del bien general, equiparada la facticidad a la instrumentalización técnica de lo público, y volcada la crítica sobre la concepción popular del bienestar, sin advertir que la universalización y el interés común y político socavan la valoración de los múltiples intereses personales y privados. Política de la felicidad inserta en la teoría moral, categorizada bajo el concepto de bienestar que desplaza las expectativas encasilladas en el bien común, en lo que se encuadra la práctica ética en la acción estatal. También, el análisis del lenguaje disculpa abandonar el placer y la felicidad para adoptar la política económica del bienestar social, desechada la perspectiva individual como “individualismo” en relación con el egoísmo o la ambición aislada. Desprecio del placer por identificación con el utilitarismo y el egoísmo, o una noción trivial de relativismo, propia de ver una pérdida de libertad en la vida comfortable. Configura un tópico frecuente la saturación de bienestar que produzca una repulsa a la sociedad y a una actitud moral uniforme⁷⁵⁵.

Al vincularse la felicidad estrictamente a un estado psicológico subjetivo, se la desvincula a su vez de una función política y de un modo de vida que efectúe un cambio social, nueva contradicción: *“La felicidad, además de un acto de posesión y gozo, debe ser un estado (felicidad objetiva) que sea causa de aquel acto de gozo (felicidad formal) de modo que ambos,*

que puede hacerse de los factores de producción disponibles. Los ciudadanos, habiéndose convertido en agentes de la máquina económica, acaban por creer en ella. Así el gran mito de la modernidad es capaz de ganar terreno, ofreciendo la promesa de que todos y cada uno se enriquecerán a través del progreso de la organización económica, la ciencia y la tecnología, y que, por encima de todo esto, la acumulación de riquezas será infinita” (Álvarez, p. 36). *“A. Sen y C. Taylor ofrecen dos versiones críticas del Utilitarismo en las que sacan a la luz sus deficiencias: reducción consecuencialista, atomista y bienestarista, que separan al individuo de la sociedad. Sus críticas han puesto de manifiesto que es insuficiente el bienestar y que hay otra clase de bienes, comunes a todos, que son los bienes sociales. La pérdida del bien común lleva implícita pérdidas para los individuos, ya que “sin el bien común no es posible el pleno desarrollo del bien personal” de cada uno”* (p. 37).

⁷⁵⁵ *“Y su sustitución fáctica por el interés general implica la pérdida del carácter ético que pesa sobre el bien común y la asunción de una consideración instrumental y técnica del mismo (...). El fin del gobierno se identifica con el logro del máximo placer o bienestar para el máximo número, es decir, con esa suma de intereses o bienes culturales”* (Álvarez, p. 37). (Vulgarización de la felicidad según: Aranguren, J.L. Propuestas morales). *“Si se sustituye en el lenguaje ordinario, placer y felicidad por bienestar, se ingresa en el ámbito de la ética realmente practicada y vivida en estos tiempos que, al menos en el mundo occidental, no es otra sino la de la “sociedad del bienestar”. Placer hace pensar en algo demasiado efímero; “felicidad”, en algo demasiado romántico. Bienestar es la palabra que mejor define esa aspiración de la sociedad y del Estado por la ayuda, la protección, la seguridad que se considera con derecho se debe esperar de éstos: El individualismo de las éticas del placer y la felicidad aparece así conjugado con un cierto socialismo”* (p. 37). *“En sus escritos, Martha Nussbaum ha manifestado su oposición a considerar el bienestar como felicidad o como placer, pues conlleva a un estado psicológico y le quita el aspecto activo trascendente que fue trascendente para los griegos. Cuando se refiere al aspecto activo, acentúa que la búsqueda de la vida buena es una actividad que realiza el ser humano guiado por una deliberación en la que compara diferentes conceptos para obtener mayor claridad en las decisiones del diario vivir. Esto implica un cambio en la pregunta, es decir, ya no implica preguntarse por el debe, sino ¿Cómo se quiere vivir?”* (p. 38).

distinguiéndose, se impliquen satisfaciendo esta petición insaciable de felicidad” (Caturelli, 2000, p. 38). A la vez, se figura un “estado objetivo” correlativo a la acción a modo de fuente del gozo subjetivo, criterio obsoleto, propio de los excesos metodológicos reticentes a abandonar tal división binaria.

Felicidad civil. La “pública felicidad” fue la forma que asumió en el siglo XVIII la tradición civil de la economía⁷⁵⁶. La tradición humanista no se despoja de prejuicios teológicos, universalistas y esencialistas respecto de la felicidad, en tanto que la introducción de la persecución (*pursuit*) de la felicidad en la Constitución Americana, no constituye un derecho exigible. Considerado como principio, no resulta asimilable a un planteamiento económico o público. La búsqueda de la felicidad y el derecho efectivo no tienen nada que ver.

La felicidad pública, que se forja como un nuevo objeto de la ética de la virtud aristotélica y el bien público romano por influencia de Cicerón en la Italia renacentista, se enfatice en el carácter laico, estatal y económico, bajo un enfoque de derechos que se pretenda también económico. Habrá que preguntar, si el paso de la literatura utópica a un programa político implica un efectivo bienestar, o si la felicidad pública no consiste sino en otro concepto político, pese al enfoque de derechos y el plano mercantil, modificación de las condiciones en la pública felicidad, eslogan de la naciente escuela italiana de economía civil o “economía pública”, según Verri, Bruni y Zamagni aclaran que ‘pública’ alude más a lo social que a una intervención gubernamental o estatal. Entonces, conviene poner reparos en la medida en que se confunda una economía pública con la asociación comercial para provecho privado o de una colectividad que no necesariamente lucra a una nación, en provecho de los participantes en las utilidades de la empresa. Por lo tanto, se hace de lo social una condición estructural de lo individual. La felicidad pública consiste más en un dispositivo que relega la felicidad individual a un segundo plano y que impone un esquema reducido de factores a modo de condiciones, principalmente por su función social, relacionados con la regulación y administración del trabajo, la vida

⁷⁵⁶ “La expresión pública felicidad, en efecto, aparece por primera vez en el título que Ludovico Antonio Muratori, publicista nacido en Módena, puso a un libro aparecido en 1749 (*Della pubblica felicità*). En la traducción de ese libro nos reencontramos con la tesis-clave del Humanismo civil: el interés privado no se resuelve naturalmente en pública felicidad, pues ésta es el fruto de las virtudes civiles: “... en nosotros el deseo maestro, y padre de tantos otros, es el de Nuestro privado bien, de nuestra particular felicidad. (...) De esfera más sublime, y de origen más noble, hay otro Deseo, que es el del bien de la Sociedad, del Bien Público, o sea de la Pública felicidad. El primero nace de la naturaleza, y este otro tiene por madre a las virtudes (1749: Introducción)” (Bruni y Zamagni, 2007, p. 58).

familiar y hasta el ocio. El arte de ser feliz y el arte de vivir, se olvidan para la aplicación de un dominio político del gobernante⁷⁵⁷.

Las causas de la infelicidad, desplazan también la atención de las conductas del individuo a las condiciones materiales y políticas del bienestar. Así, no se invierte en un beneficio directo para el individuo, y sólo se propicia un cambio social, con lo que el pensamiento se normaliza, manipulable para provecho político, aunque se base en un análisis económico de las necesidades de la sociedad, porque estas siempre se incrementarán⁷⁵⁸. En el humanismo italiano, la felicidad era vista como producto de la virtud cívica, y a pesar de la proliferación de libros sobre la felicidad, de carácter filosófico, se desea hacer del consumo una actividad orientada a ampliar los ámbitos de “bienestar humano”, es decir, de la felicidad⁷⁵⁹.

En los siglos XVII, XVIII y XIX, la felicidad se instituye como objeto de la economía, pero permanece su calidad de concepto de segunda categoría, sin suficiente fuerza, sin seriedad. Por otra parte, se analiza la felicidad en función del tiempo de producción y consumo que altera las conductas y afecta tanto la experiencia como la capacidad de compartir. Deplorablemente, se pasa rápido por la dificultad para la efectividad del placer, focalizado el interés en las formas sociales de compartir. El aprendizaje de las conductas placenteras y exitosas se reduce al

757 “El adjetivo pública asociado a la felicidad es de gran importancia: a diferencia del uso hoy, habitual, que asocia el término público con las intervenciones del gobierno, en aquellos autores el decir que la felicidad era “pública” significaba reconocer que, a diferencia de cuanto sucede con la riqueza, la felicidad puede ser gozada sólo en unión con los demás, y gracias a los demás: puedo ser rico por mi propia cuenta; en cambio, para ser felices es preciso que seamos cuando menos dos. Esta felicidad es pública, además porque atañe no tanto a la felicidad del individuo en cuanto tal, sino que tiene que ver con las precondiciones institucionales y estructurales que hacen que los ciudadanos desarrollen su felicidad individual (o, en ausencia de tales precondiciones, que no la desarrollen)”. “De modo que el economista civil no se propone enseñar a las personas el arte de ser felices sino que indica al gobernante o al político qué precondiciones es preciso asegurar para permitir que cada uno pueda florecer como persona; o, como decía Verri, es quien sugiere las formas que permitan “remover las causas de la infelicidad” (Bruni y Zamagni, 2007, p. 60).

758 “Paolo Matia Doria iniciaba su *Della vita civile* (1710), un texto que constituyó una importante fuente del pensamiento de Genovesi y de la escuela napolitana, con la siguiente frase: “Principal objeto de nuestros deseos es sin duda la humana felicidad”. Volvemos a encontrar el término felicidad en los títulos de diversos tratados de economistas del Reino de Nápoles, desde Giuseppe Palmieri (*Riflessioni sulla pubblica felicità*), a Ludovico Muratori (*Della felicità pubblica*). Por su parte, el milanés Pietro Verri subrayaba que “el discurso Sobre la felicidad tiene por objeto un tema común, sobre el cual tantos y tantos han escrito” (Verri 1763). Por estas razones, el economista italiano Achille Loria podía escribir, a fines del siglo XIX, que “todos nuestros economistas se ocupan, no tanto de la riqueza de las naciones, como Adam Smith, sino más bien de la felicidad pública” (Bruni y Zamagni, 2007, p. 61).

759 “Dicho de otro modo, qué debemos hacer para acceder a una “teoría de la producción” de satisfacciones? Como ya lo había anticipado Becattini (1967 *Sulla teoría del comportamiento económico: studio introduttivo*, firenza, Sansoni), es preciso que se den dos condiciones: primero, que la actividad laboral sea vista no sólo como un factor de beneficios para el consumidor, sino también como factor “productor de satisfacciones”; en segundo lugar, que el proceso de consumo pueda ganar autonomía respecto de los condicionamientos de la oferta, y especialmente que se reconozca que el tiempo de consumo debe ser asimilado al tiempo libre” (Bruni y Zamagni, 2007, p. 215).

examen de la experiencia del consumo, sin disfrute del presente, lo que alteraría la observación de Herman Heinrich Gossen, según la cual, la cantidad de goce obtenida de un bien decrece por la satisfacción de las necesidades con otras unidades de dicho bien. Bruni y Zamagni sintetizan su análisis con el concepto de expectativa. La felicidad ya no consiste en la satisfacción de necesidades, confinada, más que al campo de la expectación, al de la ambición y el deseo. La propuesta apunta a fortalecer un mayor número de relaciones, y desprecia el valor de cambio y de uso del dinero. Así mezclan dos problemas distintos: desterrar la prisa, lo que suple a la terapéutica de la ansiedad, tiene un interés económico y comercial, y obvia el aumento en el ingreso, para suscitar el conformismo político⁷⁶⁰.

Dilación. No obstante esta relación nueva de la felicidad con la proyección a lo venidero, felicidad en ciernes, postergada, eventual; así se piense la desconexión de las personas con las cosas y los demás, debida a la velocidad, producto de las nuevas tecnologías, no se sospecha que la velocidad libera tiempo para actividades de ocio o intelectuales. Antes, conseguir un libro o comprar un artículo personal de un país extranjero podía demorar años. La relación con el futuro que abstrae el presente, no obedece a la velocidad, sino al modelo ético teleológico corriente, divulgado hasta la saciedad, y a una acción concebida por objetivos.

La felicidad se ha medido con las tradicionales variables económicas, inflación, ingreso, etc. Para Brickman y Campbell, el mejoramiento de las circunstancias objetivas de la vida, incluidos ingresos y riqueza, no produce efectos reales sobre el bienestar de las personas. Entonces, se desplaza a la felicidad civil y pública de la economía real, lo que tergiversa el estado de bienestar. Sin embargo, la teoría de la compensación relega la justicia económica y la denuncia de la desigualdad, porque no procura un bienestar homogéneo, ni la mejora con los

760 “Desde hace mucho se sabe que el tiempo asignado para un viaje, para una relación amistosa o para la visita a un museo no puede ser comprimido de igual manera que el tiempo que se emplea en un proceso productivo. Ya Gossen (1983) había indicado como varias formas de empleo del tiempo son formas que compartimos con alguien, lo que lo llevaba a agregar que no pocos placeres “se convierten en efectivos placeres únicamente si otras personas participan de su disfrute”. Sin embargo, y como ya se ha dicho, la actual organización de la sociedad, y también de la producción, tiende pertinazmente a reducir el tiempo libre, porque ve en el consumo la actividad económica por excelencia”. “¿Y con qué resultados? El más evidente, y en cierto aspecto el más inquietante, es la restricción del tiempo que se dedica a la experiencia, es decir, la reducción de nuestras oportunidades de adquirir experiencia de consumo. Esto origina una forma nueva de etología, la de la expectativa. Consiste en que, mientras el horizonte de las innovaciones se amplía, gracias a la aceleración que inducen las nuevas tecnologías, las posibilidades de tener experiencias significativas se reducen, porque la sociedad de la urgencia obliga a todos a vivir “el tiempo de la prisa”. Orientados permanentemente hacia el futuro, somos incapaces de disfrutar el presente”. “Desterrar la prisa – a la que no hay que confundir con la velocidad, una cualidad virtuosa- es entonces condición necesaria, pero no suficiente, para que devolvamos al consumo su valor fuertemente relacional y, sobre todo, para que podamos comenzar a entender por qué el incremento del ingreso per capital, una vez superado cierto límite, no determina el incremento del índice de felicidad” (Bruni y Zamagni, 2007, p. 216).

ingresos y condiciones materiales de la vida, y alimenta la arraigada opinión de que el dinero no procura la felicidad. Este equívoco obedece a que los economistas siguen los supuestos de la psicología, mientras culturalmente se afianzan los prejuicios religiosos. Se presenta un problema hermenéutico a partir de la interpretación de la paradoja. Hay que ver si el ingreso es el suficiente para que se cambien lugares y se adquiera lo necesario para efectuar nuevas actividades deseadas. Y se aprecia una dificultad a la hora de evaluar si hay una satisfacción diferente con la nueva situación. Tal vez la manifestación de la felicidad y de la conformidad permanezca constante, pero que el modo de vida, las acciones y los bienes que se disfrutaban representen un cambio y aporten una felicidad de otro tipo, acorde con el mejor escenario⁷⁶¹.

Entonces, ¿la economía mide el bienestar y la felicidad por la expresión de efectos psicológicos del aumento de salario o de las mejores condiciones de vida y no por los beneficios obtenidos por este cambio? Se reduce pues la medición económica de la felicidad al parecer. Igualmente, el concepto de personalidad enturbia la comprensión de la satisfacción. La paradoja de la felicidad no obedece a la expresión distinta del carácter de cada individuo o de una nación. Culturalmente, incluso en el mayor sufrimiento se escusa la situación más indigna y penosa en agradecimiento al estar con vida. Por lo restante, se imputa un roll considerable a los eventos exteriores en los cambios de comportamientos colectivos⁷⁶².

No son menos importantes los factores endógenos. Se suele dar como ejemplo la reacción contra la burguesía y la ideología heroica que propició la primera guerra mundial. Desde 1976,

761 "En su primera contribución al tema, Easterlin explicaba la paradoja en función de la teoría del "ingreso relativo" de Duesenberry (1949). Según esta teoría, el beneficio que una persona extrae de lo que consume no depende del nivel absoluto de consumo, sino del relativo, vale decir, de la relación entre su nivel de consumo y el de los demás. Por lo tanto, si sus ingresos (o su consumo) aumentan, pero no tanto como los del vecino, se produce en realidad un descenso de beneficio". "Con los años, Easterlin completó y afinó su teoría. Ante todo comenzó por desarrollar indagaciones diacrónicas, siguiendo en el tiempo a grupos de personas (cohortes) que eran estudiadas durante su entero ciclo de vida. De esas investigaciones surgieron otros aspectos de la paradoja; en especial, el descubrimiento de que el nivel de felicidad de las personas no varía con los años, aun cuando a veces las condiciones económicas cambian considerablemente durante la vida: "La relación entre felicidad e ingreso es muy compleja. En un momento cronológico dado, los que poseen mayores ingresos son en promedio más felices que los que ganan menos. Pero si se considera el ciclo de vida en su conjunto, la felicidad media de un grupo permanece constante, aunque exista un incremento notable de ingresos". "Los diferentes shocks que se producen a lo largo de la existencia sólo tienen efectos temporarios sobre nuestra felicidad; tras un breve período en que el episodio reproduce efectos reales, nos vemos inevitablemente impulsados a volver al nivel de referencia (set point). Esta concepción es la base de la conclusión a la que llegaban los primeros psicólogos que se ocuparon de la relación entre nivel de ingresos y felicidad (Brickman y Campbell, 1971), de que las políticas económicas orientadas a mejorar las condiciones económicas de las personas son inútiles para mejorar el bienestar personal, porque el pasar a recibir un mejor (o peor) ingreso induce efectos que son de brevísima duración" (Bruni y Zamagni, 2007, p. 218).

762 "Quand un grand nombre de citoyens se mettent en branle et participent à une action collective, la raison immédiate doit souvent en être cherchée dans une agression ou, comme l'indiquait Tocqueville, dans un commencement de réforme" (Hirschman, 1983, p. 16).

The Joyless Economy An inquiry into human satisfaction and consumer dissatisfaction (New York, Oxford University Press), Tibor Scitovsky se pregunta por el cambio en las preferencias del consumidor y del mercado. Por su parte, Albert Hirschman, parte de una proposición que recalca el carácter esencialmente insaciable e imposible de contener de los humanos, y habla en términos de decepción e insatisfacción. Cuando la gente formula un proyecto, antes de su actividad de consumo, las imágenes y expectativas que le corresponden, revelan un pronóstico que no suele corresponder a la experiencia posterior de consumo. Habría, además, una dificultad lingüística por la ausencia de palabras contrarias a la decepción⁷⁶³.

Esta dicotomía entre la decepción y la corrección del juicio, propia de una expectativa errónea, otorga una mayor importancia a uno de los lados de la partición, pero la segmentación no es clara y tampoco en el lenguaje. Fuera de la acepción de engaño, error o equivocación (*Täuschung*), contrapuesta a la desilusión, al desengaño (*Enttäuschung*), hay que considerar el componente del “cambio”, incluso en el sentido comercial del canje o el trueque (*Tausch*). Considerarse feliz en relación con los ingresos, comporta otras variables de tipo filosófico; aquellos pensamientos que condicionan el análisis de los deseos, lejos de suponer que los individuos se comporten en función de un sistema de valores o de fines prefijados, pues los deseos cambian permanentemente. A esto se añade que los bienes durables, al procurar un confort estable no generan gran cantidad de placer, y los no durables, al consumirlos rápido,

763 “*Mon point de départ en peu de mots: les actes tant de consommation que de participation aux affaires publiques, qui sont accomplis dans l’espoir d’en tirer une satisfaction, apportent également déception et insatisfaction. Cela se manifeste pour de multiples raisons, de plusieurs manières et à des degrés divers; il reste que si la déception n’est pas entièrement dissipée par une immédiate révision en baisse des résultats escomptés, n’importe quelle forme de consommation ou d’utilisation du temps porte en elle-même, selon la métaphore consacrée, “les germes de sa propre destruction”*” (Hirschman, p. 26). “*A ce projet appartiennent certaines images mentales ou attentes, relatives à la nature de cette activité ainsi qu’à la sorte et au degré de satisfaction qu’elle apportera. L’existence indépendante de ce projet, avec ces attentes, fait qu’il peut se révéler considérablement différent de la réalité qu’apportera l’expérience de son exécution, c’est-à-dire de la consommation effective. D’où la possibilité soit de la déception soit, le cas échéant, de son contraire*” (p. 29). “*La raison en est probablement que les attentes l’emportent bien plus souvent est confirmée par l’examen du mot allemand Enttäuschung signifiant déception mais qui, littéralement, se lirait “dé-déception”. Ici, le sens général d’attente non remplie a été submergé par l’une de ses variétés: le mot Enttäuschung, prise u pied de la lettre, veut dire corriger ou démêler une erreur, ou une faute de jugement, aussi l’on pourrait s’attendre qu’il s’applique à toute forme concevable d’attente erronée; sil a revêtu le sens spécifique de déception, n’est-ce point parce que les erreurs le plus souvent commises consistent à trop attendre, de la réalité. Il est à noter que, s’agissant de l’expérience effective et non plus d’une attente, le langage ne fait pas preuve d’un tel parti pris pessimiste: nombreux sont les mots –bonheur, joie, félicité, etc.-qui expriment comme telles des expériences agréables. Cela rend plus significative encore l’asymétrie établie par le langage lorsqu’il confronte l’attente et l’expérience*” (p. 30).

desaparece el objeto sobre el que se produciría el juicio que califique lo desagradable (ejm. la comida), sin facilitar el aprendizaje y variación de las preferencias⁷⁶⁴.

En contraste, relaciona Alexandre Jollien el *Amor fati* del Zaratustra, que no acusa y sólo dice sí, con el abandono de Etty Hillesum Doctora en Letras clásicas, muerta en Auschwitz en 30 de noviembre de 1943⁷⁶⁵.

4.4. El best seller sobre psicología de la felicidad

Despreocupación. Richard Carlson, en: *You Can Be Happy no Matter What*, caracteriza a la felicidad como algo que pocos alcanzan, con lo que sitúa al lector que la busca en situación de querer pertenecer a los privilegiados. Describe a la felicidad acorde con un estado mental en el que prevalece la satisfacción y la alegría, con lo que discierne los sentimientos negativos como un obstáculo para los sentimientos positivos, y no formando parte de una misma capacidad de percibir. Forja un discurso de “aceptación” contra los convencionalismos, en la fórmula de “así es la vida” y pretende esclarecer una esfera de los “sentimientos naturales” que equipara a los “sentimientos positivos”: a la mente⁷⁶⁶. Sin andrajos, Carlson supone que se

764 “Dans mon compte rendu des oscillations entre les activités orientées vers le privé et la vie publique, la notion de déception m’a fourni un mécanisme crucial. La déception implique une décision ou un choix erroné préalable, et mon analyse, en un sens, retrace une succession d’erreurs d’assez grande ampleur, sans que rien ne permette d’affirmer qu’il soit jamais possible d’atteindre un état où l’on soit débarrassé de la déception. De ce point de vue, mon analyse ne se fonde pas sur l’“acteur rationnel” de la théorie économique établie, mais sur un personnage bien moins accoupli. Je pourrais cependant affirmer des types humains que je mets en cè qu’ils sont supérieurs à l’“acteur rationnel”, dans la mesure où ils sont capable de concevoir l’un de ces états de bonheur, de dépasser l’un de ces états pour atteindre à un autre, et d’échapper ainsi à la monotonie d’une action qui fonctionnerait en permanence sur la base d’un système de préférences unique et stable. Selon toute vraisemblance, ces qualités plus nobles et plus riches que possèdent nos acteurs sont étroitement liées à leurs facons gauches et maladroites. Il était essentiel à mon étude de prendre en compte cette complexité, qui peut également contribuer, me semble-t-il, à rendre plus intelligible d’autres facettes de la vie sociale et de ses changements” (Hirschman, p. 229).

765 “Abandonarse no es rendirse. Sin abdicar nunca, eliges negarte al odio que tan natural parecería ante tus torturadores. Cuando los nazis te ordenan que pongas pañales a los bebés antes de que sean llevados a los campos de exterminio, podrías juzgar que la existencia es implacable, designar un chivo expiatorio. Te abstuviste de hacerlo con tenacidad. Mientras ves a los alemanes cometiendo un error, te indignas antes los gritos que condenan a toda una nación y te resistes al odio colectivo. Prenda suprema de tu libertad, no das la razón a tus verdugos sumiéndote en su barbarie. A cien leguas del fatalismo, permaneces digna ante aquellos que quieren transformar al hombre en bestia. “Sé que, en un campo de trabajo, moriría en tres días, me tendería para morir y, sin embargo, la vida no me parecería injusta” (Une vie bouleversée). Adivino contigo que despreciando al otro odiamos, siempre, la vida” (Jollien, 2007, p. 157-158).

766 “La felicidad! Ella es algo que todos deseamos, pero que pocos logran alcanzar. La felicidad se caracteriza por la presencia de sentimientos de gratitud, paz interior, satisfacción y afecto hacia nosotros mismos y hacia los demás. Nuestro estado mental más natural es aquél en el que predominan la satisfacción, la alegría. Los obstáculos que nos impiden experimentar esos sentimientos positivos son procesos negativos que hemos aprendido y llegado a aceptar, inocentemente, como “necesarios” o movidos por la idea de que “la vida es así”. Cuando

experimenta la alegría sin más, y que la tristeza o los problemas derivan de una disposición mental aprendida. La felicidad implicaría una manera de ver y vivir, por lo que se la puede disfrutar en cualquier momento. No hay que confundir este planteamiento con el paradigma de la inteligencia emocional que se concibe como un vago jirón de nuestra manera de reaccionar ante las circunstancias, sino de sentimientos dependientes del estado mental, relacionados con la “despreocupación”: *“Estos “Sentimientos positivos” no son emociones pasajeras que “van y vienen” con las circunstancias cambiantes, sino que impregnan nuestra vida y se convierten en parte de nosotros mismos. Lograr ese estado mental nos permite ser más alegres y despreocupados, independientemente del hecho de que nuestras circunstancias justifiquen o no tal actitud positiva”* (Carlson, 2004, X)⁷⁶⁷.

Resquicios de una filosofía de la abstracción, el no dejarse afectar por las circunstancias, manteniendo un estado mental sereno, ‘indiferente’, asegura que en la ‘normalidad’ se permanece alegre y que los problemas se pueden aligerar, o bien, “descomplicar” la vida según nuestro parecer. Como si se tuviera que dar una justificación para sentirse alguien mejor, liga tal aligeramiento a que así se estaría más cerca de la propia sabiduría y el sentido común. Entonces Carlson propone una hermenéutica para descubrir esos sentimientos positivos.

Intenta establecer unos principios de satisfacción con la propia vida o de indicaciones de “acceso” a la felicidad. *“Tales principios mostrarán como tener acceso a ese sentimiento de felicidad en el momento en que lo deseemos. Cuando los hayamos comprendido, estos principios nos permitirán sentirnos realmente contentos y satisfechos, cualesquiera que sean nuestros problemas”* (Carlson, XI)⁷⁶⁸.

dejamos al descubierto esos sentimientos positivos naturales y retiramos las barreras que nos separan de ellos, comenzamos a tener una experiencia más significativa y bella de la vida” (Carlson, 2004, Introducción).

767 *“La mejor manera de dejar al descubierto esos sentimientos positivos que albergamos en la profundidad de nuestro ser es empezar a comprender su origen. Hay cuatro principios propios del funcionamiento psicológico que actúan como guías o pilotos, y que nos ayudan a recuperar nuestro estado natural de serenidad. A ese estado natural lo llamo “funcionamiento psicológico sano” o, simplemente, “sentimiento agradable”. Aprenderemos a detectar, y a protegernos de, los obstáculos psicológicos que nos impiden experimentar esos sentimientos positivos; los pensamientos de inseguridad que hemos aprendido a tomar con demasiada seriedad”* (Carlson, p. X).

768 Esta recodificación que opone ‘sentimientos positivos’ a ‘inseguridad’ tiene uno de sus orígenes en: *Sanity, Insanity, and Common Sense: The Groundbreaking New Approach to Happiness*, Nueva York, Ballantine, Fawcett, Columbine, 1987, de Rick Suárez, C Mills y Darlene Stewart. A partir de los estudios sobre la felicidad, las investigaciones económicas se dividen entre las que procuran determinar la utilidad y la preferencia, frente a las que analizan la expresión pública de la satisfacción, cercanas a las fórmulas o escalas para medir el dolor. *“Economists are trained to infer preferences from observed choices; that is, economists typically watch what people do, rather than listening to what people say. Happiness research departs from this tradition. Instead happiness researchers have been particularly interested in self-reports of well-being, which may be as simple as an answer to a question with the general form: “Are you very happy, pretty happy, or not too happy?”* (Di Tella y

La mente, las circunstancias y el goce. Oponen así al acontecimiento, la persona, entendida en un sentido subjetivo en tanto se la identifica con un estado mental, y tras enfatizar en “no dejase afectar” a modo de interrupción de un proceso de perturbación. No atienden al proceso complejo del deseo, sino que equiparan la felicidad a la serenidad mental y a sentimientos positivos. El placer se convierte en un medio de orientación, en un proceso desbordante. Carlson ofrece su comprensión de la psicología por cuatro principios que explicarían cómo funciona la mente: 1) la capacidad de pensar es una función voluntaria que crea nuestra experiencia psicológica de la vida, 2) variaciones voluntarias de la propia comprensión del hecho de que pensar sea una función voluntaria, 3) realidades psicológicas separadas por pensar todos de manera distinta, 4) los sentimientos y las emociones *constituyen un mecanismo interno de bioretroalimentación* (Carlson, p. XII)⁷⁶⁹.

Entonces, tal vez no hubiera una individualidad de la jornada, o *haecceidad*, sino realidades psicológicas separadas, subjetividades. Estos principios se proponen para comprender el funcionamiento de la mente como requisito para gozar con libertad; la epistemología como condición de la ética y la alteración de las prácticas y vivencias. Carlson da por sentado realidades psíquicas independientes que exigen la comprensión de la experiencia distinta de los otros. Los pensamientos y creencias ya no se critican por su falsedad, sino que los problemas en las relaciones sociales dependen de pensamientos individuales diferentes⁷⁷⁰.

MacCulloch, 2006, p. 25). La preocupación por la felicidad encubre una por el poder y los límites de la resistencia a medidas incómodas que afectan a la población. La tesis de Richard Easterlin, según la cual a pesar del aumento en el ingreso personal con el tiempo, no se reporta un incremento en el nivel de felicidad, se ve cuestionada al advertir que los resultados pueden variar si no se incluye una variable ignorada, por ejemplo la actitud de una población frente a una circunstancia o hábito, cuestiones culturales como el modo de celebrar y de invertir el tiempo libre, o algo tan concreto para una perspectiva neurológica o médica como la alimentación, si la felicidad depende de factores hormonales, los complejos sistemas neuronales, etc. El modo de elaborar una pregunta altera el resultado, más si se trata de la aceptación o el rechazo. “*Compared to other subjective data used regularly in some fields of economics, happiness questions have the considerable appeal of requiring only a minimum of information processing. But skeptics may argue that this simplicity is also a weakness because the data may be too simple and thus carry little information*” (Di Tella y MacCulloch, p. 27). Otras investigaciones muestran que variables como el desempleo sí inciden en la infelicidad. Los medios reproducen el error para provecho político. En El País de España, sección, Sociedad, Vida y Artes, el 16 de junio de 2012, John Carlin en su artículo titulado: *¿Cabe la felicidad en tiempos de crisis?*, subtítulo: *Ni el PIB ni la prima de riesgo mide su satisfacción consigo mismo a falta de dinero, pero otros valores pueden llevar a la plenitud.*

769 En la crítica económica, una pregunta como “eres feliz” no tiene significado, carente de estructura una investigación basada en ella. Sin embargo, para el biólogo o neurólogo la emoción o el sentimiento constituyen su objeto de estudio.

770 “*El esquema mental que nos dice que para ser felices debemos hacer algo diferente no desaparece cuando el cambio se ha realizado. Por el contrario, siempre empieza de nuevo a buscar defectos y condiciones que se deben corregir y satisfacer antes que podamos sentirnos felices. Cuando comprendamos los cuatro principios del funcionamiento psicológico sano, podremos modificar esta dinámica y sentirnos felices*

Sin más, anteponer la satisfacción a las preocupaciones; el sentimiento de alegría y despreocupación a los problemas, presupone que tal estado no se altera por ningún motivo: “*Sin duda, todos los problemas son importantes y “reales”, pero cuando aprendamos a sentirnos satisfechos, los problemas no nos impedirán disfrutar de la vida.*” (Carlson, p. XIV). Carlson no se dirige a las prácticas ni articula ningún dispositivo para el cambio⁷⁷¹. Basado en la experiencia psicológica de la vida, como una función voluntaria, concibe realidades psicológicas separadas para enfatizar en el procedimiento metódico que debe tener en cuenta las diferentes formas de pensar. Que se tengan en cuenta los estados de ánimo, los sentimientos, obedece más a la sintomatología o diagnóstico de la situación en la vida. Carlson duda de la eficacia de las terapias basadas en el cambio, no porque no sea efectiva en el momento, sino porque examina una serie de defectos y condiciones que no hallan nunca satisfacción. Así confronta la corrección del defecto y la inmediatez de un estado mental, en lo que reprocha que tras el cambio no se encuentre satisfacción, pero sí se asegura que lo importante es el sentimiento inmediato de satisfacción; que este trae por efectos las buenas relaciones, la habilidad en la crianza y satisfacción en el trabajo, y que tal sentimiento viene acompañado de una manera alegre y despreocupada de vivir, con lo que contrapone a las técnicas de afrontamiento, un saber vivir con un buen estado de ánimo. Se encuentran las llaves sin pensar tanto, cuando se obtiene un ánimo más sereno. Luego, se sigue el esquema tradicional de examinar los pensamientos como forma de domino de la experiencia. Se valora el pensamiento como capacidad de crear la experiencia, principio filosófico que constituye la realidad o virtualidad de los objetos⁷⁷².

inmediatamente, ¡aunque nuestra vida y nosotros mismos no seamos perfectos! Cuando ya no nos perturbe el falso negativismo y nos sentimos satisfechos, el contacto con nuestra verdadera sabiduría y nuestro sentido común nos permitirá contemplar soluciones y opciones que hasta entonces habían estado enterradas bajo pesadas preocupaciones e intensos diálogos internos” (Carlson, p. XIII).

771 “*Aquí no aprenderemos técnicas sofisticadas o “habilidades de afrontamiento” para manejar problemas específicos; simplemente aprendemos a vivir en un estado de ánimo más sereno: un estado de amor. (...) No se trata de sentir en el futuro exclusivamente amor – esto no puede ocurrir- sino de que cuando carezcamos de este sentimiento positivo, comprendamos la razón de ello y sepamos exactamente cómo encaminarnos de nuevo en una mejor dirección”* (Carlson, p. XIV).

772 “*Todo sentimiento negativo (y positivo) es resultado directo del pensamiento. Es imposible sentir celos sin tener antes pensamientos de celos, sentirse triste sin haber tenido antes pensamientos tristes, sentir ira sin tener antes pensamientos de odio, sentirse deprimido sin haber tenido antes pensamientos depresivos”* (Carlson, 2004, p. 4). “*Al pensar algo, es fácil creer que el objeto de nuestro pensamiento (el contenido) representa la realidad. Pero cuando comprendemos que pensar es una capacidad y no una realidad, podemos empezar a desechar los pensamientos negativos que cruzan por nuestra mente. Al hacer esto, empieza a surgir un sentimiento positivo de felicidad”* (p. 9).

Según Carlson, no hay que conferir realidad a ciertos pensamientos o seguir pensando en algo perturbador. Los pensamientos no representarían psicóticamente la realidad y permanecen en su propio ámbito, sin otorgarles seriedad exagerada. Al olvidar un pensamiento se impondrían otros de la corriente de pensamientos del día. Los pensamientos sólo adquieren un estatuto de intento de comprensión de la realidad. No se pretende controlar el pensamiento ni actuar con base en el pensamiento, en analogía con el sueño, reverso del cartesianismo. Sin embargo, Carlson supone que se abre una realidad positiva o se dan sentimientos positivos, tras abandonar los pensamientos negativos, ante otra realidad que puede seguir caracterizada por el mal o el dolor. Esto atañe también a los pensamientos positivos⁷⁷³. El pensador positivo está bajo la presión de generar pensamientos positivos, lo que demanda concentración y esfuerzo. Tampoco se pretende que nunca pasen pensamientos negativos, sino que se los desliga de una posible capacidad de herir. Esto riñe con la creencia en el desahogo de los sentimientos por su expresión. La conceptualización originaría cierto dolor: *“Todo este sufrimiento, y mucho más, es simplemente resultado de tener un concepto erróneo sobre la naturaleza del pensamiento”* (Carlson, 2004, p. 26). Carlson no recrimina de manera que simplemente categorice pensamientos negativos y positivos, y exige desprenderse de una concepción que le adjudica al pensamiento algo más que su función propia, y subraya que el pensamiento distorsiona la experiencia. El sistema del pensamiento filtra los pensamientos y condiciona la experiencia: *“Todos nuestros pensamientos pasados se agrupan en nuestro “sistema de pensamiento”, una unidad autónoma a través de la cual vemos el mundo”* (Carlson, p. 27)⁷⁷⁴. Se procedería por

773 *“Los partidarios del “pensamiento positivo” aconsejan tener pensamientos positivos con la mayor frecuencia posible, y evitar completamente los pensamientos negativos. Aunque es cierto que los pensamientos positivos nos hacen sentir mejor que los negativos, el “pensamiento positivo” es un concepto erróneo, pues parte de la suposición de que el pensamiento contiene por sí mismo un elemento de realidad que debe suscitar nuestro interés y preocupación. Pero, sea positivo o negativo, el pensamiento sigue siendo solamente una función”* (Carlson, p. 23).

774 Russ Harris denuncia que la felicidad consista en sentirse bien, pues el esfuerzo de control sistemático abruma y produce infelicidad, para proponer una concienciación, la aceptación, la de-fusión cognitiva y vivir conforme a valores que libres de la trampa de la felicidad en el juego de la espera y creencias inútiles e inexactas. Las creencias de la psicología positiva y control pueden conducir a sentimientos de desdicha. Para Harris, la felicidad no es algo normal, no se ha aumentado la satisfacción y la mente no evolucionó para hacer sentir bien, sino sólo para sobrevivir. Tras la noción de cuidado como advertencia, se solapan preocupaciones por cosas que no suceden, en tanto los medios aumentan el sentido de comparación y las fantasías para una mente configurada para sufrir psicológicamente. Luego, la ansiedad y la depresión están ligadas a la búsqueda de sentimientos agradables, placer, alegría y satisfacción. De ahí que la Terapia de Compromiso y Aceptación representa un corte en la psicología, en relación con las emociones positivas. También la alteración de la experiencia resulta ligeramente distinta a la tradicional: *“...más que intentar eliminar pensamientos y sentimientos dolorosos, aprenderás a transformar en profundidad la forma en que te relacionas*

comparación de situaciones, a nivel de los conceptos, creencias, expectativas y opiniones. El problema radica en que el sistema se construye por el recuerdo y las conexiones lógicas que establecemos, por lo que se impulsa a ver lo mismo por costumbre. Y al principio filosófico de la capacidad de constituir nuestros pensamientos se asimila la concepción del estado de ánimo. Carlson relaciona un estado de mal ánimo con la seriedad, lo que señala una propensión a la discusión de los problemas en una mala disposición. Asimilada la seriedad a la urgencia, se la polariza respecto a los estados de ánimo positivos⁷⁷⁵.

En consecuencia, se recomienda solucionar los problemas con un buen estado de ánimo y se agrega el tener en cuenta el principio de realidades separadas, en lo que se dictamina que tratar de cambiar a los demás constituye un esfuerzo inútil, y se enfatiza en el ámbito del lenguaje. No debemos tratar de probar estar en lo correcto: *“Cuando entendemos el concepto de las realidades separadas, comprendemos que no hay razón lógica para tomar como una ofensa personal lo que los demás dicen y hacen”* (Carlson, p. 58). Se desvaloran entonces las diferencias como fuentes de frustración, y transigir se considera una forma de crecimiento, pero esto riñe con una situación no placentera que se reconoce fundamental para la esfera de los sentimientos: *“Cuando nuestra percepción de la vida no es placentera, el sistema de alarma de nuestros sentimientos se dispara como una bandera roja que nos recuerda que nos hemos descarrilado y que nuevamente estamos pensando a través de nuestro viejo sistema de pensamiento”* (Carlson, p. 71). No se busca el placer ni se lo tematiza en relación con la felicidad, sino como signo de salud mental. El pensamiento negativo no se estima de igual forma. Sin embargo, a pesar de que la descripción cambie según el estado de ánimo, no siempre se produce un cambio en el pensamiento. Para Carlson sólo hay que desconfiar de los sentimientos en un mal estado de ánimo⁷⁷⁶.

con ellos. Aprenderás a experimentarlos de modo que tengan menor impacto, pierdan su poder y disminuya radicalmente la influencia que tienen en tu vida” (Harris, 2010, p. 22).

775 “Estas constantes fluctuaciones en el nivel de consciencia que tenemos de ser nosotros los creadores de nuestros pensamientos es lo que se conoce como “estados de ánimo” cambiantes. Arriba, abajo, nuevamente arriba, otra vez abajo, cada minuto, cada día, el nivel de nuestro estado anímico fluctúa” (Carlson, 2004, p. 38). “Cuando estamos de mal ánimo la vida nos parece tan trascendental, tan seria, que todo adquiere para nosotros carácter urgente. Ésta es la razón por la cual la mayoría de las personas tienen sus discusiones “serias” cuando están mal anímicamente, y éste es uno de los problemas fundamentales de las relaciones humanas” (p. 41).

776 “Si nuestro estado de ánimo es la fuente de nuestra experiencia y no el resultado de ésta, cuando estamos sintiéndonos mal anímicamente producimos pensamientos negativos todo el tiempo. Si nos sentimos mal y un psicólogo (o cualquier otra persona) nos pregunta: “¿cómo se siente?”, lo que en realidad está haciendo es pidiéndonos que le expliquemos cómo vemos la vida mientras nos encontramos en tal estado de ánimo. Cuando nuestro estado anímico mejore, la descripción de los mismos acontecimientos será totalmente diferente. El único mérito de un



El funcionamiento psicológico sano del estado mental natural en el que se disfruta de la vida sin ningún motivo en particular no depende de las circunstancias. Y tener razón se sacrifica para propiciar la felicidad: *“Al aumentar los sentimientos de felicidad entre las personas, el tema de quién está en lo correcto pierde importancia”* (Carlson, p. 102)⁷⁷⁷. En esta permuta del orden entre la felicidad y la importancia de las razones, la felicidad se determina por la mentalidad serena permanente que no exige su pesquisa como finalidad, en lo que la felicidad produce la suspensión del juicio o el no querer discutir con quien se quiere, y no que la felicidad sea producida por la suspensión del juicio. No hay ninguna felicidad presunta: *“La felicidad es un estado mental, no un conjunto de circunstancias. Es un sentimiento de serenidad que podemos experimentar y disfrutar siempre, y no algo que debemos buscar”* (Carlson, 158). Diametralmente opuesto a Séneca y a la abundante literatura sobre la búsqueda de la felicidad, entiende la felicidad mental como flujo con el funcionamiento psicológico, supuesta una manera de sentir natural, pero que exige un aprendizaje: *“Cuando entendamos y aprendamos a fluir con nuestro propio funcionamiento psicológico, tendremos acceso a ese lugar de nuestro interior donde la serenidad ya existe”* (p. 158).

Luego, el criterio para inscribir una manera de vivir entre la felicidad o la infelicidad no es otro que la comprensión del funcionamiento psicológico propio. El fluir también atañe a desviar la atención de los problemas y preocupaciones, al reposo mental, pero de esta disposición se

mal estado anímico es que nos recuerda que estamos pensando disfuncionalmente y que no debemos escucharnos ni confiar seriamente en nosotros mismo mientras nos hallemos en esas condiciones” (Carlson, p. 73). *“No importa que nos sintamos estresados, agobiados, enfadados, amargados, deprimidos, solos, frustrados, celosos o ansiosos; estos sentimientos, al igual que muchos otros, sirven para avisarnos que estamos mirando la vida a través del sistema de pensamiento, y no a través de nuestro estado mental natural. Si seguimos pensando de ese modo, no encontraremos ninguna respuesta”* (p. 74).

⁷⁷⁷ A pesar de determinar Russ Harris la trampa de la felicidad, que no consista en un estado natural, que el sufrimiento mental sea anormal, que para construimos una vida mejor tengamos que deshacernos de los pensamientos negativos y que debiéramos ser capaces de controlar pensamientos y sentimientos, a la larga también repite una concepción general de la psicología. *“Es una bonita teoría que, a simple vista, parece tener sentido. Al fin y al cabo, ¿quién quiere tener sentimientos negativos? Pero aquí está la trampa: las cosas a las que por lo general damos más valor conllevan toda una serie de sentimientos, tanto agradables como desagradables”* (Harris, 2010, p. 28). La construcción de una vida mejor supone pasar por incomodidades. Harris no plantea controlar pensamiento ni sentimientos, sino actuar y controlar la respiración, para pasar a hablar de un yo observante de emociones y sensaciones, que no juzga, invariable desde el nacimiento hasta la muerte, sin despojarse del supuesto de “la esencia de quién eres”. Ante la fusión con pensamientos inútiles, propone una escueta de-fusión o dejar ir el pesimismo; ante las expectativas poco realistas, volverla realista y aprender de los errores; no evitar el malestar del cambio con concentración en acciones efectivas; para por último, no distanciarse de los valores con una noción particular de voluntad: *“La voluntad no quiere decir que te guste, quieras, disfrutes de, desees o apruebes algo. La voluntad quiere decir que lo permites, le haces sitio o lo dejas estar ahí, con el fin de hacer algo que tú valoras”* (Harris, p. 365). No se trata de una capacidad de elección, sino de una disposición comprometida, muy distinta un simple soportar.

salta a que la realización de las tareas conforma la felicidad. Desde un ideal de creatividad se valora el trabajo que recompone los distintos elementos, y se rechaza una felicidad pensada en función del deseo para adoptar una perspectiva vitalista⁷⁷⁸.

Carlson argumenta que la felicidad experimentada por la obtención de lo deseado no ocurre por la satisfacción, sino por alejar la atención de lo que carecíamos, pero que tan pronto se fija la atención en otro deseo, resurge el descontento. Igual ocurriría con los procesos de catarsis. Carlson acentúa no condicionar la felicidad a resultados. Separa el concepto de felicidad de objetivos y condiciones, para reducirse al sentimiento. Acoge la idea de un estado de ánimo constitutivo de un modo de existencia concreta, caracterizado por la tranquilidad y el gozo: *“Cuando le ponemos condiciones a la felicidad no podemos disfrutar de ella, porque el proceso mental que condiciona la felicidad a ciertos resultados se repetirá tan pronto éstos se hayan logrado”* (Carlson, 2004, p. 166). Más que conceptualizar la felicidad en función de lo incondicionado, pondera un sentimiento presente de felicidad⁷⁷⁹. Toda técnica se encuentra ineficaz. No predica el no pensar, sino no concentrarse en el contenido de cada pensamiento particular. Desvirtúa cualquier producción de la felicidad por una manera particular de pensar: *“La felicidad es un sentimiento y no un resultado; aprendamos hacia dónde debemos mirar y podremos conservar este sentimiento en vez de dejarlo pasar y seguir buscándolo por todas partes”* (Carlson, p. 168). Invita a sentir la felicidad sin pensarla, reconocer el sentimiento sin analizarlo, un “abandono” de la infelicidad. Con todo, sin advertir que se ha criticado el finalismo y la primacía del entendimiento, no se abandona el modelo de la decisión y el entendimiento: *“La felicidad es el terreno que posibilita la recuperación; la decisión es el compromiso interior que nos señala una meta, y el entendimiento es el vehículo que nos lleva a*

778 *“Cuando digo “reposar” no me refiero a la pereza o a la apatía, sino a dejar que la mente reciba información y la deje fluir hasta que salga, sin someterla a análisis ninguno. Si recibimos de este modo la información, podremos mantenernos en un estado emocional positivo y ser felices con las tareas que estamos realizando”* (Carlson, 2004, p. 159). *“Tener expectativas es mejor que sentirnos ansiosos, pero ninguna de estas dos condiciones es sinónimo de felicidad. Está bien pensar en el futuro y ponernos metas, pero no hay que cometer el error de confundir estos pensamientos y metas con el sufrimiento descomplicado e incondicional propio de la felicidad: ese sentimiento de gratitud que experimentamos aquí y ahora, gracias a ninguna razón distinta del hecho de estar vivos”* (p. 161).

779 *“Porque ese sentimiento no nos conduce a ninguna parte; no es el medio para lograr un fin, sino el fin en sí mismo. Si la futura novia entendiera que la felicidad se origina en ella misma, podría tomar la decisión de casarse o no casarse con base en su sabiduría y no en sus carencias. Si ya es feliz, su relación matrimonial también será feliz; y si la pareja decide tener hijos, estos crecerán en un ambiente feliz sin la presión de tener que ser la “fuente” de la felicidad de su madre”* (Carlson, p. 166).

nuestro destino” (Carlson, p. 177)⁷⁸⁰. Se desdeña pues una lógica del sentido que abarque sólo imperativos performativos de un conocimiento racional categórico, pero se mantiene el ideal del entender y decidir.

Reconocimiento. *Una vida feliz; superando por el amor las pérdidas y las penurias cotidianas*, de Dorothy Corkille Briggs, no contiene una tesis diferente a la religiosa del libro de Fulton Sheen, pero el que lea el índice no sabrá qué esperar, pues sólo enumera palabras con claro tono afectivo: Alcance, relaciones, intimidad, pérdida, vida, origen. Con epígrafe de Pierre Teilhard de Chardin en el que la evolución creadora se comprende por el uso de la energía del amor de Dios, para la autora del *best Seller*, *El niño feliz*, estamos en este mundo para establecer una diferencia; un propósito o significado propio. “*Creo que eso significa que el amor, la pérdida y la vida nos sirven para ofrecer nuestros dones al mundo con mayor plenitud*” (Corkille, 1991, p. 13). Este *¿Cómo lograr una vida feliz? (Embracing Life*, de 1985), agrega al amor católico, el precepto psicológico de la motivación y la pragmática utilitarista del *best seller* de bolcillo, a saber, cómo utilizar el cambio con éxito mediante la canción del amor: “*Se trata de sobrellevar – de hecho abrazar – lo que sea, para lo cual se necesita que cada uno de nosotros encuentre su canción única*” (Corkille, p. 13).

Bajo el título de “Alcance” Corkille, ofrece una explicación metodológica mediante el uso de motivos sencillos como ‘esa canción que nos gusta’ y tarareamos o cantamos con facilidad. En los ochentas la metodología de las ciencias sociales exige este tipo de introducciones, incluso ante procedimientos que no tienen ningún método. En este caso, se efectúa una síntesis superflua de un principio que cobija una serie de aforismos que articulan una reflexión a manera de pensamientos, con los prejuicios característicos del género, con las sugerencias de la

780 También Jorge Bucay critica el finalismo al distinguir entre el rumbo, la dirección y el sentido, por un lado, y la meta, por otro. La felicidad se convierte ‘para mí’, en “la satisfacción de saberse en el camino correcto”; “la tranquilidad interna de quien sabe hacia dónde dirige su vida”; “la felicidad es la certeza de no estar perdido” (Bucay, p. 130). Bucay usa todo tipo de metáforas para revivir el antiguo juicio recto, valorar el significado, el propósito claro, asociado a la paciencia y la aceptación, para restar mérito a la sensación. También toca la disciplina para transformación de la actitud como respuesta a la insatisfacción, en tanto patologiza a partir de tipologías generales: “*Pero con toda seguridad lo que puede es decidir no olvidar y quedarse pegado a lo que cree imposible. Y eso es lo idiota de nuestra neurosis*” (p. 79). Con el Dalai Lama clasifica los estados mentales según si conducen a la felicidad, relacionada la salud mental con un sentimiento amoroso. En cuanto al sentido, el deseo sólo lo adquiere transformado en acción. Exige también coherencia entre lo que se cree y hace, en tanto la terapia de pareja exige que la felicidad radique en compartirla. Niega que la pérdida implique infelicidad y convierte al amor, al duelo y a la muerte en condiciones, como algo a superar necesariamente; o el prejuicio de aumento de poder a partir de las afecciones bajo la idea individualista de depender de sí para soportar y superar el dolor.

contracultura de los 60s. El viaje ya no es el camino tradicional a la felicidad a través de la ascesis espiritual que deriva de la ataraxia, sino una búsqueda de experiencias⁷⁸¹.

Sin importar cómo, significa adquirir poder. Detrás del cómo utilizar el cambio con éxito, no hay ningún saber cómo, irrelevante. Mero viaje, visión, despertar de la conciencia para la reconstrucción en el amor de las relaciones, de las pérdidas y de la vida; todo aquello que la contracultura no pudo restablecer, resulta instaurado luego en la mentalidad de las siguientes generaciones. La psicología asentó todo un cúmulo de prejuicios conductuales con base en una problemática íntima: necesidad de valer la pena, cooperación. *“La autoestima afecta directamente todas nuestras relaciones”*. Concebida la unicidad como problema, las relaciones toman la forma de un deber: *“Mi deber oculto, por lo general desconocido para mí, consiste en reunir pruebas de que valgo la pena. Necesito orquestar mis relaciones y mi vida para conseguir dichas pruebas”* (Corkille, p. 16). A partir de este principio moral baladí se establecen prototipos escuetos de conductas.

Desconfianza de sí, sin sospecha de la necesaria desconfianza en el otro; la crítica se convierte en una forma de dominio de los demás. Así, se menoscaban las reglas de juego propias con una ética normativa que excluye someterse pasivamente a reglas de cooperación ajenas. Ante el fracaso por exigencias imposibles, la pérdida se traduce a un nivel de autoestima, desligada de la suerte o la acción, combinada con el grado de desconfianza de sí⁷⁸².

Sin razón. El fracaso sobreviene por falta de estima, pero esta clasificación no se debe a un asunto psicológico, sino de gestión administrativa. Priman el odio o amor a sí, pero prevalecen disposiciones, no hacia la pérdida o la ganancia, como se asegura, aparte de las razones o motivos, sino actitudes de confianza o desconfianza hacia sí o ante los demás, que

781 *“Son pensamientos para reflexionar. Tal vez prefieras guardar en tu mente aquellas a las que te resistas con mayor firmeza para aprovecharlas más adelante. Te invito a bucear más allá de los antiguos condicionamientos, de las viejas creencias. A poner en libertad las antiguas limitaciones de lo que crees posible. Tal vez estos regalos de reflexión sirvan como gatillo de dicha liberación. El poder sanador de la mente humana está surgiendo”* (Corkille, 1991, p. 14).

782 *“Si la desconfianza en mí mismo es intensa, necesito jugar al mandamás y atraer a todos los dardos. Me concentro en dirigir, controlar, criticar y ganar. Puedo cooperar sólo según mis reglas de juego. La flexibilidad y la reciprocidad no constituyen opciones para mí”*. *“Si la desconfianza en mí mismo es leve, necesito probar mi importancia no tanto a los demás como a mí mismo. Mi anhelo es ganar aprobación. No estoy para “dirigir a los demás y a la vida”. Más bien estoy llamado a cuidar, a complacer y a dar más de lo que me piden. Incluso a costa de mi integridad personal. Sin darme cuenta estoy dejando que se aprovechen de mí y que me conviertan en “víctima””*. *“Si la autoestima es escasa, me odio a mí mismo. Por lo tanto, necesito reunir pruebas de que no valgo la pena. Incluso Inconscientemente, me dispongo a perder. Utilizo mi energía para sabotearme a mí mismo. Para ello, arreglo mi vida y mis relaciones. Exijo cosas imposibles de mí y de los demás. Me empeño en esperanzas imposibles y me concentro eternamente en lo que está mal”* (Corkille, p. 16).

prescriben conductas benéficas o dañinas en lo que la desconfianza de sí y la autoestima propician el bien. En estas, se antepone a la categorización de la conducta conforme a la autoestima, los conceptos de “correcto” y “necesidad”, pero se cuestiona “tener razón” y el beneficio propio, sin más. “Amenazas” que se constituyen por baja autoestima, por lo que habrá que inferir fortalezas derivadas de la autoestima, rudimento tosco que da pie a un moralismo del manejo de la energía sin precedentes, estrambótico, que ya no diferencia entre el bien y el mal, lo bueno y lo malo, el bienestar o el daño, sin preceptos relacionados con el deber⁷⁸³.

Desarrollo de aptitudes y capacidades de identificación de lo positivo, no por virtud, sino por la mera autoestima, que supone la naturalidad de la cooperación, pero en razón de creencias propias y de un defender lo que está bien: *“Puedo arriesgarme a defender mis creencias. Mi autoafirmación me permite sostener a mis semejantes. No tengo nada que probar o destruir. No me importa quién, sino qué está bien. Me centro en cómo podremos trabajar juntos”* (Corkille, p. 17).

En esta concepción de las relaciones con los demás, a partir del yo condicionado, de la personalidad o de estados, se hablará de unicidad y valor propio; de un yo real, esencial o espiritual, distinto del yo racional calculador de probabilidades; de un ‘yo observador’, consciente de los demás estados del yo; de un yo crítico, juez; de un yo nutritivo, sustentador, con amor incondicional, pero indulgente; del yo del niño libre, creativo, en unos negado y en otros expresado sin medida; del yo no, rebelde, etc. Extraña mezcla esta de un aparato conceptual de la psicología con la defensa de la espiritualidad a ultranza, para encontrar el dolor en la desconexión con el yo espiritual, al preponderar el yo condicionado.

Corkille acude a viejas estrategias psicoanalíticas a las que tiende a asirse el niño en su conflicto con el padre etc, para formular una solución, según un estudio, y renegociación del contrato en el papel que representa. ¿Qué tipo de espiritualidad es esta? *“Esto significa hacernos cargo de nuestro propio yo condicionado. Y encontrar formas válidas de resolverlo, en lugar de utilizar la relación como escenario para resolver viejas necesidades de la infancia”*

783 *“Cuando la autoestima es escasa o vacilante, las diferencias con los demás constituyen una amenaza. La relación poco tiene que ver con lo que es correcto o con lo que se necesita. Más bien tiene que ver con quién tiene razón, quién gana y quién sale perdiendo”* (Corkille, p. 16). *“Si la autoestima es grande, no tengo un deber oculto. La confianza en mí libera la energía para que reparta mi talento en forma constructiva a mis semejantes y al mundo. Me rehúso a sacrificar mi integridad complaciendo a toda costa. Sin embargo, soy lo suficientemente accesible como para cooperar. Reconozco lo positivo y me permito ver el punto de vista de los demás, así como también el mío. El desarrollo de mis aptitudes fluye con naturalidad. No estoy obligado”* (p. 17).

(Corkille, p. 20). Corkille se apoya en Gwenet Porter para una comprensión del dolor en función del amor: *“Tal vez el dolor sirva para hacer recordar a la niña que debe volver. (...) Para sostenerla en mis sabios brazos adultos y aliviar su corazón dolorido y su alma escrutadora”* (Corkille, p. 23)⁷⁸⁴. De manera fragmentaria, el texto trata de todo, de la ilusión, del compromiso y la evasión. Opone la intimidad al miedo frente al acercamiento. La ira es impotencia. Alejado del deber, aborda la responsabilidad de sí, en un sentido en el que no renuncia a la “integridad” en función de lo que se establece lo correcto⁷⁸⁵.

Corkille opta por combinar la integridad personal con una ética consecuencialista: *“Soy responsable de mis elecciones y del impacto que causan en los demás. A pesar de la ética de situación y del famoso: “cada uno a los suyos”* (Corkille, p. 32). Impele a un cambio de conducta y de actitud; pero no a acciones que hicieran sentir culpa. ¿Y si no se sintiera culpa por las acciones que dañan a los demás? Aquí no importa la teoría moral ni un concepto cualquiera, y el dolor se confina al ámbito más trivial de la intimidad en las relaciones, confundida la amistad y la pareja⁷⁸⁶.

En esta trivialidad, la felicidad o infelicidad se impone en función de un campo amplio de problemas y asuntos, abordados desde un punto de vista sencillo y común: la enseñanza de una lección del engaño, la ira como sentimiento secundario de defensa ante el dolor, tras de lo que invita a ocuparse del dolor, y descubre, en la reciprocidad de acciones beneficiosas, la calificación de algo como injusto si no cumple con la expectativa propia. La psicología exige creencias positivas del yo, contrapuesta al requerimiento de que los demás nos hagan felices, calificado esto de infantil, tras de lo cual se establece toda una semiología del amor; es amor esto y aquello, para luego de abordar ‘el alivio’, llegar al subtítulo: *“Elegir la felicidad”*, que

784 La psicología sistémica no niega el dolor y todavía lo liga a la felicidad: *“Bert Hellinger: (...) Muchos sienten miedo ante la felicidad, ante el paso decisivo, en el que se siente la profundidad llena de amor; y el amor profundo es tanto felicidad como dolor. Ambos están muy profundamente unidos. Por tanto, retrocedemos ante este amor, porque al mismo tiempo sentimos también dolor. Esta felicidad no tiene nada que ver con alegría. Es algo pleno, sosegado, profundo. Esta felicidad comprende la seriedad y, a veces, puede trocarse en levedad. Por eso, a veces ayudo a que las personas pasen este umbral a la felicidad. Olaf: Si uno siente eso, en lo más profundo, también hay una cercanía a la muerte. (...) Entonces es simplemente humano, al cabo de un tiempo, hacer incluso una broma”* (Weber, 2009, p. 234).

785 *“Cuando hacemos lo correcto por nuestra propia integridad, lo hacemos también por la integridad de quienes nos rodean. La necesidad de aprobación puede tentarnos a vender nuestra integridad, lo cual es innecesario pues ya no sirve. Por lo menos, no con nuestros iguales. Si tratas de hacerlo a toda costa, sólo lograrás que tu prójimo te explote. De esta manera perdemos nuestro propio respeto y el del prójimo”* (Corkille, 1991, p. 31).

786 *“La amistad es una zona limitada de seguridad. Algunas son mucho más extensas que otras. Pero cada una tiene un tiempo y un lugar “inaccesible”. Cuantos más amigos tengas, exigirás menos que una persona sea todo lo que tú quieras. Cuanto más amplia sea tu zona de seguridad, tendrás menos desilusiones, menos dolor”* (Corkille, p. 33).



sostiene: *“Las expectativas del tipo “para mí”, inevitablemente bloquean las relaciones apacibles”* (Corkille, p. 53). Estamos heridos, con dudas, y no se puede gastar energía en el dolor pasado, porque bloquea la fuerza de crecimiento, por lo que se ha de elegir entre la victoria y el coraje⁷⁸⁷.

Más que una tipología psicológica, Corkille usa frases sueltas, sin ilación, sugestivas, a modo de enseñanza o consejo, y sigue a Abraham Lincoln: *“La mayoría de las personas son más o menos tan felices como quieren serlo”* (Corkille, p. 56). En capítulo aparte trata la pérdida y establece algunas enseñanzas del tipo de *“no existen garantías”, “periódicamente se nos pedirá que dejemos ir”*. *“Con ciertas pérdidas debemos realizar un control de la realidad: ¿Qué perdí en realidad?” Si se mira el frente, es probable que no haya nada sustancial que perder. La pérdida fue una promesa insatisfecha”* (p. 69). Como enseñanza, define la pérdida por su opuesto: *“Miradas desde lejos, algunas pérdidas son, en realidad, ganancias. Hay algo mejor delante de ti. El perder ese empleo, ese papel esa conexión, puede abrirte grandes oportunidades para que los aspectos de tu personalidad que desconoces se desarrollen”* (p. 69).

El pensamiento varía, pero sigue siendo categorial y binario, sin opción plural. Ni siquiera sigue un principio lógico de no contradicción o tercero excluido, sino dos posibilidades para elegir. Enseña, no a quejarse, sino a preguntar qué se puede aprender de la experiencia, y agrega una infinidad de sutilezas en lo que: el significado lo da compartir, lo material no ayuda a crecer, y se contraponen la felicidad y la desgracia, entendido el dolor como resistencia a la realidad. También hay en el texto una noción de limitación en relación con la oposición entre lo perfecto y lo imperfecto. *“El perfeccionismo es la manera perfecta de ser esclavos de la tiranía de la infelicidad”* (Corkille, p. 103). La expectativa desmesurada se entiende como una exigencia extrema a la que hay que renunciar bajo la cristiana aceptación: *“Uno de los principales orígenes de la infelicidad está en tener expectativas demasiado grandes. La perfección exige todo o nada. Rechaza la oscuridad y la luz. Convierte a lo “pequeño” en “grande”. Cuando aceptas la realidad, te regocijas en el hecho de que lo imperfecto es perfecto”* (p. 100). Se privilegia el progreso frente a la finalidad.

787 *““El doctor Jack Canfield señaló que podemos elegir entre vivir como paranoicos o como personas sanas. Como paranoicos pensamos: “El universo existe para atraparme”. Víctima. Saldo: encierro, circunspección, miedo. Como personas sanas pensamos: “El universo existe para hacerme sentir bien”. Victoria. Saldo: riesgo, alegría. Amor. ¿Qué eliges?. “Pregúntate: “¿Qué sería necesario que abandonara si decidiera ser feliz... a pesar de todo?”* (Corkille, p. 55).

El compromiso ‘dentro’, se enfrenta al buscar ‘afuera’, suficiencia que incluye cometer errores. Paz interior y serenidad al enfrentar la vida con confianza y decisión, en contraposición al ‘recibir’, supuesto un equilibrio en el cosmos, que se rompería con el miedo, la duda, la preocupación, la desconfianza y la codicia: “*La antítesis de estos sentimientos –el amor sincero, confiablemente positivo- nos devuelve la armonía. En el amor somos canales de energía positiva. Nuestras vidas establecen una diferencia constructiva*” (Corkille, p. 108)⁷⁸⁸. Insiste en que somos únicos, y en un poder espiritual para superar los conflictos. Apela a un Dios omnipotente para el que nadie es un accidente, ante la tarea de mejorar el mundo, abandonándose a la voluntad divina, reconociendo que no se es el centro, y afirmando una polaridad para la unidad, sin expectativas, prejuicios o categorías en procura de la satisfacción (*at-one-ment/ atonement*).

¿Cómo se llega a la creación de *Decídase a ser feliz, Osez être hereux*, de Marabout? Texto que asegura en su portada: “*desde este momento serás feliz*”. Una vida de felicidad se plantea como una exigencia en tanto aprendiéramos a conformarnos con un poco de tiempo⁷⁸⁹. Stephen Bateman dice que la felicidad no se desprecia, pero no se da la razón. El texto la determina vagamente por un ‘a pesar de’, y se conmina a experimentarla en el momento. Asegura que tal vez la prosperidad nos haga menos felices; alude al auge de la depresión y al consumo de psicotrópicos. Este libro sigue el modelo de un artículo de revista de moda que efectúa una síntesis sucinta del tema, incluso con un marco teórico, con papel grueso a color, con citas y espacio para notas al final. Recoge que los terapeutas sostienen que hay personas con más talento para la dicha, con una propensión a ver todo de manera positiva, e invita a abandonar las ideas negativas, tras de lo que se enfatiza en lo que se ha de hacer para lograr la felicidad, pues esta tiene que cultivarse, conservarse y conquistarse, para cerrar en la

788 Para Hellinger, la felicidad se rige por la cuantía de dar y tomar, lo que exige entrega y vínculo con pérdida de libertad: “*La felicidad en una relación depende de la medida en que se toma y se da. Un movimiento reducido sólo trae ganancias reducidas. Cuanto más extenso sea el intercambio, tanto más profunda será la felicidad. Sin embargo, existe una gran desventaja: la vinculación resulta aún más fuerte. El que quiera libertad, tan sólo puede dar y tomar muy poco y tan sólo puede permitir un intercambio muy reducido entre ambas partes. (...) Un gran movimiento entre tomar y dar viene acompañado de una sensación de alegría y plenitud. Esta felicidad no cae del cielo, se hace. Si el intercambio se realiza a un nivel elevado y es equilibrado, tenemos una sensación de ligereza, de justicia y de paz. De muchas posibilidades de experimentar la inocencia, ésta es la más liberadora y bella*” (Weber, 2009, p. 25).

789 “*La felicidad no se compra, tampoco se exige y, menos aún, se desprecia. La felicidad se consigue pese a las dudas, al miedo, a los pensamientos hostiles; a pesar de nuestras propias pulsiones, del egoísmo, de la monotonía y... de la ilusión. Es el faro que parpadea a lo lejos y nos recuerda nuestras obligaciones: no olvide que antes de morir debe vivir*” (Bateman, 2009, p. 6).

introducción con una cita de Camus que discierne la felicidad como armonía entre la persona y la existencia.

Esta vez no se categoriza conceptualmente, porque se ha consolidado un esquema. Se contraponen más disciplinas que valores o conceptos. La religión y la filosofía se entienden como un precedente a manera de inquietud que atormentaba a la humanidad, como si primero se hubiera preguntado por el sentido de la vida con la condición de tener pareja, ahuyentar con el fuego a los animales y tener la barriga llena, y luego sólo podemos plantearnos el tema de la felicidad una vez satisfechas ciertas necesidades. La felicidad económica como satisfacción de necesidades, transferida a una época precedente, y después, la felicidad como producto que surge tras la satisfacción. A partir de la pirámide de Maslow (necesidades fisiológicas, de seguridad, del amor, de autoestima, generosidad y autorealización), la sociología desmiente que la felicidad consista en una cuestión de riqueza, en tanto intervinieran otros factores, para enfrentar a los que opinen que la felicidad consiste en la satisfacción de deseos, con lo que optan por una disposición espiritual que permite vivir de manera positiva aun en la dificultad.

Como estos contrastes resultan sugestivos para el lector, se los explota en todos los estilos y que la felicidad corresponda al hemisferio izquierdo y la infelicidad al derecho del lóbulo frontal, se contrapone al sentido ascético del sufrimiento que no crea sin dolor. Se pasa del antiguo dominio de los instintos al control de los sentimientos negativos. El control del pensamiento, y a través de él, de las emociones, corresponde a un sistema complejo que distingue lo bueno y lo malo para el mantenimiento de la vida, al señalar lo que se requiere y lo que conviene rechazar⁷⁹⁰. Bateman relaciona la alegría con la supervivencia, y el buen humor con un estado mental, por lo que este incide en la creación del género de superación, mientras que vincula a la felicidad con el “trayecto”: *“Al parecer, la felicidad es el resultado tan codiciado de un trayecto personal: lo sentimos cuando obtenemos lo que deseamos, cuando hemos encontrado el equilibrio y la plenitud que aspirábamos. La felicidad se declina además en plural: según los individuos o las edades de la vida, se relacionará con la alegría, la satisfacción o la serenidad”*⁷⁹¹ (Bateman, 2009, p. 16).

790 “La finalidad era evitar que la alegría de un buen momento nos distrajera en caso del ataque de una enorme fiera. “De ahí nuestro gusto inmoderado por lo trágico”, concluye humorísticamente el periodista Stefan Klein. Esta codificación explica, en gran parte, nuestra predilección por lo malo” (Bateman, p. 14).

791 “Having reached his 60th birthday, Pete Townshend frequently writes on his website about how happy he is now, in contrast to the lyrics composed in his youth. Our study suggests that he is not unusual in being so happy, nor would he be unusual if he occasionally reminisced

La felicidad determinada como un sentimiento, producto de conseguir lo deseado en términos de plenitud, se presta para, en un segundo momento, clasificar los sentimientos entre los que se construyen y los que no se pueden controlar. Esta categorización de los sentimientos se impone como condición del deseo y por consiguiente del tipo de felicidad que se consigue. Luego se entiende la felicidad desde las condiciones de vida y la fuerza moral para sobreponerse a la adversidad, pero se impugnan las lágrimas⁷⁹².

Censura del dolor. La expresión del dolor acrecentaría el malestar y se proscribía la tristeza. Bateman critica a la felicidad como valor mercadotécnico para juzgar la vida, responsabilizados sobre el propio destino. Ofrece una genealogía de la felicidad filosófica, bien si se miden los placeres, o se suspende el juicio ante lo inevitable, y señala un error al confundir la satisfacción con el rechazo de toda forma de frustración. En un tercer nivel establece el modelo de la voluntad, de la dependencia del esfuerzo, con lo que enfatiza en la conciencia, lo que se amolda al *self help* en tanto procura minimizar el efecto negativo de los sucesos desafortunados y se interviene para mejorar, lo que se relaciona con la capacidad de elección y la disciplina. Ante el engaño de las emociones y los instintos, supone una libertad para la elección racional de la opción adecuada para actuar: “*A diferencia de las demás especies, estamos conscientes de nuestras emociones; es lo que llamamos “sentimientos”. Esta conciencia nos proporciona el libre albedrío, la posibilidad de tomarlas o no en cuenta, de conducir nuestra vida*” (Bateman, p. 24). No agota la felicidad en un derecho, sino que constituiría algo a conseguir a diario según Orson Welles.

Con capítulos breves, sin citas, ni extenderse rigurosamente en la exposición de detalles, Bateman expone los supuestos básicos de la psicología positiva; una mente positiva mejoraría las capacidades cognitivas, estimula la creatividad y propicia la salud, tras contraponer una

about his youth, imagining that, back then, he was even happier” (Lacey, Smith y Ubel, 2006, p. 179). El artículo afirma que, demostrada la sobreestimación de circunstancias en el bienestar, el impacto percibido de la edad tiene a ignorarse. Plantean la paradoja al enfrentar la creencia de disminuir la felicidad con la edad y la ‘evidencia’ de que con la edad el bienestar aumenta. En este problema tiene que ver también la dificultad de reconstruir estados anteriores y reconocer una mayor felicidad en la juventud, aparte de una adaptación a las circunstancias y un cambio emocional.

792 “*En resumen, podemos reprogramar nuestro cerebro casi como queramos. Para ello es preciso comenzar renunciando a una idea totalmente falsa, insiste Stefan Klein: que el cerebro es una olla a presión en la que se acumulan peligrosamente los sentimientos negativos. El drenaje emocional no consiste en una válvula de seguridad contra la histeria o la enfermedad. Por el contrario, cuando alguien se deja llevar por la tristeza, no encuentra alivio, sino que ¡cada vez se siente peor!*” (Bateman, 2009, p. 17).

entropía psíquica o señales que obligan a resolver un problema, con lo que se fija la atención en algo y se descuida lo demás, propio de las emociones negativas; la neguentropía característica de las emociones positivas que permiten atender otras tareas sin ocultar la percepción del medio. La reacción del estrés propiciada por las emociones negativas no debe extenderse en el tiempo o causar enfermedades, y propone con Martin Seligman, una “reprogramación”. Estos textos nos enteran de las últimas especulaciones, autores y estadísticas, sin tener que leer gordos y tediosos manuales de neurología o psicología. Bateman acude al supuesto pedagógico, según el cual, las actitudes, disposiciones o sentimientos se aprenden. Todo tipo de experimentos se usan para sustentar la división entre la conveniencia del sentimiento positivo frente al negativo, lo que rompe con un principio de realidad y con la valoración tradicional de la inteligencia y la cultura que se ríe de acciones quijotescas⁷⁹³.

El flow. La teoría del flujo enfatiza en las actividades que se dominan y que absorben la atención con placer. El fluir atañe a la satisfacción que se obtiene de la acción desempeñada a la perfección, en función del refuerzo social. La ética de la virtud cedió su lugar al dominio del “acuerdo” en relación con la “ocupación”. Sigue la teoría administrativa encubierta en la psicología y en una moral de las ciencias sociales, en función del trabajo y la utilidad social, bajo el supuesto de pertenencia a una comunidad que no responde con una atención recíproca y adornada con la vieja sentencia de tener que darle un sentido a la vida por necesidad. La ciencia castra el pensamiento y cualquier alternativa de concepción de la vida.

Bateman pretende que el consumismo está desligado de la concepción de la vida del individuo en función de la sociedad. La clásica polarización del placer y de la virtud se ve suplantada por una nueva centralización, cuya prebenda se deriva de deslindar el bienestar como categoría que agrupa las satisfacciones y una elaboración conceptual construida a partir de la teoría social⁷⁹⁴. La teoría social ofrece una escapatoria de la soledad a la que la misma sociedad,

793 “Si experimentamos una sucesión de pruebas sin haber podido actuar, nos quedamos con una visión negativa de la existencia, la persistente impresión de que “eso va a resultar forzosamente mal”. Y este derrotismo no está necesariamente ligado a nuestra propia historia, a veces se trata de una simple imitación” (Bateman, p. 28). Otro ejemplo filosófico de supeditación de la acción y las circunstancias a la ‘actitud’: “The attitudinal aspect of happiness is more than a succession of satisfying episodes. For the attitude requires that the significance of the episodes be appraised in terms of one’s whole life” (Kekes, 1982, p. 358).

794 “El bienestar es lo inmediato, la percepción: me alimento bien, me siento bien, no tengo hambre, no tengo miedo. En cambio, la felicidad existe en la representación, es siempre fruto de una elaboración, precisa Boris Cyrulnik. La felicidad depende de la capacidad que tengamos de inscribir nuestros proyectos y nuestras acciones en una comunidad que les dé sentido. Creo profundamente que las personas que escapan a la soledad de su destino individual son aquellas que desarrollan al máximo su originalidad y su identidad intrínseca, pero que, al mismo tiempo,

la especulación teórica y las prácticas derivadas, a propósito de su función en la comunidad, han sumido a la persona. El problema delicado gira en torno a la identificación de todo ideal de humanidad con la moral de la autoestima, al punto de llegar a creer que una psicología de la ocupación y la administración de la soledad, para provecho comunitario, como única respuesta para sentirse feliz, tenga algo que ver con un planteamiento ético.

El concepto de autoestima encubre un condicionamiento del sentimiento por el amor a sí. Una persona depresiva sería una persona que no se ama; una persona animada se estima y se ama. Con ello se contraponen la distimia, la vulnerabilidad, la ansiedad y la inestabilidad, agrupadas por un lado bajo el desprecio de sí, como factores de riesgo para la depresión; y por otro lado: la tranquilidad, la felicidad y la intensa entrega a la vivencia del momento, ante lo que se interpone la moderación, ya no como virtud, sino en tanto adecuación de la ambición a la capacidad. Prevalece una concepción esencial de sí y la ignara espontaneidad. La ética general se inmiscuye, simplificada en fines que no se valoran bajo el criterio de la autoestima, sino establecidos y sustentados por un amor a sí, cuyo moralismo se guarda con una presumible y falsa distancia ante el estatus, cuando no hay más que una selección de objetivos en la moderación de fuerzas, propuestos a partir del cálculo de éxitos y fracasos⁷⁹⁵.

La paradoja postmoderna del conocimiento condicionado. Mientras antes el entendimiento condicionaba la voluntad, se favorece ahora la concreción y lucha contra la especulación abstracta del que se excede en su trabajo y se impone metas imposibles al tratar de abarcarlo todo en el ámbito del conocimiento. El conocimiento de sí se restringe, subordinado a determinar capacidades para evaluar posibilidades de acción, lo que acota el valor del dolor a una experiencia de creación⁷⁹⁶. Esta psicología disoluta de la satisfacción para la felicidad resulta dogmática y conservadora, en tanto piensa la conveniencia y coarta al estipular, no la severidad, sino la sutileza terapéutica, administrativa y pedagógica de evaluación de

se sienten profundamente ligadas al destino del universo y de la humanidad, insiste Mihaly Csikszentmihalyi. Encones, ¿la psicología será una especie de moral?" (Bateman, p. 30).

⁷⁹⁵ *"Poder vivir de tales momentos conlleva la capacidad de determinar una actividad y un nivel de ambición acorde con nosotros mismos: lo suficientemente elevado como para absorbernos en nuestra tarea y obtener de ésta verdaderas satisfacciones, pero no demasiado inaccesible como para hacernos sentir frustrados" (Bateman, p. 33).*

⁷⁹⁶ *"Viva dinámicamente, entusiásticamente y con vitalidad; ése es el mensaje de este libro. Pero algunos tienen que hacer frente al problema del dolor y el sufrimiento, y para ellos este género de vida puede parecer difícil. La vida, en efecto, puede convertirse en un camino duro y áspero cuando uno debe caminar con dolor. Pero aun así, se puede hacer de ese recorrido una experiencia creadora" (Peale, 1958, p. 261).* En su traducción este libro se hace pasar por uno sobre la felicidad, tal vez para enganchar al lector. Peale considera que se puede vivir por encima del dolor y el sufrimiento; conmina a no dejarse abatir y estima que la fe elimina el dolor o lo hace llevadero.

capacidades de acción. ¿Qué tiene de moral o moralista la conciencia del poder por supresión de ilusiones y bloqueos arbitrarios en el camino literario, filosófico, terapéutico o científico hacia la felicidad? Se trata de un direccionamiento de acontecimientos, de control y aptitud para orientar el destino, como expone el trabajo de Julian Rotter sobre el aprendizaje social derivado del conductismo, predecesor del modelo conductual-cognitivo. A la sombra de la responsabilidad sobre la conducta, se “direcciona” en función de una historia de aprendizaje y de la susceptibilidad respecto de eventos reforzantes. No hay aquí una ética consecuencialista, sino una estimación de la probabilidad de éxito y una valoración de las consecuencias de lo que se hace, en función de las preferencias y el control, en un cuadro de intereses: reconocimiento, dominio, independencia, protección, afecto, bienestar físico, y sus eufemismos: sobresalir, liderazgo, logros egoístas (confianza en sí) y comodidad.

Los réditos de las conductas se identifican con aquello que se estima, o así debiera ser si predominase aún el esquema de la satisfacción de los deseos o de la consecución de los fines propuestos, pero no hay tal, pues el liderazgo exitoso no corresponde a un mayor beneficio y la posición de direccionamiento social no equivale a un mayor dominio económico⁷⁹⁷. Si los antiguos estoicos clasificaban entre aquello que depende o no depende de nosotros, a veces asociado a una interioridad y a una eventualidad exterior, ahora se procede al contrario, y si el destino se amolda a la ambición, obedece a capacidades desarrolladas. El *locus* de control es interno, mientras que el *locus* externo obedece a la imaginación de ser objeto de fuerzas externas, sin hallar ninguna utilidad en ello⁷⁹⁸. Para remate, esta adaptación discursiva del individuo a sus posibilidades de logro se relaciona con la salud mental, y ya no se patologiza el placer desmesurado o anteriores conceptos contrapuestos a la racionalidad moral, sino que, la depresión depende de no hallar utilidad en lo eventual, con lo que se suprime toda crítica y

797 Curiosa la contraposición de la felicidad a la solemnidad propia del trabajo: “*Si la profesión y el trabajo son fuentes de felicidad, siendo así su ejercicio mucho más rentable para la colectividad, es indispensable que quienes afronten una y otra lo hagan al menos con una pizca de broma. La solemnidad no genera felicidad. La destierra. Una dosis de broma, también laboral o profesional, hace felices*” (Ínigo y Aradillas, 2002, p. 214).

798 Se usa a Heráclito frente al factor de azar o destino que interviene en el logro de objetivos, para afirmar que somos los que edificamos nuestro bienestar; una felicidad más cercana a la armonía de las facultades: “*La frase, atribuida a Heráclito y según la cual es el carácter el que determina nuestro destino, sería su santo y seña. La felicidad o bienestar, por lo tanto, exigirían un entrenamiento y, sobre todo, un carácter o una personalidad que canalizan, a voluntad, la conducta de alguien para alcanzar los objetivos que se ha propuesto y que considera bueno para él. No hay recompensa sin mérito, sería el eslogan apropiado de esta visión del bienestar*” (Sabada, 2009, p. 23).

posibilidad de desesperación, supuesto un progreso psicológico acorde con condiciones materiales necesarias. La psicología está supeditada a la economía política y de mercado.

En completa libertad de elegir lo que se estima bueno para sí y de actuar como venga en gana para conseguirlo, se reprocha no calcular bien y que hasta en el fracaso, la autoestima obligue a considerar cualquier eventualidad en función de una utilidad; el acabose del descaro especulativo en materia moral. Aunque Bateman halla un problema en que, ante lo favorable, se mantenga alguien con temor y desagrado, y polariza la seguridad y la inseguridad, sin dar cabida a una jovialidad y gozo de los beneficios, no obstante se tenga una actitud prevenida.

Coyunturas afectivas. El libro de Bateman incluye testimonios y definiciones de la felicidad, bajo la forma ‘la felicidad es...’; entrar a una tienda y tomar todo, estar con vida, estar con la persona amada, o tener un conejo para una niña. En la parte 2: “¿Por qué tantas ideas negativas?”, con base en Boris Cyrulnik, diferencia satisfacción de felicidad, en tanto, a pesar de alcanzar los objetivos, hay personas que siguen inconformes, problema que se relaciona, una vez desplazado, con el de seguridad de los vínculos y los refugios para compensar las carencias. De ahí el salto a “*la felicidad es una aptitud*”, conforme a la trayectoria, y no una consecuencia de circunstancias favorables. André Christophe habla de las genealogías de la desdicha, de las familias que se someten a la fatalidad o a un proceso de resignación adquirida. La desdicha como construcción mental, circunscrita a un discurso de la queja, relato de la propia vida, se neutraliza con acciones agradables; aquello que precisamente no queremos hacer al estar deprimidos. La infelicidad como ‘efecto obstinado’ se rechaza y trata la felicidad en la desdicha, pero no como una dialéctica en la que no puede haber felicidad sin momento negativo, sino como que aún en la peor situación hay momentos de tranquilidad y descanso. También el dolor condiciona la conducta y deja la acción no realizada. La lógica de la psicología positiva se resume entonces en una dialéctica, no de felicidad e infelicidad, sino de aceptación y fracaso, resuelta por el “cambio”, bien en la opinión, bien en la conducta.

La satisfacción o no del deseo como estrategia agota la psicología contemporánea al separar ilusiones de objetivos concretos a lograr, en lo que la autoestima crece o decrece en proporción inversa al nivel de aspiración concreto o ilusorio. La admiración de alguien se subsume en el desencanto de sí. Bajo estas presunciones, se pretende inferir, mediante un test, un coeficiente de felicidad calculable como si no se tratara de una mera conjetura. Así, se mide la capacidad de ser feliz por el lugar que se le concede a la misma según se responde a:



Pregunta 1

¿Cómo describiría usted la búsqueda de la felicidad?

- *Como un largo combate contra uno mismo que necesita esfuerzos importantes (a)*
- *Como una cuarta parte de los momentos de alegría espontánea por tres cuartas partes de tranquilidad (b).*
- *Como la plenitud de los placeres (c).*

¿Qué lugar tienen sus amigos en su vida?

- *¡El primero! Doy mucho, pero no soporto que me decepcionen (a).*
- *Me esfuerzo por tener tiempo para cada uno, sin esperar lo imposible (b).*
- *Me fascina compartir los buenos momentos. Rehúyo los malos momentos (c).*

¿Qué es lo que le da mayor placer?

- *Comprarme todo lo que me gusta (c).*
- *Tener éxito en algo difícil (a).*
- *Mimar a mis seres amados (b).*

Su jefe le pide lo imposible: entregar un informe en tres días.

- *No lo defraudará; usted se instala en la oficina y trabaja día y noche (a).*
- *Intenta ganar tiempo. Con un plazo tan corto, no podrá tratar el asunto correctamente (b).*
- *Nadie puede hacer milagros. Usted le entregará lo que pueda hacer, ¡nada más! ©*

¿Sabe lo que a usted de veras le importa?

- *No tengo idea, jamás me he hecho esa pregunta (c).*
- *Lo sé desde siempre y trato de no perderlo de vista (a).*
- *Con los años, las cosas se van haciendo más claras. Tengo más confianza en mis instintos (b).*

Usted acaba de sufrir un fracaso importante...

- *Se encierra en sí mismo. Se muere de vergüenza (a).*
- *Trata de comprender qué fue lo que no funcionó esta vez (b).*
- *Pfff, no hay por qué preocuparse. Eso le sucede a todo el mundo (c).*



El domingo por la noche...

- *Ya se siente estresado por el programa de la semana que empieza (a).*
- *Se relaja y recuerda los buenos momentos del fin de semana (b).*
- *Sale sistemáticamente. ¡Eso quita siempre la tristeza del lunes! (c).*

Una tarde sólo para usted es...

- *Inimaginable. Tiene demasiadas cosas que hacer (a).*
- *¿Y por qué no todo el día, la semana y el resto de la vida? (c).*
- *Un muy buen ejercicio de vez en cuando (b).*

¿Cuál es su definición de placer?

- *Un acto un poco culpable (a).*
- *¡Lo único que cuenta! (c).*
- *Una forma de entenderse mejor (b).*

Usted diría que los demás con frecuencia...

- *Tienen mucha más suerte que usted (a).*
- *No tienen ni más ni menos suerte... (b).*
- *No tiene la menor idea (c).*

Le proponen una actividad interesante pero de beneficencia.

- *¡Qué suerte! Se siente contento de dar su tiempo (b).*
- *Por el momento es difícil, usted está agobiado (a).*
- *¡Ni hablar! Usted no es la madre Teresa (c).*

Para usted, ¿qué es una vida de éxito?

- *Haber sabido realizar todos los sueños de infancia (a)*
- *Disfrutar al máximo todos los placeres posibles (c).*
- *Aprender a conocerse y encontrar la serenidad (b)⁷⁹⁹.*

799 Según el test, que no diferencia razones diversas para las respuestas del mismo tipo según la clasificación para los resultados: Mayor respuestas C indican que se confunde el placer con la felicidad; mayor B, que se juega la carta del equilibrio y; la mayor respuesta A señala que se cree que hay que sufrir para ser feliz. Mientras para el mayor número de respuestas A, las emociones implican pérdida de control por un modelo normativo prohibitivo, la persona con mayor C se engaña y se deja llevar por deseos y emociones sin aceptar la frustración, por lo que se

Compartir, controlar impulsos y prescripción conductual, componen los conceptos dominantes en el test. Las partes restantes del libro, instructivas y menos teóricas, recomiendan distinguir entre deseos y necesidades, y relacionan a la felicidad con los vínculos afectivos y sociales, en cesión de la obtención de lo deseado, al dar cabida a una psicología de la acción y del hacer sin atención al producto, de suerte que organiza la energía psíquica para el trabajo a la manera en que los juegos infantiles desarrollan destrezas para el futuro laboral. La ansiedad del consumo alterna con la tranquilidad rutinaria que exige la productividad.

Paradójicamente, la sociedad de control exige dejar de abandonarlo todo, como reza el capítulo 10, en lo que se aprecia una ambigüedad a la hora de valorar las emociones. Matizada la contraposición entre la autonomía y controlar todo, se disminuyen las expectativas al confundir el razonamiento. En lo subsiguiente, el discurso se torna más práctico y repetitivo. La teoría toma la forma de instrucción a punta de consejos que tocan la comida y el deporte. La fórmula se traduce a: omega 3, azúcar, vitaminas, legumbres, b12 y productos lácteos cuya carencia inciden en la depresión, lo que hace pensar en los cuadros de Bruegel y Rubens, estilo: *La alegoría del gusto*, en la que el sátiro escancia el vino a la absorta ninfa. Son tantas las variedades ofrecidas a los sentidos, que se embotan y centran a la ninfa en una sola acción.



Ilustración 27. Bruegel. (1618). *La alegoría del gusto*.

Como se aprecia en las conversaciones de Eduardo Punset con los grandes científicos de nuestro tiempo, Rodolfo Llinás, Antonio Damasio, Joseph Ledoux, Daniel Goleman, entre muchos otros, que giran hacia el control de las emociones, habría ventajas en la ansiedad y el sufrimiento a la hora de interactuar, al valorar el dolor en relación con el movimiento y la acción animal, lo que requiere la abstracción al necesitar imágenes alguien para situarse.

El trastorno de nuestro mundo de imágenes suscita una nueva relación con el ambiente. Todos somos psicópatas ante el televisor, ya no nos inmutamos con la muerte en las pantallas, y

ofrece un modelo que media entre estos dos extremos: “Intuitivamente, usted aplica los consejos de los filósofos griegos: *mesura, lucidez y no aferrarse a nada*” (Bateman, 2009, p. 66).

jugamos con las pasiones que condicionan el pensamiento⁸⁰⁰. Sin embargo, en estas divulgaciones, todavía se habla de una imperfección en el acceso consciente a los sistemas emocionales. Joseph Ledoux descubre que el control consciente no tiene tanta relevancia como se cree, pero luego sostiene que de la falta de control emocional inicial se pasa a un actuar emocional posteriormente controlado. A esto se suma la ambigüedad en la valoración de tener que recordar un trauma⁸⁰¹. Este tipo de explicaciones científicas se ofrecen sin mayor extensión para la propia interpretación del lector no especializado, prestas a su mala comprensión y en su uso personal. El objeto de la ansiedad ha cambiado en el mundo moderno, y se supone que las conexiones entre la amígdala y el córtex pueden desarrollar un trabajo equilibrado entre las emociones y la conciencia sin dominación de un lado o del otro.

El rizo que mezcla razón y emoción entiende a esta como algo que interfiere con la razón y, a la razón como algo que modifica la emoción, en lo que todo se refiere a actividades que requieren un proceso conductual activo encaminado a satisfacer las condiciones fundamentales del organismo. La moralidad viene derivada de la supervivencia bajo el presupuesto de la empatía como marcador biológico⁸⁰². Se impone en adelante la comprensión del porqué del actuar y se reacciona. Se lleva entonces a la gente a comprender los valores de las cosas y los aspectos fundamentales de la vida desde una moral fundada en la empatía, sustentada en la biología y la psicología racional de las emociones. Todo está simplificado.

Igual que Daniel Gilbert, aquí se valora la capacidad del córtex prefrontal para la manipulación de consecuencias futuras, y se critica la excesiva concentración en el aquí y el ahora. Se valora también la base emocional, pero predomina el ámbito racional en la figura del edificio que requiere los ladrillos para la construcción de un nuevo nivel consciente.

800 “Existen dos grandes sistemas: el más primitivo, el de las pasiones, el dolor que es una pasión, la envidia, la pereza, la lujuria, comer y sentir, que no es negociable. Alguien te gusta o no, algo te da placer o no, como al reptil. La posibilidad de negociar con la realidad sólo se da con el segundo sistema, el del neocórtex, aunque está completamente dominado por las pasiones”. Entrevista a Rodolfo Llinas. El cerebro está encerrado a oscuras. (Punset, 2006. p. 183).

801 “Y en situaciones traumáticas, la amígdala graba información, pero el hipocampo no, ya que el hipocampo es muy sensible a los efectos de las hormonas liberadas ante el estrés. Así que esas hormonas llegan al hipocampo y evitan que el hipocampo pueda memorizar correctamente. Entonces tendremos poca memoria consciente sobre lo que ha sucedido. Esas mismas hormonas van a la amígdala y permiten recordarlo todo detalladamente. Ante la misma situación, puede existir una memoria inconsciente muy fuerte y una memoria consciente muy débil”. Joseph Ledoux con Eduardo Punset. *El difícil diálogo entre emociones y conciencia*. (Punset, 2006, p. 185).

802 “Y la empatía ayuda a comprender de forma natural aquello a lo que la gente se refiere cuando habla de comportamiento moral. Y ésta es una de las cosas que está en peligro en una sociedad donde todo sucede de forma tan rápida. Nadie tiene tiempo para pensar sobre las implicaciones de un acto, y se tiene que poder reflexionar”. Antonio Damasio. *Existo, luego pienso* (Punset, p. 197).

Francesc Miralles, novelista editor de autoayuda y espiritualidad, autor de *El zen de la empresa*, recopila conversaciones sobre la felicidad con personas de diferentes profesiones y especialidades, en las que recoge fórmulas simples. Cabalmente, pretende recoger los “aspectos” que inciden en la felicidad humana y los “Factores que la entorpecen”: la ansiedad, la confusión, el miedo y el estrés, “*Todos ellos estados de ánimo que se pueden modular con las recetas de estos especialistas en bienestar*” (Miralles, 2007, p. 9). En ello, el médico Albert Figueras, define la felicidad por pequeños momentos de bienestar cortos y periódicos. Aconseja sin embargo que no todo en la jornada es negativo y que se haga una lista diaria de lo positivo en tanto el optimismo puede educarse. Pepe Rodríguez, autor de *Masonería al descubierto*, denuncia que la novela de ficción se tome por realidad y no tiene reparos en injuriar al lector. La psicóloga Cristina Llagostera resume los obstáculos de la felicidad en el miedo a la intimidad, a morir, a ser uno mismo, y a comprometerse con la vida: “*Por eso es preciso aprender a vivir los síntomas o la insatisfacción de manera útil, para que puedan conducirnos a un nuevo orden, un nuevo equilibrio*” (Miralles, p. 20). Se agrega algo sobre la ansiedad por tanto estímulo, y que la depresión tuviera su origen en el egocentrismo, pero todo se enfoca en el provecho⁸⁰³. La terapia comparte y elabora la tristeza, y aborda el tema de la autoestima y conectar consigo. Por su parte, Luis Bassat agrega un discurso ‘light’ sobre la buena publicidad: “*Nunca he puesto el dinero en primer lugar. Si trabajas bien y con ilusión, el dinero llega como consecuencia*” (Miralles, p. 33). El dinero como premio de actuar bien y que a la vez no lo sea todo a falta de felicidad.

A su turno, Boris Cyrulnik contrapone la capacidad de Víctor Frankl para darle sentido al sufrimiento con la suerte de Primo Levi: “*Tal vez Levi habló demasiado pronto de algo que no estaba preparado para revivir, lo que equivale a rascarse la herida antes de que haya cicatrizado*” (Miralles, p. 36). No se concibe el sufrimiento que provoca la estimación del dolor que dificulta la vida. A propósito de la resiliencia como disciplina práctica, dice Cyrulnik que las actitudes de sus pacientes le enseñaron lo que sabe; la falta de estímulos atrofia el cerebro de los niños traumatizados y la interacción les había sanado. Joe DiMaggio habría ayudado a Marilyn

803 “*Esa retractación, ese aislamiento, permite contactar con uno mismo y con todo lo que emerge del interior, aunque sea caótico y confuso. Sin embargo, si no se hace nada, si no se consigue poner orden, la inercia puede llevar a la persona a cerrarse más y más, y por lo tanto, a desaprovechar la oportunidad*” (Miralles, 2007, p. 21).

Monroe mientras sus otros amantes supuestamente la explotaron. Necesitamos dependencia afectiva, el amor ofrece una oportunidad para vivir la felicidad, y tras la solidaridad expresada a partir del 11 de septiembre en EEUU se redujo la tasa de suicidios, con lo que una experiencia de sufrimiento se piensa causa de alivio de otro tipo de dolor angustiante.

Para la abogada y escritora Care Santos, la felicidad consiste en comprar libros, y el filólogo Hilario J. Rodríguez combate la tristeza dominguera en el cine. El literato Mario Satz trae a colación la risoterapia en el encuentro de la espiritualidad y la alegría, y pregunta por qué algunos humoristas hacen reír a partir del sufrimiento, por lo que asocia risa y melancolía. Según Rafaél Estévez la música modula el estado de ánimo, y lo humano está por encima de los logros deportivos según Ferrán Martínez. De esta manera, se mezcla el ejemplo con las teorías en ciencias sociales, las modas psicológicas y pedagógicas. También se adjunta una entrevista a Jostein Gaarder sobre su éxito editorial y su vida. Destaca el abordaje de la felicidad desde la alimentación baja en azúcar y rica en antioxidantes. El Dr. Fernando Domínguez, médico psiquiatra y psicoanalista, resume la técnica en observar causas y efectos, que encadena con la felicidad como separación del deseo de la necesidad⁸⁰⁴.

F. Domínguez aclara que no se trata de huir del deseo, sino de distinguirlo de la necesidad, pero desprecia el deseo y la satisfacción por su caducidad: *“Hay que entender que los deseos son temporales y las satisfacciones también. Cuando un deseo se cumple surge otro, es un proceso que no tiene fin”*. Concluye que se tiene libre albedrío para gestionar deseos y que no sean fuente de infelicidad. Para Silvia Adela Kohan escribir es una terapia, y cuenta cómo es un taller literario para reducir el mundo a una novela. Pilar Jericó contrapone la felicidad al miedo en: *No miedo en la empresa y en la vida*. Eduard Estivill relaciona el ánimo con la calidad del sueño, mientras Antoni Bolinches habla de la sexualidad y el amor, en lo que se debe aportar lo mejor de sí.

Contrastan los discursos especializados en la terapia psicológica relacionada con la felicidad y otras disciplinas que no abordan directamente el problema. Así, se aprecia una

804 *“Trabajamos con dos ideas: buscar las causas y evitar los efectos. El psicoanálisis considera nuestra situación personal como una partida de ajedrez, por hacer un símil. Estamos en un determinado lugar por un determinado historial de jugadas. Si entendemos cómo hemos llegado hasta aquí, también encontraremos la salida”* (Miralles, p. 100). *“-Simplificando mucho, para ser feliz creo que es esencial diferenciar el deseo de la necesidad. La necesidad nos muestra el camino, nos dice lo que debemos hacer con nuestra vida en cada momento: si tienes frío te abrigas, si llueve te pones a cubierto. El problema es que cuando tenemos las necesidades cubiertas surge el deseo, y el deseo es infinito”* (Miralles, p. 101).

discordancia entre experiencias como la de Mariana Caplan, que examina con profundidad la iluminación como eliminación progresiva de ilusiones y engaños que acarrearán emociones dolorosas y que requieren aprendizaje para ser verdaderamente humanos, y trabajos que categorizan en tipologías estereotipadas a los hombres desde el feminismo de Carmen Domingo, que con razón crítica que la felicidad femenina esté condicionada por la sociedad y el catolicismo. Prescribe Mariana Caplan: “*desarrollarte lo máximo posible como persona, vivir sinceramente contigo y con el mundo, y encontrar el modo de servir a los demás*” (Miralles, p. 125). En la entrevista a Carmen Domingo, el tema se desvía al de la paridad y las diferencias entre hombres y mujeres.

Miralles cierra con la labor periodística de Magda Bandera, en lo que señala que el consumismo, el imperativo social de triunfo y la falta de hábito de pensar, constituirían los males que nos impiden la felicidad. También destaca Josep María Fericgla, que habla como antropólogo de la pérdida de los ritos de paso y su creencia en crearnos un alma como finalidad de la vida, pero que disiente de quienes reducen la felicidad a una emoción⁸⁰⁵.

Miguel de Zubiría Samper clasifica la felicidad en subtipos: familiar, interpersonal, íntima, subjetiva y laboral, obedeciendo a dominios; y alterna definiciones del tipo: la felicidad la crea el balance psicológico interpersonal e intrapersonal; el talento interpersonal que funda y renueva los vínculos; el talento intrapersonal que orienta la propia existencia, condiciones esenciales de la felicidad. La define como componente esencial del bienestar humano⁸⁰⁶.

Las listas de factores y disposiciones obedecen más a la selección que a pretender exhaustividad. De Zubiría sigue a David Nieven que en *Los 100 secretos de la gente feliz* enumera los componentes de la felicidad: número de amigos, la cercanía con ellos, la cercanía con la familia y las buenas relaciones con los compañeros de trabajo y vecinos. Agrega la autosatisfacción o relaciones efectivas consigo. De ahí deriva que la persona feliz se interese por los demás, conozca mejor a los otros y domine el arte de interactuar, sumado esto a la autovaloración y cuidado. De Zubiría diferencia el placer, la satisfacción y el sentido, para luego

805 “*Por supuesto, la felicidad no es un estado de ánimo, ni una emoción o sentimiento, sino un estado existencial que nos viene dado cuando ocupamos nuestro lugar en este mundo. Por eso no hay que buscar nunca la felicidad, eso sería una fuente de dolor y sufrimiento irresoluble. Querer atrapar la felicidad es como querer capturar el viento con las manos. Sólo los ritos iniciáticos nos permiten atravesar la puerta simbólica que separa una etapa de la otra. (...) lo primero que debemos hacer en Occidente para tratar de ser felices y ocupar nuestro lugar en el mundo es perder el miedo a la muerte*” (Miralles, p. 144).

806 “*Satisfecha una necesidad animal hay bienestar biológico o placer, satisfecha una necesidad psicológica, satisfacción. Satisfechas las demandas psicológicas principales hay felicidad, satisfechas las sociológicas realización o trascendencia*” (De Zubiría, 2007, p. 34).

categorizar la felicidad frente al bienestar. Las emociones y la motivación, de cara a la elección a futuro, del que se desprendiera el deleite, asociado a actividades con patrones más complejos, se contraponen a la pura sensibilidad o percepción. Parejo, desprecia el placer por su fugacidad. Valorado más el vínculo que la necesidad biológica, la felicidad se convierte en componente esencial del bienestar humano. A su vez, descalifica la relación entre la inteligencia y la felicidad. Análogamente, procede con la pobreza y el placer biológico, para abordar la satisfacción asociada a una demanda psicológica que valora un vínculo y el desarrollo de las posibilidades, en experiencia autotélica que se abre por sobre recompensas, pero con metas claras: enamorarse, reconciliarse, casarse, el nacimiento de un hijo, salir con amigos, visitas, aprobar un examen, obtener un título, recuperarse de una enfermedad, ir de vacaciones, ganar un premio de dinero, ascender en el trabajo, conseguir un nuevo empleo. Por el contrario, la educación, el atractivo físico, el nivel de ingresos, la inteligencia y el número de amigos no aportarían mucho desde la perspectiva de valorar lo interpersonal y lo intrapersonal. La felicidad subjetiva obedecería a la ocupación del tiempo libre, y a la realización de tareas y proyectos, más que a descansar como perros, el repertorio conductual anulado y la vida psicológica empobrecida por habitar un jardín, con alimento para perros⁸⁰⁷.

Indulgencia neurológica. A veces, vale la pena simplemente divergir. Al inicio de la introducción de su *best seller*, *La fórmula de la felicidad (Die Glücksformel oder Wie die guten Gefühle entstehen)*, Stefan Klein, ínclito biofísico y filósofo, asevera que la felicidad significa cosas diferentes para cada persona, una evasiva común desde finales del siglo XX. No efectúa un análisis del posible significado de la felicidad, pero la relaciona de entrada con una sensación gratificante; con imágenes distintas del tipo de “tener un bebe en brazos”; con actividades o con objetos; sea el sexo, un concierto o un plato de comida. Hay cabida a la felicidad ascética del monje sumergido en la nada, tras el olvido de sí. Klein se atreve a ofrecer una fórmula científica y racional, en desprecio de la tristeza del romanticismo. En la primera parte define la felicidad, en una segunda la parte relaciona con las pasiones, y en la tercera, con la conciencia.

807 “Inconscientes de que sin permitirles enfrentar obstáculos y dificultades reales les cierran las llaves a las fuentes de la felicidad (dopamina, oxitocina, serotonina) que fluyen al superar dificultades. Por querer hacer lo mejor, sus hipergenerosos padres acaban criando un hijo faldero, dependiente, frágil, e inepto. ¡Sí, es verdad! Además de profundamente infeliz, al filo de deprimirse; no por exceso de dificultades, aclaro, sino por su ni capacidad de enfrentarlas y gozárselas, pues sus padres amorosos le facilitaron vivir, en lugar de enseñarle a enfrentar la vida y disfrutarla”. (De Zubiría, p. 167).

A juicio de Klein, a pesar de que la sensación de la felicidad se muestra fugitiva, pues se apela a la metáfora para su descripción, y aunque las reglas del juego no estén claras, para pretender conocer en qué consiste o qué es la felicidad, no resta más que restituir cierta coherencia en los recónditos conocimientos que ya se tienen⁸⁰⁸. La felicidad no es algo ignoto. Recoge Klein la idea común de que estamos acostumbrados al estudio psicológico clínico de la depresión, la cólera y la angustia, por lo que el estudio de los sentimientos positivos por parte de la fisiología cerebral resulta un enfoque novedoso, complementado con el experimento psicológico que intenta explicar cómo *“cambios de ánimo determinan modificaciones del comportamiento”* (Klein, 2008, p. 17). Esta alteración anímica o de la textura de los sentimientos para producir un cambio en la conducta, constituye una constante desde la antigüedad, aunque cambie la importancia de la explicación científica y su función, bien se trate de definir la felicidad o cómo procurarla⁸⁰⁹.

Con la combinación de biología molecular y la generación de imágenes del cerebro, presume Klein que hay circuitos neuronales reservados para la alegría, el placer y la euforia; un sistema para la felicidad, por el que los humanos estarían programados para los sentimientos gratificantes, a lo que suma la plasticidad cerebral. El aprendizaje y las emociones inducen la reorganización de los circuitos cerebrales. Klein supedita la construcción cultural de la experiencia a la fisiología cerebral como *“influencia”*⁸¹⁰. Ante esto, la actividad de los circuitos

808 *“En filosofía se pueden tener posiciones alternativas más allá de la coherencia: “En la vida, nuestros problemas proceden a menudo de nuestras autoindulgencias. En filosofía, derivan, más bien, de nuestras renunciaciones. Con todo, si la vida no merece la pena privada de sus placeres, la filosofía a duras penas existe privada de sus restricciones. Un problema filosófico es una invitación a proporcionar una explicación adecuada en términos de una base aceptable. Si estamos dispuestos a tolerar que todo está entendido, no queda nada que explicar; mientras que si agriamente rehusamos considerar, aun de modo provisional, que hay algo que está claro, no se puede dar ninguna explicación. Lo que nos intriga como problema y lo que nos satisfará como sus solución dependerá de la línea que tracemos entre lo que está ya claro y lo que se necesita aclarar”* (Goodman, 2004, p. 68).

809 J. Lawson repara en las encefalinas como opuesto a una felicidad abstracta. *“Como veremos, la felicidad no es algo vago e impreciso, una sensación nebulosa e inconcreta, sino el efecto de un flujo correcto de endorfinas en nuestro interior”* (Lawson, 1999, p. 6). Enfatiza en técnicas eficaces en la estimulación de endorfinas como el masaje y su relación con el sistema inmunitario, en lo que corrige que todo estrés sea negativo. Más que condiciones, se impone una *“adaptación”*: *“Uno de los principios básicos en el tema de las endorfinas es que frente a una situación de stress se segregan endorfinas destinadas a disminuir la tensión que produce. Si el flujo de endorfinas es constante y adecuado al stress generado, éste resulta estimulante: es el stress positivo, que entra dentro de nuestra capacidad normal de adaptación. Produce en nuestro organismo una respuesta de tipo simpático: nos estimula y tonifica. Por otra parte, las endorfinas cuya secreción estimula producen el efecto contrario: son relajantes y placenteras”* (p. 36).

810 *“Es fácil pasar por alto que los dones naturales sólo se despliegan en la interacción con nuestro estilo de vida. Ser feliz dependerá de los genes, pero también, y mucho, del entorno, de la cultura en que vivimos, motivo por el cual en este libro no sólo nos limitaremos a considerar*

vinculados al placer y a la alegría, junto con los factores conductuales y de aprendizaje, la influencia cultural y las circunstancias, no necesariamente redundan en felicidad.

Klein separa lo cultural, a manera de ambiente de la producción de la felicidad, determinada biológicamente. El enfoque psicológico neurológico estaría en capacidad de abordar preguntas que siempre han dado que pensar: “¿Es la felicidad algo más que lo contrario a la infelicidad? ¿Se hereda la capacidad para ser feliz? ¿Desaparece la cólera cuando podemos desahogarla? ¿Es posible prolongar un instante de dicha? ¿El dinero hace la felicidad? ¿Se puede estar toda la vida enamorado de la misma persona? ¿En qué consiste la felicidad máxima?”. Sin embargo, estas preguntas que categorizan la felicidad no son antiguas ni tradicionales. Confunde problemas cómo en qué consista o qué proporciona felicidad. Enamorarse o tener dinero inciden en la felicidad, pero no se relacionan de manera necesaria. ¿Cuál es la necesidad de negar el desahogo de la cólera, y relacionar felicidad con el dinero, o el enamoramiento? ¿Por qué tener qué pensar de manera abstracta con la contradicción felicidad e infelicidad, o la duración de la dicha? ¿Por qué se inmiscuye un enfoque de capacidades, muy de moda en los albores del siglo XXI? ¿Por qué no discrepar de la transformación de lo humano por el sistema para la felicidad?

Agrega Klein que las emociones inducen la reorganización cerebral, lo que implica la posibilidad de entrenar la capacidad para la felicidad en la interacción de genes y cultura, y formula reparos a la diferencia que encuentra entre la pluralidad de conceptos para el dolor y la escases de palabras, con vocabulario ínfimo en Occidente para precisar la felicidad, a diferencia del sánscrito que describe sus distintos matices, los tipos, características y tonos⁸¹¹. Klein

cómo se produce la felicidad en el cerebro, sino que trataremos también las influencias culturales y las circunstancias cotidianas que ponen en marcha estos procesos” (Klein, 2008, p. 19). También se impone actuar sobre el propio cerebro bajo la influencia del cambio mental, aunque se conserva el modelo de la virtud, la atención plena (mindfulness) o concentración y sabiduría: “Virtud significa sencillamente regular tus acciones, palabras y pensamientos para crear beneficios y no dañarte a ti mismo ni a otros. En tu cerebro, la virtud se dibuja de arriba abajo desde el córtex prefrontal. (...) La virtud se apoya también en calmarse de abajo arriba, desde el sistema nervioso parasimpático, y en las emociones positivas del sistema límbico. En el capítulo 5 aprenderás cómo trabajar con la red de circuitos de esos sistemas. Después exploraremos la virtud en las relaciones, porque en ellas es donde se la pone más a prueba, y desarrollaremos esos conocimientos para cultivar los estados del cerebro de empatía, amabilidad y amor” (Hanson, 2009, p. 21).

811 “En la cultura de mi país, la felicidad no encuentra una acogida demasiado favorable. En Alemania hemos inventado el extraño concepto del “dolor de vivir” (Weltschmerz), que apenas tiene equivalente en otros ámbitos culturales. Los sinónimos de “feliz” son más bien inadecuados: “dichoso, venturoso, afortunado, fausto”, subrayan el carácter azaroso del tal estado, haciéndolo depender de la suerte que, como sabemos, es generalmente tornadiza. “Contento, satisfecho” acarrear tal vez connotaciones de conformidad resignada. En cambio, el vocabulario de la desgracia es extensísimo, desde la simple “contrariedad” hasta los intensivos “aflicción, amargura, tribulación, desconsuelo, abatimiento, angustia”. El mundo es un “valle de lágrimas”, etcétera” (Klein, p. 19).

relaciona el gran número de trastornos psíquicos, en especial la depresión, con el menosprecio del placer, y los distingue de ser infeliz, aunque resulten de procesos cerebrales parecidos.

La psicología impone un influjo de la felicidad sobre la salud. Klein define la felicidad con Baruch Spinoza, como un estado más perfecto de la transición del espíritu, mientras el dolor representa uno inferior. Todavía arraigado a un proceso de perfeccionamiento por transformación espiritual, Klein enfatiza en que la alegría y la angustia repercuten en el cuerpo y que para su protección se dominen los estados de ánimo negativos. Por lo demás, no se abandona el dualismo⁸¹². En contraposición al abatimiento que genera depresión y estrés, definida la felicidad por una meta vital reducida a un sentimiento; la alegría, el placer y la euforia se contraponen a la depresión y la satisfacción al estrés. La nueva tendencia tilda de creativas a las personas felices, demostrado que resuelven los problemas en menor tiempo y de mejor manera, ante lo que cabe inferir que califique las personas tristes de ímprobos o perniciosas, pero en rigor, la asociación de la felicidad con la creatividad y las ideas positivas forja un discurso para sugerir, que predica a secas el sentimiento positivo para solucionar problemas, bajo las figuraciones de la psicología social y cognitiva⁸¹³.

Más que un vitalismo, Klein asume sin cuestionar la mediación política en pro del bien común para rechazar los sentimientos negativos por limitar a la persona. Hace hincapié en las diferentes causas que provocan los sentimientos positivos, pero mantiene la fórmula ordinaria

812 *“El hecho es que la alegría no repercute sólo en el espíritu, sino principalmente y sobretodo en el cuerpo. (...)Protege su propio organismo, en cambio, quien haya aprendido a dominar sus estados de ánimo negativos, y a vivir con intensidad los momentos de dicha. La satisfacción contrarresta el estrés y sus perniciosos efectos, y hasta refuerza el sistema inmunitario”* (Klein, p. 21-22). Un ejemplo de trivialización de la filosofía spinozista lo constituyen, no ya las síntesis o resúmenes, sino los libros de divulgación con un par de ideas y caricaturas: *“La propuesta de Spinoza es superior. A la felicidad se llega por el camino de la alegría desbordante y la acción: aumentar si limite el buen humor, gozar del conocimiento de sí y de los demás, practicar la generosidad para transformar los encuentros tristes, actuar en la eternidad del júbilo. Por eso la felicidad –afirma– no es una recompensa a la virtud, sino que es la virtud misma. El sabio no goza porque contiene sus pasiones, sino que, por el contrario, es porque goza por lo que puede adoptar una actitud activa ante ellas y transformarlas o contenerlas”* (Larrauri, 2003, p. 94). Valoran el Spinozismo por la crítica al ideal ascético: *“Los ignorantes identifican la felicidad con la alegría que obtienen de algunas pasiones. Por eso hablando de ella como de algo pasajero, que brilla para después desaparecer. Los moralistas de todos los tiempos desearon imprimir moderación en las pasiones humanas, porque entendían que por esa vía la existencia podía ser desastrosa”* (Larrauri, p. 92).

813 *“Por último, las personas felices son también unos seres más amables, más atentos y dispuestos a ver lo bueno de sus semejantes. Se prestan con mayor frecuencia a colaborar para el bien común, y su mediación en las negociaciones consigue que todas las partes salgan convencidas de que sus derechos han sido bien defendidos. Por lo tanto, la felicidad es dos cosas al mismo tiempo: meta vital y ruta hacia una vida mejor”* (Klein, p. 22). A la relación entre un estado feliz y otras cualidades de la persona privilegia a veces los factores, por ejemplo, la amistad, sobre cualquier condicionamiento: *“This suggest that even though one could have certain predispositions to be happy, having a friend that is high in quality still adds something extra to our lives and has the potential to increase one’s happiness level. In other words, the relation between friendship and happiness cannot be accounted for by personality”* (Meliksah y Weitekamp, 2006, p. 199).

del éxito. Responde a por qué la naturaleza inventó los sentimientos gratos, pero se centra en el influjo de los sentimientos propios. Más que abordar una anatomía de las pasiones, repite la tendencia a su organización y gestión para un máximo goce y mínimas contrariedades. Se forja entonces un principio de regeneración y destrucción del cuerpo por la felicidad o la aflicción, reforzado y sustentado por la medicina. Asocia Klein la felicidad con la creatividad al relacionar ideas y sentimientos en tanto la felicidad propiciara la capacidad intelectual. Si en el romanticismo se creía que la persona sufriente y angustiada pensaba y reflexionaba con seriedad ante la vida, ahora se postula a la felicidad como estímulo del pensamiento⁸¹⁴.

La ciencia asegura que las personas felices resuelven los problemas mejor y en menos tiempo, y que los sentimientos positivos multiplican las neuronas en el cerebro. A esto se agrega una cuestión moral concerniente a la disposición de la persona feliz a favor del bien común con un enfoque de derechos y una teoría de la mediación. Prima también ahora la exigencia tradicional del conocimiento de la felicidad: *“Hay que conocer la felicidad para saber encontrarla”*, y cae en la trivialidad de afirmar que: *“la felicidad de cada uno es tan única como su personalidad”*, para hacer hincapié, a modo de una función, en las causas de los sentimientos y sensaciones de felicidad⁸¹⁵. Klein cuida de no identificarse con el *self help*, al que asocia con fórmulas genéricas. Opta por conocimientos que ofrece, aplicables a varios trayectos, pero no por tener bibliografía científica un libro deja de enmarcarse entre la autoayuda. ¿Para qué la ciencia si se afirman los mismos errores filosóficos de antaño, a saber: la racionalización de la experiencia por un modelo de gestión consciente de los sentimientos?

En definitiva, se despliega la vieja teoría de efectos, esta vez, cognitivos. La racionalización de la depresión extendida a la de la felicidad. La teoría del *flow* o de una actividad constante ejecutada con eficacia pasa por alto la repercusión de usar una moneda falsa; hacer prevalecer los sentimientos a la situación concreta, y que por tal distorsión cognitiva, en la aspiración de transformar el sufrimiento en felicidad, la tristeza en alegría y el dolor en placer, se

814 La historia de la felicidad de V.J. McGill de 1967 ya recogía los conceptos de realización personal, deber, virtud, es decir, categorizaba conceptos de la felicidad, y estudia incluso la relación del placer con la felicidad, algo distinto a considerar la felicidad según el placer, y en ello habla de cuestionamientos controversiales y teorías conflictivas. No obstante hablar de la idea de felicidad, formula su raíz en la satisfacción del deseo: *“A lasting state of affairs in which the most favorable ratio of satisfied desires to desires is realized, with the proviso that the satisfied desires can include satisfactions that are not preceded by specific desires for them, but come by surprise”* (Krikorian, 1968, p. 135).

815 *“Cierto que todos vivimos la alegría y el placer de maneras semejantes, porque nuestros cerebros están dispuestos con arreglo a un mismo plan. Pero nos diferenciamos en cuanto a las causas desencadenantes de esos sentimientos o sensaciones. Por eso no sería útil ningún consejo genérico”* (Klein, 2008, p. 23).

abandona la función biológica de las emociones y los sentimientos, para escatimar a la persona a una unidad abstracta y racional, “centrada” que no valora los acontecimientos en su justa dimensión⁸¹⁶.

Transpolación de la entrega y el abandono de sí de la mística a la realización de una actividad, por interés laboral y económico. De paso, la experiencia mística no se puede reducir groseramente a una concentración en una actividad. Admitida con preferencia la teoría psicológica y filosófica, las condiciones sociales están tergiversadas, y continúan prejuicios que modelan moralmente la conducta mediante la unidad y control emocional.

Klein recoge que de los 19 tipos de sonrisa que encontró Paul Ekman en sus estudios, 18 son forzadas, del tipo de una máscara, sin relación con la alegría, mientras la sonrisa alegre acelera el pulso con movimientos más flexibles y relajados, modificado el equilibrio hormonal. Klein enfatiza en la base corporal de la sonrisa y la alegría. Cuestiona la sonrisa falsa sin alegría y no el efecto terapéutico de la conciencia⁸¹⁷. Aclara que el circuito de las emociones pasa por vías nerviosas sin control de la voluntad, y distingue el sistema nervioso voluntario, controlado por la corteza cerebral, en la que se originan deseos, pensamientos y representaciones, del sistema nervioso involuntario, regido desde el hipotálamo, que regula el sueño y la vigilia, los latidos del corazón y la sexualidad. También recuerda el control hormonal del organismo por parte de la hipófisis en el diencefalo y da un ejemplo de un juego de cartas en el que primero se aprende a descubrir el montón ganador por intuición antes que por razonamiento.

Así, la emoción consiste en una respuesta automática del cuerpo, mientras el sentimiento nace a partir del momento en que se percibe la emoción conscientemente. El mesencéfalo y el cerebelo reciben los datos a través del tronco cerebral y se transmiten las órdenes a los

816 “Es decir, que nuestra disposición nos permite conducir por vías ordenadas los impulsos, los deseos y los temores innatos. De estas facultades de la conciencia trata la tercera parte. La proverbial valoración de si el vaso está medio lleno o medio vacío influye más en nuestros sentimientos que el contenido real del recipiente. Uno puede encauzar conscientemente lo que siente y piensa, y de ahí la posibilidad de salvarse del abatimiento e incluso de la depresión” “Pero el cerebro superior aún es capaz de más: a diferencia de todos los animales, alcanzamos las nociones de libertad, de infinito, de unidad con el universo. Podemos contemplar con arrobo el juego de los reflejos de luz sobre las olas, o sumergirnos por completo en una actividad. Percepción orientada y concentración son la clave de esos instantes de euforia” (Klein, p. 24).

817 “La gratificación solo se produce cuando el cerebro recibe las señales adecuadas del corazón, la epidermis, el aparato muscular, y las interpreta en el sentido oportuno” (Klein, p. 38). “¿Qué sucede, en cambio, cuando recordamos una velada grata entre amigos, o nos regocijamos anticipadamente en espera del próximo viaje de vacaciones? En esos momentos la felicidad parece provenir exclusivamente de unas representaciones mentales. Nos engañamos a nosotros mismos, sin embargo: los pensamientos, los recuerdos, las esperanzas, por sí solos no permiten vivir emociones” (p. 39).

músculos. El diencéfalo produce la excitación emocional y se activa el lóbulo frontal que convierte las emociones en proyectos y actos. También están las localizaciones en el encéfalo: *“que sintetizan toda esa información creando una imagen única que enlaza con las percepciones, los pensamientos y las fantasías del plano consciente”* (Klein, p. 50). Aunque más elaborado, el proceso consciente de los estímulos propioceptivos corporales repite el modelo moral tradicional con la gradación funcional del ámbito sensitivo, perceptivo y racional. No sólo la representación consciente se produce como resultado de una síntesis abstracta de la información sensible, sino que incluso estos impulsos también resultan no pocas veces simulados.

Trae a colación Klein el caso de Elliot, citado por Damasio, que por sufrir de un tumor en la parte frontal del cerebro perdió la capacidad de decidir al perder el contacto con su emotividad y no poder adaptarse a situaciones nuevas, al no existir una preferencia. La razón no elige entre variantes con idéntica utilidad objetiva. Agrega que los juicios derivan de la programación genética y de las experiencias previas personales, principalmente, y que conviene seguir los sentimientos aunque las respuestas impulsivas y el exceso de confianza presentan problemas⁸¹⁸.

La neurología repite los prejuicios filosóficos. Prima la valoración de la *“facultad de decidir en contra de nuestros sentimientos”*, aunque Klein afirmara que la emoción desata la decisión, con lo que favorece el sometimiento de los sentidos al juicio racional y no al examen del contexto. Infelicidad y felicidad se vuelven categorías pedagógicas: *“Felicidad e infelicidad son, por tanto, las maestras de que se sirve la naturaleza para educarnos”* (Klein, p. 74)⁸¹⁹. Tras notar que el placer se intensifica con la carencia previa, recalca Klein el control del placer

818 *“En cambio, el cerebro del individuo que tiene experiencia sobrada de las reacciones corporales incluso consigue simularlas inconscientemente, en opinión de Damasio. Es decir, que tal como la fantasía logra representar una imagen ante la mirada interior, también el hipotálamo es capaz de evocar impulsos que en realidad no está recibiendo. Sostiene, además, que de esta manera el organismo evita dispendios excesivos en las situaciones que no tiene demasiada importancia, por ejemplo acelerando el pulso y disparando toda la pirotecnia de las emociones positivas cuando la satisfacción no es muy significativa”* (Klein, . 51). Obsérvese que la complejidad de los problemas sociales es causa del rechazo de las emociones: *“Pero la mayoría de los problemas cotidianos son más complicados. La respuesta visceral suele complicar las dificultades en las relaciones entre humanos. Es verdad que un exabrupto de cólera puede intimidar a un adversario, pero el colérico también se expone a perder amigos”* (p. 57).

819 Hanson efectúa la categorización positiva y negativa sobre los recuerdos y el ánimo: *“Pero aquí está el problema: tu mente da prioridad a buscar, grabar, almacenar, recordar y reaccionar a las experiencias desagradables; como ya dijimos, es como el velero para las experiencias negativas y como el teléfono para las positivas. Y, en consecuencia, la pila de recuerdos implícitos negativos crece más deprisa que la de los recuerdos positivos, aunque las experiencias positivas sean muchas más que las negativas. Así que el sentimiento de fondo de ser tú puede llegar a ser inmerecidamente pesimista y abatido”* (Hanson, 2009, p. 74).

y el displacer del estado óptimo de funcionamiento del organismo, con lo que se altera la conducta y su evaluación, limitado a señalar la prevalencia del dolor y por qué los sentimientos negativos se perciben con mayor intensidad. Conmueve más fácilmente el melodrama. Las escenas tristes producen reacciones involuntarias intensas, lo que tiene una explicación evolutiva, en cuanto los animales desdeñan cualquier presa apetitosa por el menor ruido en un matorral, signo de peligro.

La cultura explota la estimulación por la imagen del sufrimiento a través de esta prevalencia del dolor como señal de posible daño, de lo que se deriva un predominio de la moral de la prudencia. La ética de la prudencia y el cuidado deriva del gusto y pensamiento del dolor. Klein se refiere luego a la experiencia y a la expectativa como controladores del comportamiento, y recoge la interpretación de la ética aristotélica de la felicidad resultante de la conducta correcta y del aprovechamiento óptimo de las posibilidades. Da por hecho que deben de existir reglas generales de aplicación para alcanzar la felicidad, si esta consiste en el cumplimiento de posibilidades humanas, y por el parecido de los humanos. Esta pedagogía se confronta con el dejarse llevar por el estado de ánimo. Según Klein tendemos a considerar la felicidad como un mero goce sin historial previo de costes, antecedentes, ni proceso. Pero, ¿por qué critica la noción de la felicidad como un estado agradable y no sospecha del repudio a las pasiones y al estado de ánimo para someter al individuo a una ética normativa, sustentando un ‘estado óptimo del organismo’? Klein corrige la noción falsa de que una vida sin penas se convierte en una vida dichosa, o que la felicidad se consigue por la supresión de la infelicidad, porque: *“Hoy sabemos que los sentimientos positivos y negativos se generan en sistemas cerebrales diferentes, y que para sentirse bien no basta, en modo alguno, hallarse libre de pena o dolor”* (Klein, p. 65)⁸²⁰. Klein resalta que constantemente alternan sensaciones agradables y

820 Una variante de la valoración de las experiencias negativas como fuente de moral y apertura del corazón, invita a interiorizar las experiencias positivas y al disfrutar de estas bajo mediante la técnica budista de ‘atención’: *“Centra tu atención en tus emociones y sensaciones corporales, porque estas son la esencia de la memoria implícita. Haz que la experiencia llene tu cuerpo, si alguien es bueno contigo, permite que la sensación de se ocupan de ti caliente tu pecho”* (Hanson, p. 75). Apréciase el centramiento en la gratificación y en la recompensa, resquicios del conductismo y la psicología experimental, por liberación de dopamina, en el marco de un egoísmo espiritual: *“Fíjate especialmente en los aspectos gratificantes de la experiencia, por ejemplo en lo agradable que es recibir un gran abrazo de alguien a quien quieres. Centrarse en estas recompensas aumenta la liberación de dopamina, lo que hace más fácil seguir prestando atención a la experiencia, y refuerza sus asociaciones neuronales en la memoria implícita. No haces esto para aferrarte a las recompensas (lo cual finalmente te haría sufrir) sino para interiorizarlas de modo que las puedas llevar dentro de ti y no necesites buscarlas fuera”* (Hanson, p. 75). Supuestos utilitaristas sin interés que pretenden cambiar el sombreado emocional que resuta confuso en lo que respecta a la diferencia entre pulsiones e incentivos, en tanto las motivaciones intrínsecas obedecen a motivos inherentes a la conducta aunque no innatos. *“Se considera, por lo general,*

desagradables; la alegría y la cólera se mezclan, y que hay placer en el miedo, pero ¿por qué relaciona la felicidad con la alegría y la infelicidad con la cólera, si había rechazado que la felicidad se reduzca a una sensación agradable? Estos libros compendian los hallazgos científicos interesantes y amenos, para derivar una regla de conducta, por ejemplo, al señalar que el placer y el dolor no se excluyen aunque hay circuitos separados para las sensaciones agradables y desagradables⁸²¹.

No obstante, puesto que al experimentar un sentimiento, independientemente de que se trate de placer o de displacer, se activan áreas del cerebro de manera simultánea, no se habla de centros distintos para las emociones positivas y negativas. Sin embargo, una lesión en el lado izquierdo del cerebro produce depresiones por la destrucción de centros susceptibles a los sentimientos placenteros, mientras un coágulo en la parte anterior derecha sumerge al sujeto en un estado de beatitud permanente con la pérdida de sentido de la realidad. Las personas con más actividad en el hemisferio izquierdo tendrán más infocitos defensores. El llanto nos hunde en más depresión y no resulta cierto el mito catártico de la expresión de la cólera o la tristeza. Hay una predisposición genética, y a la vez plasticidad cerebral, y subraya Klein, el cerebro se ocupa principalmente de sí, por lo que produce la mayor parte de las sensaciones. Todo esto para sostener que se aprende la felicidad a la manera de los filósofos, mediante una *askesis* o serie de ejercicios por los que la razón vence los sentimientos. La multiplicidad de conexiones en el cerebro facilita que un sentimiento grato sustituya el estado negativo y viceversa; que un sentimiento negativo amargue un día feliz en la competencia entre estímulos.

Habrá que contestar que no fueron muchas las escuelas filosóficas de la felicidad, y que más que a factores hereditarios, la depresión puede obedecer al recrudecimiento de los problemas sociales y familiares. La psicología sistémica trata la familia esquizofrénica, entendiendo que la enfermedad aflora en el trato con los demás y el ámbito que rodea a la persona a la que alguien se dirige de manera incoherente. La anticipación placentera de un suceso grato se presta para aprender una conducta equivocada y que en realidad no procure

que cuando a una conducta de motivación intrínseca –por ejemplo, resolver un rompecabezas–, se le añade alguna forma de recompensa, o motivación externa, el efecto es que disminuye el interés sobre la conducta” (Hernández, 2002, p. 251).

821 *“En la mayoría de los casos, estos sentimientos admiten denominaciones mucho más precisas: si identificamos el sentimiento positivo como alegría y el negativo como cólera, desaparece la contradicción y dejan de estar confundidos. Entendemos bien que puedan presentarse simultáneamente” (Klein, 2008, p. 67). “El lenguaje de los mediadores neuroquímicos emplea señales diferentes para la expresión del placer y el displacer. En el deseo, la satisfacción y la atracción sexual intervienen los neurotransmisores dopamina, oxitocina y betadorfina. En cambio el miedo, la tensión y el abatimiento están controlados por la acetilcolina y las hormonas del estrés, como el cortisol, entre otras” (p. 68).*

satisfacción. Conservan así la figura de la transformación del dolor en placer, de la aflicción en alegría, sin mirar las repercusiones específicas del aprendizaje de una conducta. Una cosa es aprender conductas que propician la estimulación de centros de placer y que la felicidad propicie la reestructuración del cerebro para el aprendizaje, y otra, que tales conductas correspondan a una vida feliz o redunden en lo inesperado para bien o para mal. No se puede tampoco confundir el caso de la terapia contra la obsesión, por la que se busca el control racional de la emoción, con distintos problemas psicológicos o necesidades más concretas, en relación con las condiciones en que se vive. No conviene suponer sin más una voluntad de ser felices, rendida la ciencia y la filosofía a un sentido causa-efecto en el control racional y con certeza de las emociones⁸²².

Klein, apoyado en Damasio, señala la rapidez de la discriminación de las situaciones buenas y malas en la respuesta neuronal ante la percepción consciente del infortunio. Así se categorizan los sentimientos entre positivos y negativos según indiquen lo que hemos de hacer o abstenernos. Los sentimientos negativos se reducen a una suerte de inhibición, limitación o privación, pero no del sacrificio, sino de la guía de querencias innatas (el sabor amargo) y del acervo de la experiencia. La clasificación y organización se ocasiona en función de la utilidad para el organismo, pero ¿con qué criterio se asocia la felicidad y la infelicidad a un circuito cerebral para afirmar que debido a las conexiones entre los sistemas positivo y negativo, un sentimiento grato sustituya momentáneamente al estado negativo, y viceversa?

Klein sugiere una capacidad de alterar la percepción de una situación al suscitar otro tipo de sentimientos, en lo que se puede tender hacia la reducción del dolor y pretender una maximización de los placeres y hablar de maneras de utilizar las funciones neurofisiológicas de la psique para aumentar el bienestar. Predomina el control de las emociones por la percepción consciente del sentimiento negativo para dejarlo de lado y continuar con indiferencia la tarea, para criticar la imagen del desahogo de la cólera bajo la que se engloban todas las demás

822 *“Es muy probable que exista una correlación entre nuestro estado de ánimo y las cantidades disponibles de factores de neurogénesis, circunstancia controlada a su vez por la serotonina. Cuando estamos abatidos, el nivel de serotonina desciende. La depresión aumenta la mortalidad de células grises. Las emociones positivas, por el contrario, mantienen vivo el cerebro en tanto que facilitan la formación de nuevas conexiones, que es lo que sucede cuando la serotonina y la dopamina circulan a niveles suficientes. La felicidad, por tanto, es una fuente de eterna juventud cerebral”* (Klein, p. 108). *“La persona capaz de regirse con inteligencia en la vida es la que percibe, controla y prevé sus propias mociones. Los sentimientos de felicidad no se dan al azar, sino que son consecuencia de una sucesión de pensamientos y actos acertados”* (p. 115).

emociones negativas⁸²³. Sin embargo, si la felicidad depende del dominio de las emociones negativas y una mayor actividad del hemisferio izquierdo, y si aquellos individuos que tienen una seguridad emocional, educados con expresiones de afecto soportan luego situaciones de estrés y presentan una mejor salud, esto no se puede vincular con una prescripción moral que predica el amor y el afecto por sobre la agresividad, pues confunde dos ámbitos distintos; el de las condiciones psicológicas y el de las reglas o posibilidades de conducta.

Klein relaciona la melancolía con un ahorro de energía, y luego con depresión, como una vuelta de los sentimientos contra el organismo en tanto los sentimientos negativos suscitan pensamientos desesperados. No obstante, aunque se disienta con dificultad al perjuicio de la influencia de una canción fúnebre o una frase pesimista sobre el estado de ánimo, habrá que mitigar la crítica de la neurología a la melancolía que causa estragos en la categorización de la emotividad⁸²⁴. Según Klein, la asociación en la región frontal entre el estado de ánimo y la memoria de trabajo provoca que recordemos los acontecimientos tristes cuando estamos algo melancólicos, como si se eligieran los estímulos que cuadran con la disposición. Además, no sólo se advierte la amenaza, sino que se la imagina. Una vez más, se convierte a la fantasía y a la inteligencia en causa del abatimiento, para acudir al corte de vías nerviosas o a la terapia electroconvulsiva con el fin de borrar los contenidos de la memoria temporal de la región frontal del cerebro. Los antidepresivos alivian el estrés crónico y los sentimientos negativos que los acompañan, pero Klein afirma que ante la depresión grave, muchas veces, sólo el remedio farmacológico saca al cerebro de su pasividad. Ante la depresión suave, propone la actitud que estimule el cerebro, el control de los pensamientos y los sentimientos. La técnica de la focalización de la atención prosigue, esta vez, en una tarea. La mejoría del humor se vincula a la

823 "Ningún psicólogo ha conseguido demostrar jamás la eficacia de esas supuestas válvulas de seguridad. Al contrario, estudios realizados hace ya casi cuarenta años demostraron que, cuando uno se abandona a un acceso de cólera, el furor crece, y que el llanto nos hunde todavía más en la depresión. El cerebro no es una caldera de vapor, sino un sistema mucho más complejo que no puede explicarse acudiendo a metáforas de la tecnología del siglo XIX". (Klein, p. 80).

824 "Un par de frases leídas pueden cambiar nuestro humor, pero la recíproca también es cierta: el estado de ánimo influye sobre la percepción. La frontera entre conocimiento y emotividad es permeable en ambos sentidos. (...) Los deprimidos encuentran enseguida todas las frases del tenor "el porvenir pinta muy negro"; en cambio les cuesta más descubrir los mensajes tipo "la mañana se anuncia muy prometedora"; además suelen recordar luego un mayor número de las primeras" (Klein, p. 275).

vivencia exitosa, por lo que se limitan los objetivos, remanente de la filosofía clásica que sólo se retiene para personas con facultades disminuidas⁸²⁵.

Somos menos morales por moralidad. Los neurólogos recomiendan actividades domésticas o simples para una mente apacible, lo que conforma normas morales precarias ante la tristeza, que no requieran esfuerzo ni produzcan estrés. Klein recomienda el deporte, cuyo esfuerzo excita la secreción de endorfinas con un efecto euforizante, propicia el crecimiento de las neuronas y la formación de otras nuevas. Artífice de su felicidad, la forma de la persona se torna férvida, estimulada la actividad cerebral, en defensa de pensamientos y sentimientos negativos, lo que resta importancia a lo pernicioso de la acción, bajo la guía de la terapia conductual cognitiva y el desprecio del psicoanálisis⁸²⁶. Ante la proliferación de pensamientos negativos y su velocidad refleja, entre las recomendaciones destaca formar una idea más exacta del futuro, contra temores, remordimientos, dudas, amenazas y creencias de falta de valía⁸²⁷.

En cuanto a la satisfacción, el tema clásico que compara ganar la lotería con sufrir un accidente que postre a la persona en una silla de ruedas, se dirime al sostener también Klein que, en ambos casos, las personas se acostumbran y en promedio, los accidentados o afortunados siguen pensando lo mismo “*y los quejicas siguen siendo quejicas*”, lo que insinúa una importancia concedida a la actitud y una crítica a la queja. A Klein le seducen los errores cognitivos; estos efectos que distorsionan la valoración de la conducta, aunque divide los temas ante los que se aprecia tal distorsión o no, conforme a los resultados de estudios experimentales. ¿Por qué no se estima ninguna diferencia entre las ciudades para vivir y sí en la calidad de los

825 “*La fuerte interacción entre el raciocinio y las emociones se pone de manifiesto con el escáner por emisiones de positrones. (...) Lo uno y lo otro se procesa en áreas del cerebro vecinas, cuando no superpuestas. Es decir, que cuando dirigimos nuestra atención a una tarea concreta, dejamos menos espacio para pensamientos pesimistas*”. “*Para que mejore el humor conviene que esa actividad proporcione una vivencia exitosa. Por tanto, durante las fases de abatimiento hay que plantearse unos objetivos alcanzables, para no incurrir en sobreesfuerzos inoportunos, ya que el cerebro está menos ágil que de costumbre y no podemos contar con la plenitud de nuestras facultades*” (Klein, p. 284).

826 “*Wittgenstein es así el primero en intentar aplicarle al psicoanálisis su propio procedimiento: es decir, por qué razones psicológicas nos dejamos seducir por él. Subraya la fuerza de persuasión que tienen las explicaciones reductoras del tipo “esto es aquello”, el efecto de sorpresa provocado por la puesta en evidencia de relaciones hasta entonces inadvertidas, que ponen de manifiesto el comportamiento estudiado bajo una luz nueva, y la curiosidad que suscita el mundo subterráneo en el que el análisis da la impresión de penetrar: “Las personas encuentran allí un dédalo. Hay una masa de cosas en las que se está dispuesto a creer porque son misteriosas... La imagen según la cual las personas tiene pensamientos subconscientes, un encanto. La idea de un modo subterráneo, una cripta secreta. Algo escondido, inquietante”*” (Bouveresse y Quilliot, 1991, p. 131).

827 “*Todo el truco estriba en descartar esas fantasías pesimistas en cuanto hemos cobrado conciencia de ellas. Para eso se dispone de dos posibilidades. La primera, y la mejor, es dedicar enseguida la atención a otras cosas y no permitir que las ideas lóbregas nos ocupen ni un segundo más*” (Klein, 2008, p. 290).

centros educativos en los que se estudie o trabaje? Es cierto que las grandes ciudades suelen tener los mismos problemas, independientemente de su desarrollo; contaminación, inseguridad, desempleo, etc, pero ¿realmente da lo mismo vivir en una ciudad costera del mediterráneo o el Caribe que en ambientes con fuertes inviernos?; ¿En un lugar industrializado con facilidades de comunicación que en otro con problemas de tráfico, falta de cultura ciudadana y violencia? Klein desatiende con desdén cualquier efecto de la riqueza o el dinero para la felicidad. No se pueden confundir tampoco las diferencias y la calidad de vida con la costumbre y la adaptación a las circunstancias. Klein confunde la situación externa con la percepción del bienestar en relación con la adaptación a las variaciones, para desvalorarlas

Son muchas las razones que afectan la percepción de un cambio. Alguien puede estimar más las facilidades de comunicación por sobre la calidez de la vida social, pero independientemente de las preferencias, ¿Por qué Klein menosprecia la acción del cambio sobre la calidad de vida de una persona? Klein asegura que al emitir juicios de valor confundimos satisfacción y felicidad, pero eso lo aplica sólo a ciertos casos. La felicidad se asocia ahora a la experiencia inmediata, a lo momentáneo y fugaz, lo que antes se despreciaba con ahínco⁸²⁸.

Puede alguien entonces obtener satisfacción a pesar de no tener motivo y viceversa. La situación en la que se vive resulta alterada por la percepción del bienestar, pero tal variación no se puede intrincar con la tendencia a acostumbrarse al cambio. Klein conmuta dos tipos distintos de variación, la equivocada obedece a que en vez de considerar las emociones del momento se juzga por preferencia a lo acostumbrado a pesar del malestar y sus consecuencias en la salud: “¿Es eso perjudicial? Desde luego. Quien no tiene nada que objetar contra su situación no

828 “Invertimos un dinero con la esperanza de hacernos más ricos, y por tanto más felices. Cambiamos de empresa creyendo que el nuevo trabajo será más satisfactorio. Nos mudamos a otra ciudad figurándonos que viviremos más a gusto en el nuevo domicilio. Pero sólo para constatar que al vida sigue igual” (Klein, p. 294). “Mediante grandes encuestas realizadas en Estados Unidos, Alemania, Rusia y la India por los sociopsicólogos de Estados Unidos Richard Ryan y Tim Kasser, y su colega Peter Schmuck de Gotinga, se ha averiguado que las personas que valoran en demasía el dinero, el éxito, el prestigio y la apostura física viven menos satisfechas que aquellas otras cuya escala de valores concede prioridad a las relaciones con sus semejantes, el desarrollo de la propia capacidad o las obras sociales” (p. 312). “Con esto no decimos que no tenga su importancia el cambio. Sólo que sobreestimamos a menudo el efecto que dicho cambio tendrá en cuanto a nuestro grado de satisfacción. En la vida uno se acostumbra pronto a las variaciones positivas o negativas de las circunstancias, de manera que la situación externa influye mucho menos de lo que se piensa, en lo tocante al bienestar percibido” (p. 295). “La felicidad es algo momentáneo que coincide con una experiencia. Por lo tanto, uno sólo es feliz en el presente. La satisfacción es lo que permanece en la mente. Tiene origen retrospectivo. La felicidad es a la satisfacción lo que el visionado de una película al artículo en que el crítico explica brevemente lo opinión que le merece la cinta” (p. 295).

sufre con su situación. Pero el malestar crónico no deja de tener sus consecuencias físicas” (Klein, p. 299).

Hay una preferencia por los finales felices, por el momento culminante, y Klein critica a Allen Parducci que recomienda propiciar una secuencia de esperanzas no demasiado exageradas, en tanto los momentos esporádicos de buena suerte convierten a las personas en infelices porque elevan las expectativas. Por otra parte, las experiencias negativas enseñan a prever lo peor con lo que luego la vida los sorprende con algo bueno. Ante esta perspectiva de Parducci, Klein sostiene que la manera de abordar una situación influye sobre su resultado: *“El desánimo no es lo más indicado para afrontar grandes empresas”*. Recomienda Klein, a la manera clásica, esperanzas realistas en relación con los designios que dependen de nosotros, si la visión exagerada del futuro expone a sufrir la decepción. No existe una medida objetiva para la satisfacción, regidos por juicios aleatorios. Entonces, ¿por qué razón se desestima el efecto de una mejor entrada de dinero? En cambio, se promueve la atención en las emociones del presente, en la percepción y el placer. Existiría una: *“correlación ente la ambición desorbitada y la tendencia a padecer fobias y depresiones”*, lo que hace pensar que todavía predomina la concepción de la “fatiga psíquica” en la búsqueda de éxito, pero se induce al olvido de sí por mantenerse alguien atareado. Lo mismo sucedería con el manejo de símbolos. Prorrumpan los viejos supuestos de la psicología industrial, refinados. No se ocasionaría fatiga, sino una excitación placentera si la tarea guarda un equilibrio entre lo fácil y lo difícil. La psicología industrial busca incidir en la capacidad de atención y se conserva el modelo sistemático de comunicación⁸²⁹.

En la valoración de la conducta, Klein se basa sólo en el éxito según el grado de dificultad, y no tiene en cuenta que se confunda la diferencia entre la excitación por la expectativa y el placer de la acción efectiva. Si bien las desigualdades económicas se reflejan en la expectativa de vida de los países, contrasta la cohesión social con la libertad para decidir, y se ataca la vida privada y el ocio, para fomentar el trabajo y la ocupación, arraigado el control de pensamientos,

829 *“El cerebro feliz que se mantiene atareado se olvida de sí mismo nos entregamos a lo que estamos haciendo y a lo que sucede alrededor. Sólo con esto, y si mayor motivo externo, tendremos quizá suficiente para experimentar la que quizá sea la felicidad más pura y más bella: la alegría de vivir”* (Klein, p. 318). *“La dopamina actúa directamente sobre las neuronas de la región frontal responsables de la memoria de trabajo. En opinión de algunos científicos, una de las misiones principales de este neurotransmisor consiste precisamente en conseguir que el cerebro sepa diferenciar entre las informaciones esenciales y el ruido, definido como estímulos que no contienen ninguna información relevante para nosotros”* (p. 328).

intenciones y emociones⁸³⁰. ¿Cómo pues distinguir este control de las técnicas de mercadotecnia y de consultorías empresariales cuyos libros son de la clase que recomienda “*convertir el propio yo en una marca inconfundible mediante el branding (autoimpónese una etiqueta o marca de calidad)*”? Klein objeta que la persona se compare con los mejores y triunfadores según puntos de referencia y procedimientos de *benchmarking*, lo que exige un nuevo diseño (*re-engineering*), en tanto la felicidad, según Ron Perleman está en el Cash-flow positivo. ¿Cuál es la diferencia con someterse al trabajo cívico de tinte social si la ampliación del ámbito de las responsabilidades compite con las recomendaciones de más ejercicio, actividad sexual, concentración de la atención, variedad en el placer y elección de preferencias a satisfacer; los mismos atavismos arraigados desde la antigüedad en el modelo del conocimiento de sí⁸³¹.

Klein ha forjado sus recomendaciones con base en la plasticidad del cerebro y los circuitos específicos para los sentimientos agradables en el cerebro, pero se rinde a recomendaciones vagas debido a la relatividad de las preferencias. Los neurologos están obsesionados con el trastorno de la imagen de sí bajo el efecto de la dopamina (deseos, excitaciones, enseñanzas), la betaendorfina (placer), la serotonina (flujo de información), oxitocina (cariño), glutamina (aprendizaje), acetilcolina (modera la dopamina), endorfina (placer), dinorfinas (repugnancia) etc. El problema ya no reside en el placer, sino en las emociones que emergen en forma de sentimiento con la acción de la corteza cerebral. Otorgan una descomedida importancia al control mental de las emociones y al éxito en la acción y no al proceso por el que se obtiene excitación o placer, lo que afecta el aprendizaje de conductas habituales⁸³².

830 “Cuando el grado de dificultad que corresponde a la empresa es el preciso, el péndulo hedonista oscila constantemente entre el deseo y la recompensa, sentimientos ambos relacionados con la secreción de opioides y de dopamina. Por el contrario, si la tarea es demasiado fácil, se echa en falta el desafío, y decae la excitación; si es demasiado difícil, no se alcanza la recompensa” (Klein, p. 329). “Mantenerse ocupado le hace a uno más feliz que la holganza. Es equivocado aconsejar a los deprimidos, como se hace con frecuencia, que se tomen unas vacaciones. Los controles de los pensamientos, de las intenciones y de los sentimientos se hallan íntimamente conectados en el cerebro. De ahí que se instalen con facilidad las cavilaciones negativas cuando la mente carece de otra ocupación” (p. 372-373).

831 “Por eso, en la búsqueda de la felicidad el ejercicio más importante es conocerse a sí mismo. No hace falta ninguna disposición especial. Basta con observar con atención cómo reacciona uno a los estímulos cotidianos, y hacer algunos experimentos con sus propios hábitos. De este modo iremos sabiendo cada vez mejor qué es lo que nos agrada” (Klein, p. 347).

832 “La dopamina es importante para nuestra vida porque influye por tres vías distintas en lo que ocurre dentro de nuestra cabeza. En primer lugar, llamar la atención sobre las situaciones que puedan ser de especial interés: nos despabila. Segundo, envía a las células grises el mensaje de que se dispongan a retener una experiencia. Así es como se fomenta la capacidad de aprender. Y finalmente, activar los controles de la musculatura para que el organismo obedezca a la voluntad: nos pone en marcha. Visto así, no es de extrañar que un déficit de dopamina produzca los síntomas de la abulia y la desmotivación, hasta llegar a una especie de rigidez cadavérica, con casos extremos como el de

Se aprecia un problema en la interpretación del circuito de recompensa, pues se desata una agitación neuronal ante la expectativa, pero que el ingreso del pago al cajero importe menos que el momento en que se acepta el aumento de sueldo implica un error si permanecen los gastos elevados. Klein lo interpreta como un evitar el despilfarro de la atención en el cambio de preferencia para lo mejor, por lo que se presenta una incongruencia entre la utilidad y la variación frente a una expectativa sugestiva. Esto se da igual en el consumo de artículos, en la escogencia de pareja, en la drogodependencia y otras adicciones, etc. También el error se convierte en adicción, o no se desea lo digno de disfrute.

Ante estos errores cognitivos, Klein generaliza la sensación de bienestar en el cerebro, pero a la vez nos dice que la reacción de todas estas sustancias no es la misma, y que por ejemplo, la secreción de opioides por el contacto corporal no produce tanto sensaciones de placer como calma los dolores. Puesto que el cerebro genera endorfinas y encefalinas en situaciones de fatiga y alto rendimiento, en el estrés también se encuentra placer como en las prácticas masoquistas. El deseo se generaliza⁸³³. Control del placer, del deseo, de las pasiones, conocimiento de sí.

Leonard. Pero la sobredosis también es fatal: el deseo se convierte en obsesión, la voluntad en sed de poder, la autoconfianza en megalomanía, la creatividad en delirio” (Klein, p. 139).

833 *“En el ser humano los sentimientos gratos se originan de dos maneras: cuando uno quiere algo, y cuando consigue algo que le complace. Estos dos movimientos, el placer preliminar y el goce de la cosa, los genera el cerebro por vías diferentes. El neurólogo Hans Breiter de la Universidad de Harvard, incluso ha logrado demostrar que lo uno y lo otro activan centros cerebrales distintos. En el caso de la expectativa o placer preliminar es un centro de la región frontal el que invita a un aumento de la actividad: el llamado nucleus accumbens o “núcleo inclinado”, por su disposición que recuerda la torre de Pisa. Está controlado por la molécula del placer, dopamina, y contribuye notablemente a nuestra facultad de recordar los buenos ratos. En cambio, cuando disfrutamos realmente entran en acción las regiones de la corteza cerebral responsables de la percepción consciente. En este caso no es la dopamina la sustancia mensajera, sino los opioides, sustancias que sintetizan el organismo y que se asemejan a los opiáceos de origen vegetal” (Klein, p. 163). “El que se presta para todo se expone al abuso. Es lo mismo que sucede con los circuitos de nuestro cerebro relacionados con el placer. Pueden adueñarse de nuestra personalidad porque son múltiples y susceptibles de adaptarse. En contra de lo que quizá sería de suponer, no tenemos un circuito que pide comida, otro que reclama sexo y otro que anhela el reconocimiento social, sino que estamos provistos de un solo sistema multiuso para todo lo que se manifiesta como “deseo”. Un solo mecanismo nos hace sentir la necesidad y nos encamina hacia la satisfacción del deseo, cualquiera que éste sea. En eso consiste tanto la fuerza de ese programa como el peligro que tiene” (p. 183).*

5. NEGACIÓN DE LA FILOSOFÍA Y DE LA FELICIDAD DE LOS OTROS

GLÜCK

*Solang du nach dem Glücke jagst,
Bist du nicht reif zum Glücklichsein,
Und ware alles Liebste dein.*

*Solang du um Verlorne klagst
Und Ziele hast und rastlos bist,
Weisst du noch nicht, was Friede ist.*

*Erst wenn du jedem Wunsch entsagst,
Nicht Ziel mehr noch Begehren kennst,
Das Glück nicht mehr mit Namen nennst,*

*Dann reicht dir des Geschehens Flut
Nicht mehr ans Herz, und deine Seele ruht.*

Hermann Hesse.

Según Herman Hesse: Mientras corres a toda velocidad hacia la felicidad, no estas maduro para ser feliz y quisieras todo lo predilecto. Entre tanto, por causa de lo perdido te lamentas, tienes un fin, un destino, y sin descanso, permaneces sin detenerte; ignoras en qué consiste la felicidad. En cambio, cuando renuncias a cada uno de tus deseos y desistes, no sabes, no entiendes de objetivo ni de codiciar, y no llamas más a la felicidad con un nombre. Entonces, a tu alcance los acontecimientos fluyen y no reposan más en el corazón ni en tu alma.

Sin embargo, podemos cuestionar esta calma y tranquilidad de la tendencia contemporánea o mística antigua de la indiferencia a costa de privarse del deseo, y proponer que este fluir no se dé necesariamente tras la renuncia, sino que se goce de vez en cuando, pase lo que pase, sin el objetivo y la finalidad de adaptarse al devenir, para construir una vida como se pueda con base en las experiencias, buenas y malas. De ahí el valor de despreciar con Alain la propia felicidad y “mirar por”; cuidar de quien se ame, aunque también se pueda despreciar la felicidad común y una, sin la virtud requerida para no entregar algo más que lo ordinario.

Schmid pregunta si contribuye (*Beitragen*) a encontrar la felicidad (*Was kann dieses Buch dazu beitragen, dass Sie Ihr Glück finden können?*), y contrapone un momento de reflexión a la historia de felicidad (Schmid, p. 9). Para Schmid, su libro representa una “*Atempause*”, una pausa de aliento, de respiro, frente a la repentina locura por la felicidad (*Viele Menschen sind plötzlich so verrückt nach Glück*), con lo que se propicia el temor (*befürchten*) y el recelo, de volvernos infelices por la creencia en que sin felicidad no podamos vivir⁸³⁴. Nos vemos superados por la profusión de discursos (*Fluten von Diskursen brechen über die Menschen herein*), y en esta pleamar de palabras se consigna qué es la felicidad y el camino correcto (*richtige Weg*) para realizarla, aunque, la felicidad no figura o no se encuentra bien (*Es steht nicht gut um das Glück*). Susceptible de una situación, la presume cambiante. La discusión (*erörterung*) sobre qué sea la felicidad se confronta con la ignorancia, y deriva de la preocupación o inquietud (*beunruhigen*) suscitada por su búsqueda que acaso se mostrara en el marco (*Rahmen*) de las conversaciones propias de la actividad del filósofo que atiende la aflicción (*Sorge*) del ánimo en un hospital.

5.1. El sentido, el deseo y el placer supeditados a la utilidad

La denominación de la felicidad señala la consideración de lo importante. Esta armazón discursiva que enmarca el saber en la enérgica ocupación terapéutica del filósofo, junto con el pensamiento de las condiciones de la felicidad, impone una biopolítica de la mano de la cura de almas al inscribir la excitación nerviosa del cuerpo en el lenguaje. Schmid asegura que el fenómeno (*erscheinung*) de la felicidad parece simple, sencillo (*einfach*), modestia resumida en que no constituya sino una palabra; sonido (*Schall*) y humo (*Rauch*). No obstante, remite a lo decisivo (*entscheidend*). Este “no obstante”, o “en efecto”, “marca” o señala (*bezeichnen*) un sentido o significado (*bedeutung*) que variaría con el tiempo⁸³⁵.

La modificación del significado invita a escribir una historia de los sentidos de la felicidad en el curso del tiempo, más que sólo una historia de los conceptos (*die mehr wäre als nur eine*

834 “Hay tantas personas obsesionadas por la felicidad, que probablemente podrían llegar a ser infelices solo porque piensan que no pueden seguir viviendo sin felicidad” (Schmid, 2010, p. 9).

835 “Incluso podría escribirse una historia de la felicidad basándose en sus cambiantes significados a lo largo del tiempo, que sería algo más que una simple historia del término. Podría mostrar que la necesidad de felicidad emerge de forma esporádica a lo largo de la historia y se impone en el discurso por motivos que no se perciben de inmediato” (Schmid, p. 10).

Geschichte des Begriffs). Schmid anota que no en todos los periodos se ha cuestionado el tema, especialmente en aquellos en los que careció de importancia frente al sobrevivir. No se quiere ser feliz del mismo modo y no hay una única definición vinculante de la felicidad: (*Es gibt keine verbindliche, einheitliche Definition des Glücks*) (Schmid). Sin definición obligatoria, complaciente (*verbindliche*), ni uniforme (*einheitliche*) de la felicidad, cada quien establece para sí lo que entiende. Schmid reduce la filosofía a presentar diversos tipos de felicidad, de manera sucinta, para no interrumpir los otros aspectos de la vida. ¿Cómo los determina?

De entrada, mantiene la división aristotélica entre lo circunstancial, un estado de bienestar y la plenitud propia de la eudaimonía. Se desea lo casual (*zufällig*), de improviso (*Unvermute*), y esto, accidental y fortuito, a la vez cae (*Ausfall*) favorable (*günstig*); ventajoso. Schmid precisa que el resultado designaba (*bezeichnen*) en la Edad Media, el desenlace casual (*zufälligen Ausgang*), de un asunto (*Angelegenheit*). Así, lo accidental marca el deseo también en el sentido de lo desfavorable, inclusión esta que si bien evita la abstracción del sufrimiento, sirve de pretexto para la gradación desde lo sensorial físico, a lo espiritual y mental, hasta lo metafísico. En un segundo momento, se relaciona esta clase o categoría de la felicidad (*Art von Glück*) con la casualidad favorable y la coincidencia deseada (*mit dem günstigen Zufall und der erwünschten Fügung*). Supersticiosamente, se piensa una casualidad del engendrarse de alguien, si se sigue una predestinación (*Vorherbestimmung*) o providencia (*Vorsehung*), y se muestran regularidades que sugieren un plan general. Prever (*vorsehen*) tiene relación con el tener cuidado o guardarse (*Sich Vorsehen*). La anticipación (*Voher*) esconde una disposición de cuidado que antecede toda prescripción (*Bestimmung*), decisión o destino. La búsqueda de determinación segura antecede a la superstición. Schmid deriva de cierta regularidad una ley de oscilación progresiva, y ante las cascadas de casualidades pregunta si el principio organizador reside en la persona⁸³⁶.

836 “En primer lugar nos encontramos con la suerte, cuya importancia perdura a lo largo de la vida: el ser humano desea algo que le cae de forma inesperada y que le es propicio. En alemán la palabra “Glück” proviene del medio alto alemán *gelücke*, que en el mundo medieval designaba el desenlace fortuito, casual de una cuestión, y que originariamente contemplaba tanto lo favorable como lo desfavorable” (Schmid, p.13). “El hecho de que uno dos golpes de suerte puedan desarrollar una dinámica propia y atraigan a otros, y a la inversa, que al hecho de no tener suerte se le “añada la mala suerte”, pueden llevar a la conclusión de que los hechos fortuitos siguen una ley de oscilación progresiva donde la persona afectada piensa que todo será siempre así”. (p. 14). “En ocasiones las cascadas de casualidades trazan líneas en la vida con una lógica desconcertante, unas veces se corresponden con lo que un ser humano había imaginado, otras veces le ponen obstáculos con consecuencias considerables. ¿Se encuentra ese principio organizador en el propio ser humano o fuera de él?” (p. 14).

Schmid entrevé la posibilidad de un sentido en la casualidad, pero se requeriría una perfecta vista general o de conjunto (*überblick*), un resumen o sumario de la vida. Esta dominación de la vista consistirá en una mera interpretación (*Deutung*) excluida del alcance humano.

De esta manera reduce el sentido a una interpretación por la limitación en el entendimiento de la propia vida. No obstante, postula una dimensión que sobrepasa lo tangible (*eine übergreifende Dimension*), lo alcanzable, desplazado todo asidero a lo abstracto, ante lo que se supone que se sufre una influencia, pero confinada a una concentración de fuerzas, dado que la suerte no está disponible y solamente se dispone (*verfügen*) de la actitud (*Haltung*), de la propia observación de la postura. Restringe prever a estar suscrito a lo que se tiene, a la disposición abierta o cerrada adoptada (*ainnehmen*), y circunscribe la separación entre lo disponible y lo no disponible al concepto de casualidad, para pensarlo distinto Schmid pregunta si es posible cerrarse (*verschliessen*) a la casualidad adversa (*Ist es wirklich möglich, sich dem ungünstigen Zufall zu verschliessen?*). A este cierre le opone la apertura de distinguir perceptivamente o conocer (*erkennen*), y aprovechar (*ergreifen*); tomar la casualidad favorable y la cuidadosa preparación (*mit der umsichtigen Vorbereitung*) ante la posible ocasión propicia⁸³⁷.

Aún prevalece el ideal acético a la base de elementos cognitivos. Cabe apuntar que esta cautela exige “*Aufmerksamkeit*”: atención, en el sentido de “*Merken*”, notar, darse cuenta de características perceptibles o recordables. Habrá que tolerar o soportar (*Hinnehmen*) lo diferente a lo que se esperaba. Schmid aconseja comunicar la confianza que se tiene en un encuentro. Tras categorizar bajo el concepto de suerte, se acude, en segundo lugar, al de bienestar (*Wohlfühlglück*). Por felicidad entiende que las cosas vayan bien, diversión, experiencias agradables (*Erfahrungen machen*), éxito y disfrute del placer, lo que sintetiza como toda experiencia considerada positiva (*all das erleben, was als positiv gilt*). Seguido, remite al buen ánimo que se busca preferiblemente, en contraposición a una alteración, a un disgusto o mal humor (*Verstimmung*), a la carga importuna y molesta (*lästig*) que comprende la perturbación;

837 “No deberíamos precipitarnos rechazando la posible interpretación de que existe una dimensión global que ejerce influencia: esta dimensión puede ser una instancia para apelaciones – religiosas en la oración, seculares en una meditación – cuya consecuencia positiva es al concentración de las propias energías para que transcurra algo favorable. Y a sabiendas de que no siempre pueda ser así”. “Lo esencial de la suerte es su no disponibilidad, sólo está disponible la actitud que una persona pueda adoptar al respecto: puede abrirse o cerrarse ante la casualidad de un encuentro, una experiencia, una información” “El carácter abierto, más conocido como espontaneidad, está relacionado con la atención y el olfato para reconocer y atrapar un hecho propicio, así como con la prudente preparación ante una posible ocasión favorable, que se corresponde con una sentencia inglesa inspirada en Séneca: “*Luck is where opportunity meets preparation*” (Schmid, p. 15).

el trastorno (*störung*)⁸³⁸. El buen ánimo se dispone por actitud de respuesta a la alteración y no ya como algo central a procurar mediante la cautela y el cuidado de sí.

La antítesis: impedimento y buena disposición (*guten Stimmung*) supone la urgencia de una liberación de las implicaciones de la alteración del humor. Schmid asegura que por mucho tiempo importó más el deber que la felicidad, de lo que no hay huella en los textos sobre la felicidad, y recoge que John Locke alegaba que la naturaleza puso en el hombre la ambición o aspiración a la felicidad y el disgusto contra el sufrimiento (*Widerwilen gegen Leid*), en tanto la felicidad consistiría en el mayor placer posible, por lo que en la modernidad el concepto se asimila al de bienestar. A esto se añade un discurso en el XVIII, del que se originan reglas desde una ciencia de la felicidad para la producción sistemática del placer.

Esto se complementa con el derecho a ser feliz según su concepción en la Enciclopedia, en la declaración de independencia americana y en el utilitarismo, ante lo cual Nietzsche se burla en *El crepúsculo de los ídolos*: “El hombre no busca la felicidad, sólo la busca el inglés”. Entonces objeta que la felicidad del placer no dura mucho, no se mantiene: “*Das problema ist nur: Diese Art von Glück hält nie lange vor*” (Schimid, 2010, p. 18). Pasa entonces a considerar los ingredientes de la felicidad desde la experiencia (*Erfahrung*). El saber de la felicidad versaría sobre el conocimiento de los ingredientes, que van desde el aroma del café, películas, la conversación, la atención al otro, y lo que caería bien sin hartar. El problema se torna en uno de hastío o saturación. Suman: el bienestar físico de un spa, el chocolate, el reto de un aprendizaje y un entorno nuevo, incluida la “alegría previa”, el deseo (Exigir o requerimiento: “*Verlangen*”) y el anhelo (la codicia, *Begehren*), todo lo cual se vincula con la endorfina, para relacionarlo grotescamente con la duración de la vida, establecida la analogía con el uso frecuente de las drogas que disminuyen su efecto, lo que contradice el evitar la ansiedad y afirmar la acción placentera, no el deseo. Las condiciones se someten a una práctica, en lo que se valora el esfuerzo, y por contraste, para establecer una disciplina con miras a la virtud de la que derivara la satisfacción⁸³⁹.

838 “El ser humano busca su felicidad principalmente en el “buen estado de ánimo”, si por el contrario se produce contrariedad, tiene que librarse de esa molesta perturbación de forma inmediata” (Schmid, p. 17).

839 “Y por supuesto, la alegría previa, el deseo y el anhelo que sentimos por ello, y que frecuentemente transmiten más felicidad que el propio disfrute, aparte de durar mucho más” (Schmid, p. 19). “La repetición continua, elemento esencial de la práctica, perfecciona el arte de la disciplina correspondiente, de modo que al final se puede obtener una excelencia que transmite una satisfacción profunda y de esta manera hace persistir la felicidad: preparar una comida excelente, amar excelentemente, ejercer una profesión de forma excelente, etcétera” (p. 20).

La filosofía adquiere la tarea de preservar (*bewahren*) de la equivocación de confundir (*verwechseln*) la vida con un único bienestar (*Aber es it die philosophische Lebenskunst, die einen Menschen davor bewahren kann, das gesamte Leben mit einem einzigen Wohlfühlglück zu verwechseln*) (Schmid, p. 21). Con todo, para tal arte, no se puede alcanzar una ausencia total de dolor psíquico y físico, y señala Schmid que la maximización del placer tiene un efecto contraproducente, pues conduce al agotamiento, por lo que sugiere una optimización para hallar la medida acorde con la situación (*sondern die Optimierung, um das veste Mass zu finden, das es in jedem Fall gibt...*) (Schmid, p. 22). El concepto de bienestar encubre la catalogación de tres tipos de prejuicios: la brevedad del placer, frente a las expectativas, la espera (*erwartung*), y el escollo en la búsqueda de estímulos o motivos de placer. También el hombre moderno tiene problema con los momentos intermedios de tristeza. La voluntad de eliminar el dolor conduciría a la pérdida de contraste y de la orientación en la vida⁸⁴⁰.

Trae también a colación Schmid enfermedades por conceptos que prescriben formas de vida. La norma moderna de la felicidad conduciría al fracaso y la desgracia. Luego, en el capítulo 3, *La plenitud (Das Glück der Fülle)*, se acude a la eudaimonía y a la beatitud, relacionada con la durabilidad (*Dauerhaftigkeit*), y dice que estas palabras no se referían al “simple bienestar” (*Das blosse Wohlfühlglück konnten si damit nicht gemeint haben*) (Schmid, p. 28), lo que no se desvincula del examen del placer y del dolor bajo el modelo epicúreo, pero

En la reconstrucción que Deleuze efectúa de la filosofía de Nietzsche, el ideal moral y de conocimiento del humanismo reemplaza al ideal ascético, pero el hombre superior ignora lo que significa afirmar, pues cree que es cargar con un peso, asumir y soportar una prueba. “*Pero Teseo es muy inferior al toro, sólo tiene su nuca: “Debería hacer como el toro, y su felicidad debería oler a tierra y no a desprecio de a tierra. Quisiera verle semejante al toro blanco que resopla y muge ante el arado; y su mugido debería cantar las alabanzas de todo lo que es terrestre... Permanecer con los músculos distendidos y la voluntad desuncida, eso es lo que os resulta más difícil a vosotros los sublimes”. El hombre sublime o superior vence a los monstruos, plantea los enigmas, pero ignora el enigma y el monstruo que él mismo es. Ignora que afirmar no es llevar, unirse, asumir lo que es, sino por el contrario desuncir, liberar, desargar lo que vive*” (Deleuze, 1997, p. 141). En palabras de Nietzsche, no hay que cargar con valores superiores, sino crear valores. Sin embargo, esta aligeración propia de la voluntad afirmativa del Ser, de Dioniso, contrasta con la afirmación de la afirmación, el devenir activo de Ariadna, la reiteración. En comparación a la crítica de Nietzsche a la voluntad de poder, en Schmid se observa una mezcla de la renuncia al placer, pero valorados ingredientes placenteros pasivos como el spa, muestra de esparcimiento más cercana a la ‘pasividad paciente’ que a la afirmación, con lo que estos ritos de suspensión y renuncia resultan cuestionables al interrumpir el deseo, docificado y programado el placer.

840 “*Un problema del bienestar son las expectativas demasiado elevadas: cuanto mayor sea la expectativa de una vida “positiva”, más difícil será poder vivir con una realidad “negativa” “En lugar de aceptarlos como parte importante de una vida que se regenera, se intentan detectar lo más rápido posible nuevos estímulos, nuevos motivos de placer, aumentar la dosis correspondiente, incluso buscar el dolor y quizá causárselo uno mismo, con tal de que asegure “otro chute”, o sea, endorfina”. “Pues el dolor es la espina que una y otra vez nos obliga a reflexionar sobre la vida entera, el dolor atrae necesariamente la preocupación que es capaz de volver a encauzar a un individuo. Esto no produce el placer, lo produce más bien el sufrimiento. El dolor se siente de forma física, mental y espiritual, pero también se siente en esa parte del individuo que parece estar atravesada por nervios sensibles: en el bolcillo”* (Schmid, 2010, p. 22).

supeditado en la interpretación a la plenitud. El dolor no se puede excluir o bloquear (*asuzuschliessen*), a lo sumo se lo modera o suaviza (*Mässigen*), y la felicidad dependería de una postura mental ante la vida (*geistigen Haltung zum leben*), presumida una polaridad en las cosas. La felicidad filosófica no dependería de las eventualidades favorables o desfavorables, de la vacilación, la oscilación o fluctuación momentánea entre el bienestar y el malestar (*von den momentanen Schwankungen zwischen Wohlgefühl un Unwohlsein*), y consistiría más en un balance en los aspectos polares de la vida. De tal distinción temporal entre el momento y la duración, aunada a la psicología ética de la actitud, se origina el sentido del fluir (*fliessen*), nueva valoración del estoicismo⁸⁴¹.

Mustia Felicidad inquebrantable. En versión moderna, el abandono eckhartiano a una situación o a una persona; la entrega de pensamiento y sentimientos, cuestiona la atención limitada. Para la persona feliz no pasa el tiempo, y se distingue una felicidad episódica de otra constante, moderada, según traducen Carmen Plaza y Ana R Calero. Una duración o contención (*anhaltend*), y una actitud reservada (*zurückhaltend*)⁸⁴², conforme a una visión de la vida en contexto, con la exigencia de una toma de distancia (*Mit dem Blick aus der distanz, für den sich das Leben zum Zusammenhang fügt, mit den Reichtum eines erfüllten Lebens zwischen Geburt un Tod ausmachen*) (Schmid, 2010, p. 34). Las teorías del *flow* no implican más que una nueva presentación de la virtud aristotélica, adaptada a las circunstancias laborales y comerciales actuales y su respectiva terapéutica. Schmid limita la experiencia de la plenitud, desplazada al infinito, de la que sólo quedan fragmentos, por lo que el despeje propio de la serenidad (*heiterkeit*) le debe otorgar a la alegría y a la tristeza, igualdad de importancia. Schmid acude a una actitud mental o espiritual mediadora ante la plenitud, y exalta el “sosiego”, la impasibilidad

841 “No elegimos cualquier placer. No todo dolor ha de ser evitado. Con ello quiere decir que la felicidad no surge de admitir y resaltar sólo una parte de la vida, la parte agradable, placentera y “positiva”. La felicidad superior, la plenitud, abarca también la otra parte, la parte desagradable, dolorosa y “negativa” con la que debemos arreglárnoslas” (Schmid, p. 25). Aristóteles se había limitado a decir que se predica la felicidad de la vida entera, no que la felicidad dependiera de una plenitud equilibrada a todo lo largo de una vida: “Esta felicidad es más amplia y duradera que la suerte o el bienestar, es la verdadera felicidad filosófica, que no depende de casualidades favorables o desfavorables, de las oscilaciones puntuales entre el bienestar y el malestar; es más bien el equilibrio que se repite en toda polaridad de la vida, no precisamente en el instante actual, sino a lo largo de toda la vida...” (p. 27). “El ser humano da el paso decisivo hacia esa felicidad fijando él mismo su postura. Así puede fluir con la vida. Por una buena razón, ya en la antigua filosofía estoica (*Stoicorum veterum fragmenta*, III, 16) la felicidad era considerada como *úroia bíou*, como “buen flujo de la vida”” (p. 27).

842 “La plenitud es, por el contrario, un tipo de felicidad constante y moderada a la vez, que se extiende y perdura en el tiempo, una suerte que trasciende a su momento, que sólo es posible considerando todo lo que constituye una plenitud de la vida” (Schmid, p. 28-29).

serena (*Gelassenheit*); relación con lo infundado (*abgrund*) en un dejar hacer (*gewährenlassen*)⁸⁴³.

Las formas de la infelicidad. No asimila Schmid la melancolía a una tristeza situacional específica, o dolor susceptible de confortación, producida por desengaños en la vida; irreconfortación que pudiera obedecer al sentimiento de enajenación del origen atemporal, un abismo entre realidad y posibilidad. Esta escisión conduce al sinsentido.

Caracteriza la depresión por los pensamientos fijos, la falta de voluntad y la incapacidad de reflexionar, mientras reconoce a la melancolía como una filosofía de vida que no excluye la tristeza y se plantea la cuestión decisiva de la habitabilidad de la infelicidad, lo que se opone al pragmatismo, pero sin excluirlo. No queda sino moderar el exceso de tristeza, cultivar el erotismo, y consejos similares. Schmid alude a las condiciones de vida no pragmáticas, atenúa la melancolía con pragmatismo y subsume la infelicidad en la felicidad al afirmar que lo más importante no es la felicidad, un concepto que sustituye al ‘sentido’, en tanto preguntar por éste causa angustia. Schmid entiende por sentido un reconocimiento de conexiones, cierta visibilidad de las relaciones entre experiencias y eventos. El enunciado se formula a partir del reconocimiento de una conexión que supone también una correspondencia (*entsprechen*) con la realidad, contrapuesta a una figuración presunta (*Entbildung*), criterio estrictamente subjetivo: “*Ob dies einer Realität entspricht oder nur **Einbildung** ist, lass sich, soweit zu sehen ist, nur subjektiv nach dem Massstab der Plausibilität, nicht aber objektiv entscheiden*”⁸⁴⁴.

Para Schmit, la experiencia de sentido, más allá de lo imaginario, tiene como consecuencia la felicidad. Entonces, ¿la sucesión de la felicidad, el evento de la felicidad, vendrá dado de forma serial, seguido de los distintos sentidos o relaciones que se le dé a las experiencias, personas y cosas que nos atañen? Schmid se limita a ofrecer una gradación tradicional del sentido: físico, espiritual-mental, y metafísico, y denuncia la disolución progresiva de los

843 “El sosiego posibilita también la plena libertad de lo inescrutable y contradictorio, del temor en contraste con la ausencia del mismo, del dolor en contraste con el placer, de la pena en contraste con la alegría, de la muerte en contraste con la vida. No evitando la fatalidad básica de la vida y el mundo, pero tampoco hundiéndose en ella surge la serenidad, que se funde con el sosiego en un “sereno sosiego”” (Schmid, p. 30).

844 “La cuestión decisiva son las condiciones de vida que ofrece la infelicidad, suponiendo que se desee tener unas ciertas condiciones de vida. Depende de la posibilidad de hacerse un amigo de la melancolía, que toma en consideración tanto las necesidades pragmáticas del ser humano como su melancolía carente de pragmatismo” (Schmid, p. 35). “La parte tormentosa y autodestructiva de la melancolía se atenúa cuando el individuo se esfuerza por alcanzar un acuerdo pragmático con su melancolía romántica. La infelicidad se convierte también en parte esencial de la felicidad y refuerza su duración. Pero realmente lo más importante de la vida no es la felicidad” (p. 36). “Si este hecho se corresponde con una realidad o sólo se trata de imaginaciones, solamente es posible decidirlo subjetivamente atendiendo a la escala de lo plausible, pero no objetivamente, según lo observado” (p. 38).

sentidos por la técnica, con su desconexión con el mundo⁸⁴⁵. La desaparición del estado de ánimo sensual en la decadencia propia del mundo de la técnica, acentúa la escisión, la abstracción.

Trata el sentido que se percibe en el fondo del alma, la unión que se posa en: la conversación, el vínculo de pertenencia, el significado de los hijos, la participación en la plenitud que se va desarrollando, la patria, toda socialización cultivada ritualmente, colaborar con un trabajo, la participación, el ser escuchado y poder opinar, las relaciones de ayuda; y la creación de sentido para dirigirse contra el propio desarraigo interior y socavar la confusión interna que socava las relaciones con las cosas. Esto lo confronta con el vínculo negativo de la disputa, la discusión (*Auseinandersetzung*) y el conflicto, la querrela (*Streit*). También menciona las relaciones ecológicas y diferencia objetividad e interpretación, para suponer que todo aprendizaje consiste en una creación de sentido mental, tras lo cual, enumera interpretaciones conforme al cuadro tradicional de las categorías, por lo que toda referencia o relato categoriza⁸⁴⁶.

Schmid ofrece un cuadro, ya no de las categorías aristotélicas o kantianas, sino uno que sintetiza los tópicos vulgares de la filosofía, y le anexa una interpretación teleológica, en el mal sentido de la orientación a un fin, el para qué o el objetivo del deseo, con el que se abre una perspectiva (*Mit jedem Ziel, jedem Zweck wird eine Perspektive eröffnet, die sinnvoll erscheint....*) (Schmid, p. 63). También esta teleología tiene una repercusión biopolítica al establecer un objetivo que pone como tarea de las instituciones económicas, la iglesia, el estado y la familia; con lo que se estatuye una ideología de lo bueno y lo correcto, en tanto supone que tal conciencia de búsqueda de lo bello o lo bueno libera energías, mientras un sentimiento o

845 "la progresiva disolución de los sentidos en el mundo técnico provoca la desaparición del sentido percibido físicamente y, por consiguiente, una disminución de la conexión entre el individuo y el mundo" (Schmid, p. 42).

846 "...si algo es intencionado (conexiones intencionales), qué regla sigue algo (conexiones lógicas), cómo se justifica algo (conexiones causales), que esto ocurra cuando sucede aquello (conexiones condicionales), y qué utilidad tiene algo y para quién (conexiones utilitarias). Qué punto de vista tiene el individuo sobre algo (conexiones subjetivas), cómo se reconoce algo desde un punto de vista general (conexiones objetivas), cómo se ha llegado a ser así como es con el paso del tiempo (conexiones históricas). Cómo está concebido algo (conexiones conceptuales), cómo ese algo llega entonces por casualidad (conexiones contingentes), cómo las experiencias se convierten en conceptos y éstos repercuten en las experiencias (conexiones terminológicas), cómo cosas opuestas se condicionan de forma recíproca, por ejemplo la muerte, que es la que otorga valor a la vida (conexiones polares), y que también cosas aparentemente absurdas encajan, por ejemplo la certeza de una creencia y el conocimiento de su carácter absurdo (conexiones paradójicas). Que alguien sea responsable de hacer o no hacer algo (conexiones responsables), que exista un suceso que nadie desea o bien que se desee de forma unilateral, en cualquier caso un suceso funesto que sea irreversible (conexiones trágicas), y finalmente un suceso inexplicable e irresoluble con cuyo misterio la existencia humana se ha de conformar (conexiones enigmáticas)" (Schmid, p. 50-51).

conciencia contraria virtualmente las limitara (Schmid, p. 53). Schmid acaba con una crítica del sentido a modo de corrección, a lo que le suma el sentido que aportan conexiones narrativas, o lo que se puede contar. Concluye con la referencia a un sentido que va más allá de la vida, en una relación con lo infinito que ocasiona sensación de protección, con lo que invita a la trascendencia, tras denunciar una economía que se deshizo del compromiso social.

Miseri dominis. ¿Libera el sentido recursos espirituales y mentales ideales que no colman completamente⁸⁴⁷? Para Schmid, la abundancia de los bienes hace que pierdan valor, y que el sentido de lo percibido físicamente disminuya con el desbordamiento de sensaciones, a la vez que las conexiones sociales se rompen por la mutua comparación de circunstancias. Al disponer de bienes en cualquier momento, se perdería la orientación. El problema de la comparación de circunstancias se resuelve con el cuestionamiento de las diferencias económicas y la sobreabundancia; no con el examen o recelo a la base de la comparación. Remata con que el bienestar material conduce a la falta de sentido. A su vez remite la cuestión de la felicidad a una política liberal y a una moral de vínculos libremente elegidos. Denuncia la pérdida del sentido teleológico y predice que los discursos de la felicidad desaparecerán para superar otros desafíos. Habrá que contradecirlo en tanto la ecología también asume el discurso de la felicidad, último y urgente llamado de salvación. La perspectiva ecologista presume que el impacto ambiental altera el bienestar, con la tesis de que la felicidad depende de la interacción con la naturaleza, bajo los componentes de la percepción subjetiva de la existencia feliz, la salud y la seguridad. El ecologismo de la felicidad encubre una reacción de las economías fuertes ante el peligro de verse afectadas en un mundo globalizado. La moral se asume como correctivo del bienestar económico y espiritual afectado en el mundo industrializado⁸⁴⁸.

847 ¿Si libera el sentido recursos mentales? “El planteamiento de objetivos ideales que conducen a la realización de ideas, sueños y valores no puede ser sustituido por el planteamiento de objetivos materiales que conducen a un bienestar que podría ser de ayuda para la realización vital, pero que, sin embargo, rara vez puede ser satisfactorio” (Schmid, p. 61).

848 La perspectiva ecologista mezcla enfoques y filosofías morales: “Many recent studies from various scientific disciplines show that a close contact with nature contributes to the happiness of modern humans through a calming effect and a soothing fascination. Nature is sufficiently vast and rich, and has such polyvalence, that a relationship between humans and nature can be approached from many complementary perspectives: utilitarian, naturalist, ecological, aesthetic, symbolic, humanistic, moral... Upon contact with nature, the individual experiences emotional and spiritual satisfaction; he or she also develops a perception of the finally of life through the experience of belonging to the natural world” (Lambin, 2009, p. 153). “Exporting environmental degradation from rich countries to poor countries is not, of course, the ultimate goal: in reality, it represents a subtle mechanism that enables well-being to be imported into the countries that already enjoy it the most. Because this is indeed what is at issue: behind the international transport of merchandise and more or less toxic products, actual exchanges between regions of the world involve a quest for that immaterial comfort in the wealthiest places on the planet, accompanied by a distancing of any harmful by-

Totalidad: negación de la eudaimonía. También Robert Spaemann presenta reparos a los impulsos parciales y a la satisfacción inmediata del instinto: “... *la integración de los impulsos parciales en la totalidad de una vida lograda no acontece, en el hombre, por sí misma. El hombre “conduce” su vida, y, además, ha de aprender a hacerlo. La satisfacción inmediata del instinto y la “felicidad” no se hallan siempre en una armonía preestablecida*” (Spaemann, 1991, p. 25). No halla armonía entre el logro propio y el interés de los demás, con lo que supedita la felicidad a una ética discursiva o a una utilitarista, tras contraponer responsabilidad universalista y eudaimonía. ¿Por qué establece tal categorización al afirmar que a una ética eudaimonista se le dificulte reconocer el interés por los demás y que el universalismo conciba un interés sujeto a querer algo común a un juicio de todos? De nuevo el finalismo, la trascendencia y el sentido. Todavía Spaemann cita a Tomás, para ofrecer la problematización sobre la felicidad como alegato para afianzar una postura ética y ontológica. Esta necesidad de teorizar en ética desvirtúa la problemática de la felicidad, reducida a representación, frente a una instancia aparte a proteger conceptualmente, del tipo de: “identidad”, “subjetividad”, “sujeto”, “persona”, “conciencia”, etc⁸⁴⁹.

Se impone cierta ingenuidad respecto del lenguaje de la ontología y se apela todavía a la reflexión. Spaemann define la filosofía práctica como reflexión de lo correcto y lo incorrecto, que se presenta como bello y feo; plenitud y ausencia de sentido, útil e inútil, sano o enfermo, bueno o malo. No intuye algo bello y malo, o feo y bueno. El error moral se supedita al

products, is both beneficial and the most perverse effect of globalization, depending on the place where one lives and the degree of moral feeling one has. The ethical priority humanity must assume, then, is to correct –even to eliminate– those perverse mechanisms that see to it that the almost inevitable cost of economic development and globalization as it affects well-being is essentially borne by the poorest populations of the planet, which benefit least from the current industrial and globalized mode of development. In other words, it should not be only those billion people who live in the poorest countries, whose development stagnates or even retreats, or the many victims of economic growth in emerging economies, who assume the burden” (p. 155).

849 “Ni las reglas ni los imperativos son nunca lo primero, como no lo son las representaciones de la felicidad. Todos ellos suponen percepciones. Mas las percepciones suponen, a su vez, la existencia de alguien capaz de tenerlas. *Agere sequitur esse, dice Tomás de Aquino. Y también: Qualis unusquisque est talis finis videtur ei* (lo que a cada uno se presenta como fin depende de cómo sea cada cual. Algo semejante sostuvo Fichte. La percepción que convierte al hombre en verdadero hombre es la percepción del ser. De forma típicamente moderna, Emmanuel Lévinas entiende “ser” como objetividad. Por eso, la epifanía del otro procede de un “más allá del ser”. Sin embargo, tanto en el sentido clásico como en el sentido habitual ser significa, en primer lugar y sobre todo, identidad, es decir, algo que está de suyo más allá de toda objetividad” (Spaemann, 1991, p. 27). “Por ser su paradigma el ser del hombre, no se puede definir por su relación con él, es decir, con la subjetividad. No hay ética sin metafísica. Mas ni la ética precede a la ontología, considerada como filosofía primera, ni ésta a aquélla. Ontología y ética se constituyen un acto en virtud de la intuición del ser – propio y de los demás- como identidad. De esa intuición, que precede a la separación de la filosofía en teórica y práctica, trata la segunda parte de ese libro, titulada “benevolencia”. Las antinomias que presenta la idea de felicidad sólo se resuelven en la existencia despierta” (p. 28).

epistemológico, y este al ontológico. Entiende por incorrecto que el agente no alcance el fin intencional de la acción, para diferenciar la incorrección y el error que subyace en ella⁸⁵⁰. Reconoce que el supuesto de esta idea consiste en que haya una intención suprema o propósito último en la acción y que no sea resultado de una opción, sino de expresión natural en el sentido de “*Aussein auf*”. Esta diferencia entre el saber y el error exige un juicio. Insiste en que el error no coincide con el propósito incorrecto y separa la capacidad de la moralidad⁸⁵¹.

Una ontología para la felicidad moral. Agrupados los dogmas morales en la seducción del ser y la intencionalidad. Para Spaemann, “*El punto de vista moral*” juzga la acción como buena o mala en orden a la vida como un todo; el modo “técnico”, teniendo presente la consecución de fines particulares. Si el error no coincide con el propósito incorrecto, ¿por qué no prescindir del juicio que califica una acción como buena o mala, errónea o acertada? El fin de la vida no está puesto o inventado y se halla en cada cual, como suprema aspiración constitutiva de la eudaimonía. El mal, relacionado como la falta de conocimiento y heteronomía, y la falta de autodeterminación, constituye una torpeza o desprecio, un defecto. En este ámbito, postula necesarias instituciones como la educación para la vida lograda, conformando un marco social, político, económico y moral, sustentado en una buena voluntad. Si desde Leibniz la sabiduría consiste en la ciencia para alcanzar una alegría asimilada al placer, la felicidad está supeditada a afán de perfección, aunque así se forje una definición por el efecto⁸⁵². Tecnología psicológica para la obtención de estados de felicidad que desprecia el hedonismo. La autoafirmación tiende al finalismo en su forma de autoconservación.

850 “*Ahora bien, las acciones pueden ser, por su parte, correctas o incorrectas de diverso modo, con la particularidad de que los modos de corrección e incorrección se ordenan en una jerarquía inequívoca. En muchos casos, la corrección e incorrección de las acciones remite a la verdad o falsedad de las suposiciones sobre la realidad. Hay incluso, una tradición filosófica que lo hace así sin excepción. Las acciones que se deben a un error se denominan “faltas”, “equivocaciones”. Las faltas se corresponden con los errores de que proceden*” (Spaemann, p. 34). “*El error es un “falso conocimiento” semejante al que nos permite hablar de dinero falso, es decir, de un papel que parece dinero sin serlo verdaderamente. Si definimos una acción como la producción intencionada de hechos, cualquiera de las que asiente en un error parecerá ser una “acción falsa” en el sentido indicado, es decir, que aun pareciendo una acción y considerándola como tal, no es más que el fracaso de sí misma como acción. La razón está en que lo que se logra con ella no es lo que se pretendía. El error parece destruir el carácter de la acción en cuanto tal*” (Spaemann, p. 34).

851 “*La lengua griega disponía en tiempo de Platón de dos vocablos distintos para designar lo bueno: uno de ellos significaba lo conveniente, lo provechoso o lo deseable; el otro, lo moralmente bueno. El primero nombraba lo “bueno”, agathón; el segundo, lo “bello”, kalón. Los griegos no creían que lo bueno fuera siempre bello, ni lo bello siempre bueno, es decir, admitían que lo ventajoso no es siempre necesariamente noble ni lo noble forzosamente ventajoso*” (Spaemann, p. 36).

852 <http://www.philosophica.ucv.cl/schiavetti22.pdf>

Spaemann rechaza la crítica marxista a las condiciones económicas de las relaciones sociales: *“Una realidad satisfecha reconciliaría al hombre con su finitud, y no lo entregaría a dimensiones que son esencialmente imaginarias y se hallan por encima de toda conditio humana posible”* (Spaemann, 1991, p. 108). La objeción alcanza al arte, aunque valora la dimensión simbólica. También confunde la imaginación y el sufrimiento. Desde una estética moral del sufrimiento impone una ascesis de sacrificio de la satisfacción, para afianzar la creencia en el ámbito trascendente, despreciando la afirmación de la finitud y la representación de la felicidad para eternizar la subjetividad humana y la remisión a una totalidad, para ofrecer una visión amorosa que diviniza el sufrimiento como espera o postergamiento de la perfección. Ante la antinomia, Spaemann llega a la nimiedad de creer que constituye un concepto empírico la consumación referida al sacrificio y a una dimensión infinita. En consecuencia, contrapone felicidad y tranquilidad, a la sombra del amor cristiano de la consumación. A esta trastocación de la felicidad y el dolor se ha llegado precisamente por la ontología del error y la epistemología de lo correcto.

Spaemann llega al colmo de prevenir ante la conmoción del amor y la compasión a la que remite la intencionalidad y el pensamiento de la existencia por justificar el dolor. Aborda más la teoría moral que la conceptualización de la felicidad, pero reconoce un vuelco en Bossuet⁸⁵³. Ningún amor a Dios por la felicidad, aunque no entrevé dificultad al convertir a Dios en finalidad de la autotranscendencia, o de buscar a Dios por él mismo. La historia de la filosofía se asimila a su desprecio por la filosofía, y las ciencias sociales heredan la teología.

853 *“Un sueño capaz de elevarnos a una dimensión que trascienda esencialmente toda posible satisfacción de la vida merecería, ciertamente, que ésta se pusiera enteramente a su servicio, incluso que le fuera ofrendada. El mismo gozo erótico, que no se reduce al orgasmo, no sería lo que es si no hiciera nacer una visión, de cuya esencial irrealizabilidad procede el sufrimiento inseparable de cualquier amor grande: la visión de la bienaventuranza. Toda la felicidad del amor es la vivencia de esta visión”* (Spaemann, p. 108). *“El sosegado debe guardarse, ante todo, de la irrupción de la realidad del otro, de la conmoción que produce el amor y la compasión, e, incluso, de la emoción que produce el arte sublime. Como sustituto de la felicidad, la tranquilidad vive de que el otro no haya llegado realmente a ella. Cuando este es el caso, no se puede retornar a la tranquilidad: resulta imposible quererla ya. La felicidad como realización arrastra al sujeto hacia un camino infinito, que bajo las condiciones de la finitud es inseparable del dolor de la insatisfacción. De ahí que sea insuperable la antinomia entre tranquilidad y bienaventuranza”* (p. 114). *“Kant lleva a cabo la diferenciación de lo ético, cuya separación conceptual y motivacional de contextos eudemonistas se puede encontrar también en la tradición cristiana. La separación en cuestión se aprecia ya en la controversia dramática entre Fenelón y Bossuet sobre el amour puro, sobre la esencia del amor divino (ésta es la última gran disputa teológica, en la que participaron el Papa, el rey y toda la Europa culta). La polémica fue consecuencia de la ontología moderna, que carecía de la capacidad para pensar en algo como la autotranscendencia. Para el hombre se trata siempre y necesariamente, o bien de sí mismo, en cuyo caso su amor a Dios es una función de la aspiración humana a la felicidad -esta es la tesis de Bossuet-, o bien existe el amor a Dios por mor de Dios mismo”* (p. 128).

Significado y medición: Pensamientos y cosas. Daniel Nettle halla en Aristipo un concepto de felicidad, convertido en el de mayor valor explicativo de la psicología, al maximizar la totalidad de los placeres. Vuelve un problema social la más urgente de las cuestiones personales: “*Si el propósito de cada vida consiste en maximizar la felicidad, el propósito de los sistemas de gobierno y de la economía debería consistir en maximizar la felicidad colectiva o global*” (Nettle, 2006, p. 10). Nettle pregunta si es posible cambiar la felicidad mediante una acción política, pero señala diferencias de funciones de la palabra felicidad en distintas frases, y el significado en “verte me hace feliz” es otro del de “el cambio de política exterior del gobierno me hace feliz”. Estas diferencias se suplirían con cuestionarios sobre lo que la gente piensa y siente, una investigación empírica relacionada con la calidad de vida.

Nettle salta en su proceder de deslindar significados y variedades a examinar si las personas son básicamente felices o infelices, lo que depende de clasificar con miras a cómo nos afectan las circunstancias y el pensamiento propio. Juega con el orden de la frase: “*Son felices porque les pasan cosas buenas o les pasan cosas buenas porque son felices?*”. No se abandona pues el principio de razón, o el razonamiento causal que domina la categorización de “por qué” las personas son felices o infelices, pero en relación con la atracción de las cosas buenas o de la felicidad. De ahí que se distinga entre disposiciones o maneras que aluden a una ética o a modos de pensamiento y de sentir, y de otra parte, a acontecimientos y objetos.

En esta patologización ética que hace depender la afectación de las circunstancias de un estado de felicidad, se juntan superstición y ciencia, con carácter comercial, desde la perspectiva neurológica que estudia los sistemas cerebrales que subyacen a las emociones y los estados de ánimo. La felicidad se asocia a la capacidad que los circuitos neuronales tienen de producir un sentimiento de bienestar relacionado con las emociones, categorizadas entre positivas y negativas, en relación con la división entre el placer y el deseo⁸⁵⁴.

De las diferencias en los sistemas neuronales para el placer y el deseo se coligen psicologías confrontadas, y no una sustentada en los diferentes elementos que dispone el

854 “Como veremos, la investigación parece indicar que el nivel general de felicidad de una persona depende al menos tanto de sí misma y su manera de pensar como de sus circunstancias objetivas” (Nettle, 2006, p. 11). “Tanto en hombres como en ratones, las emociones positivas y las negativas dependen de circuitos neuronales distintos y especializados que responden al estado del entorno, a sus amenazas y recompensas. Los sistemas que controlan el placer no son idénticos a los que controlan el deseo. Esta es una importante lección: la psicología de la aspiración y la de la satisfacción no son las mismas. Ni siempre queremos lo que nos gusta ni siempre nos gusta lo que queremos” (p. 11).

proceder de una persona. También analiza cómo llegar a ser más feliz desde los remedios ofertados y el modo en que funcionan. No deriva un juicio pesimista ni considera que se deba hablar de un principio de infelicidad, sino que abandona la categorización felicidad-infelicidad, para pasar a una concepción de metas y objetivos. Para burla de la persona, la sociedad encara políticamente el concepto de felicidad, pero sólo para esparcirlo como una ilusión, como una pretensión. Tras franquear una felicidad guía, ideal, con objetivo o valor explicativo, sobreviene un propósito político y económico que no se abandona, aunque se busquen diferentes conceptos, modos, grados y circunstancias, sin ahondar en el análisis de deseos y placeres, sino sólo en su distinción estructural en el cerebro para determinar dos clasificaciones: 1) Por modalidades y conceptos; 2) Por contraposición de felicidad básica e infelicidad, según un pensamiento causal que se restringe a un pensamiento estratégico establecido por propósitos y designios, por la imagen de un centro o un fondo.

Aunque se haya abandonado el término de razón, o el pensamiento de estar determinados para la felicidad, Nettle no escapa tampoco de estipular condiciones y se fijan modalidades para la conducta, con lo que la neuropsicología cercena la filosofía y escatima esfuerzos para diferentes formas de pensamiento. Disfrazado el pensamiento finalista por objetivos en uno sutil de la orientación por el trabajo de la imaginación, Nettle inhibe el pensamiento de la felicidad y lo retrae al contenido de la búsqueda, excusa política de la desgracia. También el científico social se burla de quien cuestiona el concepto de la felicidad⁸⁵⁵.

Si hay tipos de felicidad o de infelicidad, cabe suponer que algunas personas parecen o son más felices, porque les pasan cosas buenas, o que les pasan cosas buenas porque son felices, frente a lo que Nettle afirma un concepto político de la felicidad, de búsqueda sin hallazgo; una felicidad en la insatisfacción. En estas, la inquietud intelectual no se justifica sino como entretenimiento vano, cuestionable que el sentimiento no sustente la vida pública o las

855 “No estamos diseñados para la felicidad o la infelicidad, sino para luchar por las metas con que la evolución nos ha dotado. La felicidad es, en ese sentido, una criada al servicio de los propósitos de la evolución; no sirve tanto de recompensa real como de objetivo imaginario que nos proporciona una dirección y una meta. Quizá nunca lleguemos a acercarnos a esa meta, pero quizá tampoco haga falta. Al fin y al cabo, el derecho fundamental que proclama Jefferson no es la propia felicidad sino la búsqueda de la felicidad” (Nettle, p. 12). “Los ciudadanos del mundo desarrollado son más ricos, más sanos y más libres que nunca antes en el pasado. Pero esperar que a esa tendencia se una un aumento sustancial de la felicidad quizá no sea realista, por razones que aclararemos. Hay indicios incluso de que ciertos tipos de infelicidad están en aumento, e intentaremos dilucidar por qué ocurre así” (p. 12). “Si lo definimos de forma estricta como cierto tipo de sentimiento o estado psicológico, podemos, en principio, medirlo de forma subjetiva, pero se nos convierte en algo demasiado trivial para usarlo como cimiento de la vida pública y de las decisiones privadas. Por otro lado, si lo definimos de forma más laxa como “los elementos de la buena vida”, resulta tan amplio que elude la pregunta y desde luego resulta imposible incluirlo en las estadísticas nacionales” (p. 12).

decisiones morales personales. Además, excluye elementos de la buena vida por dificultades estadísticas. En consecuencia, desprecia una determinación de la felicidad por acopio de dispositivos y factores, y su definición por rudimentos múltiples que impliquen variación.

El científico social simplifica ante cualquier escollo conceptual, sentimiento o elementos complejos. Nettle reduce las dificultades a un problema de esclarecimiento y establece una analogía entre el problema de la enunciación de la felicidad y su consistencia. Dilucidación, felicidad delirante, y nueva valoración de la ilusión, pero sin el componente engañoso ni ofuscación alguna. En el paso de categoría popular diferenciada, a categoría identificada por la psicología evolucionista, se determinan aspectos de la felicidad propios del habla cotidiana⁸⁵⁶.

Felicidad recurrente: pensamientos atávicos de lo que causa felicidad. La psicología en sus inicios investigaba medidas conductuales como diferencias en el tiempo de reacción a ciertos estímulos. William James enfatizó en lo que la gente cree que hace, por lo que de la idea de felicidad en la que piensa la gente se ha pasado a estudiar las distintas formas en que la gente relata lo que cree y siente sobre distintos aspectos del comportamiento y de la felicidad.

La economía ontológica toma como referencia todo aquello particular que nos produce felicidad. Nettle recuerda el trabajo de Paul Ekman sobre las emociones, en el que identificó emociones básicas reconocidas universalmente (miedo, tristeza, asco, ira, sorpresa y alegría). Luego la psicología evolutiva estudió el funcionamiento de la mente en relación con los retos evolutivos: *“Lo que sostengo es que la evolución no nos ha programado para la felicidad, sino para una serie de creencias sobre el tipo de cosas que aportan felicidad y para la predisposición a buscarlas”* (p. 21).

Interesa más una explicación a por qué las personas tienden a creer que serán más felices en el futuro o a que las sociedades no sean más felices con más riqueza, y que se equivoquen sobre los impactos que acontecimientos futuros puedan tener sobre su felicidad. Vale la pena preguntar entonces si los preconceptos sobre el tipo de cosas que aportan felicidad no tienen una referencia en la experiencia, sino en la cultura, lo que representa varios problemas: asegurar que

856 *“Sin embargo, intuimos que existe algo a lo que llamamos felicidad, algo unitario pero no trivial, lo bastante concreto como para buscarlo y lo bastante amplio como para que buscarlo valga la pena. La búsqueda de ese oscuro objeto del deseo es el tema de este libro. El concepto de la felicidad es en cierta manera un espejismo para los científicos sociales: se vislumbra en el horizonte como un objeto de estudio atractivo, pero tiende a desvanecerse en cuanto nos acercamos”* (Nettle, p. 13). *“...por mucho que nos esforcemos por llenar nuestros eruditos discursos con alternativas que nos parezcan más aceptables (utilidad, tono hedónico, bienestar subjetivo, emocionalidad positiva), en realidad no hacemos más que hablar de algún aspecto de aquello a los que damos vueltas y vueltas en las conversaciones normales”* (p. 15-16).

se será feliz en el futuro; los prejuicios políticos y económicos en la relación riqueza y felicidad; y la medición del impacto de los acontecimientos futuros sobre la felicidad. A esto agrega una contraposición gradual de la felicidad relacionada con el desarrollo económico, el consumo y las preferencias, frente a la depresión y las patologías en general.

Téngase en cuenta que el análisis de las preferencias se enturbia relacionado con el consumo. Nettle distingue la hedónica, el estudio de la felicidad, del hedonismo, y señala que la bibliografía canónica contiene más de 3000 trabajos publicados desde 1960 al 2000. Del 2000 en adelante los textos sobre la felicidad entran en auge. En cuanto al concepto, Nettle repite el prejuicio de lo fugaz del placer y la alegría frente a la satisfacción duradera. Encasilla la alegría y el placer como emociones calificadas entre lo momentáneo y sin aceptar que continúen en el tiempo⁸⁵⁷. Asimismo, recuerda la relación con la buena suerte en el alemán “*Glück*” y la familiaridad con que las cosas se resuelvan mejor de lo que era razonable esperar: “*así pues, la felicidad podría no ser siempre un estado absoluto, sino que contendría implícitamente una comparación con lo que uno espera o con lo que otras personas poseen*” (Nettle, p. 23).

Esta concepción comparativa de las creencias sobre la felicidad encubre la clásica noción de perfeccionamiento, desprendida de la mejoría, y una “gradación”. Nettle ofrece tres niveles en su análisis semántico. El primero corresponde a un sentimiento obtenido al alcanzar un estado deseado, definición parcial que excluye que del estado producido sin previo deseo resulte un sentimiento satisfactorio o que tal sentimiento se dé sin relación con un estado específico. Nettle habla de lo inesperado, pero cabe pensar que la felicidad se presente siempre de imprevisto y que lo insospechado no sea una opción secundaria, ni algo inadvertido, ni en la presentación súbita⁸⁵⁸. El criterio del placer y el dolor se confina a un nivel básico.

En un segundo nivel se sitúa el juicio, la complacencia y la emoción. En nota a pie de página, ofrece una síntesis de los últimos dos sentidos; el bienestar subjetivo y el bienestar psicológico. Nettle sitúa los componentes cognitivos dentro de una subclasificación del bienestar subjetivo contrapuesto a la afección: “*La felicidad de nivel dos suele estudiarse como*

857 “*Muchas lenguas distinguen entre algo muy inmediato, como la alegría y el placer, y algo más duradero y mejor considerado, como la satisfacción o la complacencia (en italiano, por ejemplo, gioia frente a felicità) Nótese que si bien puede haber mucha gioia en un estado de felicità, no es necesario rebosar de júbilo todo el tiempo para que el estado más largo pueda considerarse feliz*” (Nettle, p. 23).

858 “*Los sentidos más inmediatos y directos de la felicidad se refieren a una emoción o sentimiento, algo como la alegría o el placer. Estos sentimientos son transitorios y tienen una fenomenología inconfundible y particular; es decir, parafraseando a Thomas Nagel, hay algo que sentimos cuando se alcanza (quizá inesperadamente) un estado que se desea, algo en lo que apenas participa la cognición más allá del mero hecho de reconocer que aquello que se deseaba se ha producido*” (Nettle, p. 23-24).

bienestar subjetivo o hedónica. La felicidad de nivel tres se describe normalmente como bienestar psicológico y se estudia con el nombre de eudaimonía. Dentro de la felicidad de nivel dos, las medidas más cognitivas basadas en la satisfacción se distinguen a veces de las basadas en el afecto” (Nettle, p. 23). Mientras el nivel básico se concreta a alcanzar lo que se desea, o a la obtención de algo, el nivel siguiente ‘racionaliza’ el placer y el dolor a manera de cálculo. Hay pues dos distintas categorizaciones a partir del placer y el dolor correspondientes a la sensibilidad y al juicio satisfactorio⁸⁵⁹.

En el nivel dos, Nettle sitúa la dependencia moral y legal a la mayor felicidad para el mayor número de personas de Bentham, como balance a largo plazo de las emociones positivas y negativas. No se trata de una conceptualización, sino de un cálculo a partir de juicios de valor. Nettle enfatiza más en los procesos cognitivos que afectan la comparación de resultados⁸⁶⁰. La felicidad deriva del proceso de comparación de lo esperado y lo experimentado.

La preferencia. El nivel tres se refiere a la vida de una persona que florece o realiza su verdadero potencial, algo problemático. La felicidad de nivel tres corresponde a la buena vida y no meramente a la experiencia emocional positiva⁸⁶¹. Nettle puntualiza que si el juicio lo efectúa la propia persona, entonces el concepto se forja a partir de un efecto psicológico, y si lo realiza otra persona, favorece la moralización. Hay que indicar que otra forma de moralización traza un límite de la acción con base en el daño, en oposición a un pensamiento liberal según el parecer de cada quien: *“Sin embargo, al menos en el contexto de cualquier tradición liberal de pensamiento, la felicidad no debería relacionarse con la moral. Mientras una persona no haga daño a otras, tiene el derecho inalienable a interpretar su propio potencial como mejor le parezca”*.

Con distintas pautas de moralización no normativa, la política se ampara en una ontología de los bienes humanos que condiciona el concepto de felicidad y reduce el liberalismo al derecho que no produce daño, pero ante la dificultad de determinar y definir, se retrocede a la fenomenología de la emoción sin franquear una categorización valorativa; o bien, al hendir la

859 *“Cuando una persona dice que es feliz con su vida normalmente no quiere decir literalmente que esté alegre o experimente placer durante todo el tiempo. Lo que quiere decir es que al hacer balance de placeres y dolores considera que a largo plazo el resultado es razonablemente positivo”* (Nettle, p. 24).

860 *“Sin embargo, la felicidad de nivel dos no se calcula mediante la simple suma de todos los momentos positivos y la resta de todos los negativos, sino que implica procesos cognitivos más complejos, como la comparación con posibles resultados alternativos”* (Nettle, p. 24).

861 *“Nótese que la ‘felicidad de nivel tres’ no tiene una fenomenología característica porque no es un estado emocional. No hay nada concreto que se sienta como la eudaimonía, porque el potencial de cada persona es distinto”* (Nettle, p. 26).

moralización, ya no se psicologiza o subjetiviza, sino que se adopta un acaecer de potencialidades. Aunque se vede la moralización desde el juicio del otro, este rechazo no impide una moral de las virtudes y las capacidades. Nettle no rehúsa del todo la condición moral de la felicidad y la define, en últimas, de manera escueta, como aquello que las personas quieren, con lo que insiste en una ontología de corte económico en función de la utilidad por la que se realizan las elecciones, lo que se reduce a la propensión de la gente a realizar tal elección. Renuncia a la explicación y opta por un dispositivo para predecir el comportamiento de las personas al asignar recursos escasos. El error no se presenta tanto ahora por la adopción arbitraria de conceptos y categorías, sino por el tipo de los dispositivos de análisis⁸⁶².

La utilidad: un resultado de la elección, no un móvil. La felicidad de nivel uno se mide por mecanismos psicológicos o regiones cerebrales dedicados al placer; mientras la felicidad dos requiere criterios de comparación y juicios que se prestan a la confusión, y según Carol Ryff, el bienestar humano incluye el crecimiento personal, las metas, el dominio del entorno personal y la independencia, el nivel tres. Y ¿dónde quedó el dolor? Si se analizan inclinaciones, debió yuxtaponerse la aversión, adosada la desgana, pero Nettle no categorizó así, con indiferencia al dolor. El bienestar psicológico no se liga necesariamente a la felicidad y la incidencia de la moral no está clara, porque se puede ser feliz con una vida desagradable o injusta. Para Ryff el bienestar psicológico no es felicidad y critica la psicología positiva; la búsqueda de significado o propósito, y la absorción en una actividad difícil para la que se tiene capacidades conforme a una personalidad autotélica y la exacerbación de la autonomía⁸⁶³.

862 “si la gente prefiere, por ejemplo, mayores ingresos a más tiempo libre, se concluye que unos mayores ingresos deben de hacer a la gente más feliz que disponer de más tiempo libre, puesto que de lo contrario no los hubieran preferido. Aquí el término “felicidad” se utiliza con el significado de preferencia conductual. No nos dice nada sobre el contenido emocional de las dos opciones. Simplemente describe la propensión de la gente a preferir una. Son mucha las razones que pueden llevar a la gente a preferir A frente a B, aunque A no los haga más felices que B” (Nettle, p. 28).

863 “Los elementos más amplios del concepto de bienestar psicológico de Ryff tienden a estar correlacionados con la felicidad en sentido más estricto, pero estas correspondencias son bastante débiles, lo que significa que es posible encontrar individuos con un alto bienestar psicológico pero con poca felicidad de nivel dos y viceversa. Las investigaciones de Ryff son convincentes, pero al presentarlas se puede producir una confusión entre una concepción psicológica del bienestar y una posición moral” (Nettle, p. 29). “Las personas que gozan de mucho *fluir* en su vida tienden a sentirse menos aburridas y a ser menos apáticas que otras, pero en sus respuestas a preguntas acerca de lo felices que se sienten no obtienen una puntuación más alta. De hecho, deben de estar dispuestas a ser más bien infelices, pues de lo contrario probablemente se contentarían con las “rutinas vanas y aburridas” que soportan sus semejantes. Los estudios sobre profesionales con *fluir* elevado como los músicos, los artistas y los escritores demuestran que estos individuos son propensos a una profunda insatisfacción, que es lo que los hace avanzar en su búsqueda, pero también a crisis de depresión y adicción” (p. 31).

Por su parte, Mihaly Csikszentmihalyi contrasta una vida que valga la pena frente al entretenimiento pasivo, en lo que Nettle halla una confusión de una prescripción moral con otra para sentirse mejor. Entonces, ¿que merezca más la pena un modo de vida conforme al *fluir* no corresponde a efectivamente ser más feliz? Nettle también aprecia una discordancia entre una ontología de bienes y valores no relacionados con la felicidad y supeditados a esta, a la vez condicionantes. Tampoco ve un problema en la negación del placer⁸⁶⁴.

Y Martin Seligman incluye actividades positivas para el bienestar, carentes de componentes emocionales. Esta moralización para Nettle no tiene sentido, pues obvia los sentimientos, lo que va en contra de una definición intuitiva. Cuesta separarse de un concepto dependiente de juicios de valor ante el predominio de los elementos cognitivos⁸⁶⁵. Nettle confronta el límite cognitivo para una determinación de la felicidad con otros bienes que no se reducen a ella, y agrega que tampoco puede suponerse que la gente elige aquello que la hace más feliz.

Nettle vislumbra en la fascinación por el aumento de felicidad, el individualismo; el placer personal que apunta a un rasgo universal de la psicología emocional⁸⁶⁶. De la obsesión por la felicidad deriva un rasgo universal de la psicología de la emoción, o un espíritu individualista del placer, y sospecha que los libros de Seligman y Csikszentmihalyi tienen en el título la palabra felicidad por interés comercial y que no se corresponde con el contenido.

El concepto simplifica. Según Nettle la felicidad se ciñe al sentimiento positivo o a su juicio correspondiente. Cabe entonces diferenciar un compendio de elementos cambiante de la felicidad, una condensación en el proceso de restricción; una abreviación, pues la exclusión de algunos valores a la hora de categorizar bajo el concepto de felicidad supone simplificar, no una

864 “Seligman cree que, al menos en parte, la medida en que las personas experimentan emociones positivas se ve limitada por su temperamento y que el placer se encuentra tan sujeto a habituación que no es fiable como fuente de la buena vida. Por tanto, debemos buscar en su lugar otros bienes, como la gratificación, el *fluir*, la sabiduría, la justicia, la espiritualidad y otros, no porque necesariamente aporten emociones positivas, sino porque intrínsecamente merecen la pena” (Nettle, p. 32-33).

865 “Si se define la felicidad de modo que incluya actividades que no hacen que el actor se sienta bien, ¿quién ha de erigirse en el árbitro que decida si son “positivas” o no?” (Nettle, p. 33). “Cuando la gente habla de felicidad, por lo general se refiere a un estado relacionado con sentimientos positivos o juicios positivos sobre sentimientos. Cuando se amplía la definición para que incluya otros valores humanos y bienes, el concepto se vuelve incoherente” (p. 34).

866 “La cuestión es que la felicidad es una de las pocas cosas que se justifican a sí mismas, mientras que otros bienes, como la justicia, la belleza, la determinación o la comunidad, son más fáciles de justificar (para las personas no religiosas) apelando a la felicidad. Una posible solución a la paradoja consiste en decir que hay otros bienes distintos de la felicidad inmediata, aunque puedan estar relacionados con la felicidad futura o indirecta” (Nettle, p. 34).

simple generalización; reducción de la felicidad al placer y a emociones positivas básicas: “*La felicidad se considera de manera universal una condición positiva, lo que es particularmente cierto del nivel uno de la felicidad, el correspondiente a la alegría y el placer*” (Nettle, p. 34).

Otra simplificación obedece a la similitud de las emociones positivas frente a una mayor diferenciación de las respuestas y el esquema de emociones negativas. Así, se suele confrontar la sola alegría al miedo con la reacción de huida; a la ira con la reacción de protesta; a la tristeza con el ahorro de energía y el cuidado; y al asco con el gesto de evitar la contaminación. Esta asimetría de estados emocionales oculta la categorización ‘cambio-no cambio’ en lo que se observa una contradicción: la alegría implica algo bueno que se quisiera constante o que se repitiera, un cambio beneficioso, pero a la vez, se desea luego no cambiar nada. La relación entre la emoción y el cambio, entre la emoción y los acontecimientos, no es sencilla⁸⁶⁷.

La distinción alegría-felicidad, entre otras, se asocia entonces a grados de intensidad y no se diferencia entre sentimientos positivos. Esta abstracción de los sentimientos positivos frente al concepto de alegría se asocia a un carácter funcional, sugiriendo que se trata de un sistema especializado en la detección del cambio. Por otra parte, se mezclan elementos de diferentes ámbitos como lo noticioso y el estado emocional. Hay un error categorial al confundir el concepto de felicidad sustentado en los sentimientos positivos con la valoración de los acontecimientos y la absorción del individuo en la novedad y el cambio por limitaciones de la percepción, la atención o similares. Otro error radica en no advertir la posibilidad de conservar la alegría en el cambio; la categorización ‘cambio-no cambio’, asociada a un estado alegre, tiende a negar o desvalorar el cambio para no alterar el estado.

La homogenización de las emociones positivas no puede aceptarse fácilmente, porque la neurobiología del placer es compleja. Se supone que los sistemas de reconocimiento de los cambios en el entorno y los respectivos sistemas de respuesta y retroalimentación evaluativa permiten efectuar nuevas estrategias a incorporar en los patrones fisiológicos, anatómicos y

⁸⁶⁷ “*La alegría, en cambio, nos dice que “algo bueno ha ocurrido” y lo que prescribe como remedio adecuado es simplemente “no cambiar nada”. Aunque las fuentes e intensidad de la alegría pueden variar, todas pertenecen a la misma gama, sencillamente porque solo hay una manera de no cambiar nada. Así pues, podemos ver la felicidad/alegría como un programa para detectar cambios en el entorno que son buenos para nosotros y dejar a un lado otras intenciones y preocupaciones para sí poder centrarnos en esa cosa buena (Para poner a prueba esta hipótesis, basta con intentar volver al trabajo rutinario cuando el corazón nos rebosa de alegría a causa de una buena noticia que acabamos de recibir. Difícil ¿verdad?”* (Nettle, p. 36).

conductuales, en relación con la satisfacción y el éxito, o su ineficiencia y perjuicio. De esta forma, se contraponen satisfacción a ineficiencia, y lo exitoso a lo perjudicial.

Los reforzadores primarios modulan la adecuación y respuesta. Así, se explica, por ejemplo, la acumulación de energía en un ambiente hostil, pero predecible, lo que conduce fácilmente a la tendencia humana a la obesidad, planteamiento que valora el concepto de homeostasis o el mantenimiento constante de las características del medio interno, algo apreciable en la célula⁸⁶⁸. Para este proceso se requiere un sistema complejo y redundante que involucra órganos, sistemas neuronales y hormonales. También los efectores, relacionados con las rutas de transducción de señal, células especializadas en la ejecución de respuestas, sean de secreción de sustancias, moléculas, péptidos o de movimiento; son de distintos tipos (neuronales, sistemas rápidos de respuesta; endocrinos, hormonales, sistemas duraderos; y de tipo conductual), y modifican la conducta por activación o inhibición. Existe un sinnúmero de controladores por cada variable fisiológica (temperatura, glucosa, hormonas, oxígeno, acidez, salinidad) que se requiere mantener constante, función correspondiente al hipotálamo en los mamíferos, en conexión con el sistema nervioso autónomo (respuesta rápida), la hipófisis (respuesta hormonal) y los ganglios basales. En este contexto, se entiende por motivación primaria la fuerza interna que conduce a efectuar una acción cuando no hubo restitución de homeostasis. En el proceso de variación de conductas, se tiende a repetir la respuesta favorable cuando se vuelve a presentar el desequilibrio, y la sensación desagradable motiva a la búsqueda de remedio⁸⁶⁹. A la consecuencia benéfica del estímulo o evento producido en la modificación

868 En el gusto repetitivo por los mismos obstáculos, el psicoanálisis ve en el subconsciente un problema relacionado con el peligro del displacer en el placer, con la pulsión y el desequilibrio sin homeostasis; la insistencia y el 'goce' en el dolor repetitivo, en el contexto de la información del estado fisiológico del cuerpo que va del sistema aferente homeostático a la parte posterior de la ínsula, según las investigaciones de Bud Graig: "Lo que se puede enunciar de entrada es que el equívoco es consustancial al placer. El displacer se mezcla con el placer. Este equívoco implica lo que la clínica nos presenta en lo cotidiano, un malestar del sujeto que nuestra sociedad contemporánea explota de múltiples maneras, abriendo el mercado de las promesas de felicidad" (Ansermet y Magistretti, 2010, p. 11). "Uno podría imaginar que nos pasamos la vida buscando una satisfacción inicial perdida, mientras que lo que nos marca es por el contrario un desamparo, nuestro primer contacto con el mundo. Es esta experiencia de una insatisfacción primordial lo que funda la búsqueda permanente de una satisfacción que permanece inalcanzable. Se podría llevar más allá la argumentación postulando que la huella dejada por la experiencia de satisfacción, y el estado somático que le está asociado, puede llevarnos a recrear estados de desamparo para reproducir el placer que se asocia con el desenlace ya experimentado" (p. 60).

869 "La experiencia dada por la evaluación de las consecuencias le confiere al individuo una experiencia de aprendizaje que moldea la conducta y aumenta su acervo de respuestas para resolver necesidades homeostáticas. Por lo anterior, otro elemento esencial para un modelo de homeostasis es el sistema que evalúa los resultados de la conducta y les asigna un valor hedónico o aversivo a las consecuencias" (Escobar, 2007, p. 41).

de la conducta se le denomina “reforzador”, contrapuesto al “castigo” en el sentido de un resultado perjudicial o negativo que propende a no repetir la conducta, con lo que las consecuencias de nuestros actos se aprenden y modularían el repertorio de conductas.

A la asociación de conducta y resultados básica que se adquiere tempranamente, incluso innata por esencial para la vida, se la llama primaria, estilo de la obtención de alimento, agua o la temperatura corporal. Estos reforzadores primarios a su vez se asocian con otros eventos y pueden sustituirse en un proceso gradual. La cuestión radica en que la organización estructural de los núcleos del hipotálamo es compleja (Anterior, cambios osmóticos; óptico medial, supraóptico y paraventricular, niveles hormonales; ventromedial y preóptico medial, hormonas sexuales; hipotálamo medial, metabolitos energéticos). Y el núcleo supraquiasmático contiene células generadoras de oscilaciones coincidentes con los ciclos día-noche. Así pues, la diversidad de factores relacionados con los distintos sistemas neuronales para el movimiento y la complejidad del hipotálamo condiciona de manera variable la adaptación a un ambiente⁸⁷⁰.

Olds y Milner, en 1954, descubrieron que la estimulación eléctrica de zonas del tallo cerebral y del diencefalo reforzaba el aprendizaje, y se localizó en el haz mesolímbico, liberador de dopamina. Este haz se origina en el tallo cerebral y proyecta sus axones a través del hipotálamo lateral hacia el sistema límbico, la corteza cerebral y los ganglios basales. En condiciones de reforzamiento, aumenta la secreción de dopamina en el núcleo accumbens, área ventral de los ganglios basales, lo que está relacionado con las adicciones. Este núcleo accumbens está subdividido en dos regiones con funciones asociadas al placer: el centro (*core*) relacionado con las conductas apetitivas, y la corteza (*Shell*) que participa del reforzamiento.

El problema radica en que la sola exposición a la circunstancia produce liberación de dopamina en la región central del accumbens, antes de la sensación placentera producida por el reforzador primario. En la segregación de dopamina, en la corteza, después de una acción

870 “La relevancia de estos núcleos, especializados para generar estados de motivación, se hizo evidente cuando se observó que lesiones del núcleo ventromedial producían animales voraces y hambrientos e incapaces de saciarse. En contraste las lesiones bilaterales del hipotálamo lateral producían animales indiferentes al alimento y llegaban a morir por inanición al faltar la fuerza motivacional para comer” (Escobar, p. 44). “Para la generación de motivaciones y conductas dirigidas a resolverlas se ha propuesto un circuito que involucra la interacción del hipotálamo con la corteza cerebral y los ganglios basales. Por otro lado, también se requiere un sistema que evalúe las consecuencias y genere los estados de satisfacción o desagrado, este sistema se conoce como sistema límbico. En años recientes se ha obtenido evidencia de que este circuito también llamado corticolímbico, por su interacción con la corteza cerebral, juega un papel muy importante para elaborar y mantener la ejecución de una conducta durante todo el tiempo necesario para satisfacer una pulsión. Este circuito participa en la producción de las sensaciones hedónicas, de satisfacción o de bienestar que acompañan el reforzamiento cuando la ejecución ha sido exitosa. Razón por la cual este circuito se considera el sustrato anatómico y funcional del reforzamiento primario” (p. 46).

exitosa con la producción de una sensación placentera, consecuencia del reforzamiento, está en juego el aprendizaje⁸⁷¹. En consecuencia, el modelo tarapéutico que acumula puntos para una recompensa a largo plazo parece inefectiva para un reforzamiento y prima la asociación con la obtención de objetos o privilegios. Se observa entonces una tendencia al reforzamiento de conductas placenteras aprendidas, pero también una escisión entre el placer obtenido de la búsqueda de actividades placenteras y el aprendizaje de conductas que han resultado efectivamente placenteras en relación con el bienestar corporal. La complejidad de los mecanismos que controlan la conducta en relación con el placer se acrecienta si se la relaciona con los mecanismos del placer y el dolor, y con las emociones.

En contraste, Daniel Nettle recoge más la calificación de las emociones negativas como persistentes, mientras la alegría decaería gradualmente, una cuestión más descriptiva de la experiencia fenomenológica, aunque se dé una explicación psicoevolutiva⁸⁷². Se suele sostener que hay fuentes diversas para la felicidad, pero luego se reducen a la comida, la bebida, la amistad y el sexo. Nettle salta de la alegría simple al juicio de satisfacción o complacencia, sobre lo que se valora y categoriza la conducta. Pregunta entonces en qué medida se siente alguien feliz con el conjunto de la vida, o el nivel de satisfacción general. Pasa del compendio de fuentes de alegría a un juicio de valor. La respuesta requiere comparación y no sólo la observación interior del grado de alegría inmediata. Por lo tanto, se separa el bienestar del estado de ánimo. Igualmente, se confunden los sentimientos, por los acontecimientos recientes,

871 "El haz mesolímbico proyecta a un subnúcleo ventral de los ganglios basales conocido como núcleo accumbens. De este núcleo se distribuye la señal a la corteza cerebral y al sistema límbico. Simultáneamente estas fibras proyectan al núcleo paraventricular del tálamo y las distribuye al sistema límbico y de regreso al accumbens. De tal manera se forma un circuito en donde el núcleo accumbens es una interfase que une al hipotálamo con estructuras corticolímbicas y los ganglios basales para motivar la expresión de conductas, así como para la producción de sensaciones hedónicas" (Escobar, p. 48). "Evidencias recientes sugieren que a través de la activación de la región accumbens core se puede promover el deseo de comer aún en situaciones en que el hipotálamo señala un estado energético homeostático balanceado. Tal es el caso de la ingestión de alimentos apetitosos o atractivos en ausencia de una sensación de hambre, o la ingestión de líquidos en ausencia de sed" (p. 49). "Cuando esta segunda secreción dopaminérgica se bloquea, la presentación del reforzador primario no tiene efecto alguno y no se lleva a cabo el aprendizaje. Se ha postulado que a lo largo de la vida diversos estímulos que se presentan simultáneamente con la liberación de dopamina que resulta del reforzador primario, se van asociando a este estado de placer y se convierten en reforzadores condicionados o secundarios. De esta asociación resulta entonces que una gran variedad de eventos, estímulos y circunstancias producen la activación de este sistema funcional dopaminérgico y producen estados placenteros llegando a sustituir al reforzador primario" (p. 50).

872 "Si disponemos de un programa de alegría para desviar otras preocupaciones a fin de que podamos centrarnos en algo bueno, no funcionaría demasiado bien si no incluyera un mecanismo para apagarse al cabo de un tiempo. Tarde o temprano nos sentiremos hambrientos o cansados, o necesitaremos evitar un depredador, así que un programa de alegría bien diseñado debe desplazarse gradualmente hacia un segundo plano y permitir que otros programas capten nuestra atención. La habituación se produce también en las emociones negativas, pero no tan rápidamente ni de forma tan completa" (Nettle, p. 36).

con el balance general emocional. Entre las referencias, Nettle incluye la vida de otra persona o lo que hubiera podido ser la propia vida. Luego, la felicidad no tiene un referente concreto ni conceptual, sino que se la valora según diversos referentes determinados por el criterio de lo bueno en sentido biológico. Nettle señala que no somos capaces de recordar los buenos o malos sentimientos de las experiencias pasadas ni de predecir certeramente y se tiende a sobrestimar el grado en que los cambios afectarán para bien o para mal (Lowenstein).

Indiferencia por lo sentido en el pasado. También se tiende a pensar la dificultad de vivir sin algo que se tiene. Esta felicidad ontologizada y proyectada según un objetivo o valoración abstracta con respecto al apredizaje y evaluación conductual, abstrae del juicio el placer y el dolor del pasado, sin examinar la vida en su continuidad, pues sólo estima el resultado. Si sólo se efectúa una estimación aproximada de la experiencia sesgada por el punto álgido y el final, se efectúa una evaluación inexacta de los efectos conductuales sobre la felicidad⁸⁷³.

Comparación y adaptación se consolidan como categorías del análisis de la felicidad que abstraen las condiciones objetivas. Para sintetizar los planteamientos básicos de Nettle, se puede acceder por investigación empírica a lo que la gente piensa y siente en relación con la calidad de vida; indagar lo que hace feliz a la gente e incluso determinar criterios de felicidad para la vida pública. Ante la pregunta por la incidencia de una acción política en la felicidad general de la gente, resulta necesario distinguir significados, maneras de pensar y circunstancias objetivas, junto con el factor de las emociones positivas en el contexto de la existencia de circuitos neuronales distintos para el placer y el deseo.

A juicio de Nettle, los sentimientos resultan medibles, a diferencia de la vida buena, por la amplitud del concepto, por lo que hace hincapié en la importancia de observar los relatos de lo que la gente cree que hace. Obvia el concepto de vida buena y lo traslada al terreno de la especulación ética por dificultades estadísticas, así como antes la economía prescindía de la utilidad o la felicidad. Nettle piensa la alegría como un programa especificado relacionado con las creencias sobre el tipo de cosas que nos aporta felicidad al modo en que el miedo nos previene de peligros y cumple una función de supervivencia. Esta nueva categorización que polariza la alegría y el miedo por la prevención del peligro y la predisposición a buscar la

873 “Dicho de otro modo, el propósito del programa de la felicidad en la mente humana no es el de aumentar la felicidad humana; su propósito es mantenernos luchando por conseguirla. Por eso nos dice tan claramente que sólo con que ganáramos 30.000 dólares seríamos más felices que ahora que ganamos 20.000 dólares, pero cuando alcancemos ese objetivo algo nos susurrará al oído que quizá lo que realmente necesitamos sean 40.000 dólares para alcanzar una felicidad duradera” (Nettle, p. 46).

felicidad encubre errores cognitivos: una tendencia a creer en un futuro más feliz y a que las sociedades más ricas no sean más felices, tendencia ya cuestionada. ¿Que entraña el cuestionamiento de la tradicional tendencia a la felicidad o al bien como una equivocación acerca del impacto de los acontecimientos futuros para la vida? A esto se agrega que la categorización entre lo inmediato y lo duradero produce una distinción entre la valoración de la alegría y la satisfacción o complacencia. Paradójicamente, se procede por comparación de la satisfacción en relación con lo que se espera y lo que se posee frente a la situación de los demás, pero progresivamente adquiere importancia en los libros sobre la felicidad la emoción inmediata y un placer que se siente o cuando se alcanza un estado que se espera y anhela. A pesar de esto, se distingue entre una felicidad primaria correspondiente a la emoción; un juicio o balance de los sentimientos y del dolor por comparación; y la teoría ética sobre la realización del potencial, a la sombra de la eudaimonía interpretada como florecimiento. Nettle subraya que la felicidad no debe compararse con la moral y no se conforma con una mera fenomenología, en tanto la vida buena no corresponde a la vida emocional. A esta ambivalencia se le agregan numerosos puntos para sustentar una ambigüedad humana en la búsqueda de lo que no place y en el querer lo que no se desea⁸⁷⁴.

La utilidad como propensión de la gente a realizar una elección según mayores ingresos y tiempo libre, pero sin referencia al contenido emocional de las opciones, se combina con la noción más amplia de bienestar no reducida al juicio sobre la satisfacción, para incluir el dominio del entorno, la independencia y la absorción en una actividad efectuada con destreza, a diferencia de la diversión pasiva. Hay muchas razones para preferir algo aunque esto no nos haga felices, en lo que se sobreestima el placer, los prejuicios morales, el status, etc. Esta psicología de causas se completa con un enfoque psicológico a propósito de la personalidad autotélica que necesita pocas posesiones, poco entrenamiento, no actúa dependiendo de

874 Cuesta desmentir en la negación el supuesto ontológico que equipara vivir a ser feliz o su moderación en el sentido de un vivir en la huida, en una inquietud cultural, en el cambio o en el naufragio, aceptada la imperfección, el exotismo o el cansancio de una decepción continua: “*Lo cierto es que yo entendí, aquella tarde marrueca, que aquel hombre pausado, desencantado, escéptico y bebedor era feliz, sin duda feliz, pero que la dicha que su actitud encerraba se basaba en la dejación, en la renuncia. No en la mística, pero sí en el apartamiento*” (De Villena, 2007, p. 14). Se dificulta distinguir la fuga, y la felicidad como fin de algo, del abandono. Para De Villena resulta evidente que vida y felicidad no coinciden, y “*la vida es una forma de desgracia*”, señalada una desconexión entre el sentir y el hacer, y rechazada la ‘medianía’ (De Villena, p. 20). La felicidad o la infelicidad, como atributos de la vida, dependen de un juicio que nada tiene que ver con un estado, continuidad edonista, o calidad de las experiencias.

recompensas y lo que hace le resulta gratificante en tanto suele motivar a las demás personas, aunque no obtenga buena puntuación en las encuestas y sufra de crisis depresiva y adicción.

También las personas que emiten juicios sobre su satisfacción suelen ser extravertidos compulsivos y no ser tan autónomos. La felicidad y el bienestar se entienden por la suma de sentimientos positivos, actividades positivas y toda clase de bienes. El problema reside en la evaluación de actividades en las que no se siente nada, y mientras las emociones positivas se parecen y la alegría decae gradualmente, las negativas difieren en cuanto al remedio. No queda sino dejar de lado las preocupaciones y centrarse en las cosas buenas (amistad, bebida, comida, sexo, éxito), pero predomina el mecanismo inhibitorio de la alegría para atender a necesidades y peligros ante lo que se invierte el modo de vida efectivo para la felicidad.

Preguntar por el grado de alegría o de satisfacción por la vida involucra razonamiento y exige pensar con qué y cuáles son las alternativas (lugar de trabajo o estudio, país, conducta de la gente, condiciones morales, el futuro, etc). En la evaluación, las descripciones dependen del contexto: si se encuentra una moneda antes de contestar, las cosas resultan mejor de lo esperado. La fuente del juicio equivale al estado de ánimo: mencionado el tiempo lluvioso las personas realizaban un juicio más ajustado a la satisfacción global. Luego, abundan los efectos psicológicos y marcos de referencia que alteran la evaluación, y se hace notar para efectos terapéuticos que sólo se ha experimentado un revés en un ámbito y no por la validez de vida general. A esto se agrega el fenómeno de adaptación. También en el balance de placeres y dolores se tiende a evaluar diferente por el final o por lo recientes o lejanos de los acontecimientos. Entonces, ¿el tipo de respuesta sobre la satisfacción respecto a algo puede indicar el tipo de felicidad que se persigue, si emocional, evaluativa o filosófica?

Para Nettle, si hubiera un sistema de felicidad debiéramos recordar y evaluar lo bueno y malo de experiencias pasadas y poder predecir, pero prima la sobreestimación de los cambios, la esperanza en la lotería, el efecto dotación, el no poder vivir sin algo, hoy: sin la tecnología. Destaca también un punto álgido de la alegría, y debiera procurarse una intensidad menor, por mayor tiempo, acabar con los efectos y elegir lo que hace feliz. A la errónea evaluación del pasado se suma el efecto de los medios de comunicación que impone modelos con imágenes. Hay que agregar el desconocimiento de las razones para un estado de ánimo. En síntesis, no podían faltar las consideraciones metodológicas que afectan el pensamiento y la conducta: ante la incertidumbre se postula un deseo creciente y ambición de felicidad que nos conduce a la

equivocación, copia de la limitación estoica del deseo. Nettle agrega que Richard Easterlin sostuvo que los ingresos medios han subido, pero no así los índices de satisfacción⁸⁷⁵.

Una psicología de los sentimientos y las objeciones a la utilidad la refuerzan. Apunta Nettle que Jeffrey Sachs afirma que en determinado nivel de crecimiento las sociedades ricas no son más felices que las pobres, afectado el criterio de la comparación en la igualdad, con lo que ser rico acaso perdiera la gracia, aunque siempre se desea más independientemente de las condiciones externas. Suponen entonces que a más satisfacción, menos se desea el día de mañana, y al que le va bien le espera un estancamiento y la decepción. Se confunde entonces la evaluación del deseo, la del placer y la situación de bienestar en que se vive.

Nettle encuentra otra contradicción en que la población se considera bastante feliz pero a la vez consume con voracidad productos que supuestamente curan la infelicidad (Drogas, spas, libros, viajes). Sólo el 10% de los encuestados dicen ser completamente felices (el 5% piensa que estará peor en 10 años; el 49% que estará igual, y el 46% que mejorará). Aparte de la dificultad para alcanzar las condiciones de la felicidad, la represión de los impulsos y la engañosa psicología del deseo, desde Juvenal, en política se incita al despojo de las preocupaciones, suplir necesidades básicas y un mínimo entretenimiento. No se admite el fracaso. Desde el estoicismo se sostiene que el deseo nos hace infelices.

También se observa un nivel mayor de felicidad en encuestas cara a cara o por un entrevistador del sexo opuesto. Domina el pensamiento de poder conseguirlo todo, lo que tendría finalidad evolutiva. Este tipo de pensamiento disimula cierto grado de pasividad y se

875 “Como desconocemos esa probabilidad, nos vemos obligados a apoyar nuestro comportamiento en una conjetura. Una conjetura a la baja nos llevaría a la pasividad, porque, ¿para qué intentarlo si la probabilidad de éxito es desfavorable? Una conjetura al alza nos conduce al esfuerzo y, aunque ese esfuerzo pueda acabar en fracaso, a veces nos lleva al éxito. Dicho de otro modo, como desconocemos el resultado de nuestra vida, lo mejor es comportarse como si pudiéramos conseguirlo todo lo que queremos si realmente nos empeñamos en ello. Si esta teoría es correcta, de ella se deduce que el realce de la propia personalidad debería manifestarse allí donde los beneficios del éxito sean mucho mayores que los costes de intentarlo y fracasar. También predice que en aquellos ámbitos en los que el coste de intentarlo y fracasar sea muy alto, el realce de la personalidad debe ser reemplazado por la cautela. Ésta es una predicción que los psicólogos intentan comprobar en la actualidad” (Nettle, p. 55). Como recoge Robert E. Lane, en: *¿Puede el dinero comprar la felicidad?*, otros estudios muestran que el crecimiento económico sí aumenta el sentimiento colectivo de bienestar. Ya Galup, en 1976, indicaba que la pobreza distorsiona la actitud, los sentimientos y la percepción. Alex Inkeles y Lary Diamond en 1980 sostenían que la satisfacción personal aumenta con el desarrollo económico. Lane recoge que para Frank M Andrews y Stephen B. Withey, así como para Jonathan Freedman, no hay una relación substancial entre la renta y el bienestar. Con *The Joyless Economy* de 1977, distinguen placeres que no se pueden comprar, relacionados con el sentimiento interior, desligada la satisfacción del ingreso. <http://www.fun-humanismo-ciencia.es/felicidad/empresa/empresa15.htm> Tajante, la economía reduce la felicidad al campo de los sentimientos y actitudes, deslindada de la utilidad. En circunstancias apremiantes, la familia, el trabajo y modos de vida tradicionales se afianzan con miras a un bienestar económico y la felicidad.

combina con una ética de la cautela y la prudencia. Para Nettle, la gente se dice feliz, no por una mayor frecuencia de emociones positivas, sino porque la infelicidad indica fracaso. Entonces, ¿Por qué insistir en un programa genético de la felicidad?⁸⁷⁶

Otro marco de referencia para la evaluación de la felicidad lo constituye la cultura intelectual. Nettle se burla de Margaret Mead, que en *Adolescencia y cultura* describía la vida en Samoa como pacífica y feliz, error que cometió por el poco tiempo de convivencia. Así pregunta: “¿Por qué damos crédito a filosofías que se basan en la premisa de nuestra infelicidad cuando la evidencia indica que en general nos sentimos bastante felices?, y ¿por qué somos propensos a creer que otros tiempos, lugares y modos de vida deben ser más felices que los nuestros?” (Nettle, p. 61). A juicio de Nettle, la lectura de Schopenhauer basta para volver a alguien pesimista, y no duda de lo feliz que se dice la gente, pese a la variabilidad de estos juicios. Para Nettle, la desmesura en los deseos, siempre inconformes y en búsqueda de una nueva felicidad, caracteriza la eficacia del sistema⁸⁷⁷.

A la base de la creencia en la felicidad está el deseo que impulsa a satisfacer condiciones que se dividen entre las que realmente influyen en la felicidad y presunciones inferidas de la relación de las cosas con placeres básicos. Nettle desestima las condiciones exteriores, aunque alude a una patente capacidad para el placer en todas las circunstancias, excepto en la catástrofe, y rechaza la utopía para liberar de la ansiedad de creer que los demás están mejor⁸⁷⁸. Pensamos

876 “Dicho de otro modo, el propósito del programa de la felicidad en la mente humana no es el de aumentar la felicidad humana; su propósito es mantenernos luchando por conseguirla. Por eso nos dice tan claramente que sólo con que ganáramos 30.000 dólares seríamos más felices que ahora que ganamos 20.000 dólares, pero cuando alcancemos ese objetivo algo nos susurrará al oído que quizá lo que realmente necesitamos sean 40.000 dólares para alcanzar una felicidad duradera” (Nettle, p. 46).

877 “Si el sistema de la felicidad existe para ayudarnos a buscar lo que es mejor para nosotros, lo correcto es que venga finamente ajustado para ver la posibilidad de que las cosas sean mejores en otro lugar. Debería estar explorando incansablemente el horizonte en busca de un mejor ambiente, una mejor red social, una mejor forma de comportamiento. También debería dejar siempre abierto un pequeño espacio para el descontento por si acaso se nos presenta ante la vista algo realmente especial. Las filosofías pesimistas se aprovechan de ese espacio cuando llaman nuestra atención sobre los aspectos de la vida que nos resultan más irritantes y los colocan como parte de nuestro contexto para tomar decisiones. Esto no significa, desde luego, que estén equivocadas en sus diagnósticos o en sus remedios. Pero conviene conservar una perspectiva equilibrada y una mente crítica” (Nettle, p. 62).

878 “El sistema de la felicidad no sólo tiene que identificar las alternativas que parezcan mejores, sino que tiene que conseguir que las persigamos. Así que en su naturaleza está identificar cosas que parezcan estar asociadas con la posición social, la comodidad, el sexo, la belleza y otras trampas de la eficacia biológica, para decirnos después que si alcanzáramos alguna de esas circunstancias seríamos mucho más felices”. Ibidem. ““La infelicidad constante no está en la naturaleza humana. Si uno tiene tendencia a pensar que todo en la vida es dolor y fatalidad, quizá debiera preguntarse si está estableciendo las comparaciones adecuadas o si está adentrándose en el pasado o el futuro de un modo equivocado. Por otro lado, esta vida es imperfecta y la dicha absoluta no forman parte de su diseño. Todo marco de pensamiento que

en un lugar y modo de vida mejor, en medio de un ritmo estresante y la explotación en el trabajo, pero sólo se aprecian diferencias entre lo que se desea, ante lo que cabe preguntar por qué supeditar estos deseos a la utilidad. ¿Nadie llega a ser feliz independientemente de las condiciones externas y más ante metas a veces irreconciliables como el sexo y el amor, el dinero y el tiempo, o la ambición y la comodidad? Nettle trae a colación que el 90% de las monjas que expresan emociones positivas vivían a los 85 años, en contraste con el 34% de la cuarta parte que expresó menos emoción positiva. Subraya que la descripción del bienestar está relacionada con la fortaleza, el estrés, la forma de encarar este y el apoyo social.

Complementa el patrón la observación de una puntuación ligeramente mayor en las mujeres (7,34, frente a 7,23), pero a la vez conjeturan que experimentan más vergüenza, miedo, malestares y ansiedad (irritabilidad, amargura, preocupación, sentir no valer). Este tipo de problemas, anota Nettle, contrasta experiencia y expresión, por lo que se puede pensar que las mujeres expresan mayor felicidad a pesar de su mayor experiencia del sufrimiento⁸⁷⁹.

Las investigaciones relacionan la felicidad con diferentes factores: los trabajos calificados, preferidos frente a los mecánicos; la clase social, ingresos, dinero, nivel educativo, posibilidad de elección de la profesión, prestigio en el lugar de trabajo, las actividades en tiempo libre. Entonces Nettle determina la felicidad por beneficios y procederes de la clase alta no vinculados necesariamente con el dinero⁸⁸⁰, aunque sí importa este para el control de la vida y las posibilidades de conseguir lo deseado (7,85 pobres con control; 5.82 ricos sin control).

A la lista se agregan ámbitos como el de la salud, la enfermedad, la discapacidad y la esperanza de vida, vinculados al grado profesional. Con la edad el número de artículos necesarios aumenta. Incide la libertad, la criminalidad, el crecimiento económico del país en que se reside y el matrimonio. También influye el ruido, subestimada la capacidad de adaptación a

proclame que algún tiempo, lugar o sociedad de personas producirá la felicidad perfecta debe ser desechado categóricamente y las utopías deben ser sometidas a un examen profundo presidido por el escepticismo” (Nettle, p. 63).

879 *“Entonces, ¿cómo se explica que las mujeres sean a un tiempo más desdichadas y más felices? Como se recordará, la experiencia de las emociones negativas de la vida es en gran medida independiente de la experiencia de las positivas, y algunas cosas, como la satisfacción con la vida, se ven afectadas por ambas. Por consiguiente, es posible que las mujeres experimenten más estados positivos que los hombres pero también más estados negativos” (Nettle, p. 69).*

880 *“Si se controlan estadísticamente las diferencias en ingresos, sigue observándose una relación entre la satisfacción con la propia vida y la clase social. En cambio, si se controla la clase social, prácticamente deja de haber relación entre el nivel de ingresos y la satisfacción con la propia vida. Esto sugiere que son los beneficios de estar en una clase alta no vinculados con los ingresos los que aportan una mayor satisfacción” (Nettle, p. 70).*

este, el bienestar por operaciones estéticas, el éxito reproductor, la integración social, y lo que el economista Robert Frank llama bienes posicionales por comparación.

Destaca acostumbrarse a la situación, por ejemplo, a las ventajas de mejor tecnología o condiciones económicas, y no se aprovechan las oportunidades. La gente no viaja más aunque los vuelos cuesten menos. Este tipo de dilemas cuestionan el concepto de utilidad entendida por la preferencia. Nettle argumenta que las personas no siempre realizan las elecciones que maximizan su felicidad (asegurando que hay algo así como un sentimiento de felicidad)⁸⁸¹.

Sostiene que hay personas más felices, pues los que se dicen más felices en el trabajo lo serían también en las aficiones. (No obstante, se puede considerar también la situación en que la afición sea más importante pero el trabajo impida su realización). Adiciona el factor genético para diferenciar entre extrovertidos e introvertidos y agrega que las conductas positivamente gratificantes utilizan un mecanismo común de atracción mediante incentivos. Pese a la propensión del neurótico a la infelicidad, también expresa momentos felices y conviene valorar los puntos débiles y fuertes tanto de neuróticos como de extrovertidos.

Ante la compleja categorización de Nettle, ¿qué pensar de una crítica a cualquier tipo de factor que incida la felicidad en parangón con *Le vrai bonheur* de Jean Michele Moreau, en concepto de la felicidad determinado por el juego de los niños en familia con un perro, cuadro que en cierto sentido critica la subordinación de la mujer a cargo de su cuidado?

881 “La prueba de que eligen la máxima utilidad es que prefieren A respecto a B, y la prueba de que A aporta mayor utilidad que B es el hecho de que la escogen. Pero esto no nos dice nada acerca de la felicidad individual o colectiva antes, durante o después del proceso de elección. Por otro lado, si interpretamos la utilidad como algo psicológicamente real como la felicidad, no podemos evitar la extraordinaria conclusión de que todo el mundo es tan feliz como puede serlo y durante todo el tiempo, puesto que si hubiese algo que pudieran hacer que aportase una mayor felicidad, ya lo habrían hecho. Todo es lo mejor porque vivimos en el mejor de los mundos posibles” (Nettle, p. 85). Obligados a elegir entre un barrio seguro y vivir cerca al trabajo, nuestras elecciones están determinadas socialmente, y nos equivocamos por una teoría implícita pero errónea: “Mas importante si cabe es el hecho de que nuestras elecciones en la vida se ven impulsadas no tanto por nuestra experiencia real de la felicidad, como por nuestra teoría implícita de la felicidad. Esta teoría nos dice que los bienes posicionales y el estatus son importantes, que la competitividad despiadada merece la pena, que una esposa bella nos cambiará la vida, etcétera. Esta teoría no se deriva de la experiencia y se aleja de manera significativa de la realidad. Pero somos propensos a dejarnos engañar por ella y realizar elecciones que no maximizan nuestra felicidad” (Nettle, p. 86). Todavía Javier Abad Gómez vincula la fidelidad al deber, lo que requiere renunciaciones y exigencias, algunas procedentes de la propia naturaleza, a lo que suma una segunda moralidad: “Otras veces serán preceptos morales que requieren una actitud filial y reverente a la voluntad expresa del creador” (Abad, 2007, p. 59). Agrega los servicios de la patria, la mistad, la ética profesional, las costumbres y el entorno familiar. Introduce una gradación y llama fanatismo a ignorarla: “Siendo tantas y tan variadas las realidades que reclaman fidelidad del ser humano, es necesario insistir en que no todos los objetos son iguales, Unos deben someterse a otros en una gradación ordenada. No hemos de ser igualmente “fieles” a una opinión política, social o económica, que una norma moral. Quien no distinga la jerarquía en la fidelidad, acabará por ser un fanático de sus propios puntos de vista, olvidándose de la comprensión. Ni aunque se tenga razón puede justificarse el fanatismo: hagan siempre la verdad, con caridad, dice San Pablo” (p. 60-61).



Ilustración 28. Jean Michele Moreau (1618). *Le vrai bonheur*.

5.2. Abstracción de la historia de la discriminación en la creación de necesidades

Las políticas sociales sustituyen la terapia. Richard Wilkinson y Kate Pickett, en *The Spirit Level: Why More Equal Societies Almost Do Better*, contrastan en la vida actual los logros tecnológicos con la ansiedad, la depresión y la inseguridad, sin vida comunitaria. En medio del derroche consumista que amenaza al planeta, piensan aún la felicidad como satisfacción de necesidades, pero reprochan el materialismo, para proponer un equilibrio⁸⁸². Muestran el carácter privado de la desazón por la pérdida de valores sociales. Así, el desapego se identifica con el egoísmo, por lo que la indiferencia actual no tiene que ver con la moderna o la antigua.

A su vez, el contraste entre el éxito material y el fracaso social se impone en todas las sociedades políticas, y ante esta situación, reclaman una acción social que no se reduzca a la terapia psicológica. La tensión entre el estado de bienestar y la competitividad capitalista se desplaza a la tensión entre la terapéutica y la política. Proponen un comportamiento funcional de la sociedad con efectos psicológicos, pues la calidad de las relaciones: “*se construye sobre cimientos materiales*”, y “*la reducción de la desigualdad puede ser un potente nivelador de nuestro bienestar psicológico*”, ante indicios de agotamiento de los beneficios del crecimiento económico.

El pensamiento económico mezcla todo tipo de variables. Por ejemplo, relacionan el crecimiento económico con el bienestar, y la felicidad se mide en relación con la tendencia de la esperanza de vida. No obstante, desligan el bienestar, centrado en la salud, del factor económico. Convierten la felicidad en otro indicador, junto al de la salud y al del bienestar.

882 “*La gran mayoría de las personas deseaba que la sociedad “abandonase la avaricia y los excesos, y los sustituyese por una forma de vida más centrada en valores, en la participación comunitaria y en la familia”. Pero también tenía la impresión de que estas prioridades no eran compartidas por una gran parte de sus conciudadanos, los cuales, pensaban, se habían vuelto “cada vez más despegados, egoístas e irresponsables” En consecuencia, cada vez se sienten más aislados*” (Wilkinson y Pickett, 2009, p. 22).

Siguiendo a Richard Layard, la felicidad aparentemente aumentara en las primeras fases de crecimiento económico para estancarse, en tanto la cultura se concibe como un condicionante más de los índices de la felicidad. También circunscriben la felicidad en el campo de los indicadores para el bienestar, independiente de la distinta valoración de la expresión cultural, dentro de los parámetros del conformismo o la insatisfacción. Así, predomina en la economía el supuesto filosófico de la limitación de las fuerzas, suprimido el ideal de la voluntad y sustituido por el análisis económico. Sin embargo, la violencia, las enfermedades mentales, la maternidad adolescente o el fracaso escolar tienen una relación escasa con los niveles de renta media; y la salud y la felicidad estarían relacionadas con la renta, pero la riqueza de los países no supone diferencia en los parámetros de salud y felicidad⁸⁸³. La prevalencia de los problemas sociales y de salud se relaciona más con la desigualdad que con el nivel medio de vida, mientras tienden a ser menos frecuentes en los países más igualitarios.

Wilkinson y Pickett categorizan los problemas sociales en una dicotomía para responder a por qué los niveles bajos de la escala social sufren más problemas: *“O bien las circunstancias en las que viven son la causa de dichos problemas, o bien estas personas se precipitan a los niveles inferiores de la escala social porque tienen una tendencia a sufrir problemas que las arrastran a esa posición”* (Wilkinson y Pickett, p. 42). La movilidad social explica que se concentren los problemas en los niveles inferiores, pero en relación con la desigualdad arguyen que los problemas en los países ricos se deben a diferencias materiales excesivas que por el deseo de estatus provocarían que se carezca de lo básico por ostentar⁸⁸⁴. Critican que se traten

883 *“Cada diez años, en los países más ricos la esperanza de vida aumenta en dos y tres años. Esto sucede con independencia del crecimiento económico, de forma que la esperanza de vida en un país tan rico como Estados Unidos no es mayor que la de Grecia o Nueva Zelanda, que apenas son la mitad de ricos. En lugar de progresar de forma proporcional, lo que sucede con el paso del tiempo es que la curva se estanca: los mismos niveles de renta se asocian a una esperanza de vida más alta. La observación de estos datos nos lleva a concluir que, conforme los países se vuelven más ricos, el aumento de la calidad de vida tiene menos incidencia en la salud”* (Wilkinson y Pickett, p. 26). Ofrecen dos soluciones de corte biopolítico en el sentido de condicionar la vida de una persona dentro de un marco espacial o cultural: *“Una es que en los países ricos probablemente no haya que considerar tanto el nivel de renta y la calidad de vida en sí mismos, sino en comparación con otras personas de la misma sociedad. Tal vez los niveles estándares no importan, y lo significativo sea, simplemente, el lugar que ocupamos en relación con los demás, es decir, dónde encajamos en la jerarquía social. La otra posibilidad es que el desnivel social en salud sea el resultado no de los efectos sobre la salud de la renta relativa o del estatus social, sino de los efectos sobre la salud de la movilidad social, que separa a los sanos de los enfermos”* (p. 32).

884 *“Sin embargo, unos sondeos realizados entre ese 12,6 de los estadounidenses que vive por debajo de la línea federal de la pobreza muestra que el 80% de ellos tiene aire acondicionado, casi un 75% es propietario de, al menos, un coche o camioneta, y alrededor del 33% tiene un ordenador, un lavaplatos o un segundo vehículo. Esto significa que cuando a las personas les falta dinero para cosas básicas como la comida, suele ser consecuencia de su deseo de vivir de acuerdo con los estándares dominantes”* (Wilkinson y Pickett p. 43).

los problemas de manera aislada y los relacionan en función de la desigualdad y los niveles de renta, riqueza, educación y ejercicio del poder, entre otros parámetros que vinculan indicadores de status como: la ropa, la música o las películas que se ven. Relacionan la variabilidad social de los problemas con la desigualdad.

Deducen la desigualdad material como causa de las diferencias de estatus paralelas a los problemas en salud y sociales, al observar un patrón de desigualdad con respecto al resto de la sociedad y no sólo en las áreas demográficas precarias, reducidas. Concluyen que reducir la desigualdad mejora la calidad del entorno social, y que la generación siguiente se ve obligada a buscar otros caminos para mejorar la calidad de vida. Los problemas sociales y de salud que tienen fuertes variaciones por clase, los más comunes conforme se desciende en la escala social, están más extendidos en las sociedades desiguales.

La desigualdad en la renta se refleja en la jerarquización social y la tasa media de mortalidad se relaciona con la desigualdad en las comunidades locales, en lo que se observa un patrón: en las áreas demográficas pequeñas los datos resultan más difusos que comparando áreas demográficas grandes. Más que la información sobre influencias en los problemas sociales, la diferencia en la renta informa sobre el grado de incidencia de los problemas sociales según la jerarquía social. Dado que la desigualdad material es un factor decisivo en la gestación de las diferencias de estatus en cultura y comportamiento, de los desniveles en la salud y los problemas sociales, plantean reducir la desigualdad como la mejor manera de mejorar la calidad de nuestro entorno social y la calidad de vida de todos. Suponen que hay una relación entre la ansiedad, la depresión y la violencia, debida a la sensibilidad individual hacia el conjunto social, por el deterioro del bienestar social y de la calidad de las relaciones humanas, situación reversible. Recogen que Jean Twenge, psicóloga de la Universidad Estatal de San Diego, sostiene, con evidencia empírica, que sufrimos más ansiedad⁸⁸⁵.

El aumento de las tasas de presión en los países desarrollados no es menor. Si bien aumenta la delincuencia, el consumo de alcohol y drogas, las patologías psicológicas y los

885 “Esta disparidad adquiere todo su sentido cuando comprobamos que la salud tiende a ser peor en las áreas sociales más desfavorecidas. Lo que define a los barrios con salud precaria – en los que la esperanza de vida puede ser hasta diez años más corta que en los barrios más sanos no es, por supuesto, la desigualdad que existe dentro de ellos, sino el hecho de que sufren de una gran desigualdad – o privación – respecto del resto de la sociedad” (Wilkinson y Pickett, p. 46). “Ya fuese en estudiantes universitarios o en niños, Twenge encontró el mismo patrón: al final del periodo el universitario medio sufría más ansiedad que el 85% de la población al principio del periodo y, lo que aún resulta más llamativo, a finales de la década de 1980 el niño estadounidense medio era más ansioso que los pacientes psiquiátricos infantiles de la década de 1950” (p. 54).

problemas de conducta hacia las décadas del sesenta, setenta y ochentas, aumentan las medidas estándares de la autoestima. Fue la época del boom en la literatura y de los libros de superación personal⁸⁸⁶.

La violencia se asocia a la indiferencia. Entre la “actitud defensiva” y la amenaza, no sin cierta ambivalencia, en su clasificación Wilkinson y Pickett salvan a la autoestima y no recelan de ella. Creen en una autoestima positiva, genuina, incontestable, y sólo sostienen que se la confunde con una actitud defensiva injustificada por resultar de la inseguridad. Valoran la seguridad resultante de aquello que se carece, a saber “valores positivos”, y que por no poseerlos, se encubre la carencia con la actitud defensiva. La autoestima surgiría de la actitud defensiva por la preocupación de cómo nos ven, que encubre un mecanismo que en cierto grado obstaculiza la acción libre y lograr seguir el deseo. A esto se suma una relación con la violencia derivada de la tipificación que agrupa a las personas que obtenían puntuaciones altas en las investigaciones sobre autoestima. Encasilladas las personas que se dicen con autoestima, con arreglo a los valores positivos o a la violencia, se patologiza la autoestima no fundamentada en la expresión de valores positivos y la capacidad de “reconocimiento” de debilidades, criterio administrativo que condiciona la ética de la acción. No se concibe el mínimo sentido positivo de la reacción defensiva agresiva o violenta⁸⁸⁷.

886 “Parece como si, con el paso del tiempo, y a pesar del aumento de los niveles de ansiedad, los individuos también adquiriesen una visión más positiva de su propia personalidad. Por ejemplo, mostraban mayor tendencia a afirmar que se sentían orgullosos de sí mismos; también a estar de acuerdo con afirmaciones del tipo “soy una persona de valía”, y parecían haber dejado de lado dudas y sentimientos de que eran “inútiles” o “nada positivos”. Twenge afirma que en la década de 1980 esta proporción había ascendido hasta el 80%” (Wilkinson y Pickett, p. 55). Habrá que entender que este desarrollo paralelo de las patologías psicológicas y la autoestima se da en otros países un poco después, y tal vez con mayor intensidad, en personas formadas en la prosperidad económica sin formación cultural, entre los noventa y la primera década del 2000, época en la que los hijos crecen sobreprotegidos y encerrados en ambientes privados reducidos, con todas las herramientas y comodidades tecnológicas.

887 “¿Qué ha ocurrido? Que la gente se hubiese vuelto más segura de sí misma no parecía coherente con el hecho de que también estaba más ansiosa y deprimida. La respuesta dibuja una situación de creciente ansiedad provocada por una excesiva preocupación por cómo nos ven los demás y qué piensan de nosotros; se genera así una reacción de refuerzo de nuestra propia seguridad, como medio precisamente de combatir nuestras debilidades. Esta actitud defensiva implica una suerte de egocentrismo que, aunque es fruto de la inseguridad, se confunde fácilmente con la autoestima” (Wilkinson y Pickett, p. 55). “En una de estas categorías, la autoestima alta iba asociada a valores positivos tales como la felicidad, la confianza, la capacidad para encajar las críticas, la facilidad para hacer amistades, etcétera. Pero, además de estos valores positivos, las investigaciones evidenciaron que, con bastante frecuencia, se manifestaba un segundo grupo de personas que obtenían buenos resultados en los medidores de autoestima. Eran individuos que mostraban tendencia a la violencia y al racismo, insensibles a las necesidades de los demás y con malas relaciones personales” (p. 56). “El grupo saludable compartía un sentido de la confianza bien asentado, con una visión razonablemente precisa de sus puntos fuertes en diferentes situaciones y una capacidad para reconocer sus debilidades. El otro grupo mostraba una actitud básicamente defensiva y una negación de sus debilidades, una suerte de autoconvencimiento y un afán por ofrecer una visión positiva de sí mismos frente a amenazas potenciales a su autoestima. Su autoestima era – y es – por tanto, frágil, y eso hace que reaccione

La inscripción baldía de la violencia dentro de la actitud defensiva de autoconvencimiento y negación de las debilidades, se vincula también gratuitamente con la insensibilidad ante los demás. Esta discrecionalidad que se abroga el derecho de asegurar el autoconocimiento, tanto de los puntos fuertes como de las debilidades de la persona, mientras el individuo de autoestima enfermiza negaría sus debilidades en afán de mostrar una imagen de sí, parece improcedente, pues nada nos permite evaluar el afán narciso de mostrar una imagen de sí del individuo con estima saludable. Está de balde el contraponer la inseguridad patológica y la confianza de la autoestima saludable, así como sostener la eficiencia de la capacidad de conocimiento de sí y de advertir la importancia del reconocimiento de debilidades.

Para Twengue, en el 2006, dos terceras partes de los universitarios estadounidenses superaban la media de los índices de narcisismo en 1982. Seguido se ofrece la explicación científica de la respuesta ansiosa, relacionada ahora con el narcisismo, en lo que se denomina un aumento de la amenaza social evaluativa. El cortisol nos prepara ante amenazas y situaciones de emergencia, lo que se asocia a situaciones en las que falta el tiempo o se impone una tarea imposible. De tal forma, se clasifican las situaciones de estrés⁸⁸⁸.

La tesis de la desigualdad, sociológicamente valiosa, filosóficamente no lo es tanto, si se analiza el enlace entre el estatus y la confianza, bajo el supuesto de la gratificación en nuestra relación con los demás, y una vulnerabilidad reducida a la imagen de cómo nos ven los otros, preocupación tradicional en la psicología y rastreable en la literatura desde el s. XIX, y que cuestiona, por ejemplo, la obra de Virginia Wolf⁸⁸⁹. Estos enfoques de la jerarquía social por capacidades se evalúan a partir de signos de éxito o fracaso que acaso marcaran las diferencias, del estilo del trabajo, los ingresos, la educación, la vivienda, la ropa etc. Según este esquema,

muy mal ante las críticas. Las personas con una autoestima alta, pero insegura, tienden a ser insensibles en lo que respecta a los demás” (p. 56).

888 ¿Cómo diferenciar la autoestima genuina del narcisismo de la estima enfermiza, si no es a través de una categorización de valores asociados a la polarización de la confianza y la inseguridad; los valores positivos y la violencia; y la preocupación saludable de sí frente a la insensibilidad ante los demás? ¿No puede alguien sentirse inseguro tras abrazar valores positivos, o tras ofrecer una respuesta violenta sin sentimiento de inseguridad o insensibilidad a los demás, por exceso de confianza, etc? Tajantes, categorizan confianza e inseguridad. *“Pero lo que nos importa en este capítulo es que las fuentes de estrés más poderosas, que afectan a la salud, pertenecen a tres situaciones sociales bien claras: estatus social bajo, falta de amigos estrés en las primeras etapas de la vida. Las tres han demostrado, en numerosos estudios fiables, que son extraordinariamente perjudiciales para la salud y acortan la longevidad”* (Wilkinson y Pickett, p. 58).

889 *“El psicoanalista Alfred Adler dijo: “Ser humano significa sentirse inferior”. Pero tal vez debería haber dicho que la condición de ser humano significa un alto grado de vulnerabilidad, una propensión difícilmente controlable a considerar que los demás nos consideran inferiores. Nuestra indefensión ante esta clase de sentimientos explica los efectos que tiene un estatus social alto o bajo en la confianza en uno mismo”* (p. 59).

vergüenza y orgullo conforman las categorías predominantes conforme a cómo nos ven los demás, en tanto el desprestigio, el desprecio o la humillación conformarían causas de violencia.

El orgullo relacionado con el placer; y la vergüenza, con el dolor, pasan a determinar las formas aceptables de comportamiento. No obstante, todo el mundo sabe que las capacidades no contribuyen a la jerarquía social, ni los sentimientos inmediatos de vergüenza o de orgullo condicionan la acción. La persona puede estar confundida en el grado real de amenaza de la evaluación social, más en la globalización, con múltiples formas de relacionarse. Aparte de los condicionamientos biológicos según los cuales hacemos juicios sobre el estatus de una persona a los pocos minutos de tratarla, al economista le interesa la alteración de la sensibilidad por la desigualdad en la estimación del valor de las personas⁸⁹⁰.

Control autónomo. El ideal no corresponde a una mayor sensibilidad del estatus de las personas, sino a la ‘indiferencia’. Todo esto tendría que ver con el capital social o la participación de los individuos en la vida comunitaria. Un estatus laboral bajo está relacionado con enfermedades cardíacas, entre otras, por causa del estrés y del nivel de control de las personas sobre su trabajo y sus vidas. Hablan entonces de “capacidad para ser feliz”, de actitud optimista, y de animosidad o agresividad sentida ante los demás. El capital social, la participación de los individuos en la vida comunitaria, se opone a la desconfianza expresada en los todoterrenos, a la desigualdad como factor que influye en el status de la mujer, al afán de ganar dinero y obtener posesiones, al papel dominante relacionado con la dopamina, al estatus laboral causante de mala salud en relación con el estrés y la sensación de control⁸⁹¹.

Tocan el tema del estrés como causante de una liberación de energía o glucosa con lo que se concentra el peso en zonas centrales, y por la que se constriñen los vasos sanguíneos, con factores de coagulación con mayor trabajo de los pulmones y el corazón, lo que propicia hipertensión y enfermedades cardíacas, con agudización de los sentidos y el sistema inmune. Agregan la comida como consuelo o reacción ante problemas íntimos o familiares, y la

890 “Una desigualdad mayor vendrá probablemente acompañada de una mayor competencia por el estatus, y ésa, a su vez, de una mayor ansiedad provocada por las expectativas ante la valoración social. No se trata sólo de que cada vez nos preocupe más nuestra propia condición, sino que también atenderemos más al estatus social cuando valoremos a los demás” (Wilkinson y Pickett, p. 63).

891 “De todos los factores que los investigadores de Whitehall estudiaron a lo largo de un año, los que parecen tener más peso son el estrés laboral y la sensación de control de las personas sobre su trabajo” (p. 97). La tasa de pertenencia al grupo se enfrenta a la tasa de mortalidad, con lo que al estatus se agregan como factor condicionante las conexiones sociales. Además, se establece una relación entre la salud y la riqueza, pero por el grado de desigualdad, no por tener mucho o poco. Mientras Grecia gasta la mitad que Estados Unidos en asistencia sanitaria, el bebe nacido en EEUU tiene un 40% de más riesgo de morir durante su primer año de vida que el bebe griego.

sensación de refugio de los lugares de comida rápida. Abordan el problema de la obesidad, especialmente desde la perspectiva femenina, en relación con la movilidad social, y especifican con crudeza el “fenotipo del ahorrador”. En el mismo sentido, se presentan desigualdades educativas, sea porque se deba comenzar antes a trabajar, y se profundiza sobre las tasas de maternidad adolescente respecto a la desigualdad, sustentados en estudios de Gay Belkys de la Universidad de Londres, que sostienen que los niveles de estrés de las vivencias de la primera infancia condicionan para adoptar una estrategia reproductiva de cantidad o calidad⁸⁹². Vale la pena recordar las caricaturas de Charles Joseph Travies, que encerraban una doble ironía: *Peuple Affranchi dont le bonheur commence* y *La fête a été magnifique et l’allègresse universalle*, o la de Isaac Cruikshank.



Ilustración 29. Travies (1831). *Peuple Affranchi dont le bonheur commence*

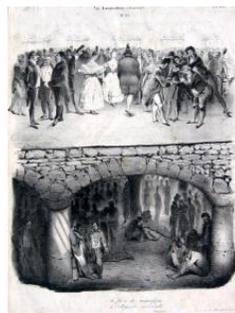


Ilustración 30. Travies (1832). *La fête a été magnifique et l’allègresse universalle*.

892 “Existe una hipótesis llamada el fenotipo del ahorrador, que sugiere la existencia de un vínculo causal entre niveles más altos de desigualdad de renta y mayor peso corporal. Explicada en pocas palabras, esta teoría afirma que cuando una mujer embarazada sufre de estrés, el desarrollo de su futuro hijo se modifica, preparándolo para vivir en un entorno también de estrés. Todavía no está claro si son las propias hormonas del estrés las que causan ese daño, o si los fetos estresados reciben menos alimento en el útero. Puede que las dos cosas, pero estos niños de fenotipo ahorrador presentan menos peso al nacer y una tasa metabólica más baja. En otras palabras, se adaptan a un entorno donde la comida es escasa; son pequeños y, así necesitan comer menos” (Wilkinson y Pickett, p. 123). “Concluían los psicólogos que las personas que aprendían en la infancia a “percibir a los demás como indignos de confianza, las relaciones como algo oportunista e interesado y los recursos como algo escaso y/o impredecible” alcanzaban antes la madurez biológica, volviéndose sexualmente activos a una edad temprana, y eran más propensos a tener relaciones cortas y a invertir menos tiempo en el ejercicio de la paternidad” (p. 149).



Ilustración 31. Cruikshank (1793). *French happiness - English misery*.

Otro tanto se dice de la violencia como forma de hacerse respetar, porque el miedo a la violencia condiciona a las personas más vulnerables. Con James Gilligan, la violencia presuntamente constituiría un intento de alejar o eliminar el sentimiento de vergüenza y humillación, al reemplazar el dolor por orgullo. Si la desigualdad endurece la competencia por el estatus, se reconoce el impacto de la violencia más que el de la desigualdad. Señalan una repetición a raíz del modelo negativo y que las tasas de delitos con violencia son más bajas en sociedades cohesionadas con vínculos estrechos. Las sociedades más desiguales son las más punitivas, pues las sentencias prolongadas parecen ejercer un efecto disuasorio menor y la adaptación a la vida en sociedad se dificulta. Las tasas de encarcelamiento no reflejan el nivel de delincuencia, sino las actitudes oficiales ante el castigo y la capacidad de rehabilitación y reforma, mientras las sociedades con espíritu más punitivo gastan menos dinero en el bienestar de sus ciudadanos; respuesta política a la abstracción mediática del sufrimiento⁸⁹³.

Argumentan que la desigualdad reduce la movilidad, y el gasto público en educación se vincula al grado de desigualdad en la renta. Se trata de prevalencias de determinados problemas que afectan a una población al punto de poder predecir como un país se comporta en un aspecto tras la observación de otros. La desigualdad se obtiene o por redistribución de la renta o por igualdad de renta bruta. La igualdad por raza resulta más indeleble que por marcadores culturales⁸⁹⁴. Al economista le importa la etapa de desarrollo económico si se revierten las

893 “Los criminólogos David Downes y Kristine Hansen informan de que este fenómeno de “expansión penal y contracción del bienestar” sea hecho más pronunciado en las últimas décadas. En su libro *Crime and punishment in America*, publicado en 1998, el sociólogo Elliot Currie señala que, desde 1984, el estado de California ha construido una sola universidad, pero veintiuna prisiones” (p. 179). “Por el contrario, parece que los países y los estados norteamericanos más desiguales han desarrollado su estructura legal y su sistema penal en respuesta a las presiones políticas y mediáticas, de forma que el endurecimiento de los castigos es cuestión de dar “imagen de firmeza” ante la sociedad, no responde a consideraciones de efectividad y rehabilitación” (Wilkinson y Pickett, p. 180).

894 “Si, por ejemplo, la salud de un país es deficiente, se puede predecir casi con seguridad que también tiene una población reclusa mayor, tasas más altas de embarazos adolescentes, índices de alfabetización menores, acusada tendencia a la obesidad, peor salud mental” (p. 198). “Pero la incidencia de los problemas sociales y de salud en esas sociedades no es simplemente un reflejo de una historia determinada. Por el

tendencias sociales y cambian las relaciones con la desigualdad. Con la malnutrición, las niñas de sectores desfavorecidos alcanzaban la madurez sexual más tarde, pero con la mejora de la calidad de vida el patrón se invierte. El estatus y la amistad oponen vínculos. La estratificación depende de mecanismos de poder y coerción en el acceso a recursos, en tanto la amistad nace en la reciprocidad y la cooperación.

Recalcan la satisfacción obtenida en la ayuda a los demás, y el sentimiento de valoración sentido por actividades como preparar una cena, contar chistes o satisfacer necesidades ajenas, y la alianza constante contra quien supone una amenaza. La confianza libera oxitocina a la vez que el dolor que provoca la exclusión social afecta a las mismas áreas que el dolor físico.

El crecimiento económico ya no sirve como medidor de la salud, el bienestar social o la felicidad, y la igualdad hace innecesario el crecimiento económico en tanto el nivel de vida es algo relativo que depende de comparaciones. La desigualdad incentiva el consumo con sus problemas concomitantes. En reacción a la ramplona satisfacción de necesidades sin más, para recaer en el humanismo y verdaderas necesidades⁸⁹⁵. Servicios, distribución de la renta, prevención, impuestos redistributivos, prestaciones, menos inversión al militarismo y más inversión en el desarrollo, sin que ello implique que el cambio deba ser violento al crecer desde el interior de las instituciones que con el tiempo se desplacen.

Anotan Wilkinson y Pickett que las políticas progresistas nunca han sostenido la noción de una sociedad mejor ni hubo una movilización popular en tal sentido. Se habla desde el marketing político del cambio, pero no de ideas para lograrlo. Entre otras iniciativas, subrayan el cooperativismo, las empresas con sistemas de propiedad participada y control por parte de los trabajadores, la limitación de los salarios, y la toma de decisiones en conjunto, todo lo que supuestamente aumenta la productividad y los estándares morales. Las personas recobrarían la

contrario, hay un patrón que surgió a partir del grado de desigualdad producido por esa historia particular. Lo que parece importar, por tanto, no es cómo las sociedades llegaron a donde están, sino dónde –en términos de niveles de desigualdad– se encuentran ahora” (p. 204).

895 En últimas, argumenta desde todos los ángulos a favor del Kantismo: “En un extremo están las jerarquías de dominancia, que tienen que ver con la lucha por el estatus: los individuos necesitan ser autosuficientes y ven a los otros básicamente como rivales. En el otro extremo están las estrategias de interdependencia cooperación: la seguridad de cada persona depende de la calidad de sus relaciones con los demás, y el sentido de la propia valía proviene menos del estatus que de la contribución personal al bienestar común. Las estrategias afiliativas no buscan el interés propio: dependen de la reciprocidad y de la capacidad de empatía para establecer vínculos emocionales” (Wilkinson y Pickett, p. 232). “Tenemos que crear sociedades más igualitarias capaces de satisfacer nuestras verdaderas necesidades. Las políticas para combatir el calentamiento global no deben considerarse intentos por limitar las posibilidades de la satisfacción material, y han de estar acompañadas por medidas igualitarias que nos estimulen a mejorar la calidad de nuestras vidas de formas distintas y nuevas. Estamos hablando de un cambio en el concepto de satisfacción humana, de la transición del crecimiento económico a la humanización de la sociedad” (Wilkinson, p. 251).

sensación de propiedad y control de los propósitos de su trabajo, y subrayan la complementariedad de la libertad y la igualdad.

Presunción de un futuro. En su *national best seller*, Daniel Gilbert, *Professor* de Harvard University, cita a modo de epígrafe a Willa Cather en su: “*Le Lavandou*” de 1902, según la cual, no podemos estimar o predecir las condiciones que producen la felicidad y tan sólo las descubrimos inesperadamente por suerte⁸⁹⁶. Gilbert piensa de un modo exageradamente pragmático, por el que la felicidad depende de la posesión o consumo de objetos y de su manipulación, obviamente vinculada con la acción. De ahí deriva un pensamiento de lo correcto y lo incorrecto, según se logren o no los fines codiciados y correspondan a lo que se quiera en el futuro. Los límites de la previsión supuestamente tienen patrones aplicables a la capacidad de predicción del porvenir. Con sagacidad, Gilbert piensa que experimentamos pesar y desahogo, en lugar de orgullo y apreciación, por lo que nuestros predecesores han obtenido para nosotros. Confunde el error (*mistake*), a lo sumo la equivocación, con lo correcto (*right*) y lo incorrecto (*wrong*): “*How can they be disappointed when we accomplish our coveted goals, and why are they so damned giddy when they end up in precisely the spot that we worked so hard to steer them clear of? Is there something wrong with them? Or is there something wrong with us?*” (Gilbert, 2007, p. XV).

Contra este esquema de la “*Prospection*”, acto de considerar el futuro o mirar adelante en el tiempo, la filosofía valoró el error para la consecución eventual de la felicidad en ciernes. Gilbert acude a las “ilusiones ópticas”; figura retórica para la psicología de la dicha ulterior, y sostiene que en lugar de permitirnos el placer de la entrega a lo que irrumpe en nuestra momentánea fantasía, asumimos la responsabilidad por el bienestar futuro, por lo que ahorramos con perspicaces decisiones de inversión para extender la prosperidad a nuestros hijos que, con humor apunta, la mayoría de las veces son desagradecidos. Este malogro o fracaso (*failure*) al fallar en la prospectiva o exploración del bienestar de nuestros allegados, cuando se ofrece el “snack” equivocado, al decir de Gilbert, a pesar del cariño con que se lo comprara, responde a mecanismos psicológicos que ocasionan la “ilusión”.

Sin embargo, este sacrificio programado hacia el mañana no pudo sistematizarse y la distancia crítica que advierte entre lo que deseamos para el futuro y el desengaño, una vez

⁸⁹⁶ “*One cannot divine nor forecast the conditions that will make happiness; one only stumbles upon them by chance, in a lucky hour, at the world’s end somewhere, and holds fast to the days, as to fortune or fame*” (Gilbert, 2007, p. VII).

logrados los propósitos, más que cuestionar a la ilusión, debe invitar a dudar sobre el esquema del deseo entendido sólo como una proyección. Es una pena que el interés de Gilbert por el error no se extienda más allá de los juegos epistemológicos que forjan patrones equivocados. Tal vez todavía debamos detenernos en la especulación metafísica, más allá del pensar disciplinario⁸⁹⁷.

Los errores inteligentes de las ilusiones ópticas, inducidos por la percepción, poseen reglas y una regularidad aplicable a la imaginación. Nos instruimos en la aplicación de técnicas de “previsión” (o de la antigua presciencia). Con descarada suficiencia Gilbert previene en la introducción al que compre su libro en cualquier tienda de aeropuerto, que no se trata de un manual de instrucción aplicable para ser feliz, y no incluye su texto entre el “*Self Help*”, sino entre uno que ofrece soluciones científicas al rompecabezas de la predicción del futuro que pueda resultar más deleitable en el sentido del gozar (*enjoy*)⁸⁹⁸.

Pretende Gilbert que con una mezcla de teorías psicológicas, cognitivas y de la economía del comportamiento, incluida la filosofía, se consiga lo que otros pretenden con una pastilla diaria, sea prozac o una máxima normativa en el sentido moral, sin desconfiar del vetusto sentido de la predicción, porque el psicólogo ya no use turbante y bola de cristal, al pensar que lo humano se concentra en el pensamiento del futuro (*The human being is the only animal that thinks about the future*), algo distinto de la mera anticipación de lo que sigue inmediatamente al presente experimentado. Tal vez no experimentemos el futuro y este sólo consista en la extensión de la máquina del deseo en el presente, un pensamiento omnipresente (*ubiquitous*) en los individuos por formar un rasgo humano; peligrosa homogenización.

Si el uso de drogas desactiva la preocupación de pensar en el futuro para atender al aquí y al ahora; si las personas con el lóbulo frontal lesionado perciben el tiempo como una pura abstracción sin la capacidad de programación que envuelve a la dimensión emocional; el psicólogo cognitivo anhela la transgresión de los límites de la “prospección” en el “error” y la “ilusión”, mientras el filósofo guardaba un respeto medroso no carente de superstición a

897 “I would sit on the floor in my father’s study and stare at that book for hours, mesmerized by the facts that these simple drawings could force my brain to believe things that it knew with utter certainty to be wrong. This is when I learned that mistakes are interesting and began planning life that contained several of them. But an optical illusion is not interesting simply because it causes everyone to make a mistake; rather, it is interesting because it causes everyone to make the same mistake” (Gilbert, p. XVI).

898 “The mistakes we make when we try to imagine our personal futures are also lawful, regular, and systematic. They too have a pattern that tells us about the powers and limits of foresight (prevision) in much the same way that optical illusions tell us about the powers and limits of eyesight. That’s what this book is all about” (Gilbert, p. XVI). “Instead, this is a book that describes what science has to tell us about how well the human brain can imagine its own future, and about how and how well it can predict which of those futures it will most enjoy” (p. XVII).

nuestras contadas fuerzas y a la diferencia entre aquello que depende en un primer momento de nuestra acción, y lo ajeno a nuestra voluntad. Para la psicología cognitiva el placer de pensarnos exitosos con logros en el futuro, conducente a retrasar el momento del placer, asienta una técnica para duplicar y prolongar el gozo, sin advertir que tal objetivo del éxito media en la psicología gracias al *self help* y el *marketing* del que pretende distanciarse⁸⁹⁹.

Felicidad sintética. No se guarda ningún espacio para otros motivos del deleite que la espera, ni al juego de la imaginación con los recuerdos o la sustitución ficticia. Puede que no nos decepcionemos de la realidad ante la imaginación previa, sino que pesen otras razones, si hay cabida a pensar. Gilbert se conforma con una fórmula que combina la sobreestimación de la probabilidad de que ocurra lo que imaginamos y que usualmente tememos lo que suceda, en tanto la anticipación de los eventos minimiza su impacto en el caso de resultar dolorosos, y porque el temor, la preocupación y la ansiedad juegan un rol fehaciente y palmario. Justifica la prospección por la prevención del dolor y la experiencia de control por el conocimiento. La predilección por el ejercicio gratificante del control convertido en objeto de pasión y su efecto benéfico demostrado en experimentos con depresivos conducen al psicólogo a pensar que la única llave de la felicidad, asociada a la salud mental, reside en el sentimiento de control, real o ilusorio, obviados más problemas referentes a la acción⁹⁰⁰.

Asimismo, se excluyen otros móviles para proceder sin ninguna prospectiva, junto con la pena, el respeto ético por la decisión del otro, la indecisión por la diversidad de opciones llamativas, la estimación de la improbabilidad de respuesta recíproca, etc. Si se considera el arraigo del optimismo por el hábito expresivo condicionado por múltiples factores culturales y

899 “We think about the future in a way that no other animal can, does, or ever has, and this simple, ubiquitous, ordinary act is a defining feature of our humanity” (Gilbert, XVII) “Forestalling pleasure is an inventive technique for getting double the juice from half the fruit. Indeed some events are more pleasurable to imagine than to experience (most of us can recall an instance in which we made love with a desirable partner or ate a wickedly rich desert, only to find that the act was better contemplated than consummated), and in these case people may decide to delay the event forever” (Gilbert, p. 18).

900 “Prospection can provide pleasure and prevent pain and this is one of the reasons why our brains stubbornly insist on churning out thoughts of the future” (...) “Knowledge is power, and the most important reason why our brains insist on simulating the future even when we’d rather be here now, enjoying a goldfish moment, is that our brains want to control the experience we are about to have” (Gilbert, p. 21). “The fact is that human beings come into the world with a passion for control, they go out of the world the same way, and research suggests that if they lose their ability to control things at any point between their entrance and their exit, they become unhappy, helpless, hopeless, and depressed” (p. 22). “Perhaps the strangest thing about this illusion of control is not that it happens but that it seems to confer many of the psychological benefits of genuine control. In fact, the one group of people who seem generally immune to this illusion are the clinically depressed, who tend to estimate accurately the degree to which they can control events in most situations. These and other findings have led some researchers to conclude that the feeling of control – whether real or illusory – is one of the wellsprings of mental health” (p. 24).

por la valoración efectuada en el uso del lenguaje dominante, mientras todo pronunciamiento quejumbroso se rechaza aunque invite a construir un cambio y a evitar situaciones dañosas. Que no se controle la acción propia o ajena no implica necesariamente infelicidad.

Siempre la felicidad dependió de diferenciar modos de vida, aunque en la agitación de las ciudades modernas parezca imposible mantenerse sin algún tipo de control y parezca sugestivo escatimar o prescindir con precaución de la experiencia desagradable y anticiparla sin necesidad de padecerla, algo que se remonta a la mala lectura de la *Ética a Nicómaco*, según la cual, deliberamos para elegir el mejor camino racional desde una disposición prudente.

En una famosa conferencia, D. Gilbert sintetizó su perspectiva, al valorar la capacidad de simular experiencias gracias al desarrollo del córtex prefrontal⁹⁰¹. Si el ganador de lotería y el parapléjico al cabo se acostumbran a la situación y manifiestan por igual su felicidad, de esto derivan que los traumas o sufrimientos, por más intensos, tendrían un menor impacto del que solemos estimar, lo que constituye un error cognitivo ligado a la posibilidad de sintetizar la felicidad, pues estos sistemas de procesos cognitivos que alteran los puntos de vista del mundo rompen con la idea de que la felicidad debe ser encontrada. Entonces se contraponen el sintetizar la felicidad a la felicidad natural, con lo que se disculpa que el sufrimiento constituya una experiencia de la que se ha de aprender. Se confunde así el proceso cognitivo y el pensamiento del valor. Tender a la felicidad a pesar del sufrimiento no equivale a valorar una misma experiencia dolorosa o placentera de distinta manera según el criterio de lo que se desea para sí. La confrontación entre la felicidad natural, definida por la obtención de lo deseado, y la felicidad sintética, fabricada tras no obtener lo deseado, produce la crítica de Gilbert a estimar que la felicidad sintética tiene menos valor por motivos económicos al renunciar a querer la oferta de productos. El mundo no es el mismo bajo la resignación o el anhelo.

Cometen un despropósito al proceder al contrario del común, y defender la felicidad sintética frente a la felicidad natural. Al contraponer felicidad sintética y libertad de escoger, Gilbert cae en el lugar común de limitar los deseos exagerados por mor de la virtud, con lo que tras proponer un corte en el paradigma de la felicidad recae en el modelo tradicional. Al final de su conferencia Gilbert cita a Adam Smith para el que la fuente de los problemas yace en la sobreestimación de la diferencia entre situaciones permanentes, y que una situación merezca ser

901 <http://www.youtube.com/watch?v=c-4flnuxNV4>

preferida a otra, pero que ninguna merece ser perseguida con pasión al punto de violar las reglas de justicia y prudencia, o intranquilece la mente por vergüenza etc. Gilbert repite:

“Cuando nuestra ambición tiene límites, nos conduce a trabajar gozosamente, cuando nuestra ambición es ilimitada, nos lleva a mentir, a engañar, a robar, a lastimar a otros, a sacrificar cosas de auténtico valor. Cuando nuestros temores están limitados somos prudentes, cautelosos. Cuando nuestros temores son ilimitados y exagerados, somos irreflexivos, y somos cobardes. La lección que quiero transmitir con estos datos, es que nuestros deseos preocupaciones son de cierta manera exagerados, porque tenemos en nosotros mismos la capacidad de fabricar precisamente el bien que estamos persiguiendo continuamente cuando elegimos qué vivir”⁹⁰².

Desentona con lo anterior que lo que denominamos voluntad consciente se entienda como simple percepción de control; un sentimiento que tiene implicaciones en la psiquis, pero que no por eso se debe sostener como teoría explicativa relacionada con la acción, aunque la falsa creencia de controlar los acontecimientos nos conduzca efectivamente a una mayor actividad y a alcanzar un mayor dominio. La percepción de control no es lo mismo que el control efectivo, ya que se diferencia el sentimiento de voluntad de la fuerza de voluntad con lo que se presenta el problema de confundir el control con su ilusión o su percepción⁹⁰³. Para colmo, la poca percepción de control conduce a la pérdida de iniciativa para la acción y a la depresión.

El feliz entre los desdichados. Merece la pena examinar qué tanto ha cambiado el concepto psicológico de la felicidad en relación con la valoración del trabajo y otras actividades. Ya Jules Payot (1859-1939), que afirmaba que las solas emociones no aseguraban ninguna objetividad, retomaba en *La búsqueda de la felicidad* sus afirmaciones contendidas en *Sensación*,

902 <http://www.youtube.com/watch?v=2VTfG4thhcc&feature=related>

903 “This key feature of conscious will has been celebrated in the findings of a number of researchers. The term perceived control is usually used to refer to the experience of conscious will in the achievement domain, and there are many studies indicating that feelings of perceived control are essential for psychological health. We know that people who believe they are the cause of events in their lives tend to be more active in controlling those events” (Joyce y Kirchin, 2006, p. 329). “The point we have rehearsed to exhaustion throughout this book – that the feeling of will is not the same as the force of will – arises again here. Perceived control can depart from actual control significantly and repeatedly in life, and the consequences of this variation are not trivial. Consider, for instance, what happens when people have too little perceived control – less than is warranted by the actual causal connection between their thoughts and their actions. In this circumstance they are likely to attempt little or nothing (like the spider phobics) and so may seldom if ever learn that they should perceive more control. This is the classic dilemma of the underachiever. Having tried nothing, the person expects that exertions of conscious will are likely to be futile and so continues to try nothing. This can be a road to depression and despair” (p. 332).

placer y dolor, para enfatizar en las fuerzas del cuerpo más que en la psique⁹⁰⁴. Siguiendo *La imitación de Cristo*, para Payot: “*La mayor parte de los hombres son atolondrados*”, al dejarse llevar por las pasiones desordenadas a la ventura y al azar, de lo que deduce un derroche de energías y que el estado normal de la sociedad sea la dilapidación, por lo que sugiere simplificar el trabajo con organización.

También recoge sus ideas de *La educación de la voluntad* y habla de una discreta administración de los sentimientos análoga a la de la energía. Conforme a la idea de no dejar que el azar decida la vida, y basado en el escéptico Pierre Charrón, para el que las gente hace todo a sabiendas excepto vivir, dice que: “*Todas sus acciones y todos los pequeños trozos de su vida son serias; pero el cuerpo entero de la vida no existe sino como de pasada y como sin pensar... Lo que sólo es accidente es, para ellos, principal, y lo principal no lo estiman más que accesorio*” (Payot, 1969, p. 295). Esta cuestión de juicio y valoración de las preferencias, como Platón en *La República*, requiere de esfuerzo para adquirir la razón. Costaría trabajo ver claro alrededor de sí, a raíz de lo que se desprecia el éxito, desdén que hay que distinguir del menosprecio de una moral basada en la búsqueda del éxito. Sorprende que para Payot la sensibilidad de alguien distorsiona la propia condición⁹⁰⁵.

Agrega Payot el desprecio de las pasiones y que por la decepción se revele la necesidad de más esfuerzo y entrega a la acción, para completar el cuadro; el menoscabo de la vida agitada de la juventud, menosprecio del que no se salva ni el sabio y, especialmente, ni el santo. En esta postergación de la sabiduría que relega la estimación de la realidad de las impresiones, el apasionado sólo logra descubrir la verdad en la moralidad por sorpresa: “*Pero para esas almas ardientes necesariamente se levanta la plena luz de la verdad. Un buen día realizan desde la cumbre de su experiencia el descubrimiento capital de la vida moral*” (Payot, p. 296). Tras el vilipendio de la juventud y la ilusión, más que a preceptos morales, acude Payot a la

904 “*El hecho de que la conciencia depende de los estados del cuerpo que expresa, permite explicar la naturaleza del placer y el dolor. Toda impresión que hiere nuestros sentidos provoca una reacción del cuerpo. Si esta reacción es depresiva, hay dolor. Por el contrario, el placer es la conciencia de una superabundancia de fuerzas, es como el canto de triunfo del organismo. Por eso los agotados, los débiles y los viejos no experimentan ningún placer en ser activos. Para ellos el trabajo es una pena. Pero para los individuos normales, los placeres intensos van siempre unidos a la acción*” (Payot, 1969, 295).

905 “*Quizá cuanto más rico se tiene el espíritu más tiempo es necesario para desprenderse de las ilusiones, porque se les presta los colores brillantes de la propia imaginación. Así, los mejor dotados en sensibilidad visten los éxitos sociales, los éxitos políticos, las riquezas, con colores muy brillantes. Sólo después del vacío y las decepciones consecutivas al éxito, se es capaz de volver a la verdad y se puede descubrir que no hay dicha más que en una actividad creadora conforme a nuestras tendencias profundas*” (Payot, p. 266).

diferenciación escolástica entre causas formales y eficientes que las personas presumiblemente tienden a confundir⁹⁰⁶.

A este principio escolástico, variante de la disposición, agrega Payot una psicología de las tendencias: “*Se desea una cosa porque se estima, y, si no hay en el alma un movimiento que previene, una tendencia, una especie de impulso hacia la cosa, ésta sigue siendo indiferente*”. Entonces, si no hay prevención para desprenderse de las ilusiones, sin discreta administración de los sentimientos, se impondría una determinada tendencia, como según Payot, en los locos que tuvieran pasión por las basuras repugnantes. La felicidad sintética no implica un hallazgo nuevo y se aprecia el problema del deseo como una constante más relacionada con el análisis de la disposición que con el repudio moral del deseo: “*¿Cómo puede perderse de vista la verdad primordial de que las causas exteriores del placer no existen para nosotros si nuestra alma no tiene aptitud para ir a su encuentro mediante el deseo? ¿No es sabido que el mismo mundo exterior, que localiza todas nuestras sensaciones, es relativo a nosotros mismos?*” (Payot, p. 267). Payot enfatiza en la percepción, en la capacidad de alteración de la experiencia y en la calidad para la dicha según el estado del alma⁹⁰⁷.

Tras hacerle ascos a Hume y criticar la noción de carácter como una palabra más que desvirtúa el ámbito psicológico, para Payot, la atracción forjada por ciertas tendencias puede llegar al punto de lo irresistible, a lo que opone la educación perseverante de los sentimientos por asociación de ideas, en lo que hay que habituarse a las reflexiones reconfortantes. Para Payot, la naturaleza humana es imperfecta por su herencia de violencia y estupidez, en tanto la desgracia procede de no saber permanecer en reposo. Relacionados el fastidio y el aburrimiento con la diversión, se pretende asir un medio firme frente a la “disipación”, sustentado en Buffon

906 “*Los sabios han tenido frecuentemente una juventud más agitada y de menos sangre fría que el vulgo, por la razón que hace que los santos más grandes hayan sido frecuentemente malos sujetos, a causa de la fuerza de sus pasiones, que les cegaban acerca de la realidad de sus impresiones y sustituían la verdad de su estado, por una imagen falsa, pero de dos colores*”. (Payot, p. 266). “*En efecto, ha adquirido la totalidad de la sabiduría, descubierta por generaciones de pensadores, una vez que ha comprendido que una sola realidad tiene importancia en la conquista de la felicidad, a saber, la causa formal, la forma del alma que recibe. Las causas eficientes, éxitos mundanos, fortuna, poder, no tienen, por sí mismas, ninguna realidad*” (Payot, p. 266-267).

907 Payot le saca la lengua a Hume al preguntarse si se puede influir en el estado del alma o modificarlo: “*Me prometéis, dice Hume, hacerme dichoso; pero, ¿no depende mi dicha de mi constitución interna? Es preciso, pues, que tengáis el arte de fundirme de nuevo, y que vuestras reglas puedan crearme otra vez*”. Cada una de las palabras que emplea Hume en este pasaje me parecen desprovistas de sentido. Constitución interna no tiene ninguna significación. Es una expresión tan vaga como la palabra carácter. Evidentemente, el autor supone que el carácter es un bloque. Ahora bien, el carácter no es más que una palabra, una palabra cómoda, pero peligrosa para las gentes que piensan con palabras. Descendamos a las realidades que representa, y sólo hallaremos una incoherente y voluminosa horda de tendencias, de sentimientos, de ideas, de hábitos que constituyen la vida psicológica” (p. 269).

y en la moral de Malebranche⁹⁰⁸. Sin embargo, según Payot, antes que a una cuestión moral, hay que atender a un problema psicológico: *“Ni siquiera hace falta que el corazón esté corrompido: basta la disipación para aniquilar la inteligencia”* (Payot, p. 273).

La angustia y el estupor que caracterizaba lo humano desde la Edad Media se ocultan detrás del fastidio como formas psicológicas de moralizar el sufrimiento⁹⁰⁹. Con desdén se vuelve el rostro al sufrimiento propio, y de igual manera que después extractará Gilbert en su compendio psicológico para la felicidad, en opinión de Payot, la prescripción moral supuestamente conduce a: *“cómo se pueden aumentar en uno las fuerzas morales y cómo se administra directamente este preciosos tesoro”* (Payot, p. 273).

La primera idea vital que constituye la ciencia de la moral para la felicidad corresponde al primado de la vida espiritual, con la energía para organizarla en conformidad, pero Payot subraya que nadie acepta el trato de tornarse imbécil para estar contento, por lo que surge una excepción a la supuesta igualdad de la felicidad respecto al grado de virtudes o condiciones de un individuo. Si bien los ricos o los pobres, el hombre con salud o el enfermo, presuntamente se amoldan a sus condiciones según Gilbert, Payot recalca que la inteligencia y la imbecilidad no se equiparan. A esto agrega Payot la ley de la causalidad en la vida mental: *“Somos libres porque somos inteligentes y podemos, mediante nuestra habilidad, incluir nuestras decisiones en la trama de las causas y de los efectos. Somos libres en y por el determinismo”* (p. 274). Payot opone la ley de la causalidad a la libertad de indiferencia de donde deriva el gusto por lo excepcional, y aboga por la intervención de la imaginación, cuya síntesis de la felicidad se relaciona con el dolor. *“Oíd al buen apóstol que se llama Montaigne, de inteligencia habitualmente tan lúcida: “¿La inteligencia los ha eximido de las incomodidades? ¿Han obtenido de la lógica algún consuelo para la gota? Sin embargo, ¿no es él quien aconseja “auxiliar a la imaginación, halagarla y engañarla el que pueda?””* (Payot, p. 277).

908 “El fastidio llena el espíritu con su veneno, y de aquí que se busque a toda costa “diversión” que nos hace dependientes “y, por tanto, sujetos a vernos perturbados por mil accidentes que hacen inevitables las aflicciones”(.) “¿Por qué no buscamos el medio firme de salir del aburrimiento?” “A causa de nuestra disipación. La mayor parte de las gentes no tienen gusto ni tiempo para mirar las realidades de frente. Mira las cosas de frente: ¡Máxima verdaderamente heroica! Empero, como dice Buffon “la verdadera filosofía consiste en ver las ideas tal como son”. Cuando el corazón está corrompido, se está poco en disposición de contemplar el orden en sí mismo, “no se contempla con placer sino las relaciones imaginarias que las cosas tienen con uno mismo y se desprecia las relaciones reales que tienen entre sí” (Payot, p. 272).

909 Sólo la víctima advierte el mecanismo: *“Además, sufrimos: dolorosos son los primeros choques con la dureza, la injusticia, la incomprensión, la maldad de los otros hombres. Incapaces de mirar dentro de nosotros mismos y de un espíritu de sinceridad, no queremos ver en el fondo de nuestra alma esa misma dureza, esa misma injusticia, esa misma incomprensión, esa misma maldad, que no nos hacen sufrir sino cuando somos víctimas de ellas”* (Payot, p. 273).

Para Payot, el hábito de la sabiduría, el estoicismo, da fuerza de resistencia y facilidad de reacción, pero se trata de la oposición trabajo-placer. A la sombra de Corneille, fomenta el obrar con corazón y fervor, y habla Payot de una idea reguladora para la organización de sí. En definitiva, previene del error cognitivo en la elaboración del juicio. La salida, entre moral y social, en lo que respecta a la economía, pende entre la crítica a la ambición y la riqueza, diferenciando ilusión y realidad⁹¹⁰. Siempre se reproduce la contraposición trabajo, orden y obediencia, frente al placer y la ambición.

La historia confinada al valor de la autoestima. Hace rato se han elaborado historias filosóficas de la felicidad como la de Nicholas White *Breve Historia de la felicidad (A brief history or happiness)*, que tras diferenciar los conceptos platónico, aristotélico y epicúreo de la felicidad, propone una opción personal relacionada con los propósitos, las intenciones (*purpose*) o dependiente de nuestros objetivos (*aim*), a donde apuntamos o nos dirigimos, por lo que ignora el trabajo de P. Aubenque que critica la mala interpretación teleológica de la *eudaimonía* aristotélica en función de objetivos. Nicholas White concibe cuestiones vitales no metafísicas, ni esencialistas, respecto de las cuales las personas mantengan conceptos que puedan ignorar y guarda la posibilidad del error⁹¹¹.

Según White, la conservación y protección de conceptos que no se entienden, o de pensamientos errados, se aplica incluso y con mayor razón a los filósofos que los amparan, más

910 “La conversión es la introducción en la sensibilidad de una idea directora que organiza la masa de las tendencias oscuras que agrupa, recibiendo de ellas un poder que no tenía. Esta fusión del pensamiento y de la sensibilidad constituye nuestra salvación. En este tratado de *La Conquista de la Felicidad*, que es en definitiva la conquista de sí mismo, de la organización de sí mismo, bajo el influjo de algunas ideas justas, no hemos tenido otra intención que la de hacer que los jóvenes presten atención a algunas verdades fruto de la experiencia. Muchas veces no nos damos cuenta de nuestras faltas; pero la enfermedad del juicio consiste en no percibir las cuando otros nos las descubre” (Payot, p. 280). “...diría gustoso como el viejo filósofo Anaxágoras, a quien se preguntaba quiénes eran los desfavorecidos de la vida: “Nadie es feliz entre los que estimas tales. Encontrarás la felicidad entre los que te parecen desgraciados, no en medio de las riquezas ni de los honores, sino entre los que cultivan, con corazón fiel y perseverante, no pequeño campo o una ciencia desinteresada”. La mayor parte de nuestros contemporáneos, excitados y como fascinados de la vanidad, se extravían muy lejos del camino real de la felicidad” (p. 281).

911 Luigi Cimmino, traductor al italiano del texto de N. White anota después de diferenciar el ideal de serenidad y calma frente a la determinación de la felicidad como una cualidad del pensamiento o estado de la mente, que White concibe la felicidad como problema relacionado con la dificultad concerniente al conflicto entre los objetivos (*gli scopi*): “Per quanto strano possa sembrare per Nicholas White la felicità è un problema. Si badi: non che sia un problema capire cosa è la felicità, sarebbe il concetto di felicità come tale a essere espressione di un problema. Un problema che quindi non riguarda la felicità. Per White la felicità indica una difficoltà riguardante gli scopi, nel loro insieme, che ciascuno di noi si propone, non una loro qualità comune” (White, 2008, Nota Introduttiva, p. XI). “I temi che affronterò, assieme ai loro reciproci rapporti, sono in effetti integralmente legati a radicate questioni vitali che attraversano varie epoche all’interno delle più diverse circostanze. Per “radicati” non intendo “essenziali” o “metafisici”, “atemporal” o “eterni”. Può ben essere che le persone intrattengano concetti che potrebbero ignorare e che rendono alcuni loro pensieri decisamente errati” (White, Prefazione. Ibid. p. 5).

que al común de la gente. Si bien White determina la felicidad referida a la valoración omnicomprendensiva de la condición personal, al pretender tener lo deseable y lo que tiene valor, a pesar de la porosidad de los conceptos relativos a las emociones, la reflexión sobre la estructura del sentimiento de la felicidad no se puede reducir a la argumentación racional sobre los objetivos individuales de la persona en el transcurso de sus días.

Precisar conceptos de la felicidad refiere a experiencias concretas inmanentes a la existencia, mientras la neutralidad hobbesiana, kantiana e incluso nietzscheana, la confinan a la trascendencia, o a lo sumo, la remiten a la creación artística, y en los siglos XX y XXI, a los disparates del *self help*, desligada de cualquier *ethos* o cuidado con la disposición humana para consigo y para con los demás, no sin afectar su concepción con toda clase de moralismos de la responsabilidad desprendida de la autoestima. Carrizo extraño quien viva con tal guía práctica.

Si el acérrimo platonismo creía que la disposición armoniosa llevaba a cabo la función propia de la persona, mientras Nietzsche estimaba que la persona se construye, que no hay algo natural a ella, N. White se atrevió a criticar el neutralismo de Kant respecto de la felicidad, pero con una tímida respuesta, al repetir que el concepto de felicidad no es regulativo en un sentido substancial, al no imponer una tarea al pensamiento, por la carencia de certeza ante lo que se desea en cada caso. Al menos White acepta que constituya un concepto, pero solo efectúa una tarea del pensamiento que organiza objetivos en relación con el valor⁹¹².

Inconsecuencia de la filosofía, problematizar la felicidad como una cuestión de “certeza” y concepto regulativo, por las consecuencias en la satisfacción de un deseo que se impone sobre otro. Al cabo, si se lleva a término hasta las últimas consecuencias la ilación kantiana de argumentos contra el concepto de felicidad, habrá que reconocer que incluso el diagnóstico nietzscheano que estima una pluralidad de puntos de vista para evaluar la gratificación del deseo, comete un error craso, inexcusable, al sobrevalorar la reflexión intelectual. La pluralidad de respuestas al modo de actuar y asentir a un deseo siempre estará condicionada, pero entre filósofos al estilo de Leibniz, se restringe su consecución a un principio de razón por el cual se impone la “mejor condición”, con lo que se otorga mayor espacio a lo necesario y se obvia lo

912 “Nel caso della felicità il compito consisterebbe nel trovare il punto de vista da cui combinare, organizzare e a volte conciliare ciò che desideriamo e pensiamo abbia valore. Esercitare un concetto del genere impegna a pensare un modo ottimale di organizzare o combinare i nostri vari scopi, e i differenti punti di vista da cui volta a volta poterlo fare” (White, p. 167).

contingente; la posibilidad. Una pluralidad de pensamientos no rompe con el principio de razón y el prejuicio de anteponer condiciones a la acción.

Estos filósofos desestiman el conformismo, no como aceptación, sino del vivir con lo que a duras penas se tiene, la opción de la alegría incluso en el dolor, la equivocación continua y las condiciones paupérrimas en todas las dimensiones del proceder humano, en lo material o en lo sentimental. La maleabilidad y variación de la acción no se libera de un pensamiento previo. White rechaza que se trate de un problema de predicción empírica, pero no tiene duda sobre el modelo de evaluación de los objetivos o aspiraciones. N. White acentúa la neutralidad, porque si Kant se complicaba con la evaluación de los deseos en conjunto, ahora la complicación reside en la consideración de los deseos por separado y en su combinación varia⁹¹³.

No siempre se pretende la coherencia, menos en el terreno de los deseos, y la obsesión por ella marca la estampa de un delirio filosófico que contagió a las masas por la divulgación publicitada de ideas estandarizadas sobre la acción humana, remitida su valoración en prospectiva, transferido el concepto de felicidad a la consecución de un objetivo en el futuro: el éxito, tan propagado, o incluso en el ámbito de los discursos de respeto a los derechos humanos o repudio de la violencia.

Lo banal del momento feliz se incrementa por subjetivación del momento de antemano fútil. También la filosofía pretende anular la ansiedad. En *The false blue bird of happiness*, según Agnes Heller, para el judaísmo y la Grecia antigua, la felicidad refería a algo objetivo, a un tipo de ser, no a un sentimiento o emoción, lectura anacrónica inadmisibles. La gratificación sensual o espiritual se diferencia, posteriormente, del sentimiento positivo que dice sí a la vida, pero Heller impugna que se sostenga que todo sentimiento que diga sí a la vida pertenezca a un grupo general de sentimientos denominados felicidad. Heller supone al dolor, al sufrimiento y a la ansiedad, incompatibles con la felicidad, y señala que hay emociones que a veces se identifican con la felicidad y que otras veces no. Las emociones alteran la estabilidad de un concepto o su inestabilidad puede depender de que se identifique o no la felicidad con un

913 "Perciò si darebbero ancora una pluralità di risposte alla domanda "quale situazione complessiva, che tenga conto di tutti gli scopi e di tutte le considerazioni, farebbe sì che io sia nella migliore condizione? Per questo il problema non riguarda, alla base, la predittività empirica, ma come valutare un'intera collezione di scopi assunti in qualche modo nel loro complesso, mentre il nostro interesse nell'attuarli comincia appunto quando li consideriamo uno per uno, separatamente. Kant ha quindi ragione di sostenere che non abbiamo una idea chiara di come considerare gli scopi se li assumiamo in toto, ma non perché non siamo in grado di predire i loro reciproci influssi. Anche sapessimo tutto su questi, non sapremmo come valutare specificamente le loro varie combinazioni possibili" (White, p. 169).

determinado sentimiento o emoción. Heller estrictamente pregunta cuáles son los sentimientos asociados a la felicidad para precisar que esta especificación remite a las emociones, con aire de familia⁹¹⁴. A su vez, estas emociones pertenecen a otras familias (*joy, pleasure*).

Igualmente, enumera “situaciones” en las que se alcanza algo, por las que uno ha luchado o se ha afanado, con sus respectivas experiencias emocionales y que despliegan “cualidades emocionales”. La cuestión radica en que una persona puede decir o no que está feliz en cualquiera de tales situaciones, como nadar o estar en buena compañía, en lo que la palabra felicidad significara acaso “énfasis” o acento (stress). Se subrayaría la palabra placer o alegría según el caso. “*Graphically speaking the Word “happiness” can be identified with underlining, or with a bold. When I write my pleasure in bold, I say happiness. It does not add any new quality to the experience, it just emphasizes it, if at all*” (Heller, 1997, p. 6). Mero dar relieve, nombrar la felicidad.

¿Restringe entonces enunciar estar feliz a recalcar la emoción en una situación o hacer hincapié en esta? Heller distingue entre “*emotional occurrences*” y “*emotional dispositions*”, por ejemplo, la satisfacción. Los acontecimientos emocionales (*occurrences*) pueden no tener nada en común con el concepto tradicional de la felicidad por no permanecer o durar en el tiempo. Entonces categoriza al acontecimiento no perdurable aparte de la felicidad clásica. Heller reconoce la subjetivación del sentimiento de felicidad y su concepto en la relación con un momento de la vida⁹¹⁵. Las expectativas sociales estandarizan las experiencias personales, lo que reedifica la personalidad: “*We can say that in such a case the personality is reified, for the person feels happy whenever he or she is supposed to feel so.* (Heller, p. 7). Puede tratarse de sucesos tradicionales como el año Nuevo en los que se espera pasar feliz, lo que conecta con

914 “*Most positive feelings are emotional dispositions, such as love and friendship. But the strong presence of many emotional dispositions can manifest itself in pain, suffering, anxiety and all kinds of emotions which are incompatible with happiness. (E.g. the beloved dies, the friend betrays you and so on). Other positive emotional dispositions (e.g. being in good mood) are sometimes identified with happiness, sometimes not. But if not all feelings that say “yes” to life can be associated closely with happiness, which are the ones which can?*” (Heller, 1977, p. 5). “*In case of emotions the concept (lenguaje) and the situation co-constitute the feelings themselves. We can try, with Wittgenstein, to speak about a family of certain emotions. Let me enumerate a few: gratification, joy, pleasure, satisfaction, contentment, felicity, feeling elevated, feeling “high”, mystical experience, self-abandon, feeling of self esteem so on*”.

915 “*The happiness of the moment is not related to the steadiness of virtues, but neither is it related to wealth o might, for all of them are perceived as long lasting values or goods. The modern person can ask another modern person the question “what was the happiest moment of your life?” without being ridiculous. Obviously, emotional occurrences which are in themselves value free, and borrow value only from the object or from the circumstances of the occurrences, became all important due to the subjectivisation of the concept and the emotion of happiness*” (Heller, p. 6-7).

una banalización de la experiencia, no sólo por su estandarización, sino también en el ámbito subjetivo⁹¹⁶.

La felicidad no es una emoción, sino un acontecimiento en la entrega banal. Si bien, la emoción puede adherirse a cualquier objeto, entonces hay que agregar que la felicidad tiene que ver con el apego y los objetos a los que se adscriben las emociones. Heller habla de la exigencia de abandono completo de la persona en el caso de la felicidad, en el sentido de la dicha (*felicity*). Heller recoge que con la repetición decrece la intensidad emocional, aunque no cambie el objeto. No obstante, uno no se cansa de escuchar a Don Giovanni, afirma Heller, para definir la felicidad como entrega por entero a algo precioso. (El mismo efecto se produce con la entrega a lo comercial y superfluo). El concepto del tiempo categoriza la felicidad y distingue entre la felicidad y el gozo como experiencias del momento y un ámbito cognitivo relacionado con la satisfacción y el contento⁹¹⁷.

Heller desprecia el acaecimiento de la felicidad o de un suceso considerado feliz y cualquier aferramiento emocional, para valorar sólo el ámbito cognitivo por su duración en el tiempo, en el modelo aristotélico de una vida completa de bienestar continuo. Heller se preocupa por señalar que el contentamiento cognitivo puede ser peligroso si elimina la aspiración, o que la satisfacción no esté ligada necesariamente a méritos o logros (*achievement*) con raíz en la psique.

Tras hablar de sentimientos pertenecientes a una clase, algo cuestionable, y criticar los aspectos objetivos y subjetivos de su banalización, Heller liga la felicidad cognitiva a una

916 *"The happy moment is banal, if the socially imputed object of happiness is itself banal. The more subjective happiness becomes, the more banal the standardization of the happy moments will be"* (Heller, p. 8). Esta crítica de la abstracta fútil felicidad contrasta con una tonalidad del deseo en relación con las circunstancias: *"Lo curioso es que a veces se dicen felices cuando, visto desde fuera, parecería altamente improbable que así fuera: viven las mismas contingencias y azares que nosotros (desde las enfermedades a los conflictos en el trabajo, desde las frustraciones a los accidentes), si no peores. ¿Cómo es posible, entonces, que digan que son felices? Tal vez porque, de nuevo, han conseguido estar a tono consigo mismos y con el mundo –ni sus creencias son excesivamente erradas, ni sus deseos se frustran en lo fundamental, ni tiene conflictos entre sus fines y sus razones-, y tal vez hayan alcanzado un equilibrio consigo mismos y con el mundo que les da confianza en lo que son"* (Thiebaut, 2008, p. 152). Señala también el Carlos Thiebaut un pulcro concepto de ser feliz por aquello que se ha logrado hacer que rebasa la distinción estoica entre lo que depende de nosotros y lo que no, que no se restringe a la manera de hacer o de conseguir logros y a la posibilidad de cambiar nuestros proyectos. *"Porque lo que encontramos, decíamos, se teja con las disposiciones que ya teníamos y con la posibilidad del hallazgo que hemos realizado (pues también los hallazgos se realizan)"* (Thiebaut, p. 54).

917 *"Among others felicity cannot be standardized, even if expectation of felicity can be, moreover, if men can communicate false messages about their felicity. Common between joy and felicity is that both are the experiences of the moment. In contrast, both contentment and satisfaction can be continuous, long lasting, they can even last throughout one's whole life. But if they are long lasting, if they stretch in time, if they accrue or even accumulate, they become cognitive feeling. One can say that people who are content or satisfied with their lives, are happy instead of feeling happy"* (Heller, p. 9).

dimensión existencial, no filosófica: “*But happiness is a personal of social addendum (the bold) to the experience of joy, or entirely rooted in the personal psyche, it is neither a philosophical issue, nor is it a unique, and uniquely decisive, existential human experience*” (Heller, p. 9). Esta relativización de la felicidad a la experiencia de cada quien produce una banalización extrema con la cita filosófica.

Heller ilustra la pregunta por la banalización de la palabra (*how and why the Word happiness became platitudinous*), y su separación de la buena vida, a través de Maeterlinck, Anatole France y Goethe. En Maeterlinck, unos niños no encuentran el pájaro azul de la felicidad en ninguna parte de su exploración y sí la felicidad a su regreso en casa. En Anatole France, para la cura de la melancolía se prescribe el uso de la camisa de un hombre feliz, y tras indagar entre los poderosos no encuentran a nadie feliz, y sí a un simplón pobremente vestido. En el caso del Fausto de Goethe, sólo al final halla la felicidad. Heller trae a colación estas historias para contrastarlas con el modelo del sabio Salomón que contrapone la apariencia de la felicidad a virtudes estables. En las historias, no se logra la felicidad, con una profunda insatisfacción, en tanto hombres y mujeres se esfuerzan por cosas que no van a alcanzar: salud, poder, riqueza, fama y similares. Mientras los valores no aceptados establecen límites al esfuerzo, los aceptados disponen un esfuerzo ilimitado a pesar de la no consecución de la felicidad en este mundo ni en otro. Heller anota que en la historia de Maeterlinck, el retorno a casa simboliza un retiro de lo moderno, pero en el ejemplo del Fausto, la felicidad (en el sentido de una “*emotional occurrence*”) se describe como un gozo del aquí y el ahora, en lo que se realiza una segunda distinción entre la felicidad que se ofrece y se da (*felicity*), y la que se recibe (*joy*), en un momento de liberación en el que se alcanza el sí mismo. La felicidad propiamente dicha exige también el abandono de sí en el sentido de la entrega a alguien o a algo⁹¹⁸.

Heller sostiene que la felicidad es una palabra simbólica (*a token world*). Señal, indicio, prenda, al modo de una palabra-maná, lo que alude a una experiencia emocional no asimilable a la dimensión de lo absoluto, identificado con la eudaimonía, en lo que jocosa o despectivamente

918 “*Not accepted values set limits for striving, for the accepted values further unlimited striving. Modern society is the dissatisfied society, modern men and women are dissatisfied, with their own lot, with the lot of their people, of other people, with the present age, with the fate of the human race. At the same time, they do not appease in the idea that this worldly existence is just the vale of tears and the antechamber of otherworldly happiness*” (Heller, p. 11). “*Felicity is the moment of the experience of self-abandon that had also been rendered in traditional philosophies subject/object identity. I give myself away absolutely, to god, to beauty, to the beloved. Both experience of happiness –of indescribable joy and of felicity, or receiving absolutely, and of giving absolutely, which are rarely pure, for they are intertwined- are also experiences of freedom. Freedom, but not in the sense of a negative or of a positive freedom- in the sense of both simultaneously*” (p. 14).

no excluye la existencia banal que posa la felicidad en el licor, pero se distingue la clase de experiencia, además de su intensidad. Heller asegura que la experiencia de la buena vida y el contento no se pueden describir con la palabra felicidad reducida a un sentido emocional⁹¹⁹.

Pregunta Heller: ¿Cómo hablar de un contentamiento perdurable en una sociedad moderna insatisfecha? Y apunta que se puede estar contento de sí, a pesar del descontento con el mundo y con los logros, y que tanto la melancolía como la depresión dependen de la personalidad; un conjunto del carácter psicológico y moral, con lo que se retorna a la concepción de la felicidad desde la disposición emocional. Heller aclara que no se trata de vivir bien en un sentido moral o ético, de lo que no depende el contento, y caracteriza la felicidad como un acontecimiento; sucede o no, sin capacidad de elección. En el mundo moderno, la buena vida se identifica con devenir sí mismo, en lo que para Heller, la contingencia de la vida humana nos arroja igual a la libertad o a la nada, en lo que la cuestión se torna en la capacidad para otorgarnos un destino no impuesto por otros, no solamente en lo concerniente a actos y creencias, sino sobre la existencia, en lo que no se tiene completa autonomía ni se es completamente heterónimo.

En el resto del discurso, Heller adquiere un tono moral referido a la responsabilidad y a la decencia como persona, no sin advertir que el bien tiene fuentes diversas. En todo caso, dice, la sabiduría antigua que sostiene que todo el mundo desea la felicidad, suena vacía en una modernidad que afirma por sobre todo la libertad, caracterizada por la falta de certezas⁹²⁰.

Felicidad inequitativa. La complejidad de la estructura de un cuerpo vivo posibilita todo tipo de fallos. En el transcurso de nuestras vidas nuestra mente continuamente está adaptada a un mundo que ha cambiado, y el mundo cultural y social suscita todo tipo de incomprensiones y problemas difíciles de resolver para nuestra conveniencia. En tal contexto, la psicología social

919 "I spoke of the experience of happiness as of an absolute, as the ontological/existential translation of the ancient term of *eudaimonia*, considered as life's highest good. I do not challenge any other experiences or interpretations of happiness. Neither do I exclude from happiness banal experiences such as drinking pink champagne while galloping in the Central Park with one's beloved. Banal people have banal experiences. And, after all, everything depends on the intensity of the experiences itself" (Heller, p. 15). "They are lasting states of mind and life, stretching in time. One can be happy and unhappy, experiences joy and despair, victory and defeat (and not just one's own) success and failure, while living a good or a bad life, being content and/or discontent" (p. 16).

920 "It is in vain to chase the blue bird of happiness. It is a false bird. Happiness happens or it does not happen. It is blessing or grace. One cannot chase blessing, one cannot provoke grace. Good life one cannot chase blessing, one cannot provoke grace. Good life one cannot chase either, but one can covet. Good life has to do something also with freedom, and not even with one kind of freedom, but with may, albeit not with freedom as an experience. And there is not only one kind of good life, but there are several kinds" (Heller, p. 17). "It is better not to chase the false blue bird of happiness. Just let the happy moments of blessing occur, even if they are rare. And if they once occurred, let to keep them in good remembrance. For after all, our short journey was worth the while to be taken" (p. 20).

piensa la cooperación y la lógica de las relaciones humanas, también para dar una explicación de la tragedia humana. En estas simbiosis, si bien sentimientos de compasión y gratitud pueden conducir al comportamiento altruista sin interés alguno o incluso a expensas de las propias pasiones, las pasiones que mueven a tales comportamientos, incluida la felicidad, aunque se entiendan las facultades de razonamiento, decisión, aprendizaje, etc, dentro de una organización no aleatoria del cerebro, se la relaciona en últimas con los genes, lo que abre a la pregunta por su selección en el proceso evolutivo⁹²¹.

Estas cuestiones genéticas se prestan mucho para discutir. En lo que respecta a la felicidad y al sufrimiento, la envidia y la competencia obligan a la privacidad, tanto a dolerse como a gozar en privado, aunque posiblemente, en un mundo más comunicado, en el que con dificultad algo escapa de los ojos, interesa aún más la reputación y la imagen. No obstante, en muchos casos el sufrimiento establece comportamientos morales cuando se piensa que se comparte o entrega por una conciencia del bien. En el compartir hay un grado de hostilidad.

Si las diferencias sistemáticas se suelen adjudicar al entorno y sólo las aleatorias a los genes, y después de todo, la mejor estrategia depende de las acciones de los demás organismos; que la población tienda a la homogeneidad o a una mezcla de estrategias depende de lo que efectivamente se presenta para la selección. Steven Pinker recoge que las personas difieren genéticamente en sus tendencias egoístas. Siguiendo a Robert Triver y a Richard Dawkins, toda relación humana se estructura a partir de una psicología de intereses exclusiva, pero para entenderla se tiene que tener en cuenta que en la comunicación animal el engaño tiene un valor primordial, lo que no se amolda a la noción de certeza en la teoría del conocimiento⁹²².

921 *“La segunda idea falsa es pensar que hablar de costes y beneficios implica que las personas son cínicas y maquiavélicas, que calculan fríamente las ventajas genéticas de entablar una amistad o de casarse. Inquietarse por esta imagen, o denunciarla por su fealdad, supone confundir la causalidad próxima con la causalidad última. A las personas no les preocupan los genes; les preocupan la felicidad, el amor, el odio, el poder, el respeto y otras pasiones. Los cálculos de costes y beneficios son una forma metafórica de describir la selección de genes alternativos a lo largo de miles de años, y no una descripción literal de lo que sucede en el cerebro humano en tiempo real. Nada impide que el proceso amoroso de selección natural desarrolle un cerebro con unos auténticos sentimientos de generosidad”* (Pinker, 2002, p. 358-359).

922 *“A los cazadores normalmente no les es fácil defender sus presas de los demás, de modo que, más que compartirlas, lo que hacen es no hacer nada mientras los demás se las confiscan. Su esfuerzo cazador se trata como un bien público, y si se resisten a la confiscación, se les castiga con las habladurías y el ostracismo, mientras que si la toleran, se les recompensa con la buena reputación (que les proporciona compañeras sexuales), y pueden adquirir el derecho de que se les compense cuando las cosas cambian”* (Pinker, p. 379). Dice Trivers: *“Si (...) el engaño es fundamental para la comunicación animal, entonces tiene que haber una fuerte selección para descubrirlo, y esto, a su vez, debería proporcionar un grado de autoengaño, de modo que no tengamos conciencia de algunos hechos y motivos para no traicionar, por los sutiles signos del autoconocimiento, el engaño que se esté llevando a cabo. Así pues, la idea convencional de que la selección natural favorece*

Lo importante en esta discusión no es la precisión cognitiva del mundo que hace rato se sabe abstracta, pues en últimas, hay un acuerdo sobre una percepción similar de la realidad en la que se vive, pero sorprende que la percepción de sí se distorsiona y se adquieren habilidades para dar opiniones falsas sin inmutarse aunque a fuerza de mentir se pierda la reputación y los amigos. En cierto sentido, esto no es sólo propio de los mentirosos, sino de todos los seres humanos en algún grado, mecanismos freudianos de defensa.

Puede entenderse entonces la abstracción del sufrimiento, su racionalización y la concomitante indiferencia, no como falsedades opuestas a la verdad, sino como argucias y simulaciones que no tienen tanto el fin de fingir y engañar, como de disimular con artificios. Acaso adivinemos una racionalidad en la que no sólo existe un efecto estético y a lo sumo sensible. Se sobrevaloran las capacidades y valores morales, incluso la autonomía. Lastimosamente, la labor científica que hecha al traste las especulaciones morales y filosóficas pronto se apresura también a fantasear y sostener tesis metafísicas o ideas simples y repetitivas, como la de la felicidad productora de inequidades⁹²³.

La conciencia definida por el tipo de sufrimiento, y no al revés; el sufrimiento desprendido de los modos de pensar. El ideal de felicidad causa de los conflictos, y no la búsqueda de la felicidad por salir del sufrimiento o en él, constituye, a su vez, un modo de justificación y racionalización del dolor. Tiene Razón Steven Pinker cuando asegura que los vínculos sociales son muy frágiles, de ahí la importancia de los afectos, de observar las pasiones y el dolor, en un sentido funcional acaso, pero nunca como un fundamento de la acción moral o inmoral, ni como su explicación. La psicología social sustentada en la biología vuelve a prevenirnos sobre las pasiones, sobre la alta carga de moralización en nuestras acciones y en los juicios acalorados que solemos argumentar con toda clase de razones, no tanto por defender una ideología moral, sino para mantener nuestro estatus. Todas estas aseveraciones propician el escándalo de los enfoques culturales y libertarios de la filosofía, pero lo importante no está en estos debates, sino

los sistemas nerviosos que producen unas imágenes del mundo cada vez más precisas debe de ser una idea muy ingenua de la evolución mental” (Trivers, p. 388).

923 *“Cualquier terapeuta confirmará que las personas protestan demasiado, niegan o reprimen los hechos desagradables, proyectan sus errores sobre los demás, convierten su intranquilidad en problemas intelectuales abstractos, se distraen con actividades que consumen tiempo, y racionalizan sus motivaciones” (Pinker, 2002, p. 388). “Nuestros familiares más cercanos ocupan un lugar especial en nuestro corazón sólo porque el lugar de todos los demás seres humanos es, por definición, menos especial, y hemos visto que muchas injusticias humanas tienen su origen en tal hecho. Asimismo, la fricción social es producto de nuestra individualidad y de nuestra búsqueda de la felicidad” (p. 392).*

en que los biólogos señalan la importancia de tener en mente la facilidad del error a la hora de considerar cualquier asunto moral⁹²⁴.

Esta proclividad al error suele estar acompañada de la facilidad para adjudicar razones de convicciones sustentadas en sentimientos viscerales, lo que apunta a convicciones falsas soportadas por sentidos de dominación, repugnancia e ira, en lo que creemos se fundamenta la justicia autónoma, la obligación, el respeto en la comunidad y la pureza religiosa.

En la indiferencia cultural del sufrimiento; en la justificación del dolor para la venta de experiencias humanas convertidas en contenidos significativos, se juega con una moralización que estratifica y otorga estatus únicamente en la acción virtuosa, pero sólo en apariencia, pues toda la sociedad se acomoda en un orden político perverso por obedecer a la concentración del poder según intereses concretos. De errores morales que no sólo juzgan desde la perspectiva de la preferencia, sino desde el valor, surgen modos de vida. El pensamiento sobre la felicidad no constituye la excepción, pero más allá de los supuestos de la identidad moral, el carácter y un modo de pensar que garantice la veracidad de una promesa, el conflicto entre la ética normativa y otros tipos de valoración no se dirime tan fácil como pretende Pinker al señalar estructuras no maleables de la base neurológica del pensamiento, pues también el lenguaje y la cultura marcan el cuerpo y conducen la acción cargada de otro tipo de moralidad.

Aunque Pinker no puede ser más crítico con el cognitivismo al cuestionar el concepto de verdad como criterio en el terreno moral, no siempre se desarrolla una actividad cultural por lograr visibilidad social y mostrar capacidades, y la actividad artística o intelectual que no sigue los cánones del gusto también otorga placer por abstracta que sea. No hay que indignarse contra la irreverencia de Pinker ante la historia de la teoría en filosofía moral, porque muy a la moda de

924 “Lo mismo ocurre con los sentimientos que tenemos hacia nuestra familia y nuestros amigos: la riqueza y la intensidad con que los albergamos en la mente son prueba del valor y la fragilidad que esos lazos tienen en la vida. En resumen, sin la posibilidad de sufrir, lo que tendríamos no sería una dicha armoniosa, sino que, al contrario, careceríamos por completo de conciencia” (Pinker, p. 394). “La tesis de este capítulo (*El animal moralista*) es que el sentido moral humano no puede garantizar que se escojan esos actos como el objetivo de su justificada indignación. El sentido moral es un dispositivo, como la visión en estereó o las intuiciones sobre los números. Esto no significa que la moral sea un producto de nuestra imaginación, como la evolución de la percepción de la profundidad no significa que el espacio tridimensional sea un producto de nuestra imaginación. Pero sí que significa que el sentido moral está cargado de singularidades y es proclive al error sistemático – a las ilusiones morales, por así decir-, igual que nuestras otras facultades” (Pinker, p. 396).

los psicólogos, relaciona los modelos de acción moral con ilusiones cognitivas. La teoría moral y estética no tiene más valor que un rompecabezas para niños⁹²⁵.

Sin embargo, la explicación científica tampoco carece de ridiculez al advertir que en el mundo social se impone un orden mezquino producto más de la torpeza que del egoísmo. También la filosofía ha pasado por su momento escéptico y no pocas veces; de hecho, el pensamiento evoluciona, no por metodologías, sino por la puesta en suspenso de los supuestos de un sistema para transformarlo. Demasiado le ha costado a la filosofía, precisamente, cuestionar conceptos como: “naturaleza”, “naturaleza humana”, “moralidad”, y aún más, “dignidad humana”, lo que a la larga no preocupa a nadie defender si les tiene sin cuidado los conceptos abstractos, con lo que se manipula políticamente a la sociedad, diferente del problema mismo de la valoración a la base de la moralidad.

También las dictaduras hablan de derechos. Puede que hayan tipos narrativos como Patroclo o Antígona que agradan por sus características morales en situaciones difíciles, y que de ahí se deriven rasgos universales del gusto y de sentir humano; que el *a priori* moral de la creación artística no permanezca en secreto develado por el común sufrimiento, ni está vedado a nadie pensar acorde o contra la tradición, al no amoldarse su sufrimiento a un modelo extravagante del dolor artístico o intelectual que ofende, pero pensar un modo de vida desvinculado de los rasgos universales de la especie no se equipara a establecer marcas con el olor corporal.

La comparación oculta la desigualdad social. El 16 de junio de 2012, en el periódico *El País* de España, en su sección *Sociedad vida y artes*, publicó un artículo titulado: *¿Cabe la felicidad en tiempos de crisis?*⁹²⁶ Este artículo comienza ilustrando -como se recogió atrás-, que el economista Richard Easterlin sostuvo que los ingresos medios han subido, pero no los índices de satisfacción, y que el también economista Jeffrey Sachs afirmó que en determinado momento del crecimiento económico las sociedades ricas no son más felices que las pobres. Si el criterio para medir la felicidad radica en la comparación, se halla que, como recoge el artículo: “*si todos ascienden al mismo ritmo, ser más rico tiene menos gracia*”. También cita a Bruno Frey para respaldar que importa la posición que se tiene frente a los demás y que de visita en España

925 “El hecho objetivo es que el modo que las personas tengan de entretenerse en su tiempo libre no tiene una consecuencias morales evidentes. La convicción de que los artistas y entendidos son personas moralmente avanzadas es una ilusión cognitiva, que nace del hecho de que nuestra circuitería para la moralidad está interconectada con nuestra circuitería para el estatus” (Pinker, p. 602).

926 “Cabe la felicidad en tiempos de crisis”. *El País*. http://sociedad.elpais.com/sociedad/2012/06/16/vidayartes/1339875201_526216.html

recomendaba resignación, puesto que la sola preocupación de ir a perder el empleo generaba depresión, pérdida de autoestima y estrés⁹²⁷.

De esta manera, un artículo de periódico que sintetiza un par de artículos e investigaciones sobre la felicidad, obviando el resto, recomienda una actitud ética de tradicional corte religioso y filosófico; la resignación, pero sólo con base en los valores del trabajo, el dinero y las expectativas económicas en relación con el estatus. Luego el artículo invita a perseguir los siete elementos que los economistas identifican que contribuyen a la felicidad, a saber: *“el dinero, la calidad del trabajo, la salud, relaciones familiares, amistades, valores personales y libertad individual”*.

Sin embargo, también cabe derivar de este planteamiento que los valores personales se supeditan a los de una concepción de la vida y la cultura reducida al ideal del trabajo y el individualismo, en tanto el factor de la salud no se puede dominar por más adelantos de la ciencia. Según el artículo, Ignacio de la Torre de la Escuela de Negocios IE recuerda que los tiempos de crisis son de oportunidad, invita a reflexionar sobre prioridades de la vida distintas a la renta y a que se abandone la comparación con los demás. “Tener lo necesario para vivir” se convierte en la consigna de la cultura, asentada en una crítica a la “envidia”, por lo que La Torre habla del necesario reajuste mental a realizar, técnica especulativa que se combina con la reiteración de los mismos valores empresariales y el gasto en educación⁹²⁸. A personas con preocupaciones económicas se las incita a estudiar, en un mundo que no le asegura trabajo, el ideal al que reducen la vida, en aquello en lo que se especializan, escatimado el bienestar y la felicidad a una mentalidad positiva en la búsqueda de trabajo y en la creación de empresa con un préstamo. La autoestima reemplaza el consuelo sin satisfacción.

De la economía de la satisfacción a la tensión emocional. También Lord Richard Layard, economista, cree que los estados deben reevaluar sus objetivos y que cada persona en la sociedad tiene que replantearse sus metas en consideración a las condiciones, los medios y las

927 “Un grado de infelicidad, según han escrito Frey y otros expertos de su rama, comparable a una separación matrimonial. Para muchos, perder el trabajo es perder la identidad. También va a ser difícil adaptarse con la necesaria calma a estos tiempos austeros por el sencillo motivo, dice Frey, de que la gente ha generado altas expectativas en cuanto a bienes y servicios durante años de creciente prosperidad. “La gente es muy obstinada, no olvida los buenos tiempos y es reacia a reducir sus expectativas materiales”, explica Frey”.

928 “Otra opción, más práctica y de especial valor para aquellos que están en el paro, es intentar tomar más control de nuestras vidas; mostrar iniciativa —lo cual, en sí, independientemente del resultado, genera autoestima, ergo mayor felicidad—. Una posibilidad es dedicarse a estudiar, para abrir nuevos caminos o prepararse para el día en el que el clima económico vuelva a cambiar. Otra es montar una pequeña empresa”.

causas que fomentan la felicidad, lo que identifica con un bien común⁹²⁹. La desmarcación de la élite produce malestar y perjuicios económicos en los relegados. Layard señala al desempleo y a la ruptura familiar como factores que dependen de fuerzas externas que están más allá del control, y agrega que la confianza se perdió con la movilidad y el anonimato. Asocia felicidad a sentirse bien, conscientes y con sentimientos de empatía imaginativa respecto de los demás, más el deseo de que tal sentimiento se mantenga.

Layard se la juega por una felicidad medible y comparable por encuestas que preguntan a la gente si se sienten felices, muy felices o no muy felices. También se estudian las actividades que proporcionan más felicidad, la relación con diferentes personas y cómo varían los sentimientos en el transcurso del día, sin advertir ningún problema a propósito de la expectativa. La experiencia de la felicidad se reduce a la valoración de expectativas confundidas con episodios y no con situaciones prolongadas o intervalos más largos. Layard dedica su libro a la felicidad media y a largo plazo, no a fluctuaciones momentáneas, aunque esta felicidad media se vea afectada por el patrón de actividades, actitudes básicas y la situación vital (salud, preocupación por el dinero). Asimismo, Layard acude a la neurología para categorizar el estado de ánimo en función de la actividad cerebral, según los hemisferios. Los niños con un cerebro izquierdo más activo tienen desarrollado el sentido de lo dulce, de la sonrisa y la exploración⁹³⁰.

También incluye Layard un sentimiento objetivo de felicidad y el “carácter objetivo del dolor” según las personas manifiestan lo que sienten, por comparación, aunque existan muchos tipos de sensaciones positivas y negativas. Así, clasifica la felicidad en excitada y tranquila, y a

929 “Nuestras necesidades no son dadas, como asume la economía elemental. De hecho, dependen en gran medida de lo que tienen otras personas y de aquello a lo que nosotros mismos estamos acostumbrados. También se ven influidas por la educación, la publicidad y la televisión. Nos movemos en gran medida por el deseo de estar a la par con los demás. Ello conduce a una carrera por el status que resulta contraproducente, ya que si a mí me va mejor, a alguien le debe ir peor. ¿Qué podemos hacer al respecto?” (Layard, 2005, p. 19).

930 “Los sentimientos de un momento particular están por supuesto influidos por los recuerdos de experiencias pasadas y por la anticipación de otras futuras. Los recuerdos y las anticipaciones son partes muy importantes de nuestra vida mental, pero no plantean dificultades para la medición de la felicidad, ya sea ésta instantánea o promediada durante un periodo de tiempo más largo” (Layard, p. 28). “Los bebés cuyo lado derecho es más activo tienden a llorar, mientras que los del lado izquierdo predominante permanecen contentos. A los dos años y medio, los del lado izquierdo predominante se muestran mucho más dispuestos a explorar, mientras que los del lado derecho predominante se mantienen más pegados a sus madres” (p. 31).

la desdicha como agitada o plomiza. Apela al sistema de motivación y a la mayor demanda de lo menos costoso, y apela al mecanismo de acercamiento y rechazo según John Bargh⁹³¹.

Los grupos con estimulación positiva suelen efectuar las tareas con más rapidez. Layard recoge una función que habrá tenido la depresión y la ansiedad para la supervivencia ante peligros extremos. Que la depresión haya aumentado a pesar del aumento de los ingresos, los salarios y oportunidades refleja una distorsión de la vida en pro del trabajo y el dinero, sin cabida a otras metas, en lo que se sacrifica hasta el ocio.

Las objeciones de Lord Robert Skidelsky, en su discusión con Layard en la Universidad de Warwick, ante la pregunta: “*Is happiness the right measure of social Progress?*”⁹³², apuntan, entre otras, a la medición de la felicidad. Layard admite que posiblemente un aumento en la felicidad no se refleje en las mediciones una vez elevado el listón de la felicidad. Sin duda, mecanismos psicológicos de comparación afectan la medición, como hubo de ocurrir a mujeres con mejor salario en EEUU o en Alemania Oriental, lo que reforzó la comparación con mejores opciones. Sin embargo, Layard no admite que la desigualdad afecte la felicidad.

Layard aborda los factores comunes: la satisfacción frente a ingresos relativos, la influencia genética ligada al suministro de serotonina en el cerebro, la educación en el entorno familiar y si se ha sido educado con un solo progenitor. También la salud, la libertad personal, los valores y cuestiones políticas como: la fortaleza del estado de derecho, la representatividad, la eficacia de los servicios públicos, el nivel de violencia y corrupción, y la eficacia del sistema legislativo. En esas, defiende el efecto de la estructura mental: “*No somos pizarras en blanco sobre las cuales sólo influye nuestra situación a la hora de sentirnos o no felices. Somos agentes activos que, además de conformar nuestra situación, controlamos nuestra respuesta a dicha situación*” (Layard, 2005, p. 81). Layard se opone a un modelo simple de lo que se tiene en relación con las expectativas, para subrayar la importancia de metas, interpretaciones, logros y proyectos. Critica la prescripción clásica de limitarse a las propias capacidades y fuerzas rebajando las metas y propone un equilibrio entre metas amplias sin demasía.

931 “Su técnica consiste en proyectar palabras positivas o negativas en una pantalla y observar la reacción de la gente. En el primer experimento, proyectó las palabras de forma subliminal y registró su impacto en el estado de ánimo de los sujetos. Las palabras positivas (como “música”) mejoraban el estado de ánimo, mientras que las negativas (como “gusano”) lo empeoraban” (Layard, p. 37).

932 <http://www.youtube.com/watch?v=LZ2IfJUOaIU>

Resulta curioso que entre lo que va mal, otorgue una gran importancia a la tv por la que desapareció la cena familiar y declina la vida social⁹³³. Layard se enfoca en una cuestión moral de respuesta, responsabilidad o escrupulosidad con un componente genético; sentido de justicia, deseo de aprobación o de ganarse la confianza, y una gratificación observable en el cerebro. Lo relevante reside entonces en la justificación de los objetivos y políticas para el bien social en función de los sentimientos de la gente y no de un bien instrumental valorado con arreglo a criterios adicionales⁹³⁴. Entonces ¿por qué no admitir el criterio de la desigualdad económica para exigir justicia social? Con Bentham, para Layard, la mayor felicidad constituye el principio rector de la política y el criterio apropiado para decisiones morales, aunque en la vida pública no tenga sentido proponer como objetivo político lo que las personas corrientes reconocen como principio rector de la conducta.

Layard critica que en el análisis de los costes y beneficios no se tenga en cuenta a la sociedad afectada y que no reciba compensación si la felicidad se modera concediendo un peso adicional a los menos afortunados, en lugar de conformarse con medir el PIB y seguir un criterio conductista por el que el comportamiento indica las preferencias sin poder saber cuan intensamente se desea una situación respecto de otra. Así, una teoría psicológica respalda una política estatal en perjuicio del más débil. Haría falta incluir el tiempo laboral, el ocio, la calidad medioambiental en el cálculo de la renta per cápita. Layard critica que los economistas se obsesionan con el poder adquisitivo bajo el supuesto de unas preferencias constantes, y siguiendo a James Meade, James Mirrlees y Amartya Sen, aboga por los beneficios de una redistribución hasta el punto en que estos representen pérdidas en la disminución del PIB⁹³⁵.

933 “El caos en la pantalla tiende a desensibilizar, a incitar a la gente a adoptar comportamientos violentos y prácticas sexuales ilícitas, al tiempo que la riqueza y la belleza generan insatisfacción cuando la gente las compara con la vida propia, una desazón que les empuja a ganar más dinero o a robarlo, o bien a encontrar una pareja físicamente más atractiva” (Layard, p. 94).

934 “Pero a no ser que podamos justificar nuestros objetivos en función de los sentimientos de la gente, existe un peligro real de incurrir en paternalismo. Nunca deberíamos decir: esto es conveniente, aun cuando nunca le haga sentirse mejor ni a usted ni a otros. Al contrario. Si queremos medir la calidad de vida, deberesmo basarnos en cómo se siente la gente” (Layard, p. 119).

935 “¿Cómo podemos comparar una subida de la renta de una persona con la pérdida sufrida por otra? Podría pensarse que tal cosa es imposible partiendo de asunciones conductistas. Pero no. La remuneración hipotética se nos muestra como una varita mágica a la que se le hace decir que el bienestar nacional ciertamente ha aumentado, puesto que los que salen ganando pueden compensar a los que han perdido, en otras palabras, puesto que la renta per cápita ha aumentado” (Layard, p. 139). “En contra de esta posibilidad, a menudo se oye el siguiente argumento. No deberíamos renunciar a ninguna oportunidad de aumentar el PIB porque, una vez que hayamos alcanzado el máximo, siempre podremos redistribuirlo. Este argumento, frecuentemente esgrimido por los economistas, omite el fondo de la cuestión: claro que es costoso redistribuir el PIB, y cuanto más lo hacemos, más cae el PIB debido al embotamiento de los incentivos. El pastel se encoge en proporción directa al grado de distribución, hasta que en determinado punto el coste de la redistribución excede a los beneficios obtenidos en términos de

Para Layard es probable que la felicidad de la sociedad aumente con el cuidado de unos a otros y la felicidad obtenida del bienestar ajeno promueva una gestión de la economía más compleja. Se deduce que el hecho de que no se dé una mejor gestión es síntoma de la ineficacia de los planteamientos económicos. Mala información sobre los riesgos y la incapacidad de pronosticar la conducta y los sentimientos en el futuro. Por lo restante, justifica los impuestos para reparar los daños a terceros y reprimir la tentación de un modo de vida más febril, y critica el pago según el rendimiento, porque se reduce la motivación interna del trabajo, entre otras. También la publicidad ayuda a orientar el cambio de valores y la noción de gastos. Deberíamos, a juicio de Layard, subvencionar las actividades que fomenten la vida en comunidad. Por último, sigue a la psicología positiva, la terapia cognitiva y a la inteligencia emocional, en cuanto al control mental del humor.

En este marco, según el cual la felicidad se identifica con el sentirse bien en relación con la totalidad de las experiencias, considerada un bien, Layard categoriza la felicidad en oposición a la miseria para determinar qué es bueno para una sociedad, una cuestión de distribución y justicia social. Skidelsky le discute a Layard la consideración de la felicidad como fin último o bien incondicional, que pueda ser definida y su concepto como sentirse bien o un estado mental. Layard se refiere a una situación concreta en la que la felicidad, medible como cualquier otro bien, constituye otro índice no asimilable al PIB, en tanto para Skidelsky tal finalidad resulta, en sus palabras, patética, pues representa un problema determinar una situación particular en la que se ostente la felicidad o constituir la como supremo valor. Circunstancias concretas, por ejemplo, la violencia, o varias de tipo económico, se contraponen a la definición de la felicidad como sentirse bien y a sus condiciones, lo que complica poder hablar de felicidad pública. La maximización del sentimiento de bienestar se modera por la tensión emocional debida a todo tipo de circunstancias, incluidas unas culturales.

La medición de la felicidad se asocia con la imagen de la escala a propósito de su distribución, pero no se trata sólo de una medición, sino de la imposición de unos valores en función de elementos que conducen a la felicidad bajo un criterio económico. Del anatema cristiano de la soberbia se transitó al de la envidia en su puro concepto material, referida al ansia de bienes. Para Skidelsky, en la medición directa de qué tanto te sientes feliz, la escala de la

justicia social. Llegados a este punto, deberíamos detener el proceso de equiparación, aun cuando el dólar del rico siga siendo menos apreciado que el del pobre” (p. 141).

felicidad promedio (*average*), resulta complicado saber qué significa 5, 8 o 10. Además, la dificultad de la medición, se asocia a la comunicación y expresión del dolor. También constituye un problema determinar los factores objetivos de la felicidad, o los correlativos; elementos afines o relacionados, del tipo de los logros, y lo que atañe a la sexualidad o la satisfacción, en tanto la vida deseable da satisfacción y no al revés. Skidelsky enfatiza entonces en la buena vida aristotélica, distinguible del solo ideal o sentimiento de felicidad.

Con respecto a los factores, anota Skidelsky, se diferencia: 1) lo que reporta la gente, 2) lo que cada uno sabe, y 3) el sentido moral. Acaso, saber de la felicidad implica un mayor detalle que el mero reporte de los sentimientos en el momento en que se responde a una encuesta, tomada la felicidad por un fin último y exija remover obstáculos. Si se la concibe como una acumulación de productos de consumo, paradójicamente, la competencia produce infelicidad, por lo que Skidelsky tilda a la felicidad de fin aburrido. Desde Bentham, si importa lo que se siente, entonces se toman las preferencias por bienes. ¿Por qué entonces la provisión de bienes redundante en la felicidad? Layard diferencia enfáticamente la felicidad grupal del egoísmo, pero ¿por qué debe alguien ser miserable para el bien colectivo, en lo que se introduce dolor en la sociedad? Para Skidelsky, la medición de los sentimientos psicológicos raya en lo infantil, en tanto se debe asumir cierta tristeza moral cuando es debido, con lo que exige introducir criterios morales a la determinación de los fines. Se distingue entonces la satisfacción económica de la tensión emocional psicológica.

La discusión entre Layard y Skidelsky se centra entonces en un sentido moral frente a la crisis, la determinación de bienes básicos y de lo suficiente para una buena vida, así como de los valores prioritarios conflictivos, sea, por ejemplo, la paz o la justicia, pero pierde importancia la consideración del dolor y el sufrimiento en la medición de la felicidad⁹³⁶. La simpatía no debe de concebirse sólo como extensión del interés personal a la base de la economía ante la conciencia de los límites, pues los demás hacen parte de nosotros. Layard no separa pues egoísmo y altruismo. Tampoco una mejor sociedad se equipara con una sociedad feliz.

936 En diferentes momentos, la felicidad se ha confundido con la paz hasta su conceptualización como tal: “*Un dizionario della lingua italiana me dà questa definizione formale, astratta: la felicità è la “compiuta esperienza de ogni appagamento”. Il termine “appagare” deriva poi da “pacificare” e quindi è pago colui che è in pace, cioè non solo non ha più guerre da compiere per conquistare ciò che gli manca, ma anche possiede perfettamente ogni cosa reale e, persino, quelle possibili*” (Colombo, 2005, p. 11).

En: *El ocio y la diversión en la ciudad*, José Luis Aranguren anota que el ocio pleno se tornó un tipo especial de trabajo intelectual⁹³⁷. Para Aranguren, el paseo, el teatro, las académicas y ateneos, la música y las conversaciones literarias conservan formas de ocio antiguas; una exageración. ¿Realmente se daban trabajo y goce juntos en la ciudad antigua?

Que la modernidad haya desplazado el sentido de la diversión como descanso al haberse centrado la vida de la persona en el valor del trabajo, a lo que hay que agregar la inquietud y la falta de tiempo, trae por consecuencia que se prescindiera de la fiesta medieval y el ocio antiguo. Lo interesante del reparo de Aranguren reside en que tanto en las diversiones como en el trabajo, se efectúa un proceso paralelo de enajenación, de salida de sí, aturdimiento y huida frente al aburrimiento y el hastío⁹³⁸. Entre estas actividades pueriles a modo de estupefacientes se incluye el cine y los espectáculos de masas del tipo del fútbol, en lo que la gente arrastra al individuo a una distracción alterada de su intimidad. Sin embargo, conviene atenuar la crítica de Aranguren que rescata el estudio como afición, incluidas la ciencia, la docencia, las profesiones liberales, la literatura y las artes, en contraposición al empleo que no se ama, porque hay personas que disfrutaban de su trabajo, y hoy en día la burocracia en la academia y las condiciones del trabajo intelectual están mucho más masificadas y despersonalizadas que nunca. Con acierto, Aranguren agrega que: “*El hombre de hoy no puede poner su vida en un trabajo despersonalizado; sin embargo, la pone, de muy buen grado, en esa diversión aplicada al trabajo que son los negocios*” (Aranguren, 1992, p. 54). Hoy en día nos incumbe la conversión de la educación en un negocio (*Negotium, nec-oium*).

Al quehacer libre antiguo sigue una cultura que confunde la ociosidad con la pereza. Aranguren se rinde a la suposición según la cual en el mundo antiguo el ocio se identifica con la acción no enajenada, para oponer en el mundo moderno ocio y ociosidad; afición y diversión, en tanto cualquier está preparado para holgar y divertirse, pero no para el ocio y la afición. Para Aranguren, la automatización liberará tiempo para el ocio relacionado con un nuevo

937 “*Sócrates regalaba sus lecciones. Pero los sofistas las vendían y los catedráticos también las vendemos (si bien bastante baratas). Sin embargo, mientras haya profesores que den su lección diaria con alegría y estudiantes que la escuchen no simplemente para aprobar; y mientras unos y otros dialoguen, la cultura de ocio no se habrá perdido del todo*” (Aranguren, 1992, p. 46).

938 “*El trabajador, al no poderse sentir implicado, comprometido en su trabajo, al verse “empleado” tan por debajo de su potencial psíquico y de su dignidad humana, o trata de olvidar su “condena” en la diversión, o intenta expresar de algún modo su personalidad en otra tarea, por pueril o maniática que ésta sea*” (Aranguren, p. 52).

humanismo, lo que demanda una pedagogía. Critica la planificación pero no la pedagogía (Aranguren, 1992, p. 56)⁹³⁹.

Conclusiones

“Denn der Empirism gründet sich auf einer gefühlten, der Rationalism aber auf einer eingesehenen Notwendigkeit” (porque el empirismo se funda en una necesidad sentida, pero el racionalismo en una necesidad comprendida) (Kant, p. 2008, 14).

¿Cuál es el resultado de la relación de cortes en el concepto y categorización de la felicidad? Una vuelta a los supuestos más arraigados, a pesar de tanta variedad y riqueza conceptual, y un pensamiento simple y abstracto, con base en el conocimiento y una pretensión científica, en lugar de atender a los elementos singulares que puedan caracterizar el acontecimiento de la felicidad. En su: *Brave new world*, Aldous Huxley recomendaba arrepentirse de haber obrado mal y superar el remordimiento, sin entregarse a la meditación sobre las faltas. Huxley juraba que pronto todos los gobiernos serían totalitaristas y aclaraba que se trataba de uno muy distinto al anterior. Habrá que hablar mejor de múltiples formas de fascismo, pero él piensa en uno perfecto por su eficacia técnica:

“Un Estado totalitarista realmente eficaz sería aquel en el cual los jefes políticos todopoderosos y su ejército de colaboradores pudieran gobernar una población de esclavos sobre los cuales no fuese necesario ejercer coerción alguna por cuanto amarían su servidumbre” (Huxley, 1987, p. 12-13).

Esta servidumbre se efectúa gracias a un dispositivo propagandístico, pero también a través de la educación y la prensa, pero Huxley se burla de los pedagogos modernos, comparados a los antiguos jesuitas. Ya no vale la pena ocultar la verdad, y se debe acudir a los aspectos positivos de la propaganda:

“Los más importantes Proyectos de Manhattan del futuro serán vastas encuestas patrocinadas por los gobiernos sobre lo que los políticos y los científicos que intervendrán en

939 *“Los países totalitarios intentaron y siguen intentando hacerlo mediante una planificación, estatalmente impuesta, que traiciona la esencia misma de la cultura y del ocio, inseparables de la libertad. Por su parte el liberalismo entendido a la manera del siglo XX, que da libre juego a los instintos humanos, conduce a la explotación por los empresarios de la parte más vergonzosa del hombre, de las más bajas tendencias. Es al nivel de la sociedad y no al del Estado, si bien la operación de los grupos sociales educadores debe ser asistida por una lúcida política cultural, cómo esta tarea ha de llevarse a cabo” (Aranguren, 1992, p. 56).*

ellas llamarán “el problema de la felicidad”; en otras palabras, el problema de lograr que la gente ame su servidumbre” (Huxley, p. 13).

Huxley apela a una revolución personal, lo que exige una ciencia de las diferencias humanas para situar a cada persona en su lugar dentro de la jerarquía social. Sin embargo, ya no se requieren mejores drogas y técnicas de sugestión mejoradas, porque la uniformización no surge de una educación homogénea, si no de su precariedad y el escasos contenidos aunque proliferen los signos y las imágenes. Pues bien, hace tiempo que el proyecto político de la felicidad se implantó, ignorado el dolor, aunque nunca antes se sufra y se haga sufrir más. La utopía de la felicidad nunca encontró lugar, pero sus dispositivos refuerzan las obligaciones del derecho con la de una filosofía escatimada a una ‘mente feliz’. No se trata de que el derecho controle las fuerzas de la sociedad, sino que ignoró a grandes poblaciones para su explotación. Por el contrario, una cultura y una educación más amplias sí utilizan y aprovechan mejor a los marginados.

En: *El aprendizaje de la felicidad*, Christine Carter conjuga neurología, sociología y psicología para enfrentar el problema de la depresión el suicidio y los trastornos de ansiedad de los niños, en tanto la educación y el medio de crianza afecta la postura emocional. Carter sustenta su pedagogía en las emociones positivas con relación al pasado (perdón, gratitud y agradecimiento) y al futuro (fe, optimismo y confianza) en la medida en que: “*El aprendizaje de la felicidad trata de cómo crear el contexto adecuado para que los más jóvenes prosperen*” (Carter, 2012, p. 18). Esto en un marco de salud emocional y conductual, contrapuesto a un estrés excesivo. La nueva ciencia de las emociones positivas se centra en la habilidad para ser felices, entendida la educación emocional como una capacidad de comprensión y regulación de las propias emociones, valorada como una ventaja competitiva en un mundo de resultados.

La ciencia de la felicidad explica muy bien la influencia de las hormonas del estrés en la salud y el carácter de las personas, incluso desde el vientre materno, y que las personas felices viven más y con mejor salud, con una mayor capacidad para superar los problemas. Sin embargo, los factores que esta ciencia relaciona con la felicidad se reducen a: optimismo, gratitud, cenas familiares, cultivar la amistad y aprender a superar el dolor, libres de remordimiento y de culpa, aunque todo esto se sustente de manera clásica en el error cognitivo y en la equivocación, concepción antaño superada, a lo que se sumará el poner todo el empeño en lo que se hace y vivir a lo ancho:

“Los progenitores ya tienen suficientes preocupaciones como para que venga otro experto a engrosar la lista de cosas que tal vez estén haciendo mal. Me traen sin cuidado los errores que cometes en la educación de tus hijos: todos nos equivocamos constantemente, sobre todo yo. (A lo largo de El aprendizaje de la felicidad, habrá tiempo de sobra para hablarte de mis muchos errores, pruebas y lamentaciones.) El truco, cómo no, es aprender de nuestros fallos” (Carter, 2012, p. 19).

Paradójicamente, este empeño en la lucha con el error critica a la madre egoísta pero habla de la prioridad de la propia felicidad, que incluye salir mucho, darse masajes, mejorar las relaciones, el contacto visual, la emoción positiva, la interpretación del conflicto como algo positivo, la amabilidad, la bondad, y pautas de comportamiento como no apoyar ser servicial, medida con precisión la energía y el tiempo dedicado a los demás, junto con indicaciones de la manera de conseguir que el padre de tus hijos se implique más. Predican ahora el esfuerzo sin perfección, pero se conserva la disciplina en la forma de autodisciplina en un entorno de mediación y atención en el dominio de actividades (fluir).

El ambiente predomina como factor determinante de la felicidad, y también sorpresivamente se cuestiona a la cultura como amenaza, por materialista y comercial, sin sospechar que todas las tesis admitidas para soportar la ciencia del éxito tienen que ver con la futura consecución de la riqueza y el lujo ignorando la historia de tales afirmaciones despreciativas:

“¿Qué tiene de malo el materialismo? Para empezar, no ayuda a rendir en el colegio, seguramente porque los niños muy materialistas pasan demasiado tiempo comprando y sometidos a la influencia de la publicidad en la televisión. Aprecian menos la escuela y sacan peores notas. Pero quizá lo peor de todo sea que el materialismo no contribuye a la felicidad. Los adolescentes materialistas son más nerviosos, menos alegres y adolecen de poca autoestima. Como comprobarás a continuación, el materialismo y la felicidad forman parte de un mismo círculo vicioso: la infelicidad hace a los niños más propensos a ser materialistas, pero el materialismo a su vez agranda su descontento” (Carter, 2012, p. 239).

Cuán lejos en cuanto al formato, y a la vez tan idéntico en presupuestos el *best seller* de Carter al libro del Dr Wayne W. Dyer: *La felicidad de nuestros hijos. Prepáreles para el futuro*, publicado en 1985, centrado también en lo que se quiere para los hijos, la autovaloración, la capacidad de correr riesgos, confianza en sí, una vida pacífica y sana, sin estrés, en la que se

disfrute el momento presente y se satisfagan las necesidades más elevadas, animados por un sentido del propósito. Dyer todavía habla de manías, pero en últimas, el disfrute depende de actitudes y creencias que aprendemos, en lo que propone un vivir sin límites al manejar las emociones y tener confianza en sí, sin depresión, angustias, culpabilidad, preocupaciones, celos, timidez, y otras “actitudes negativas”. ¿Cómo se ha llegado a esta clasificación generalizada en los textos, cuando en otras épocas predominaban las diferencias? ¿Realmente nos educaron para seguir reglas, contestar exámenes y cumplir tareas, a lo que se reduce el manejo de las situaciones cotidianas, sea en el estudio o posteriormente en el trabajo? La felicidad como demostración de habilidades y capacidades. “*Todos y cada uno de tus días verás las razones deliciosamente gratificantes por las que practicaste con tanto esfuerzo esas habilidades y actitudes*” (Dyer, 1986, p. 30). Guiar a los niños en su independencia como invita Dyer, debiera comenzar con cuestionar los valores de nuestra tan superflua y degradada cultura.

Rafael Santandreu, en: *Escuela de felicidad*, reúne entrevistas a profesionales de varias áreas, de modo que se conjugan los valores y presupuestos de nuestros saberes sobre la felicidad. Apropiadamente, en una cultura en la que tanto se habla de las emociones por descuido de los sentimientos y el buen trato, Boris Cyrulnik recuerda la importancia de dar y recibir afecto, de hablar de nuestros problemas y mejorar nuestros vínculos; y Carl Honoré enfatiza en captar el tiempo de la buena vida, aprender a relentizar acorde a la meditación vipassana para liberar del miedo, detenerse a pensar y dejar que las emociones sigan su curso, También Andrew Weil repara en los hábitos saludables para aliviar el estrés, en especial en la meditación como centramiento de la atención y la respiración como sosiego, en lo que los pensamientos son producciones automáticas de la mente que se pueden dejar pasar con tranquilidad; y Lou Marinoff sigue a Victor Frankl para focalizar en el sentido, recomienda a Platón, por la moderación, y a Bob Dylan con “Tienes que servir a alguien”, para hablar de seguir valores, objetivos y metas, sin perfeccionismo. A su turno, Giorgio Nardone que sugiere con simpleza, cambiar de rumbo, evitar, alterar la manera de percibir para modificar las reacciones; Eduardo Punset propone una filosofía igualitaria sin complejos de inferioridad ocultos en superioridad, la diversión y revisar el esquema de valores; Tomás Castillo recalca la racionalidad en un mundo irracional, para decir sí a la vida sin que nada sea terrible; y José Antonio Marina subraya la ‘aceptación’ de los demás y de sí, sin juicios, castigos ni orgullos, sin acumular lo innecesario, sin dejar de expresarse y acercarse a los demás. Más que en valores,

estos discursos reparan en consejos, que no pocas veces reciben cuestionamiento, como en el mismo texto se queja Claudio Naranjo: “Nos aferramos a ideas y valores que no son realmente nuestros. Por ejemplo, podemos mantener convicciones internas como “Debo tener éxito”, “No debo mostrar debilidades”, “Tengo que saber siempre lo que hacer”, “Debo evitar ser egoísta a toda costa”. Mantener esas ideas es muy duro y puede dejarnos agotados, incluso enfermarnos” (Santandreu, 2014, p. 96).

Por lo tanto, aparte de advertir un problema de valores, estos se cuestionan por producir angustia y enfermedad, al criticarse que tengamos que contentar a los demás, y que nuestra vida se mida por el trabajo. Estas discordantes admoniciones se ofrecen a un público, carentes de sustento conceptual.

1. En su tesis doctoral de 1960: *L'idée du Bonheur dans la littérature et la pensée françaises au XVIIIe Siècle*, Robert Mauzi señaló que los libros filosóficos sobre la felicidad del s. XVIII están plagados de lugares comunes de inspiración estoica, epicúrea y cristiana, con una predicación prudente que valora con obcecación burguesa el orden social por sobre las diferencias intempestivas, y que sólo el texto de Mme du Châtelet permite adivinar un sufrimiento dominado y convertido (*soffrance maîtrisée et convertie*). Califica las obras sobre la felicidad de ese tiempo de decepcionantes, caracterizadas por la hipocresía y la sequedad.

Sin embargo, aunque esta apreciación de Mauzi casi se pueda extender a la totalidad de los libros modernos y actuales sobre la felicidad, en especial al *self help* del s. XX, y al *best seller* del s. XXI sobre el tema, reemplazados los prejuicios de la religión, la terapia, la pedagogía y la moral por los del *marketing* político y la economía, sin la mínima ideología en el sentido de una convicción; que se cayera en la tentación de ignorar distinciones conceptuales al calificar la proliferación de libros sobre la felicidad como anodina, peca de presunción y barbarie.

Afortunadamente, la filosofía siempre ha consistido en una conceptualización que trasciende la sola cuestión educativa y pedagógica, para propender a la búsqueda del pensamiento libre, pero valga decirlo: si de prejuicios se trata, la filosofía siempre se ha impuesto y antecedido a las demás sendas de las artes, disciplinas y ciencias.

Seguramente, los cambios en el concepto de felicidad reflejan distintos modos de educar para la felicidad. Sin embargo, hoy en día, si acaso, se insiste en una psicología pedagógica, y hasta en una neurología educativa, en función de la felicidad, en el sentido de prescribir conductas a partir de las bases psicológicas. Pero, pese a esto, nuestro pensamiento occiduo se

arraiga en la *acquiescencia in se ipso*, una alegría producto de la conciencia de sí y las capacidades, virtudes y potencialidades para la acción. Todavía la psicología cognitiva cree en una salvación como estado mental, a modo de consentimiento en el sentido de aquiescencia que alcanza también al Derecho Internacional. Así, de la autorización se pasó al consentimiento, a la anuencia y beneplácito servil, con raíces en la aceptación cristiana, tan pasiva como la antigua acepción de “*quiescere*”: descanso, reposo, permanecer tranquilo, del que derivó el posterior ‘estar de acuerdo’. Ha cambiado bastante el discurso de la felicidad, pero nos educan con las mismas fibras psicológicas, sociales y filosóficas.

Según: *Las gafas de la felicidad*, de Rafael Santandreu, las creencias irracionales nos dañan, porque generan debilidad emocional, y la realidad se transforma por lo que pensamos o decimos. Por el contrario, las creencias racionales nos permiten disfrutar de la vida y rendir, al necesitar poco para estar bien. Acude a la visualización racional en la procuración de la armonía con el entorno y reprueba la competencia porque genera ansiedad. De este modo clasifica a las personas entre débiles y fuertes. Recomienda Santandreu, no pelearse con las cosas, no irritarse, relacionado con no otorgarle importancia a la comodidad, criticada a través de una tesis muy ingenua por la que los medios convencen para comprar, a la vez que invita a superar la incomodidad y afirma que se puede sentir placer en ella por control mental, para evocar la ‘justa medida’, en la comprensión de que no necesitamos tanta comodidad. De esta manera la felicidad sigue dependiente del concepto de necesidad, contrapuesta a lo superfluo.

“Pero que nadie se equivoque: seguimos siendo hedonistas. La vida es para disfrutar y las personas fuertes y saludables siguen priorizando el goce por encima de la austeridad. Se trata, en todo caso, de encontrar nuestra justa medida, ese equilibrio que rige todos los aspectos de la naturaleza” (Santandreu, 2014, p. 114).

¿Por qué tanta preocupación por afirmar que no se ha negado la atención en el placer y llamarnos hedonistas? También Santandreu reduce los conflictos a falta de felicidad y seguridad emocional, autoestima y amor, para recomendar abrir crear canales de comunicación y ‘apartarse’, aunque sólo en el último extremo:

“En cuanto al tema de las relaciones personales, más de una vez me han preguntado: “Pero hay personas muy pesadas. ¿Qué hacer con los verdaderos insoportables? ¿Los tenemos que aguantar toda la vida?”. Mi respuesta es “no” porque es obvio que todo tiene un límite, pero hay que ir con mucho cuidado porque solemos ser demasiado rápidos a la hora de apartar

a la gente de nuestra vida. Si pecamos de algo es de hipersensible y eso nos lleva a “despedir” a demasiadas personas valiosas” (Santandreu, p. 131).

‘Apartarse’, “justa medida”; los conceptos se repiten, pero en el tiempo y en distintos discursos no se asemejan para nada. En este caso, prima la crítica a la sensiblería, a la susceptibilidad, y a diferenciar con exactitud ‘actitudes’, en lo que se recrimina la de lucha y una aceptación sombría, sin la alegría a la que conduce necesitar poco, en la relentización, sin ‘miedo al dolor’. Igual que pasa con el placer, en los discursos sobre la felicidad al dolor se le resta importancia para asumirlo sin miedo, ya no tanto, sin lamento. Santandreu nos dice que permaneció contento a pesar del dolor de su tabique partido, casi imperceptible⁹⁴⁰.

En la modulación del dolor mediante el razonamiento, la ambigüedad del ascetismo niega que el dolor sea insoportable, a la vez que lo valora como estímulo para el trabajo: “*El dolor aparta de la pereza que todos tenemos y nos obliga a trabajar en pos de grandes y hermosos objetivos que, a la postre, terminan dándonos más satisfacciones que antes*” (Santandreu, p. 188). También usado el dolor para el arte, se lo relaciona con un placer más elevado: “*El dolor o la incomodidad, aceptados con alegría, pueden ser una bendición porque nos empujan a buscar placeres más elevados: los relacionados con el arte o el amor*” (p. 190).

Ciertamente, convencionales y empeñados en una idea, antes la de la virtud, ahora la de los nuevos mecanismos psicológicos y neurológicos obstinados en la autoestima, la alegría emocional o el pensamiento positivo, el reproche a la proliferación de libros sobre la felicidad revela un ensañamiento propio del pensamiento y una incomodidad, principalmente de la filosofía, la psicología y las ciencias sociales, ya no sólo con el dolor y el sufrimiento, sino también, más que nunca, con el placer a secas. Esto, aún en una cultura de la diversión momentánea y el consumo, en la que el deseo se focaliza y controla bajo la imagen de un objeto, obviada la pluralidad de cosas y personas que nos rodean, a lo que se suma la animadversión por un subproducto derivado de las ciencias sociales⁹⁴¹.

940 “Las personas más fuertes lo hacen todo el tiempo. Disminuyen su percepción del dolor gracias a su manera de entenderlo. Esto es, el dolor no es algo tan desagradable, no limita totalmente la vida porque, aun experimentándolo, siempre podemos hacer cosas positivas que nos darán satisfacción. Podríamos afirmar: “¡Viva la vida, pese al dolor!”” (Santandreu, 2014, p. 182).

941 “Hemos visto que el autoengaño puede distorsionar las disciplinas intelectuales de muchas maneras. Es algo evidente en la biología evolucionista y en las ciencias sociales, en las cuales la importancia creciente del comportamiento social es inversamente proporcional al progreso, en parte porque por su naturaleza las ciencias sociales causan mayor autoengaño en los profesionales que se dedican a ellas. Un prejuicio común es que la vida evoluciona naturalmente al servicio de funciones de nivel cada vez más alto. No está al servicio de los genes sino de los individuos; si se trata de individuos y grupos, está al servicio del grupo; si hablamos de grupos y especies, está al servicio de la

No obstante, cada concepción en la historia de la felicidad descubre numerosas variantes y una vasta relación con la experiencia del sufrimiento y el dolor, fogueo que desborda toda metodología del aprendizaje y las prácticas habituales de investigación. La historia del pensamiento no puede ceñirse a variaciones conceptuales ni al registro de acontecimientos, porque las categorías escogidas para dar cuenta, en este caso de la felicidad, no tienen nada que ver con la experiencia personal de cada quien ni de grandes poblaciones. Así como a la moral se la despojó de la felicidad como criterio, por etéreo y voluble, también se renunció a la práctica de educar para un *ethos* sustentado en la felicidad personal y social. Los discursos sobre la felicidad, fantosadamente, demasiado elaborados, no se corresponden con el pensamiento común; nunca han pretendido instruir culturalmente, sino predicar la conveniencia de una serie de actividades por interés económico y político.

Los textos ‘serios’ de filosofía o de neurología sobre la felicidad no tienen una mayor riqueza conceptual que la literatura más comercial. Valga sentar que en la comparación de los textos desde la antigüedad, no se observa ningún uso común de sistema conceptual alguno. No hay algo así como una tradición o imposición de un mismo sistema conceptual. Antes bien, cada autor combina categorías y se inventa uno. Ni siquiera en la actualidad hay una homogenización del pensamiento sobre la felicidad, aunque se instruya sobre la emoción positiva en el auge de la producción de depresión. ¿Qué papel jugó entonces la filosofía de la felicidad y su ética, si nunca ha habido categorías fijas para ella, incluso excluida de la moralidad por Kant o Nietzsche?⁹⁴² Se filosofó la felicidad sin pensar cómo educar para ella.

2. Según Mauzi, en el s. XVIII, la euforia artificial enmascaraba el malestar. Esta fórmula todavía sirve para calificar la producción de textos sobre la felicidad y descubrir su modo,

especie; si se trata de especies y ecosistemas, pues está al servicio del ecosistema, y si seguimos un poco más estará al servicio del universo” (Trivers, 2013, p. 335). La ventaja, sentirse mejor y la felicidad se relacionan con formas de autoengaño y engaño, que incluyen: la excesiva confianza en sí con el consecuente desprecio de los demás, prejuicios de grupo frente a extraños, superioridad moral y prejuicios de poder, la ilusión de controlar una situación, la construcción de teorías sociales sesgadas, los relatos personales falsos, y módulos inconscientes dedicados al engaño.

942 Al menos, a propósito de la felicidad, no se aprecia una contraposición entre tradición y planteamiento alternativo, sino una continua variación, lo que contradice el cognitivismo: *“The traditional view is a philosophical one. It has come out on two thousand years of philosophizing about the nature of reason. It is still widely believed despite overwhelming empirical evidence against it. There are tow reasons. The first is simply that it is traditional. The accumulated weight of two thousand years of philosophy does not go away overnight. We have all been educated to think in those terms. The second reason is that there has been, until recently, nothing approaching a well-worked-out alternative that preserves what was correct in the traditional view while modifying it to account for newly discovered data”* (Lakoff, 1986, XII, prefacio).

independientemente de si se trata de un artículo científico o de un *best seller* de superación, pero abundan las diferencias conceptuales y categoriales, vinculada la felicidad a temas que aunque parezcan distintos, resultan muy cercanos por pertenecer al ámbito de las formas de la sensibilidad, tales como: la ansiedad, la angustia, la depresión y la aflicción. Otros no tanto: la vanidad, el trabajo, el dinero, etc. En un contexto tan rico en relaciones con otras facetas de la vida, vale la pena cuestionar la abstracción del sufrimiento y el dolor en un concepto de felicidad, a su vez, aislado del placer, los deseos más singulares y la alegría más entrañable. Tampoco la filosofía contemporánea de la felicidad se sustenta en el cuerpo, menos en una peculiar constitución de alguien, ni el análisis exhaustivo de las actividades o factores conducentes a la felicidad se basa en el estudio concreto de la experiencia, aunque se enfatice su importancia. Insistentemente se recalca la importancia del sentido, pero no hay ninguna preocupación por precisar los sentidos de la felicidad o de las acciones para lograrla.

Los textos de la felicidad están elaborados en la intimidad de pensamientos especulativos de personas que en su actividad se descubren acérrimas y solitarias, aún en las investigaciones científicas colaborativas que se cercioran de recoger las concepciones sociales más diversas de la dicha, pero que expresan una tendencia, para sorpresa, mayormente negativa, y si tienden a lo positivo, encubre elementos inherentes a la vida como el dolor y el sufrimiento.

Seguramente, cada autor quiso a su turno estar al corriente sobre el asunto, con lo que repitió supuestos, y por eso, asombrosamente, se hallan los mismos errores en disciplinas diferentes, aunque cambien los paradigmas, modelos y tendencias. La didáctica de la felicidad habrá propiciado el aprendizaje a través de la lectura, pero los textos antiguos, y en buena parte de la modernidad, se rompe con inquietudes anteriores y se razona con soltura, por lo que no hay un ejercicio hermenéutica de interpretación a pesar de los ejercicios de síntesis conceptual para tratar de filosofar, en distintas épocas, al estilo de Félix de Alamín o Julián Marías.

Aunque se tienda a extraer o repetir ‘conceptos’ de otras personas o escuelas en el pasado, prima la variante por ínfima que sea, distintas formas de categorizar y relacionar los mismos conceptos; y con otros nuevos, inventados o por combinación de disciplinas y materias, abundantes las interpretaciones. Aunque Aristóteles, los estoicos, Séneca, Agustín, Gracián, Hutcheson, Félix de Alamín, D’Holbach, Mme de Châtelet, Janet, Alain o Wilhelm Schimid relacionen de manera constante la felicidad con la virtud, sus concepciones de la felicidad no

resultan en ningún punto siquiera equiparables, bastante contradictorias⁹⁴³. No hay una estructura que soporte un sistema conceptual de la felicidad, y cabe cuestionar que emerja de una experiencia corporal.

A la larga, que sólo se hubiera mantenido una voluntad de compendiar un saber impreciso obligó a conceptos distintos de la felicidad a partir de los problemas, necesidades e incongruencias que cada quien advertía, sin lo que ahora, no hubiera bastado sólo con un poco de interés para recopilarlos. En el s. XVIII, lo sobrenatural se racionaliza de muy distintas maneras, y con ello también algunos conceptos supeditados por la mentalidad común a Dios, al destino o al progreso, entre muchos, en especial, todo lo que encierra la dimensión de la tragedia, el drama y el sufrimiento en general. Pese a esto, la racionalización de la felicidad no se da sólo por referencia a un ideal del trabajo, por un capitalismo acumulativo o por el control de la atención, sino también al prescindir de algo tan entrañable como el dolor.

Por lo tanto, si la imaginación suple una estructura lógica ausente, menos hay en el pensamiento de la felicidad un aprendizaje o un tipo de memoria, o de repetición mecánica, rutinaria, que guíe una ecología o sistema de relaciones que apunten sin más al bienestar, lo que no converge con una organización para la eficiencia cognitiva. Si el encierro de la filosofía en el “mundo real”, el compromiso (*commitment*) con la experiencia, limita el experimentalismo, la racionalidad superflua, ni rigurosamente lógica ni construida con una imaginación rica en objetos o acciones, descubre la insuficiencia del concepto de verdad y el conocimiento del mundo. La interacción y la experiencia se supeditan a un mundo ya organizado y a un cuerpo estructurado orgánicamente⁹⁴⁴.

943 Una misma filosofía puede ofrecer visiones contrapuestas, como en Spinoza, si enfatiza en la contingencia o en la necesidad. Así lo sintetiza Michel Henry: “Lo que es immanente, en nosotros como en el mundo, es el ser, y nuestra felicidad consiste en el sentimiento del ser. Pero, subrayémoslo, el sentimiento es siempre el sentimiento de algo, es siempre el sentimiento de un cierto ser. Para nosotros, no somos más que el sentimiento general que tenemos de nuestro ser y, hay que constatarlo, esta verdad no nos da por sí misma la felicidad, puesto que nuestra existencia concreta, es decir, justamente el sentimiento de nuestro ser, pasa por una serie de modificaciones y de vicisitudes que hacen que en nosotros se suceda una serie de estados cambiantes y que nos libran así a la contingencia” (Henry, p. 138). Desde el punto de vista de la necesidad, la filosofía suele ofrecer promesas exageradas: “Con la beatitud, se sustituye el sentimiento del ser empíricamente constatado y simplemente dado, que es el sentimiento que todos los hombres tienen de sí mismos, o de las cosas, por el sentimiento del Ser absolutamente dado, que es el sentimiento que todos los hombres tienen de sí mismos, o de las cosas, por el sentimiento del Ser absolutamente necesario, es decir, que no sólo es, sino que no puede no ser, es decir, que es eternamente” (p. 138). Téngase presente que en la Ética, Spinoza no habla de la felicidad sino de una alegría, por lo demás, pasajera.

944 “Experience” here is taken in a broad rather than a narrow sense. It includes everything that goes to make up actual or potential experiences of either individual organisms or communities of organisms –not

3. A este tipo de regularización racional se suma la exaltación sentimental y el conformismo al interior de la ambición tranquilizadora de la empresa filosófica, en lo que Mauzi vio, en su ocasión, la causa de la degradación burguesa. Habrá que sostener también que la limitación terapéutica de los conceptos sobre la felicidad tal vez haya afectado tempranamente a todos los textos de filosofía y luego de las ciencias sociales dedicados a ella, una vez generalizados tanto en la academia como en la cultura mediática y popular⁹⁴⁵. También la tesis de Mauzi nos descubre la idea que tenían en el siglo XX, por los años 60s, de una modernidad escindida entre la temeridad y la prudencia, la lucidez y la ilusión, imagen que a su vez hay que atreverse a desgarrar para entrever otro tipo de tensiones, como la que se establece entre la idea anodina de la felicidad y los problemas, preocupaciones y sufrimientos de la persona, al estilo de la atención del Barón de Holbach en las preocupaciones, o del énfasis de la psicología tradicional y el *self help* de principios del s. XX en las perturbaciones.

La relevancia de la tesis de Mauzi radica en el cuestionamiento del contexto social. Si bien entiende la sociabilidad como fuente de la felicidad individual, distinguió perfectamente el esfuerzo sistemático basado en la política y el ámbito del pensamiento ubicado en lo personal⁹⁴⁶. La felicidad reservada para sí, al decir de Mauzi, permanece clandestina respecto a la piedad, la nación, y el pudor de los menos, que impidió hablar, en tanto considera un problema declarar o denominar a alguien feliz de manera empírica (*“Et l’on tâchait d’estre heureux de manière empirique, sans considérer que ce fût un problème”*) (Mauzi, 1960, p. 15). La relación platónica del placer con el conocimiento, junto con la depuración epicúrea del placer en la virtud y por el

merely perception, motor movements, etc., but especially the internal genetically acquired makeup of the organism and the nature of its interactions in both its physical and its social environments” (Lakoff, 1986, XV).

945 De ahí que la literatura, y en especial la moderna y contemporánea, hubiera acudido a la necesidad de forjar algunas imágenes distintas de la felicidad incluidas en novelas y cuentos, con el peligro de merodear sin precisión conceptual y con cierta dispersión, aunque no se encuentren tampoco muchas obras de calidad consagradas a la felicidad, a pesar de la abundancia de cuentos y piezas de teatro, en el especial, hacia el XIX y principios del XX, con títulos explícitos sobre la materia. Una reflexión filosófica sobre la literatura ayudaría a precisar un gran número de conceptos de la felicidad no delimitados en la filosofía de manera explícita, tarea que personalmente me impuse, pero que dejé para otro lugar, para delimitar el corpus de la investigación a textos más especulativos y técnicos.

946 *“Bonheur, morale et société désormais ne font qu’un. Telle est du moins la profession de foi la plus courante. Mais il y en a beaucoup de mensonge ou d’illusion. En fait la question du Bonheur individuel et celle du Bonheur collectif ne coïncident jamais: le premier dépend d’un choix personnel; le second est le résultat nécessaire d’un ordre politique. Ou plutôt il existe deux styles de Bonheur qui ne concernent pas les mêmes hommes. L’ordre politique ne fait peser son influence que sur le bonheur du peuple, sur le bonheur de ceux qui ne pensent pas, dont la condition sociale est toute la condition. Mais le bonheur de ceux qui pensent relève d’un ordre bien différent: celui-là demeure dans la ligne d’une sagesse, et la sagesse est d’essence individuelle. Seul le bonheur du bourgeois semble ambigu. Le bourgeois possède construit sa sagesse tout en s’éprouvant solidarité d’un ordre plus vaste, dont il entend bien profiter. Pour lui, et pour lui seul, le problème du Bonheur est à la fois moral et social”* (Mauzi, 1960, p. 14).

reposo de la consciencia, cede su lugar al problema moderno que se suscita en la apelación a un naturalismo contra la moral cristiana⁹⁴⁷. A pesar de esto, el s. XXI tampoco muestra un discurso sobre la felicidad elaborado sobre los problemas sociales, económicos y terapéuticos, apoyado en los mismos conceptos que a lo largo del s. XX y las raíces de la modernidad.

En todos los tiempos se despreció una felicidad relacional entre múltiples elementos, factores, vínculos, apegos, etc, por rechazar la relación compleja entre conceptos. Todavía se predica la estabilidad, y una tonalidad anímica se menoscabó al adoptar las emociones, pero en definitiva continúa la identificación consigo o con la existencia en el repliegue ante el dolor, y se asegura que la felicidad depende de la estructura mental, según Spinoza o la psicología cognitiva. Tales dificultades atenúan la osadía del filosofar la felicidad relacionada con un disfrute primario: los placeres en plural al modo de los cirenaicos. Por ejemplo, Henri Peña Ruiz combina con descaro racionalidad y disfrute, aunque las aspiraciones y los deseos se tomen como un problema y supediten emociones y placeres a enriquecer el ‘mundo interior’.

No se promueve más la disciplina para enfrentar las circunstancias, sino el autocontrol por negación de toda forma de dolor. El sufrimiento no está oculto; se transmiten noticias de la guerra y la injusticia en todo el mundo, pero el sufrimiento cercano pasa desapercibido. Entre tanto, los libros actuales sobre la felicidad obvian tratar el dolor y el sufrimiento, inclusive hasta llegar a evitar el tratamiento terapéutico, reemplazada la patologización por la economía y la satisfacción de necesidades por la psicología de la emoción. Los textos de la felicidad son producto de elucubraciones individuales y ensoñaciones especulativas, abstractas y racionales, pese a sostener que están basados en investigaciones.

4. También un “hastío de la vida” estropeó la psicología epicúrea y Mauzi categoriza la antigua inquietud de los límites como amarga, temerosa y triste, en tanto la felicidad negativa se hubiera procurado por el desvanecimiento del deseo⁹⁴⁸. En consecuencia, que se descubriera repugnante la vida en el ideal de reposo, en realidad, por asco al placer y al deseo efímero, hubo

947 “Ce n’est d’ailleurs pas tant à propos du plaisir que s’exerce l’influence d’Épicure, qu’à propos d’une valeur beaucoup plus importante, à la fois sentimentale et morale: le repos. Tel est le sens profond de la doctrine épicurienne: préserver à tout prix le repos de la conscience, en n’accordant à la nature que le minimum de ce qu’elle réclame et en méprisant tout le reste, d’où l’inquiétude viendrait à coup sûr” (Mauzi, p. 16).

948 “L’âme d’Épicure n’est nullement tendue vers la jouissance: elle semble gâtée au contraire par un dégoût de la vie, par une triste hantise des limites de l’homme, par un fonds d’amertume et de crainte. Le bonheur épicurien est un bonheur négatif, qui consiste à privilégier, par rapport au plaisir toujours instable, cette absence de trouble qui laisse la conscience comme une mer étale et lui apporte l’extinction de l’angoisse dans l’évanouissement du désir” (Mauzi, p. 16).

a su vez obligado luego a entrever la posibilidad, no de un lenitivo o cambio de perspectiva, sino de expectación de algo concreto.

Tal sentimiento aflictivo se dio mucho antes, aunque con otros nombres, o por lo menos se halla en la antigüedad clásica grecorromana, pues ya Séneca pregunta por algo más preciso en el marco de la virtud romana; inherente a la concepción de la felicidad, una respuesta al sufrimiento. El pensamiento de la felicidad ensaya uno sobre lo negativo que lo cimienta, aunque el dolor, relegado a la esfera privada y, por lo mismo, no susceptible de análisis o devenir objeto del pensamiento, a lo sumo sirve de pretexto para un estudio cultural o conceptual crítico bastante excéntrico.

La felicidad ha estado ligada desde la antigüedad a la limitación en el actuar frente a las afecciones; a formas de inclinación o reacción, y de categorización del placer y el dolor; al desprecio de lo que atrae; a la penitencia y la desconfianza; a la patologización de la inquietud, entre otras, lo que condujo a su negación por moralidad. Si la Edad Media pensó la felicidad en relación con el ‘estupor’ y luego se la vinculó con el fastidio y el aburrimiento, la filosofía juega con una indeterminación o virtualidad de este concepto que significa cualquier cosa o se categoriza según el capricho o el interés sociopolítico en el dominio de masas figuradamente activas. En esas, el deseo se ve suplantado por el amor, conforme a la política de los afectos y emociones positivas en una sociedad estratificada de individuos aislados. Pronto la teoría moral sobre la felicidad, acendrada, cede su lugar a una conceptualización por agregación de ‘ingredientes’, abrogado el arte de la cautela, propio de la filosofía antigua.

Este acondicionamiento de conceptos, categorías y técnicas no está exento de contradicciones en un mundo en el que los estudios juran ‘evidente’ que un mayor nivel económico no asegura más felicidad, mientras nos asedian con créditos, tarjetas de bancos y de empresas; y mientras la filosofía moraliza la acción, pero no valora el actuar en sí, supeditada a imperativos formales y reglas, aun cuando según Kant la razón especulativa no posee un canon⁹⁴⁹. Exigencias que agotan en el modo de vivir según una filosofía que primero rechazó el placer y el deseo de una sociedad desamparada y atestada de necesidades, a la que le recomendó

949 “Importa aclarar aquí que las categorías no son nunca estrictamente definitorias. Partiendo de la experiencia personal o sufriendo la acción de normas sociales las características y propiedades de los objetos están siempre valorizadas de cierta manera por cada individuo y están así vinculadas con esquemas de conducta que acercan al objeto o lo evitan” (Codol, 1993, p. 216). Codol agrega que la categorización es posible gracias a que vivimos en un ambiente físico y social estable.

la cautela, el buen camino, la adecuada amplitud, a la vez que define la felicidad como alcanzar un propósito, ante lo que tempranamente reaccionaban los cirenaicos.

La negación del placer y de la felicidad como un determinado estado, incentiva el aprendizaje, la educación y la pedagogía. En adelante, la observación de lo sensible y el buen sentido en procura del bien produce agitación, inquietud, ruido (ταραχη), en tanto a propósito de la reacción terapéutica frente a la turbación y confusión, efecto de la pretensión del bien, se contraponen los deseos y el carácter como el ámbito psicológico a lo material.

A fuerza de soportar, la filosofía de la felicidad extiende el asentimiento y la indiferencia, lo que acentúa la necesidad de discernir por no agotar la vida en errores. En su mal ejemplo, aborrecible en su aplomo, Séneca asevera que no se vive como conviene cuando no se puede, y atisba una felicidad abyecta. Agustín desprecia el dolor de no conseguir lo querido, y se rechazan los bienes porque traen desgracia, invertida la lógica de la marginalidad y la necesidad en la Edad media, aun cuando Boecio y Tomás revaloraban los bienes materiales, aunque supeditados a la felicidad celestial; y desde Algazzali a los Jesuitas, valoraran los deleites.

5. La posesión racional estoica del mundo sobrecoge al filósofo moderno⁹⁵⁰. A estos dos modos de negación del placer y el deseo, por agotarlos o por dominación racional, se suman las prohibiciones morales cristianas y la voluptuosidad de la buena conciencia propia de la especulación cartesiana sobre las pasiones que influiría en: *Theorie des sentiments agréables* a Louis-Jean Lévesque de Pouilly. En la genealogía que presenta Mauzi, Malebranche incide con su itinerario y movimiento del alma desde la inquietud natural al reposo sobrenatural, mientras Shaftesbury insiste en una equivalencia estética del bien, la verdad y la belleza basada en afecciones sociales. Paradójicamente, se exige tranquilidad en el tedio.

Los filósofos se debatieron entre el aburrimiento y la inquietud, a la sombra de J. Locke y del amor de sí pregonado por Rousseau, como formas mórbidas de la presencia en el mundo que requerirían para su cura de cierto interés con valor existencial y no moral⁹⁵¹. Por esto, Robert Mauzi señala la diversidad de ideologías, disparidad, incoherencia y no originalidad del pensamiento sobre la felicidad, ya en el sincretismo del XVIII. ¿Qué pensar entonces de los

950 "Mais on peut aussi penser que les Philosophes ont saisi le sens profond du stoicism, qui est une possession totale du monde par l'esprit de l'homme. Derrière la volonté du Sage s'affirme la souveraineté d'une raison qui informe toutes choses" (Mauzi, p. 16).

951 "L'intérêt corrige spontanément cette doublé hérésie vitale, d'ou precedent toutes les maladies de l'âme. Systématisé par la "philosophie", ou simplement la sagesse, c'est lui qui sera la clé de voûte du bonheur" (Mauzi, p. 19).

siglos siguientes, y de nuestra concepción de la felicidad supuestamente sustentada en una tradición ética, pero que niega el sufrimiento y la angustia, indiferente a todo lo molesto?

La ambición colectiva se desbordó sin orientación incluso tras enfatizar en la felicidad por la comunicación, al modo de Sebastià Serrano, como si la obtención económica de una ventaja no se esfumara en un mundo rebotante de información en el comercio emocional con incluso caricias terapéuticas propiciado el aislamiento y hasta la segregación por la actitud tomado el dolor como defecto. ¿Por qué recomiendan entonces efectuar varias actividades si se minimiza el descanso y el ocio ajeno al consumo cultural? La comunicación, la necesidad de significados y enfoques pedagógicos se contraponen al dolor, obstáculo bajo el control de la ansiedad.

En los textos sobre la felicidad se encuentran formas de despreocupación distintas a la racionalización, y a la abstracción en contraposición a lo concreto, relacionadas con la indiferencia, no sólo en el sentido de la insensibilidad, sino también del desinterés, el ensimismamiento, sumisión y la negligencia. Con displicencia, en el tal Instituto Coca-cola para estudios sobre la felicidad no se han tomado la tarea de un análisis crítico pertinente que cuestione la procedencia de los postulados económicos o sociales actuales sobre la felicidad, a los que se supedita la conducta.

6. Desde finales del siglo XIX, a lo largo del siglo XX y al comienzo del siglo XXI, momento este de proliferación de libros y revistas sobre la felicidad, ocurrieron transformaciones notables en los saberes de la felicidad, hasta la contradicción. Con antecedentes en el auge de la psicología experimental y su contacto con el marketing y los negocios en la psicología industrial, pero mucho antes, en la moralización de la literatura moderna y en las convicciones religiosas de predicadores que a la vez eran grandes empresarios, al estilo de Samuel Smiles, entre otros factores que constituyen el concepto de felicidad en el siglo XX, se abonó el terreno para la producción masiva del libro de superación personal. También, la proliferación de terapias psicológicas hacia los años sesenta, el boom de las finanzas de los años 70s, y aún más el del s. XXI, originó otro paradigma social del *best seller* de superación, que promueve la utilidad con presupuestos emocionales y de control para la proyección a futuro, pero estigmatizado el infeliz y desplazado el problema de la pobreza. Se puede señalar un tercer momento en el auge editorial del tema de la felicidad y la proliferación de toda clase de libros, escuelas filosóficas e instituciones dedicadas desde el 2000 a la

felicidad, incluido el *Journal of Happiness Studies*⁹⁵². Secuela de esta proliferación de estudios, los supuestos se mezclan con una diversidad increíble.

¿Qué motiva esta repetición de supuestos antiguos atestados de errores categoriales? ¿De qué sirve que E. Punset hable de la ampliación del mapa de interconexiones neuronales, si en la regulación de emociones y de las formas de reaccionar, las articulaciones del deseo y las enunciaciones modulan formaciones de felicidad en las que no se adivina la opresión bajo la felicidad pública, por ejemplo, desde F-J. Chastelleux? También téngase presente que desde principios del siglo XX, Eduard Barneys creaba las relaciones públicas para promover querer lo que no se necesita ante el excedente de productos, a partir del manejo de las emociones irracionales y el concepto de necesidad, a lo que Paul Mazer le agregó la creación de deseos en los tiempos de las cadenas de almacenes, cuando se ligaba el producto a un modelo de vida modelo, configurado por el cine y la tv, en función de una expresión y ‘satisfacción’ de sí, en el marco de un entorno social condicionante de las conductas.

¿Por qué dudar que otro procedimiento caracterice la acción estatal y la de las grandes multinacionales, es decir, la creación de una población vulnerable presta al consumo incluso de políticas públicas? Para la crítica de la infoproducción y el ideal de la felicidad en el trabajo, se puede acudir a Franco Berardi Bifo, *La fábrica de la infelicidad*. Baste con observar que antes de esta múltiple alteración en el concepto de la felicidad, algunos filósofos y filósofas de la modernidad se habían atrevido a pensar de manera distinta a la búsqueda racional del bien según la interpretación finalista, tomista o alemana, de la ética aristotélica, y la vinculaban incluso al error sin disculpa ni justificación, ni siquiera para aprender o adquirir experiencia, en tanto propiciaba algo nuevo, como sugería se entendiera, por ejemplo, Marie-Jean-Antoine de Caritat conde de Condorcet. Al acontecimiento de la felicidad la preceden incluso intensidades y

952 Esta revista tiene una gran cantidad de artículos de calidad ya desbordantes en número, con una variedad de problemáticas inabarcables. No obstante, hay un artículo bastante especial en el que se desmiente la polarización entre la felicidad y la tristeza, para recoger investigaciones que afirman que a propósito de la felicidad y la tristeza se aprecian diferencias entre la actividad cerebral, pero se comparten muchas estructuras, por lo que no se pueden entender como algo sentimientos opuestos. “Given that certain common structures are activated in advance of the experience of their Happiness or Sadness, one is tempted to think that it is acceptable to study Happiness as the lack of Sadness and keep Sadness as the main target of studies and future research. The authors, however, would like to make the case that both happiness and sadness are deviations from neutral affect and that they involve many of the same, but not exactly the same, neural systems. Thus happiness is not the absence of sadness or the opposite of sadness, any more than bitterness is the opposite or the absence of sweetness. Recent advances in Neuroscience have, in fact, pointed to ‘hedonic hot spots’ in the brain that are involved in the initiation and magnification pathways of positive emotions” (Chemali y otros, 2008, p. 495). Esto cuestiona toda categorización tradicional que opone la felicidad, de una parte al dolor emocional o afectivo, y de otra al placer.

fuerzas prepersonales. También la felicidad estuvo en su inicio más cercana a la frugalidad y la celebración en el ‘consumo’ de alimentos y bienes, más que en un pretendido sentido espiritual o cultural. El problema no reside en los medios o en el capitalismo, sino en la forma misma de pensar que ignora el sufrimiento, o lo explota en los medios de forma impersonal para vender terapias, tratamientos y medicinas. También la filosofía no solo debe pensar el deseo en virtud de la afición, la alteración de los sentimientos, la satisfacción con variables económicas o un estado mental indiferente.

7. La felicidad se conceptualiza y categoriza moralmente. La diversidad en la formulación de un concepto de la felicidad esconde presupuestos morales al momento de escoger los factores que se cree la procuran y al rechazar todo aquello que supuestamente la impiden. Con cada concepto de la felicidad se categorizan, entre otras, sentimientos, conductas y acciones, razón por la cual, que la teoría sobre la felicidad haya contribuido a reforzar la ideología moral, a lo que se agrega la imposición de la economía liberal en boga, junto con la dominación cultural de los determinados intereses comerciales y sociopolíticos arraigados, se muestra como un acontecimiento que se desatiende. Conviene no dejar de denunciar que el concepto de felicidad se preste de esta suerte para difundir un sistema de creencias que restringen una opción singular, encubierta la *hacceidad* en experiencias y estados mentales prefabricados; sujeta la ética a una epistemología al servicio de la industria cultural; supeditados los problemas y el sufrimiento a la pretensión de la esquiva satisfacción. Diríase que gracias a encuestas, pedagogías y metodologías de las ciencias sociales al servicio de la mercadotecnia y hasta la teoría social, la diferencia entre los supuestos filosóficos y los del común de la gente en la calle se hubiera eliminado bajo la guía de la tv, el cine, el video, y las nuevas tecnologías. Aunque no se haya podido entender la felicidad como una entidad con límites determinados, igual que cualquier otro concepto, se la describió con un conjunto o serie de condiciones, lo que no obsta para que se hubiera procedido con tan desconsiderada insolencia en la teorización moral para reforzar el condicionamiento de las conductas.

Cuestionar la teoría moral actual es una opción perfectamente viable y razonable en tanto no se sostengan más las creencias falsas sobre la felicidad. Por ejemplo, una noción de felicidad fundamentada en la noción de voluntad resulta hoy inadmisibles. Asimismo, se puede dudar sobre la función del control para la felicidad al modo de Daniel Gilbert o la teoría del *Flow*, puesto que Daniel M. Wegner diferenció la experiencia de la voluntad consciente (*the*

experience of consciously willing an action) y la causación de la acción por la mente consciente de la persona (*the causation of the action by the person's conscious mind*), en tanto la confusión entre estos dos aspectos diferentes yace en la fuente de la ilusión de la voluntad consciente⁹⁵³.

La noción clásica de voluntad como fuerza se entiende como conato distinto a la cognición y al factor emocional a partir de W. James. La noción de la voluntad de una persona dificulta la explicación de una acción, porque no hay una relación de causalidad entre una intención y la acción. La experiencia de la voluntad se restringe a un sentimiento que ocurre a una persona; un concepto útil para la psicología del comportamiento, pues examina el grado de relación entre la mente y la acción, pero ahí la experiencia y la acción no resultan asimilables, y en definitiva, la acción no deriva de la fuerza de voluntad⁹⁵⁴.

La 'voluntad empírica', la relación entre la mente y la acción, exige una causalidad observable, pero el sentimiento de voluntad consciente de los actos no resulta verificable, cuestionada de la conciencia intuitiva de las acciones voluntarias, el asumir que esta experiencia de la fuerza de la voluntad coincida con la fuerza que crea o impulsa los actos por una comprensión de la agencia causal que le confiere sentido. Cuesta desprenderse de adjudicar una entidad que ejecuta las acciones, cuando pareciera que un animal se orienta hacia un fin o por un propósito aparente. Se percibe a los otros como agentes causales, esto es como originantes de

953 "Action and the experience of will usually correspond, so we feel we are doing things willfully when we actually do them and feel we are not doing some things when in truth we have not done it. Still, the automatism and illusions of control that lie off this diagonal remind us that action and the feeling of doing are not locked together inevitably. They come apart often enough to make one wonder whether they may be produced by separate systems in the mind. The processes of mind that produce the experience of will may be quite distinct from the processes of mind that produce the action itself. The processes of mind that produce the experience of will may be quite distinct from the processes of mind that produce the action itself. As soon as we accept the idea that the will should be understood as an experience of the person who acts, we realize that conscious will is not inherent in action – there are actions that have it and actions that don't. The definition of will as an experience means that we are very likely to appreciate conscious will in ourselves because we are, of course, privy to our own experiences and are happy to yap about them all day" (Wegner, 2002, p. 11).

954 "The experience of will is merely a feeling that occurs to a person. It is to action as the experience of pain is to the bodily changes that result from painful stimulation, or as the experience of emotion is to the bodily changes associated with emotion. The person's feeling of pain is not the same as the degree of twist applied to a person's arm, nor is the person's feeling of fear as the pattern of excitation occurring in the brain. In each case, the experience is incommensurable with the occurrence. An illusory pain is still pain, in an important sense, but it may not indicate damage at the location it signals; it may not be the affect of an injury at the site of apparent injury. Similarly, a conscious willing is still a conscious willing even when it is illusory in much the same sense: it may not be the cause of an action of which it is the apparent cause. A person's feeling of will, and the associated report or this experience to others, is a key criterion commonly used for assessing whether conscious will has operated, but we must remember that this feeling is not the same as an empirically verifiable occurrence of mental causation" (Wegner, p. 14-15).

eventos⁹⁵⁵. La teoría moral no problematiza de entrada el sufrimiento y lo relega a tema secundario, o lo supedita a otros conceptos, por ejemplo, en una concepción de derechos humanos, en tanto la especulación actual sobre la felicidad abraza el prejuicio de lograrlo todo con voluntad y motivación. En contraste, aparte de cualquier teoría o interés intelectual que se respalde en una cultura reservada y conservadora, un pensamiento como el de Nietzsche o el de Deleuze separa valores implícitos de un mundo que no existe fuera de la expresión. La filosofía tiene por lo tanto que romper con el recuerdo personal y con estructuras del lenguaje que imponen formas genéricas, a la vez impersonales, que configuran nuestra personalidad, para descubrir intensidades, devenires y singularidades que atraviesan nuestro cuerpo⁹⁵⁶.

Desde este planteamiento deleziano, Phillipe Mengue insiste en que los efectos producidos por una determinada práctica pueden ser producidos por otros medios. Aparte de la posición que se asuma respecto de la creencia en la voluntad o a capacidad de elección, y de que en las ciencias sociales se presenten teorías contradictorias, un corte más abrupto se produce en el siglo XX en el proceso de disposición de las creencias para el modelamiento de actitudes y pensamientos para el compromiso interior. Tómese como prototipo la obra de Carlson: *You Can Be Happy no matter What*, en la que sacrifica la racionalidad a la felicidad y aspira a modelar con sus consejos pensamientos positivos, indiferente el individuo a los pensamientos de los demás, relativizando el gozo.

El significado de la felicidad se escatima en los propósitos, relegada la virtud ante la autoestima en un esquema psicopedagógico de capacidades y aptitudes, desvinculada también la felicidad de la satisfacción económica, lo que propicia la conformidad y a la vez el ansia de consumo momentáneo, inmediato y ansioso; la felicidad a conseguir a diario, inventada en un principio como producto terapéutico. La psicología de la ocupación articula una categorización novedosa, como se aprecia en la obra del neurólogo Stefan Klein, *La fórmula de la felicidad*, al

955 "Mackie introduces the term "error theory" by saying that most people's moral judgments involve an implicit claim "to be pointing to something objectively prescriptive," but "these claims are all false". As far as trying to understand the error theoretic stance in general terms goes, the part about "objective prescriptions" can be put aside as optional; one would just as surely be advocating an error theory if one asserted, say, that most people's moral judgments involve an implicit claim to the existence of pure autonomy, and all such claims are false. In light of this, let us say, as first approximation, that one way of being an error theorist about morality is to hold that most people's moral judgments involve implicit claim X, and all such claims are false" (Joyce y Kirchin, 2006, XI).

956 "Desligar la vida personal en beneficio de sus zonas de intensidades, sin nombre de autor, anónimas, infra- o supra personales: los devenires pasan por, o nos arrastran en "un devenir inhumano": "no tomarse por una bestia, sino deshacer la organización humana del cuerpo, cada uno descubriendo las zonas que le son propias, y los gruos, las poblaciones, las especies que lo habitan"" (Mengue, 2008, p. 429).

adosar la felicidad con la alegría, el placer y la euforia, enfrentada a la depresión, y tras contraponer también la satisfacción y el estrés. La felicidad propiciadora de capacidades intelectuales, rompe con la imagen medieval y romántica del pensamiento movilizad por el dolor. Puntualiza Klein que si la felicidad y la infelicidad corresponden a sistemas cerebrales distintos, no basta con dejar de sufrir, con lo que no se valora el sufrimiento en su justa dimensión, en una cultura en la que el éxito propicia la infelicidad por elevar las expectativas, sin considerar una vida rica en actividades y variantes de todo tipo.

8. Mackie señaló un defecto o imperfección (*faulty*) concerniente a los juicios morales que pretenden alguna objetividad o reflejan participación relativa a diferentes modos de vida. No obstante, desguarnecida la moral de este reproche, conserva su concepto. Esta inclinación a buscar la objetividad de los juicios morales, trátase de filósofos o del común de la gente, se suele matizar en el sentido de no decir que se trate de un error, sino de algo incierto, no verdadero, pero tampoco falso. La falla reprochable se convierte en una deficiencia, al modo como el ateísmo suele quedar en agnosticismo. Así, se habla de “nocognitívismo”⁹⁵⁷.

También para el Strawson de *On referring*, el ateo no debe considerar ni falso ni verdadero que Dios sea omnipotente. El problema de fondo reside en la tendencia a comprender la teoría del error en términos ontológicos⁹⁵⁸. La teoría del error, a saber, que los juicios morales son falsos, no querría decir que cualquier frase o sentencia que contenga un término moral resulte falsa, pero sí se centra en una clase de prescripciones morales o conjunto de juicios morales imbuidos de la inclinación a establecer objetividad y precisar una razón fundamental de la que carecen. Es el caso de la felicidad, pues se trata de un pensamiento adusto para un problema

957 “Indeed, it is often put forward as an objection to Mackie’s view that even if it is true that most people imbue their moral judgments with a problematic kind of objective force, this is a dispensable aspect of moral discourse; a morality stripped of this flawed element would still deserve to be called a “morality”. “It is preferable to distinguish the noncognitivist from the error theorist by saying that the former denies, and the latter affirms, that moral utterances are assertions. Thus the atheist will not be a noncognitivist about “God is omnipotent,” since the sentence is typically used assertorically, even if Strawson is correct about its truth value. We then distinguish the error theorist from the success theorist (e.g., the moral realist) by saying that the former, but not the latter, claims that moral utterances are all either false or (hedging her bets on Strawson’s views) neither true nor false – a disjunction that can be captured by the claim that moral utterances are all untrue” (Joyce y Kirchin, p. XI).

958 “This way of distinguishing the error theorist from the noncognitivist also reveals what is mistaken about the widespread (though, in truth, fairly innocent) tendency to express the error theory in ontological terms: as the view that *X* doesn’t exist. The problem with this expedient is that noncognitivist also holds that the items in question do not exist (discounting the linguistic permissions that may be achieved via the quasi-realist program). The problem is circumvented if we insist that, when speaking carefully, the error theoretic claim is made of a discourse, not any cluster of objects, properties, or relations. We are not error theorists about ghosts, we are error theorists about ghost discourse. The common expression “an error theorist about morality” harmlessly fudges this distinction” (Joyce y Kirchin, p. XII).

álvido, en el que el error categorial no se presenta tanto por catalogar bajo la palabra felicidad, sea cual sea su concepto, algo que no contribuya a ella, o que en un momento o para alguien esté en relación con la felicidad y en otro momento o para otra persona no. El deporte puede que contribuya a la felicidad, pero también la ejercitación física en la mayoría de los deportistas puede obedecer a la necesidad de desfogar tensiones y problemas, lo que a la larga produce individuos perfeccionistas y lesiones graves, producto de una educación que enfatiza en la atención y la dedicación una actividad, normalmente el trabajo. El error categorial, por lo menos en lo tocante a la felicidad, también sufre un corte, porque al establecer el precepto de fluir con pericia en una sola actividad, enumera un conjunto limitado de factores y destrezas que contribuyen a la felicidad en proyección al futuro según sentimientos y criterios para la vida pública; no una variedad de elementos y relaciones concretas o conceptuales que alteren la manera de vivir, sin referirse siquiera a técnicas, a un arte concreto de la felicidad, olvidada la experiencia y suprimido el pasado.

En esas, hay que distinguir la consideración de un lenguaje erróneo de la manera de remover la fuerza asertórica del modo de hablar moral, pues se puede mantener un discurso moral sin los mendaces prejuicios epistemológicos correspondientes. Una clara separación filosófica entre los sentidos y el intelecto sirvió para confundir en jesuitas las delicias con las penitencias, lo que forjó la mortificación de los apetitos en tanto la razón favorece la quietud y la conformidad junto a los valores de la humildad y la pobreza. También, concomitante a esto, se puede tomar distancia de la ética normativa y de la deontología sin que implique dejar de abrigar acciones que reportan bienestar propio o ajeno, con una noción prudencial del deber y lo conveniente, incluso contemplada una razón práctica o deseos altruistas, que en el fondo obedecieran a un mecanismo de neutralización que contrarresta (*counteract*) la limitación de nuestras simpatías.

En cuanto a la felicidad soportada en la utilidad como preferencia y en la satisfacción de necesidades sociales y personales para uso del *marketing* político que denuncia la desigualdad, crea una sustituta fabricada cognitivamente, última variante de la dependencia de sí, de la interioridad, de la remisión al ámbito de las mentalidades. Ante la felicidad sintética, propia de la resignación y la docilidad postmodernas, Agnes Heller retoma los términos de “entrega” y “abandono de sí”, para criticar que el concepto de felicidad no aluda a un sentido emocional,

sino a un acontecimiento. Esta reivindicación de la mística del apego y el abandono atraviesa la historia de la conceptualización y la valoración ética desglosada de la felicidad.

Por otra parte, las consecuencias psicológicas de remover las creencias morales de la motivación para actuar conforman un asunto más empírico que especulativo. El punto relevante reside en que se ofrecen todo tipo de razones de las que no dependen los deseos y propósitos de las personas⁹⁵⁹. Habrá que agregar: ante la percepción de lo injusto del sufrimiento, excusan el dolor social por la experiencia y el conocimiento. Mackie rechaza el imperativo categórico formal kantiano y prefiere imperativos objetivos⁹⁶⁰.

Para el asunto concerniente a la felicidad; a saber la racionalización del sufrimiento y la indiferencia ante el dolor, producto de la categorización a partir de los distintos conceptos, la voluntad se reduce a una cuestión emocional que acompaña nuestras acciones⁹⁶¹; precisamente, como se concibe la felicidad. El imperativo de abordar en primer lugar el sufrimiento humano, desaparece ante las especulaciones sobre qué significa la felicidad y cómo se logra. También la

959 "It would make sense if Mackie were, simply to deny the existence of such "desire-transcendent" reasons (in the vein of Williams); but his position is characteristically more nuanced than this. He allows that we often legitimately empty talk of reasons regarding persons who have no desires that will be satisfied by performing the action in question. If another individual is suffering, for example, and there is some course of action I can take to relieve that suffering, then "it would be natural". Mackie doesn't attempt to discredit appeals to such desire-transcendent reasons, what he does insist on is that such reasons talk is made legitimate only by the presence of an institution: What allows the transition from "There is a stranger writing in agony before me" to "I have a reason to help" is a cluster of institutional facts, not brute facts" (Joyce y Kirchin, p. XIX).

960 "Importantly, such requirements "are constituted by human thought, behavior, feeling, and attitudes", and thus any such requirements are, in a central sense, mind-dependent. This, perhaps, provides insight into Mackie's objects not to categorical imperatives per se, but to objective categorical imperatives: It is categorical imperatives that profess to transcend all institutions, that purport to depend for their legitimacy on "requirements which simply are there, in the nature of things", that are singled out as erroneous. As with categorical imperatives, so with reasons: It may not be false to claim "Anyone has a reason to ease the suffering of others," but its truth is guaranteed only by invoking an institutional way of speaking – an institution of which one may or may not be an adherent. (Mackie writes that one is never "logically committed" to offer allegiance to an institution.) It is only when such a reason claim purports to transcend all institutions – when it is imbued with ambitions of objectivity – that it oversteps the mark. In light of these observations, the error theory arises because (Mackie thinks) moral discourse is pervaded through and through with aspirations to robust, institution-transcendent objectivity" (Joyce y Kirchin, p. XIX).

961 "The idea that volition is an emotion is not new. In fact, the quote from T.H. Huxley at the beginning of this chapter makes the equation explicit. Will is a feeling, not unlike happiness or sadness or anger or anxiety or disgust. Admittedly, conscious will doesn't have a standard facial expression associated with it, as do most other basic emotions (Ekman 1992). The look of determination or a set brow that is sometimes used to caricature willfulness is probably not identifiable enough to qualify as a truly communicative gesture. Still, will has other characteristics of emotion, including an experiential component (how it feels), a cognitive component (what it means and the thoughts it brings to mind), and a physiological component (how the body responds). Although conscious will is not a classic emotion that people would immediately nominate when asked to think of an emotion, it has much in common with the emotions" (Joyce y Kirchin, p. 326). "Volition.... Is an emotion indicative of physical changes, not a cause of such changes... The soul stands to the body as the bell of a clock to the Works, and consciousness answers to the sound which the bell gives out when struck... We are conscious automata". T.H. Huxley, *Methods and results* (1910). (Ekman, 1992). An argument for basic emotion. *Cognition and Emotion* 6: 169-200.

socialización de la felicidad se impone por la secularización de los prejuicios voluntaristas filosóficos y teológicos que aunque en la Edad media se quejaban del estupor, el hastío y la caída, juzgaban vana la alegría, y benéfica la tristeza en el desprecio de sí, aunque todavía en el rechazo a la indiferencia.

9. Más que en un estado o situación, se concentran los estudios sobre la felicidad en la alteración del estado, la percepción y la disposición. Hay otras alternativas a la moral concebida en función de la elección, pero se escatima la felicidad a la posesión modulada de bienes, por las ciencias sociales⁹⁶². Eliot Turiel afirma que en la mayoría de las situaciones se efectúan múltiples juicios morales y no un de tipo general; se entiende el asunto antes de elevar el espectro de consistencia e inconsistencia. El teórico en moral se escandaliza por el riesgo de reducir la moralidad a factores psicológicos independientes del juicio y se pregunta por qué la gente emite juicios morales y no actúa conforme a ellos sin que se trate de que haya personas más morales que otras. Turiel recoge que J. Aronfree en: *Conduct and conscience: The socialization of internalized control over behavior*, 1968; A. Bandura, *Social cognitive theory of moral thought and action*, 1991; y Mischel & Mischel, *A cognitive social learning approach to morality and self-regulation*, 1976; sostuvieron que los juicios y las acciones no están estrechamente relacionados, y que los procesos psicológicos que determinan la conducta difieren de aquellos que gobiernan los juicios. Diferentes dominios del juicio complican el asentimiento entre el pensamiento y la acción. Lo convencional se mezcla con los juicios morales para complejizar la acción, de modo que tanto los juicios como las acciones no resultan del dictado de un *ethos* cultural, en lo que se confunden la cooperación y los conflictos⁹⁶³.

Turiel señala puntos en común en medio de la heterogeneidad del pensamiento a la hora de clasificar las acciones como morales o convencionales. ¿Cómo delimitar esta clasificación a propósito de la felicidad? Las acciones de la gente reflejan, según Turiel, muchas facetas sobre el razonamiento que se tiene sobre los demás. Se piensa de maneras complejas y multidimensionales. Al examinar la historia de los conceptos de la felicidad, se observa cierta

962 "Consistency is regarded as positive and reflects the morally desirable outcome. For those who do not see morality to be based on judgments, the issue is framed in terms of whether people live up to traits they possess or values they uphold. For those who do assume that people make moral judgments, the issue is still framed in terms of consistency, with other factors like will or identity mediating between thought and action" (Turiel, 2002, p. 126).

963 "We have also seen that there are heterogeneity and commonalities in thought and in actions. In the context of heterogeneity of thought within individuals, there are commonalities among people with regard to the classification of acts as moral or conventional and in judgments and justifications about each domain" (Turiel, p. 142).

reiteración y persistencia de un tipo de pensamiento favorable a la virtud, el deber y la utilidad, aunque se reaccione ante la tradición, especialmente, la creencia en el dominio del pensamiento sobre la acción.

De la cultura del desprecio del deseo, del placer y del dolor, se pasó a notar formas de descontento y técnicas terapéuticas para la expresión del contento, al nuevo estilo de moderación en el gozo de los bienes y la conducta. En ello, la tradición moderna rechaza la indiferencia, la apatía, la desidia, tanto terapéutica y estética, como moral, pero sometió la conducta a la observación de un orden trascendente, racional y abstracto. Ideas, conceptos, simulacros; la misma da, pues vivimos de ilusiones, de fantasías, de distintos tipos de abstracción, recogidos y sumidos en la introversión o absortos en el consumo cultural.

La idea de la serenidad por la conciencia racional, despojada después la moralidad del carácter necesario del deber, afianzada en la modernidad, se transgrede en el siglo XX, junto con la lógica para afirmar un pensamiento desmedido que en adelante justificará la tranquilidad a la par que la imprevisión y la negligencia en un mundo de servicios en el que el esfuerzo se centra en el éxito y en la disputa laboral, marco en el que la indiferencia al dolor personal se recrudece. Ya no nos venden ideales abstractos, ideología, sino que nos dictan qué pensar, como actuar y nos asignan un lugar de trabajo o modo de supervivencia, todo por lo cual, el dolor y el sufrimiento se esconden en el ámbito privado, la soledad y la incomunicación, en un mundo en el que los medios no establecen vínculos sino con la imagen que se impone a la percepción para experimentarla como lo más concreto.

Entiéndase que para llegar a esto hubo un proceso en el que, a partir del énfasis en lo empírico y racional, se revaloraron las pasiones, la ilusión y la variación, pero ya a Kant el concepto de ‘satisfacción’ lo anegaba, por la pluralidad de objetos y experiencias que a capricho satisfacen o no, para optar por el pragmatismo, por lo que la libertad acorde con lo que acaece se supeditaba a la sola idea general de la libertad, en tanto se incitaba a la ocupación en el deber y el trabajo para evitar el complejo psicológico y la frustración. El estupor, el hastío y la fatiga cedieron a la fatiga, el tedio y el fastidio según B. Russell. La felicidad se convirtió en un modo de sobrellevar el aburrimiento con algo de diversión, sin satisfacción posible.

10. Hacia 1911, Edward Lee Thorndike aseguraba que un animal cuya acción estuviera acompañada de una experiencia ‘satisfactoria’, estaría propenso a ejecutar la misma acción en una situación similar. En el caso contrario, el animal no repetiría las acciones vinculadas con

una experiencia desagradable. Planteaba entonces una asociación automática del bienestar o malestar con la acción a seguir o rechazar. Luego, Burrhus Frederic Skinner habló más de refuerzos, y otros como Edward C Tolman, pensaban en la orientación a una meta, más que en una respuesta, en la construcción del mapa mental del entorno. Lo que este cambio de paradigmas iniciales descubriera, con anterioridad a que se haya desarrollado la psicología de la felicidad en los albores del siglo XXI, fue, justamente, la dificultad de pensar todo lo concerniente al ámbito psicológico y conductual a propósito de la felicidad, imponderable.

No se impuso el reforzamiento por la satisfacción, sino el tránsito anotado de una cultura del desprecio del deseo, el placer y el dolor a la venta de técnicas terapéuticas para el contento, o alivio del sufrimiento que, sin embargo, dejan a la construcción de la persona y su vida a medias entre el consumo y gozo de bienes. Esta dificultad de inquirir a propósito del entresijo de concepciones de la felicidad indica que se cometen errores categoriales en la conceptualización psicológica, en su mayor parte heredados de la filosofía, y de lo cotidiano, en la medida en que la posibilidad de que los conceptos definan mal la expectativa, el bienestar, la experiencia y la calidad de vida, se muestra factible al sobreponerse la característica de una categoría por sobre otra de difícil distinción, o al observar una serie de ejemplos, incluido el proceder de las ciencias sociales. Rosch y Mervis, hablando hacia 1975 de las “*family resemblances*”, todavía insistían en un nivel básico de abstracción que categoriza⁹⁶⁴.

Mejor dicho: desarrollamos farragosos discursos para acudir a un concepto simple que condiciona los demás, y en el caso de la felicidad, permanece evanescente frente a la experiencia, por lo que a la hora de definirla se acude a una serie de palabras teóricamente cercanas, pero cuya adopción obedece más a un rudimento moral o político que a un interés puramente conceptual. A la vez, que no baste con elucidar o dilucidar, pues se acude a la tipicidad o semejanza de familia, para huir de problema que se presenta cuando varios elementos distintos encajan en una misma categoría y no dan cuenta de un acontecimiento inestable y cambiante, de múltiples variables, cuestiona la misma comprensión de la filosofía.

964 “En los conceptos mal definidos las características y las reglas que unen los elementos de una categoría nunca son evidentes. Los conceptos mal definidos se suelen aprender por la continua experiencia en el trato con los miembros de la categoría más que por una definición específica”. “Medidas de el tiempo de reacción demuestran que la gente clasifica más rápido en categorías de nivel básico (silla). Ello sugiere que las categorías de nivel básico son las que más usamos al manejar los objetos en la vida diaria. Estas categorías de nivel básico son probablemente las primeras que los niños aprenden a utilizar cuando tienen que nombrar y clasificar los objetos” (Papalia y Wendkos, 1987, p. 301). (Rosch, Mervis, Gray, Johnson y BoyerBraem, Basic objects in natural categories, Cognitive Psychology review, 1976).

Los planteamientos conceptuales y las categorías escogidas para la felicidad niegan la sensación, el placer y el deseo, para afirmar una nueva dimensión cognitiva racional que elabora la percepción de la felicidad, convertida en una emoción para no atender ni al dolor ni a cualquier tipo de sufrimiento. La cultura siempre ha negado el placer y el deseo, pero la terapia contemporánea, bajo el contento y la satisfacción, encubre la indiferencia al dolor para focalizar la atención en el trabajo, al llevar las imágenes del mundo al hogar con un falso contacto. Nuestro propio mundo, el más concreto, encubre nuestro más íntimo sufrimiento y todo tipo de dolor sin advertir la gravedad de nuestra situación, económica, social o terapéutica. Abandonados a nuestra suerte, la reflexión sobre el propio sufrimiento resulta indiferente. No pensar altera la textura del sufrimiento. Ya no se trata de racionalizar el dolor, sino de pensar sólo lo positivo, lo concreto, pero común a la proliferación sistemática de conceptos, sin afección ni atención a lo más cercano y que nos rodea. Tanto el placer como el dolor se evitan, sólo expuesto para explotación comercial, en lo que participamos con orgullo democrático de manera activa o pasiva.

De seguro, se suelen crear categorías por mera agrupación o por una regla inductiva a partir de la descripción de los miembros o no miembros del grupo, según parámetros definidos. También se nos asegura que la felicidad sintética agrupa categorías de estímulos y respuestas similares evocadas bajo un concepto o varios, referido el concepto a un aspecto, mientras la categoría se usa para la clase o serie de entidades (objetos, acciones, estados, cualidades) agrupadas bajo un criterio o regla⁹⁶⁵. Que desde un punto de vista cognitivo, el concepto alude a un cierto “tipo” particular inferido de un conocimiento previo, y a lo supuestamente intencional, mientras las categorías corresponden a los aspectos extensionales, pero los conceptos no siempre categorizan. A veces se categoriza de manera arbitraria, y en el caso de la felicidad, esta división entre lo intencional y lo extensional no funciona para nada. La variabilidad aleatoria del concepto de felicidad desmiente toda intencionalidad. Se entiende por felicidad cualquier cosa.

Respecto a la categorización, ya no se habla de aspectos en el sentido de un atributo con dos valores, presente o ausente, marcado o no. Se entiende por atributo un tipo específico o propiedad con un número de valores o posibles alternativas. El atributo subraya la diferencia

965 “We will take the *Word* concept to refer to the idea or notion by which an intelligence is able to understand some aspect of the world (cf. Murphy and Medin, 1985). The word *category* we will use to refer to a class or set of entities (they could, for example, be objects, actions, states, qualities) which are grouped together on the basis of some criterion or rule” (Hampton y Dubois, 1993, p. 13).

entre entidades de un dominio, en tanto el valor proporciona las formas alternativas de esas diferencias. En este amplio marco, se puede distinguir la descripción lógica del mundo de lo que la gente piensa en un sentido psicológico sobre un concepto. En el caso de la felicidad, el rango resulta tan amplio e indeterminado que se tiende a la abstracción conceptual; a algo que no tiene ninguna relación con las prácticas, las acciones y la experiencia, a pesar de relacionarla con ciertos elementos relevantes en nuestras vidas. Si bien se categoriza a partir de un concepto superfluo y arbitrario de la felicidad para propiciar cierta moralidad, a esto contribuye la reducción escueta de nuestro pensamiento sobre nuestra cotidianidad en medio de una proliferación de libros sobre la felicidad que especulan sobre cómo lograrla y en qué consista, relacionando todo tipo de variables⁹⁶⁶.

Tantos estudios sobre la felicidad no reflejan más que divagaciones del autor y relaciones caprichosas entre conceptos, disposiciones y conductas, más que ideologías, en tanto las investigaciones en mercadeo y las encuestas de todo tipo sobre la felicidad resultan superfluas, aunque partan de un análisis previo de los factores psicológicos y sociales de la conducta individual y el bienestar. Los factores interdisciplinarios de la terapia remplazaron momentáneamente a la inversión económica requerida para el bienestar necesario que propicie la felicidad. Luego también la inversión económica se escatima a través de una psicología positiva y políticas sociales impregnadas de buenos sentimientos.

Si la tendencia en la categorización de la felicidad es la negación, el desprecio de conductas por valores, laboriosidad y estatus, el análisis de factores para la felicidad y nuestros discursos conceptuales sobre la felicidad sobran y no tienen relación alguna con nuestra acción política y social, ni con nuestra capacidad evaluativa. Definitivamente, las personas en la vida diaria categorizamos sin respetar la conjunción y la disyunción clásica, pero no necesariamente categorizamos en relación a un concepto o directriz, sino que clasificamos sin más, sea por hábito, capricho o por el desorden de nuestros juicios de valor sin ninguna lógica particular, según jugamos con nuestros conocimientos.

966 Si en 1991 Andrew Woodfield diferenciaba en la revista *Mind* los conceptos propiamente dichos en un sentido intencional pensamiento-mundo, y optaba por el término “conception” para la noción psicológica, en todo caso, predomina cierto idealismo o abstracción, sea que se incluyan componentes subjetivos del tipo de la información asociada a la memoria o la intuición de tipos. A esto se suma la prevalencia de una taxonomía jerárquica en la que las características de los conceptos determinan las categorías por una regla establecida por el uso de lo intencional para determinar lo extensional. En todo caso, un concepto del tipo del de “la felicidad”, no puede aplicarse a una experiencia o a un pensamiento, según una regla de categorización dependiente de las condiciones establecidas por el uso del concepto.

11. Si al revisar los textos sobre la felicidad o las múltiples referencias, tanto en la filosofía como en la ciencia, las ciencias sociales, la literatura y el arte, se halla que la enumeración de las condiciones suficientes que se determinan para el concepto de felicidad se contradicen o varían, y la serie de objetos o elementos que satisfacen estas condiciones, los tipos, igualmente cambian, ¿Cómo entonces jugársela por un pensamiento conceptual o filosofía de la felicidad?

Habrá que admitir tipos plurales de felicidad, no precisamente por simples diferencias culturales, sino por capacidades distintas de conceptualización según el nivel de complejidad en las relaciones entre todos los factores que contribuyen a propiciarla, o bien, incluir a la felicidad dentro de otra clase, por ejemplo, supeditada a la moralidad, al modo de vida o ideales de la comunicación y el marketing imperantes. Afortunadamente, este tipo de jerarquizaciones no valen la pena. El problema de fondo radica en que se hallen varios sentidos de la felicidad, varios conceptos, y a la vez, que a partir de ello se categoricen ciertos valores, sentimientos, acciones, objetos o formas de vida que no tienen nada que ver ni se tienen en cuenta en el día a día, pues no se tienen en mente y sólo se acude a todo eso para justificar la construcción conceptual de un texto y una política económica.

Para romper con esa determinación de nuestras vidas por una orden económico y sociopolítico, hace falta una mejor y mayor comunicación de las concepciones y modelos de vida sustentados en el favorecimiento de la felicidad singular de las personas, y una educación filosófica amplia, no restringida a una pedagogía que reflexiona sobre el educar para la organización social y una ética al servicio de la política y el bien público.

En síntesis, acudir a la búsqueda de sentido para hallar la felicidad encubre grandes mentiras y timos por alguien que no observa lo reducido de su campo de acción y sus pocas capacidades y posibilidades para actuar en el mundo contemporáneo. Entender la categorización como una forma de elegir si algo pertenece a una determinada categoría o clase, como el niño que aprende a introducir el cubo en el orificio en forma de cuadrado, resulta superfluo⁹⁶⁷. De la misma manera no podemos identificar la felicidad por un estado especial en el que nos encontremos en un momento o por una reacción emocional, pero tampoco se puede conceptualizar o categorizar la felicidad por las características o por atributos comunes

967 *"The adequacy or any theory of a process – of categorizing, or classifying, or recognizing, or identifying objects- is to be judged from its success at deciding for any relevant objects whether or not it belongs to a given category or class, and/or what kind of thing it is"* (Sutcliffe, John. *Concept, Class, and Category in the Tradition of Aristotle*). (Van Mechelen y otros, 1993, p. 51).

abstraídos de una experiencia o un suceso. En el acontecimiento de la felicidad, impera una tendencia a señalar lo que produce una gratificación, diferenciado de aquello que por algún motivo no es valorado, bien con el paso del tiempo o por su fugacidad, entre otras, a modo de *Paraíso perdido*, o *Paraíso recuperado*. Hay experiencias que pueden volverse gratificantes o no según las circunstancias y la disposición hacia ellas. También resulta trivial determinar la felicidad por su opuesto, así como por una pretendida representatividad o distintivo específico, particular o singular. Si a quien desconoce la *Alegoría de la felicidad* de Bonzino, se le presenta la pintura sin nombrarla, no imaginará que se trate de la felicidad. No se reconoce el concepto de felicidad por ser feliz, ni porque se la ilustre, aunque todos nos figuremos una idea por la observación de nuestras experiencias, igual que el niño tiene su concepto de triángulo aunque desconozca la palabra⁹⁶⁸.



Figura 28. Bonzino (1564). *Alegoría de la felicidad*.

12. Hay que agregar que las definiciones paradigmáticas de la felicidad restringen las valoraciones de un limitado número de elementos categorizados. Desafortunadamente, tenemos la costumbre de separar entre lo blanco y lo negro; lo bueno y lo malo, o entre un número exiguo de factores que relacionamos con la felicidad y la infelicidad, sin ninguna flexibilidad ni evaluación de los mismos según las circunstancias y cierta complejidad⁹⁶⁹. Además, un concepto no equivale a la representación.

968 "As mentioned earlier, the Inferential concept interpretation includes the background knowledge relevant to the proper interpretation of the concept. Since such background knowledge (called by some authors theory) grows with a person's experience, the same concept may have a different meaning for different people. For example, the concept of a computer is quite different for a novice and a computer expert, who witnessed the evolution of computers over many years. Thus, the two-tiered view provides a simple model for explaining the observable personal differences in concept meaning. In sum, by dividing the concept representation into an explicit and implicit part, the TT view combines elements of the classical representation, prototypical representation, and other elements not present in other representations". MICHALSKI, Ryszard. *Beyond Prototypes and Frames: The Two-tiered Concept Representation*. (Van Mechelen y otros, p. 158).

969 "Prototype definitions do have some constraints. For example, they require that possession of a particular category attribute-value will always have the same effect (positive, neutral or negative) on probability of category membership – regardless of the profile of other attribute-values possessed by the instance. However, prototype theory as a psychological theory of concepts can still be criticized for being too general –

La categorización en su acepción más común, es decir, la de clasificar, obviamente reviste la compleja serie de experiencias, las disgrega, y afecta los procesos de aprendizaje. Más allá de su importancia, recuperar la serie de categorizaciones a propósito de la felicidad permite resarcir las ostensibles variantes de un concepto que se da por irrecusable. Abordar resueltamente la incógnita en el dominio del conocimiento; dejar de preguntarse por cómo se conoce y atender más a la manera en que se rotula arbitrariamente un concepto en relación con otros, exige, al abandonar la pregunta por la naturaleza del saber, asirse a un proceso de recuperación del pensamiento, al advertir que conceptos y categorías absorben la atención en el proceso de conocimiento, no reducible a la representación mental, para cuyo análisis exige exhaustividad y evitar tendencias sistemáticas. Se abstrae también al obviar, al ignorar, al hablar de otra cosa o de varias cosas⁹⁷⁰. La pregunta por la felicidad implica pues una taxonomía de su conocimiento. ¿Qué tipos de saber se articulan a propósito de la felicidad?

13. ¿Cómo se conceptualiza el mismo conocimiento sobre la felicidad? En determinados casos, ¿se trata de un conocimiento general, específico o singular? ¿Uno implícito (inasequible o no disponible) o explícito, constante o flexible, declarativo o procedimental? En todo caso, no vale la pena estudiar la adquisición aislada de conceptos puesto que depende de conocimientos previos. Si se trata de un conocimiento singular de la felicidad se debería hablar de felicidades; de múltiples felicidades, más que de tipos o de una determinada concepción.

Abordar los conceptos de felicidad como se abordó en el cuerpo de este trabajo, también implica instar a acometer el problema de la similitud. Confusión intrincada de la felicidad atada a otros conceptos: calidad de vida, bienestar, comodidad, fortuna, prosperidad, florecimiento,

too powerful. It represents a general model for classification, able to capture any concept that involves linearly separable sets. Much of the evidence for it is of the form of finding that typicality and membership in a category (be it of common objects, personality types, or whatever) is related to a linear combination of property possession scores. However, the degrees of freedom in the model – the selection of weights for the properties, and the selection of properties themselves – are too many. If non-linear combination rules are included in the armoury of the prototype approach, then there is a danger of rendering the account empty; that is, a formalism that can capture a vast range of conceptual structures, most of which never occur naturally. It is important then to provide an independent account of how attributes are selected and how attribute-value weights are determined. One such account described below will tend to lead away from the original standard theory, and towards the kinds of constraints embodied in the frame approach” (Hampton, p. 85).

970 Cazeneuve escatima formas distintas del pensamiento y embuido de la filosofía tradicional moderna, cree todavía que la conciencia de sí deviene por angustia y que la autenticidad no se adquiere en medio de la felicidad, un exabrupto: “*Essayons de tourner encoré autor du problème en laissant de côté un momento les conditions extérieures et objectives pour soupeser cet élément subjectif, indéfinissable, qui fait l’intimité profonde du bonheur. Il est assez rare qu’il se révèle dans sa plénitude au momento qu’il est vécu. Cela n’est pas surprenant, puisqu’il faut, pour le saisir, réfléchir sur soi-même, et que l’homme heureux se laisse vivre plutôt qu’il ne s’interroge. Le malheur, au contraire, et l’angoisse aiguissent la conscience de soi*” (Cazeneuve, 1966, p. 82).

beatitud, bienaventuranza, autoestima, emoción, etc. Que varios objetos pertenezcan a una misma categoría suele entenderse como que se trata de instancias de un mismo concepto, cobijadas por su similitud. Así, se puede confundir la felicidad con un aparejo de avíos útiles; los enseres de la abuela, los negocios del hombre de negocios, la colección de zapatos, o el balde y la pala para construir el castillo en la playa. ¿Se puede entonces definir la felicidad a partir de una similitud conceptual de experiencias múltiples o condiciones materiales y estéticas? ¿Se puede determinar una estructura jerárquica de conceptos de la felicidad? La clasificación, con su concomitante rótulo, muestra tendencias o preferencias por un nivel jerárquico básico. Se prefiere hablar de felicidad a secas, que de felicidad de algún tipo, elaborada, o se suprime el hablar de la felicidad por algo más simple como la alegría, o subsumirla, inscrita dentro de las emociones.

Por lo tanto, si algunos elementos o instancias se catalogan bajo la felicidad, también se combinan conceptos al modo en que Clarise Lispector habla de “Felicidad clandestina”, el título de uno de sus cuentos. Se puede catalogar entre la felicidad como símbolo o la felicidad distribuida en un marco conceptual amplio, cualquier cosa o experiencia. Ahora bien, ¿en qué grado nos asimos a este aparataje conceptual para modelar nuestras conductas ante eventos específicos? La felicidad abstracta se concreta en un saber de la vida diaria que se construye por cierta sensibilidad hacia los elementos constitutivos, codificados o recuperados de los acontecimientos. En este proceso, se ha exagerado al subrayar la importancia de las teorías que enfatizan en los resultados de una decisión, al momento de categorizar, y se ha descuidado el proceso subyacente a la cognición, que prefiramos algo o nos aferremos sólo por la percepción, el olor, o el sentimiento más simple. El aprendizaje categorial ha de extenderse a otros tipos de modelos (funcional, relacional). Igualmente, las distintas teorías de conceptos.

Además, se deben tener en cuenta factores cognitivos que alteran la percepción. En el hermoso cuento *La pantera*, de Sergio Pitol, se habla de la imagen de una pantera que persistió durante una temporada para un joven que no pudo escuchar el mensaje que le había impedido al animal transmitir por su torpeza, aterrorizado al abrir las fauces, a pesar de la mirada amable, suplicante, y su hocico más dispuesto para la caricia y el juego que para el regusto de la sangre. Según el cuento, veinte años después, escucha el jadeo de un animal en la habitación contigua, y ante lo irracional al galope, dice que tratamos de cobijarnos en el mohoso conjunto de normas

con que pretendemos reglamentar la existencia, *“en esos vacuos cánones con que intentamos detener el vuelo de nuestras intuiciones más profundas”*.

En medio de la “expectación”, le penetró una alegría confundida con un leve temor, y se dispuso atento a la espera del mensaje: *“Todo lo que pudiera decir sobre la felicidad conocida en ese momento no haría sino empobrecerla. Mi destino se develaba de manera clarísima en las palabras de esa oscura divinidad. El sentimiento de júbilo alcanzó un grado de perfección intolerable. Imposible encontrarle parangón. Nada, ni siquiera uno de esos contados, efímeros instantes en que al conocer la dicha presentimos la eternidad, me produjo el efecto logrado por el mensaje”* (Pitol, p. 33).

Tras escribir las palabras proféticas y volver a la cama, despierta para encontrar que a pesar de su emoción, y entre sueños, adivinar el enigma, pero las palabras anotadas no tenían sentido. En este contexto literario, la felicidad se puede entender como un mecanismo conceptual que altera nuestra valoración y percepción del dolor, junto con todos los factores que construyen nuestra vida y nuestro sufrimiento.

El recuento y mapeo de las conceptualizaciones y categorizaciones de la felicidad deja ver claramente una tendencia ansiosa a eliminar el sufrimiento en la antigüedad, aunque sin negarlo; mientras la modernidad recrudece su racionalización, aún no indiferente al sufrimiento, para por último, predominar la indiferencia al dolor, totalmente categorizado este como elemento negativo a excluir de la experiencia y confinado a los noticieros y al pabellón médico. En este ámbito, la filosofía se rinde a la concepción de una experiencia común y no individual, pedagogizada⁹⁷¹.

Todavía Patricia Churchland relaciona la moral con el cuidado (*caring*), el reconocimiento del estado psicológico de los demás, la solución de problemas sociales y el aprendizaje de prácticas sociales, en lo que resultan más importantes los valores que las reglas. Además, Churchland estima que el concepto ‘moral’ es confuso (*fuzzy*). Sin embargo, el rizo para la moral se piensa acorde a la teoría tradicional, enfatizando en lo social y determinando de

971 *“In “two Dogmas of Empiricism” Quine sums up the outcome of the empiricist tradition after Carnap with the words “our statements about the external world face the tribunal of sense experience not individually but only as a corporate body”. In that new dogma of empiricism there is this much truth. No belief, no matter how well grounded in experience, is totally immune to possible challenge in the face of new beliefs based on new experience. Further, there is no way of ruling out in advance challenge from any quarter. Any belief that I now have might conceivably be brought to bear, given new theory, new beliefs, and/or new concepts, in such a way as to help challenge any other belief that I now have”* (Milikan, p. 321).

entrada el valor de la empatía sin cuestionamiento, a favor de la confianza en la familia, en las parejas, en los negocios; asociada a su importancia y su relación con la oxitocina, la vaso constricción (*vasopressin*), la distribución de los receptores y las estructuras del córtex prefrontal⁹⁷².

13. Por otra parte, domina la reticencia frente a la reacción escéptica ante el seguimiento de reglas, el significado y la comprensión de conceptos⁹⁷³. La felicidad restrictiva al estilo de Bernard Le Bovier Fontenelle: “*La felicidad es no anhelar una excesiva felicidad*”, permanece constante a lo largo de la historia de la filosofía, la religión, la psicología y la educación, desde Demócrito a la neurología contemporánea, distinta de la felicidad negativa en el sentido de “la felicidad no es...” o a que la constante sea el sufrimiento y la felicidad fuera la excepción. Por consiguiente, se prescriben los hábitos sencillos, la moderación, desplazada al cielo o a un ideal de la imaginación, ya no de la razón, según Kant o Maurice Materlinck (*La felicidad nunca será más grande que la idea que nos hacemos de ella*), a lo sumo pensada como un subproducto sensual.

Pangloss de la felicidad, el filósofo piensa sólo en un ideal, al que se le adjudicó la causa del dolor, a la que se agregó efectos culturales, mala educación e higiene. La lucha sólo se instaura contra las ideas negativas por defensa de derechos, en tanto la ciencia destruye las preocupaciones que influyen el ánimo a través de una suma de responsabilidad moral y

972 “The human capacity for learning and for social problem-solving, constrained by the basic urges, is the basis for what we commonly think of as social values. To be sure, in different contexts and cultures, particular articulation of those values may have different shapes and shades, even when the underlying social urges are shared. Values are, according to this hypothesis, more fundamental than rules. Various norms governing social life, reinforced by the reward/punishment system, may eventually be articulated and even modified after deliberation, or they may remain as implicit, background knowledge about what “feels right”” (Churchland, p. 9). “While acknowledging the central role of cultural beliefs and practices in morality, my aim in this book is to examine the foundations of mammalian sociability in general, and human sociability in particular. I began this project because I wanted to understand what it is about the brains of highly social mammals that enables their sociability and thus to understand what grounds morality. I also wanted to understand variability in social temperament – in the urges to belong, to strongly empathize, and to form strong attachments” (p. 10).

973 “Casualmente, las perspectivas de Dummett y Peacocke sobre la prioridad de la posesión conceptual también se ajustan al escepticismo del significado y a las consideraciones del seguimiento de reglas. Después de todo, el escéptico del significado cuestiona la existencia de hechos que constituyan un estado mental de comprensión lingüística; igualmente, Wittgenstein está interesado en lo que constituye seguir una regla lingüística. Entender una palabra y seguir una regla de uso de palabras pueden ser vistos ambos como formas alternativas de describir la posesión de conceptos. Desde luego, alguien que sostuviera que los niveles de pensamiento y lenguaje deberían mantenerse aparte podría rechazar la identificación en general de la comprensión y del seguimiento de reglas con la posesión de conceptos. Se podría sostener que los criterios de identidad para los contenidos de pensamiento y sus constituyentes no siempre dependen de consideraciones lingüísticas; esa persona podría querer atribuir tales mecanismos de individuación del pensamiento no lingüístico a algunos animales no humanos. Pero aun concediendo esto todavía sería plausible sostener que, en el caso humano, el lenguaje es parcialmente responsable por la identificación del pensamiento conceptual” (Mota, p. 222).

sugestión, no más del deber. Contra Kant, la felicidad se constituye en un juego de condiciones variables, con las reglas morales del interés propio; técnicas de desplazamiento de la atención, psicotecnia, olvido de sí, fortaleza de 'actitudes', satisfacción emotiva, crítica de las preferencias por ansiedad; factores encaminados a adquirir capacidades y disposiciones.

Tal pedagogía de la felicidad, que agolpa perspectivas sociológicas, genética, tecnología y progreso, para modular el deseo y las emociones, que igual que en la antigüedad invita a evitar los pensamientos abstractos y a no dejarse afectar por las circunstancias, todavía predica el distanciamiento de sí, de las propias creencias.

Aunque, mientras la psicología valora la autoestima, el control de la acción y el conocimiento de sí sólo para evaluar capacidades, la neurología se debate entre la positividad del placer que refuerza la conducta y el ansia del deseo, a la vez que en la descripción de los circuitos neuronales del placer, el deseo, la alegría y la risa se advierten los mismos problemas anímicos relacionados ahora con tantos signos del sufrimiento social y cultural como: la anorexia, la ansiedad, los trastornos del sueño, la depresión y la enfermedad.

Por lo menos, los centros que antes se suponían distintos para las emociones divididas entre positivas y negativas, resultaron los mismos, a pesar de la diferencia en los mecanismos de la alegría y la tristeza. La indiferencia actual ante la depresión, medicalizado el dolor e institucionalizado políticamente el sufrimiento, los confinan a formas abstractas de padecimiento frente a un ideal de felicidad sustentado en el vínculo afectivo y social, la felicidad pública y económica, en tanto la abstracción del dolor sólo se hace efectiva por la indiferencia, mientras lo concreto de una felicidad pública emerge efectiva en la ficción de los medios y el marketing político.

La posibilidad de la felicidad se moderó por prescripciones y consejos que escapan a un saber coherente y sistemático, que se recopila desprovisto también de ontología alguna, aunque no haya habido primero un conocimiento y luego un saber. Ignorada la filosofía de la felicidad y sustituida por las recomendaciones de la erudición pedagógica y popular, hace tiempo que la felicidad se retiró al ámbito de la filosofía, pero sin desplegarse, falta de énfasis.

En prologo al texto de David DiSalvo: *Qué hace feliz a tu cerebro y por qué deberías hacer lo contrario*, una vez más, con la preocupación por la acción irracional con consecuencias nefastas, debido a un error cognitivo, Wray Herbert recuerda que los

estereotipos y guiones nos ayudan, pero en un uso inapropiado nos pueden conducir a mal.

Todo esto instiga a una revisión de las disciplinas que conducen nuestras vidas:

“Todo el mundo ha experimentado alguna vez en mayor o menor medida las emociones humanas, desde el terror al placer, o se ha visto en ocasiones motivado o desmotivado, o se ha propuesto ejercitar el autocontrol y la disciplina, y no lo ha conseguido. Por tanto, los lectores conocen el terreno que pisan, el paisaje psicológico. El desafío que se les presenta a los psicólogos es descubrir otro nivel de la comprensión científica que no resulta tan evidente; y el reto que asimismo se presenta a los escritores sobre temas psicológicos es el de convencer a los lectores de que tales hallazgos son novedosos y dignos de ser conocidos” (DiSalvo, 2013, p. 12).

Sin embargo, aunque se afirme que domine el automatismo inconsciente en la mayor parte de nuestras acciones, vale la pena tratar de abandonar un lenguaje de la felicidad escatimado al prejuicio, el error, certezas y conclusiones. Más que un vaivén entre pesados discursos analíticos y otros superficiales, la construcción de un saber sobre la felicidad ha de abandonar una preocupación por el conocimiento y las formas de pensar, y recoger más un acervo de experiencias y conceptos que enriquecen la complejidad de la historia cultural. Tal vez la filosofía también consista en tal tarea de estudio, recatada y modesta, que contribuya a una necesidad percibida, tanto como a una rechazada y racional libertad.

Bibliografía

- Abad, L. (2007). *Por la felicidad, hacia la felicidad*. Bogotá: Paulinas.
- Adler, M. (1991). *Great Books of the World. Bacon, Descartes, Spinoza*. Chicago: Encyclopaedia Britannica, Inc, University of Chicago.
- Agamben, G. (2008). *La potencia del pensamiento. Walter Benjamin y lo demoniaco*. Barcelona: Anagrama, Colección Argumentos.
- Alain (1959). *El perro que tenía alma de hombre y otras páginas filosóficas*. Traducción de Alberto Colao. Lectio philosophica. Cartagena: Imprenta de Francisco Gómez. Athenas ediciones.
- Alain (1966). *Sobre la felicidad*. Madrid: El libro de Bolsillo, Alianza Editorial.
- Alain (1996). *Spinoza*. Traducción de Maite Serpa. L'hospitalet de Llobregat: Marbot ediciones.
- Al-Farabi (2002). *El camino de la felicidad*. Traducción de Rafaél Ramón Guerrero. Madrid: Trotta pliegos de oriente.
- Al-Gazzali (2002). *La alquimia de la felicidad*. Madrid: Editorial Sufi, Colección generalife.
- Álvarez, J.R. (2005). *Nociones de bienestar. Aproximaciones para un debate público*. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana. Escuela de Derecho y Ciencias Políticas. Notas de clase: Maestría en Estudios Políticos.
- Amaya, J. (1988). *Gracián, vida, estilo y reflexión*. Madrid: Editorial Cincel.
- Anders, G. (2011). *La obsolescencia del hombre. Sobre el alma en la época de la segunda revolución industrial*. Vol I. El mundo como fantasma y matriz. Consideraciones filosóficas sobre radio y televisión. Valencia: Pre-textos.
- Andreu, J.M. (1998). *Gracián y el arte de vivir*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico.

- Ansermet, F y Magistretti, P. (2010). *Los enigmas del placer*. Traducción de Víctor Goldstein. Buenos Aires: Katz discusiones.
- Amat, F. (1832). *La felicidad de la muerte cristiana*. Barcelona: Imprenta de JI Verdaguer, Calle gobernador No 10.
- Annas, J. (1993). *The Morality of Happiness*. New York: Oxford University Press.
- Aranguren, J.L. (1992). *Ética de la felicidad y otros lenguajes*. Madrid: Tecnos.
- Aristóteles. (2003). *Ética a Nicómaco. Clásicos de Grecia y Roma*. Madrid: Alianza Editorial
- Aristóteles. (2002). *Ética a Nicómaco*. Traducción de María Araujo y Julián Marías. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Astrana, L. (1947). *Vida genial y trágica de Séneca*. Madrid: Editorial Gran Capitán.
- Aubenque, P. (1999). *La prudencia en Aristóteles*. Barcelona: Crítica.
- Auger, L. (1995). *Las emociones y la felicidad*. Sugerencias para construir una vida emotivamente satisfactoria. Traductor Pedro Pierson. Santiago de Chile: Editorial REI.
- Ávila, Remedios. (1986). *Nietzsche y la redención del azar*. Granada: Universidad de Granada, Granada.
- Ayllón, J.R y Muñoz, M (2010). *555 Joyas de la sabiduría. La felicidad según los clásicos*. Madrid: Martínez Roca Ediciones. Planeta.
- Azara, P. (1995). *La imagen y el olvido. El arte como engaño en la filosofía de Platón*. Madrid; Siruela.
- Bacon, F. (2012). *De la sabiduría egoísta*. Traducción de Luis Escolar Bareño. México: Taurus, Great Ideas.
- Baierl, T. [Pintura]. Recuperado de <https://frankzumbach.wordpress.com/2013/03/page/2/>

- Balaudè, J.F. (2006). De l'eudaimonia selon Platon et Aristote. En: Schenell, A. (2006). *Le bonheur*. (pp.10-30). Paris: Thema Vrin, Librairie Philosophique, Place de la Sorbonne,
- Banks, M. (1963). *Como soportarse a sí mismo*. Traducción de Mariano García Sanz. Barcelona: Ediciones Corona.
- Barasch, M. (1999). *Giotto y el lenguaje del gesto*. Traducido por José Luis Sancho Gaspar. Madrid: Akal Arte y Estética 51.
- Basile, G. (1996). *Giotto. Las historias franciscanas*. Milán-Madrid: Electa.
- Bateman, S. (2009). *Decídase a ser feliz*. México: Marabout Hachette Livre.
- Belarmino, R. SJ. (1650). *Libro de la felicidad eterna de los santos*. Aumentado y traducido del Latín en Castellano por el Padre Alonso de Andrade. Con privilegio en Madrid por Alonso de Paredes.
- Benasayag, M y Charlton, E. *Crítica de la felicidad*. (1992) Traducción de Pablo Betesh. Buenos Aires; Ediciones Nueva Visión.
- Bénézé, G. (1962). *Généreux Alain*. Paris: Presses universitaires de France.
- Ben-Shahar, T. (2009). *Felicidad. Por qué no serás feliz hasta que dejes de perseguir la perfección*. Bogotá: Alienta editorial.
- Berkeley, G. (1992). *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*. Madrid: Alianza.
- Berkowitz, P. (1995). *Nietzsche: The Ethics of an Immoralist*. London, England. Cambridge, Massachussets; Harvard University Press.
- Bermudo, J.M. (1987). *Helvétius y D'Holbach*. Barcelona: Editorial Horsori.
- Bernácer, G. (1966). *Sociedad y felicidad. Ensayo de mecánica social*. Madrid; Francisco Beltrán, Tipografía artística Cervantes.

- Bernheim, J. Theuns, P. Mazaheri, M. Hofmans, J. Fliegue, H y Rose, M. (2006). The potential of anamnestic comparative self-assessment to reduce bias in the measurement of subjective well-being. *Journal of Happiness Studies* (2006) 7:227-250. Springer.
- Boecio. (1984). *La consolación de la filosofía*. Madrid: Sarpe.
- Bonzino, A. (1564). *Alegoría de la felicidad*. [Pintura] Recuperado de <http://es.wahooart.com/@@/8Y3UN2-Agnolo-Bronzino-Alegor%C3%ADa-de-la-Felicidad>
- Bossi, B. (2008). *Saber gozar. Estudios sobre el placer en Platón*. Madrid: Editorial Trotta.
- Bottéro, J. (2004). *Mesopotamia. La escritura, la razón y los dioses*. Madrid: Cátedra.
- Boundas, C. (2007). Las estrategias diferenciales en el pensamiento deleuziano. En: Beaulieu, A. *Gilles Deleuze y su herencia filosófica*. (pp.21-41). Madrid: Campo de ideas.
- Bouverse, R y Quilliot, R. (1991). *Las críticas al psicoanálisis*. México: FCE.
- Braun, S. (2008). *Los misterios del estado de ánimo. La ciencia de la felicidad. Cómo han afectado los últimos descubrimientos científicos a la eterna búsqueda de la felicidad*. México: Océano.
- Bréhier, É. (1949). *La philosophie du Moyen Age*. Paris; Éditions Albin Michel.
- Brenner, A y Zirgas, J. (2003). *Enciclopedia del arte de vivir. Lexikon der Lebenskuns*. Madrid: Editorial Síntesis.
- Breugel, P. (1559) (*Combate entre don carnaval y doña cuaresma*. [Pintura]. Recuperado de <https://kunsthistoriened.files.wordpress.com/2013/03/brueghel-2.jpg>
- Broncano, F. (2003). *Saber en condiciones. Epistemología para escéticos y materialistas*. Madrid: Machado libros.

- Bruckner, P. (2001). *La euforia perpetúa. Sobre el deber de ser feliz*. Barcelona: Tusquets.
- Bruegel, J. (1618). *La alegoría del gusto*. [Pintura]. Recuperado de <http://dsigno.org/objetos-diseno/alegorias-del-gusto/>
- Brugerette, A. (1927). *L'art d'être heureux. Psychologie chrétienne du Bonheur*. Paris; Lethielleux, Libraire-editeur, deuxième édition.
- Brun, J. (1962). *El estoicismo*. Traducción de Thomas Moro Simpson. Buenos Aires: Eudeba.
- Bruni, L. (2004). *The Economics of Happiness*. Campania: Formez. Caimed. Seminar of 15h November.
- Bruni, L y Zamagi, S. (2007). *Economía civil. Eficiencia, equidad, felicidad pública*. Buenos Aires: Bonaniae libros, Prometeo Libros.
- Burkeman, O. (2012). *El antídoto. Felicidad para gente que no soporta el pensamiento positivo*. Traducción de Martín R-Courel Ginzo. Barcelona: Indicios.
- Burman, D. (2014). *El misterio de la felicidad*. [Afiche]. Recuperado de <http://www.hacerselacritica.com/el-misterio-de-la-felicidad-de-daniel-burman/>
- Burns, D. (2001). *Guía de antidepresivos de sentirse bien*. Barcelona: Paidós autoayuda.
- Cadeille, P. (1829). *Essai sur les félicités humaines, ous dictionnaire du Bonheur*. Paris: Pillet Ainé, imprimeur-libraire, rue des grands-augustins, no 7.
- Caird, E. (1889). *The critical philosophy of Immanuel Kant*. New York: McMillan and co.
- Cano, B. (1832). *Catecismo de los filósofos ó sistema de la felicidad conforme à las máximas del Espíritu de Dios y à los preceptos de la filosofía sensata*. Madrid: Imprenta de D.M De burgos.

- Canto-Sperber, M. (2002). *La inquietud moral y la vida humana. Reflexiones sobre la vida buena*. Barcelona: Paidós.
- Capanga, V. (1947). *Obras completas de San Agustín*. Tomo I. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Carlson, R. (2004). *Usted sí puede ser feliz...a pesar de todo. 4 Principios que los terapeutas nunca mencionan*. Traducción de Marcela Narváez. Bogotá: Grupo editorial Norma.
- Carmona, I. D. (2008). *Séneca. Conciencia y drama*. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana.
- Caro, E. (2009). *El suicidio y la civilización*. Cap II. La dirección de almas en el siglo XVII. Jaén: Formación Alcalá.
- Carlin, L. (2007). Leibniz, Berkley, and the Science of Happiness. *Journal of the History of Ideas*, 68 (1), pp. 57-78.
- Caturelli, A. (2000). Meditación sobre la felicidad. *Sapientia*, 208, pp.517-531.
- Cavalli-Sforza, L. (1998). *La ciencia de la felicidad*. Traducción de Francisco Ramos, Barcelona: Grijalbo.
- Cavell, S. (1999). *La búsqueda de la felicidad*. Barcelona: Paidós.
- Cazeneuve, J. (1966). *Bonheur et civilization*. Paris: Gallimard.
- Chemali, Z. Chahine, L y Naassan, G. (2008). On Happiness: A Minimalist Perspective on a Complex Neural Circuitry and its Psychosocial Constructs. *J. Happiness Studies*, 9: 489-501.
- Citot, V. (2006). Matérialisme, spiritualisme et scepticisme: prolégomènes à une philosophie du bonheur. Paris: *Le Philosophoire, Le Bonheure*, 26.

- Codol, J-P (1993). ¿Qué es lo cognitivo? En: P. Engel. *Psicología ordinaria y ciencias cognitivas*. (pp212-220). Barcelona: Gedisa editorial.
- Colombo, G. (2005). *Il gusto prezzo della felicità*. Milano; Università Cattolica.
- Comte-Sponville, A. (2001). *La felicidad desesperadamente*. Barcelona: Paidós contextos.
- Condillac. (1985). *Lógica. Extracto razonado del Tratado de las sensaciones*. Barcelona: Ediciones Orbis.
- Condorcet (1980). *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*. Madrid: Editora Nacional.
- Constant, B. (1819). *De la libertad de los antiguos comparada a la de los modernos*. Traducción de David Pantoja. Instituto de investigaciones jurídicas. Recuperado el 18 de abril de 2013, en <http://biblio.juridicas.unam.mx/libros/5/2124/16.pdf>
- Cooper, J. (1995). Eudaimonism and the Appeal to Nature in the Morality of Happiness. *Philosophy and Phenomenological Research*, 5 (3), 587-598.
- Corkille, D. (1991). *Cómo lograr una vida feliz*. Barcelona: Gedisa Editorial.
- Cowper, J. (1934). *A Philosophy of solitude*. Jonathan Cape. London: Thirtdy Bedford Square.
- Creuzer, F. (1991). Sileno. *Idea y validez del simbolismo antiguo*. Traducción de Alfredo Brotons Muñoz. Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Crisipo. (1999). *Fragmentos morales*. Traducción y notas de Francisco Maldonado Villena. Madrid: Ediciones clásicas S.A.
- Cruikshank, I. (1793). *French happiness - English misery*. [Caricatura]. Recuperada de <https://www.pinterest.com/pin/400538960583399061/>

- Cruz, J y Torres, J. (2006). ¿De qué depende la satisfacción subjetiva de los colombianos?
Cuadernos de economía, 45, 131-154.
- Churchland, P. (2011). *Braintrust. What neuroscience Tells Us about Morality*. New Jersey:
Princeton University Press.
- Dancy, R.M. (1999). The Epistemology of the Cyrenaic School by Voula Tsouna.
Philosophical Review, 112, (3).
- Daraki, M y Romeyer-Dherbey, G. (1996). *El mundo helenístico: cínicos, estoicos y epicúreos*. Traducción de Fernando Guerrero. Madrid: Akal.
- De Alejandría, C. (1988). *El pedagogo*. Traducción y notas por Joan Sariol Díaz. Madrid:
Gredos.
- De Aquino, T. (1981). *El fin último del hombre. La felicidad*. Selección y traducción Teresa
Houghton Pérez, Joaquín Zabala Iriarte. Bogotá: Universidad Santo Tomás.
- De Beausobre, L. (1758). *Essai sur le bonheur ou Reflexions philosophiques sur les biens et
les maux de la vie humaine*. Paris: A. Haude & J.C. Spener. Recueil Temple du
Bonheur.
- De Cabarrus. (1938). *Cartas. Sobre los obstáculos que la naturaleza, la opinión y las leyes
oponen a la felicidad pública*. Madrid: Ferreira. Doctor Mata, 3.
- De Holbach, P.H.D. (1770). *Essai sur les prejudices de la philosophie. Ou De L'influence des
opinions sur les moeurs et sur le Bonheur des homes*. Édition Jean-Marc Simonet.
Recuperado el 15 de marzo de 2013, en
http://classiques.uqac.ca/classiques/holbach_baron_d/esaai_sur_les_prejudges/esaai_sur_les_prejudges.html Les classiques des sciences sociales. Université du Québec à
Chicoutimi.

- D'Holbach, P.H.D. (1979). *Ensayo sobre las preocupaciones. La verdad por la verdad misma*. Versión de Eros Nicola Siri. Segunda Edición. Buenos Aires: Editorial Kier S.A.
- Delacroix. (1994) *Le bonheur*. [Pintura]. Recuperado de <https://www.pinterest.com/pin/8092474305607153/>
- Delacroix. (1977) *Le bonheur*. [Pintura]. Recuperado de <https://www.pinterest.com/pin/405605510161767915/>
- De la Escalera, A. M. (2001). *Algo propio, algo distinto de sí. Ensayos sobre Dante, Gracián y la astucia del lenguaje*. México: Antrhopos.
- De la Rosa, R. (2009). *Sé feliz. El poder de ser consciente. Las claves de la auténtica felicidad*. Barcelona; Zeta bolsillo.
- De Alamín, F. (1723). *La felicidad o bienaventuranza natural y sobrenatural del hombre*. Códice localizado en la Biblioteca Nacional Recoletos.
- De Berriozabal, J.M y Marqués de Casa, J. (1854). *La felicidad del pensamiento. Con licencia de ordinario*. Madrid: Imprenta de los señores Viuda de Palacios é hijos. Carrera de S. Francisco.
- De Bovis, A. (1946). *La sagesse de Sénèque*. Paris: Éditions Montaigne, Aubier.
- Dedreux, A. (1857). *Pug Dog in an Armchair*. [Pintura]. Recuperado de http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Alfred_Dedreux_-_Pug_Dog_in_an_Armchair.jpg
- De Jesús María, J. (1728). *Escala de la infelicidad y felicidad*. Con licencia y privilegio: En Pamplona: Por Joseph Joachin Matinez, Impresor, y Librero: Impresso à su costa.

Dedicado al gloriosísimo príncipe de la iglesia militante, al más sublime Espíritu de la Triunfante, San Miguel Arcángel.

- De la Vega, J. (1955). *Ideología de Gaylord Hauser*. Madrid: Editorial Magisterio Español.
- Deleuze, G. (1997). *Crítica y clínica*. Barcelona: Anagrama.
- De Man, P. (1996). *La ideología estética*. Madrid: Cátedra.
- Derrida, J. (2006). *Aprender a vivir. Entrevista con Jean Birnbaum*. Buenos Aires: Amorrortu.
- De Sévigné, M. (1888). *Cartas escogidas de Madama de Sévigné*. Versión española de Fernando Soldevilla. París: Casa editorial Garnier Hermanos.
- De Staël. (2007). *De la influencia de las pasiones en la felicidad de los individuos y de las naciones*. Traducción de David Marín Hernández. Córdoba: Editorial Berenice.
- Detienne, M. (1982). *Los maestros de la verdad en la Grecia arcaica*. Traducción de Juan José Herrera. Madrid: Taurus.
- Detienne, M. (2001). *Comparar lo incomparable. Alegato a favor de una ciencia histórica comparada*. Barcelona: Península.
- De Villena, L. A. (2007). *La felicidad y el suicidio*. Barcelona: Bruguera.
- De Vitoria, F (2012). *De beatitudine. Sobre la felicidad*. Introducción, edición y traducción de Augusto Sarmiento. Pamplona: Eunsa.
- De Wulf, M. (1945). *Historia de la filosofía medieval*. Tomo I. Desde los orígenes hasta el fin del siglo XII. Traducción de Jesús Toral Moreno. México: Editorial Jus.
- De Zubiría, M. (2007). *Psicología de la felicidad*. Fundamentos de psicología positiva. Bogotá: Grafimercadeo.
- D'Haucourt, G. (1987). *La vida en la edad media*. Bogotá; Editorial panel.

- Diderot, D (2004). *Ensayo sobre la vida de Séneca*. Traducción de Gregorio Cantera. Buenos Aires: Losada, Biblioteca de obras maestras del pensamiento.
- DiSalvo, D. (2013). *Qué hace feliz a tu cerebro y por qué deberías hacer lo contrario*. Traducción de Mariano Vásquez. Madrid: Edaf.
- Di Tella, R y MacCulloch, R. (2006). Some Uses of Happiness Data in Economics. *Journal of Economics Perspectives*, 20 (1), 25-46.
- Doctor Ruderico. (1884) *La felicidad. Primeros ensayos de patología y de terapéutica social*. Madrid: Imprenta de Enrique Teodoro, Ronda de Valencia, 8.
- Dolan, P y Kavetsos, G. (2012). Happy talk: mode of Administration Effects on Subjective Well Being. *Centre for Economic Performance*. 1159, 1-17.
- Droz, J. (1853). *Essai sur l'art de être heureux*. Paris: Chez Antoine. Agustin Renouard.
- Dubois, P. (1953). *La educación de sí mismo*. Traducido del Francés por Alberto Giordano. Buenos Aires; Biblioteca de superación personal Editorial Américalee.
- Du Châtelet. (1996). *Discurso sobre la felicidad y Correspondencia*. Madrid: Ediciones Cátedra Instituto de la Mujer.
- Dudley, D. (1937). *A history of cynicism. From Diogenes to the 6th Century*. London; A.D. Methuen.
- Düring, I. (2005). *Aristóteles. Exposición e interpretación de su pensamiento*. Traducción de Bernabé Navarro. Mexico: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Egido, A. (2000). *Las caras de la prudencia y Baltasar Gracián*. Madrid: Editorial Castalia.
- Eggers, L y, Conrado, J. (1986). *Los filósofos presocráticos III*. Madrid: Editorial Gredos.
- Eleb, D. (2004). *Figuras del destino. Aristóteles, Freud y Lacan o el encuentro de lo real*. *Estudios de psicoanálisis*. Buenos Aires: Manantial.

- Ensor, J. (1883) *Los borrachos*. [Pintura]. Recuperado de <http://es.wahooart.com/A55A04/w.nsf/Opra/BRUE-8BWRV2>
- Entel, A. (2004). *Acerca de la felicidad. Un análisis de tres escritos de Herbert Marcuse*. Buenos Aires: Prometeo libros.
- Escobar, C. Ángeles-Castellanos, M. C. Salgado, R y Rodríguez, K. (2007). *Hedonismo y reforzadores primarios*. En: González, J. *Neurobiología del hedonismo*. México: Manual moderno.
- Esquerra, J. (2003). La Laetitia en Spinoza. *Revista de filosofía*, 28 (1), 129-155.
- Espinoza, B. (1980). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Traducción de Vidal Peña. Barcelona: Ediciones Orbis.
- Espósito, C. Maddalena, G. Ponzio, P y Savini, M. (2009). *Felicidad y deseo*. Traducción de Aníbal Fornari y Dante Klocker. Buenos Aires: Biblos.
- Eurípides. (1999). *Alceste, Medea, Hipólito*. Traducción de Antonio Guzmán Guerra. Madrid: Alianza Editorial.
- Fernández-Abascal, E. García, B. Jiménez, M. Martín, M y Domínguez, F (2010). *Psicología de la emoción*. Madrid: Editorial Universitaria Ramón Areces.
- Ferraris, M. (2000). *Nietzsche y el nihilismo*. Traducción de Carolina del Olmo y César Rendueles. Madrid: Akal.
- Ferry, L. (2002). *What is the good life?* Translated by Lydia Cochrae. Chicago: The University of Chicago Press.
- Ferry, L. (1990). *Le Sens du Beau. Aux origines de la culture contemporaine*. París: Éditions Cercle d'Art.

- Ferry, L. (2007). *Aprender a vivir*. Traducción de Sandra Chaparro Martínez. Bogotá: Taurus.
- Fichte, J. G. (1995). *La exhortación a la vida bienaventurada o la Doctrina de la Religión*. Traducción de Alberto Cirira y Daniel Innerarity. Madrid: Tecnos.
- Finot, J. (1910). *La ciencia de la felicidad*. Traducción de M. Aguilar Muñoz. Valencia-Madrid: F Sempre y Compañía Editores,.
- García, A. (1992). Beatitudo y felicitas en Boecio. *HABIS*, 23 (3), 283-286.
- García, C (1996). *Epicuro*. Madrid: alianza editorial.
- García, G. (1981). *Obra periodística*. Bogotá: Oveja Negra.
- García G, Lledó, E y Hadot, P. (1914). *Filosofía para la felicidad. Epicuro*. Madrid: Errata naturae.
- Gaudin, P. (1960) (Tipographe). *Bonheur*. Paris: Amis de la Librairie Hachette (texto compuesto a mano con edición limitada, sin numeración de páginas).
- Gauthier, D. (1967). Progress and Happiness: A Utilitarian Reconsideration. *Chicago Journals. Ethics*, 78 (1), 77-82.
- Gazzaniga, M. (2005). *The Ethical Brain*. New York/Washington: Dana Press.
- Gericault. (1818). *Laura*. [Pintura]. Recuperado de <http://www.wikiart.org/en/theodore-gericault/portrait-of-laura-bro-1820>
- Gilbert, D. (2007). *Stumbling on happiness*. New York: Vintage Books-Random House.
- Gilson, É. (1947). *La philosophie au Moyen Age*. Paris: Payot.
- Ginésy, P. (2004). Post scriptum au « diabolique ». Recuperado el 18 de Julio 2010. En http://dissonancesfreudiennes.fr/Library/Textes/Pierre_Ginesy/ATRI_IANUA_DITIS.pdf

- Giotto. (1304). *Compianto su Cristo morto*. [Pintura]. Recuperado de http://www.artmuseums.com/giotto.htm#.VT0_mVJ0z3g
- Giotto. (1330). *Alegoría de la castidad*. [Pintura]. Recuperado de http://galeria.encuentra.com/main.php?g2_itemId=35658
- Gleyre, C. (1843). *Le Soir*. [Pintura]. Recuperado de http://www.allartclassic.com/pictures_zoom.php?p_number=54&p=&number=GLM005
- Goodman, N. (2004). *Hecho, ficción y pronóstico*. Traducción de Jorge Rodríguez Marqueze. Madrid: Editorial Sínteis.
- Gros de Besplas, J-M-A. (1768). *Des causes du Bonheur public*. Paris: Chateau de Montrevost.
- Guerrero, R.R. (1996). *Historia de la Filosofía Medieval*. Madrid: Akal.
- Gracián, B. (1944). *El Criticón. Crisis IX, Felicinda descubierta*. Buenos Aires: Espasa-Calpe.
- Greene, T. (1956). Life, Value, Happiness. *The Journal of Philosophy*, 53 (10), 317-330
- Guilbert, J (1859). *El carácter*. Buenos Aires; Editorial Difusión, Colección juventud.
- Hanson, R. (2009). *El cerebro de Buda. La neurociencia de la felicidad, el amor y la sabiduría*. Barcelona: Milrazones.
- Hernández, M. (2002). *Motivación animal y humana*. México: Universidad Autónoma de México.
- Harris, R. (2010). *La trampa de la felicidad*. Traducción de Mireia Carol Gres. Barcelona; Planeta.

- Haybron, D. (2001). Happiness and pleasure. *Philosophy and Phenomenological Research*, 62 (3), 501-528.
- Heller, A. (1997). *The false blue bird of happiness*. Cartagena: Congreso Mundial de convergencia Participativa.
- Henry, Michel. (2008). *La felicidad en Spinoza*. Buenos Aires: Editorial La Cebra.
- Íñigo, J.M y Aradillas, A. (2002). *El libro de la felicidad. Descubra el arte de ser feliz*. Madrid: Edaf.
- Irala, N. (1947). *La reeducación del control cerebral en la vida psíquica relámpago. Fuente de salud, eficiencia y felicidad*. Buenos Aires: Ediciones San Miguel.
- Hampton, J y Dubois, D. (1993). Psychological Models of Concepts: Introduction. En: Mechelen, I.V.V, Hampton, J, Michalski, R. Theuns, P. *Categories and Concepts. Theoretical Views and Inductive Data Analysis. Cognitive Science Series*. San Diego; Academic Press.
- Himmelman, B. (2006). Kant et la question du bonheur. En: Schnell, A. *Le Bonheur*. Paris: Librairie Philosophique.
- Hirschman, A. (1983). *Bonheur privé, action publique*. Paris: Fayard.
- Hobhouse, L.T (1915). *Mind in evolution*. London; MacMillan and Co, Limited.
- Holguín, A. (1954). *Poesía francesa. Antología*. Madrid; Ediciones Guadarrama.
- Holdingdale, R.J (1973). *Nietzsche*. London and Boston: Routledge and Kegan Paul.
- Holzhey, H y Murdoch, H. (2005). *Historical Dictionary of Kant and Kantianism*. Historical Dictionaries of Religions, Philosophies, and Movements. Laham, Maryland, Toronto, Oxford: The Scarecrow Press, Inc.

- Imbach, R. (2006). *Le Bonheur. Entretiens avec Ruedi Imbach et Daniel Sibony*. Paris: Le Philosophoire.
- Irigaray, L. (1994). *Amo a ti: Bosquejo de una felicidad en la historia*. Barcelona: Icaria Editorial.
- Izquierdo, A (2001). *Friedrich Nietzsche, o el experimento de la vida*. Buenos Aires; Edaf Ensayo.
- Izquierdo, F. (2008). *Poder y felicidad. Una propuesta de sociología del poder*. Madrid: Catarata.
- Jaguer, W. (2002). *Aristóteles*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Janet, P. (1883). *Filosofía de la felicidad*. Versión española de D. Jacinto Labaila. Valencia: Terraza, aliena y compañía editores.
- Jollien, A. (2007). *Elogio de la felicidad. (La construction de soi)*. Barcelona: RBA Divulgación.
- Joly, H. (1953). *Traité de morale de Malebranche*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- Joubert. (1954). *Pensées et lettres*. Paris: Bernard Grasset Éditeur.
- Joyce, R y Kirchin, S (Ed). (2006). *A World Without Values. Essays on John Mackie's Moral Error Theory*. London, New York: Springer.
- Kant, I. (1966). *Kritik der reinen Vernunft. Herausgegeben von Ingeborg Heidemann*. Stuttgart: Reclam.
- Kaufman, B. N. (1993). *La felicidad se elige. (Happiness is a choice)*. Buenos Aires; Vergara Bolcillo.
- Kaufmann, W. (1974). *Nietzsche. Philosopher, Psychologist, Antichrist. Princeton*. New Yersey: Princeton University Press.

- Kekes, J. (1982). Happiness. *Mind. New Series*, 91 (363), 358-376
- Kenny, A. (1992). *Aristotle On the perfect life*. Oxford; Claredon Press.
- Kirk, G.S. Raven, J.E. y Shofield, M. (1987). *Los filósofos Presocráticos*. Versión española de Jesús García Fernández. Madrid: Gredos.
- Klein, S. (2008). *La fórmula de la felicidad*. Barcelona: Ediciones Urano.
- Kraut, R. (1979). Two conceptions of Happiness. *The philosophical review*, 88 (2), 167-197.
- Krikorian, Y. (1968). The Idea of Happiness by V.J: McGill. *Philosophy and Phenomenological Research*, 29 (1), pp. 135-137.
- Kristeva, J. (1974). *La evolución du langage poétique*. Paris: Éditions du seuil.
- Kröner, H. (1990). Cicerón y Séneca: polaridad y semejanza en la forma de expresión. En: Ruiperez, M. *De la Grecia arcaica a la Roma imperial*. Madrid: Universidad Complutense.
- Lakoff, G. (1986). *Women, Fire, and Dangerous Things. What Categories Reveal about the Mind*. Chicago and London: The Universiti of Chicago Press.
- Lacan, J. (2009). La dimensión trágica de la experiencia analítica. En: Lacan. *El seminario. La dimensión trágica de la experiencia analítica. La ética del Psicoanálisis. 7*. Buenos Aires: Paidós, 2009.
- Lambin, E. (2009). *An ecology of happiness*. Chicago: The university of Chicago press.
- Larrauri, M. (2003). *La felicidad según Spinoza*. Valencia: Tandem ediciones.
- Lawson, J. (1999). *Endorfinas, la droga de la felicidad*. México: Ediciones Obelisco, Lectorum.
- Layard, R. (2005). *La felicidad. Lecciones de una nueva ciencia*. Bogotá: Taurus pensamiento.

- Lear, J. (2000). *Happiness death and the remainder of life*. Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press.
- Le Chevallier, L (1933). *La morale de Leibniz*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- Lacey, H. Smith, D y Ubel, P. 2006. Hop I die before I get old: mispredicting happiness across the adult lifespan. *Journal of Happiness Studies*,7,167-182.
- Leibniz, G. W. (1982). *Escritos filosóficos*. Madrid: Mínimo tránsito. A. Machado Libros.
- Lenderking, W. (2005). The psychology of Quality of life. *Quality of Life Research*, 14, 1439-1441.
- Lichtenberg, G.C. (1990). *Aforismo*. Traducción de Juan del Solar. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Linden, D. (2011). *La brújula del placer*. Traducción de Genis Sánchez Barberán. Barcelona: Paidós.
- Lipovetsky, G. (2007). *La felicidad paradójica*. Traducción de Antonio-Prometeo Moya. Barcelona: Anagrama.
- Lledó, E. (1995). *El epicureísmo*. Madrid: Taurus bolsillo.
- López, L. C. (1979). *Obra escogida*. Bogotá: Edición del centenario.
- López, M. M. (1783). *Disertacion médica practica a favor de los más excelentes remedios locales del dolor de costado. Quando se ha resistido á las sangrías, y demas remedios antiflogísticos: en que se declara su antigüedad. Propiedades, efectos, indicacion, muletas, y demas prerrequisitos necesarios para su acertado uso*. Madrid: D. Joachí Ibarra, Impresor de Cámara de S.M. con las licencias necesarias. MDCCL XXXIII.
- Long, A. (1989). Stoic Eudaimonis. En: Cleary, J y Shartin, D. *The Boston area colloquium in Ancient Philosophy*. (pp 75-77). Dublin: Trinity College Dublin

- Lostado, D. (1986). *Ser feliz contigo mismo*. Buenos Aires: Planeta.
- Louis.Delluc, P. (1965), *Le bonheur*. [Afiche]. Recuperado de <http://www.dvdclassik.com/critique/le-bonheur-vara/galerie>
- Lowenstein, G y Schkade, D. (1999). Wouldn't it be nice? Predicting future feeling: En Kahneman, D. Diener y Schwarz, N. *Well-being: Foundations of hedonic psychology* (pp, 85-108). Nueva York: Russell Sage. 85-108
- Lubbock, J. (1894). *Le bonheur de vivre*. Paris: Félix Alcan.
- Lyubomirsky, S. (2008). *La ciencia de la felicidad*. Barcelona: Urano.
- Mackenzie, J. S. (1919). *Elements of constructive philosophy*. New York: The MacMillan Company.
- Madanes, L. (2012). *Una alegría secreta. Ensayos de filosofía moderna*. Cali: Universidad del valle.
- Maksimovic, D. (1976). *Poesía. Traducido por Nada de Salas*. Beograd: Editorial Nolit.
- Marcovich, M. (1967). *Heráclitus*. Mérida: The los Andes University Press.
- Marías, J. (2008). *La felicidad humana*. Madrid: Alianza Editorial.
- Maristang, J. (1932). *La felicidad del hombre*. Barcelona: Talleres gráficos Llaugueu, S.A. 3 de junio, fiesta del Sagrado Corazón de Jesús.
- Marlowe, C. (1983). *Tragedias. La trágica historia del doctor Fausto. Acto IV, Escena II*. Bogotá: Editorial Oveja Negra.
- Marquard, O. (2006). *Felicidad en la infelicidad. Reflexiones filosóficas*. Buenos Aires: Katz conocimiento.
- Martens, E. (1993). *¿Qué significa la felicidad?* Traducción de José Vicente Borja. Valencia: Universitat de València.

- Martínez, A. M. (2001). *De la Escalera. Algo propio, algo distinto de sí. Ensayos sobre Dante, Gracián y la astucia del lenguaje*. México: Anthropos.
- Mas, S. (2006). *Pensamiento Romano. Una historia de la filosofía en Roma*. Valencia; Tirant lo Blanch.
- Matisse (1905. *Bonheur de vivre*. [Pintura]. Recuperado de <http://nonsite.org/issues/issue-1/matisse-and-picasso-the-redemption-and-the-fall>
- Mauzi, R. (1960). *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée françaises au XVIIIe Siècle*. Ministère de l'éducation nationale: Librairie Arman Colin.
- Mayer. (1819). *Le rêve du bonheur*. [Pintura]. Recuperado de http://fr.wikipedia.org/wiki/Constance_Mayer
- McMahon, D. (2006). *Una historia de la felicidad*. Madrid: Taurus historia.
- Mc Pherran, M. (1989). Ataraxia and eudaimonia in ancient pyrrhonism: is the skeptic really happy? En: Cleary, J y Shartin, D. *The Boston area colloquium in ancient philosophy*. Boston: University Press of America.
- Mc William, N. (1993). *Dreams of Happiness. Social art and the French left 1830-1850*. New Jersey: Princeton University Press.
- Melo, S. (2011). *Eudaimonía y la economía de la felicidad*. Bogotá: Documentos CEDE Universidad de los Andes.
- Merino, J. A. (2001). *Historia de la filosofía medieval*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos.
- Milikan, R. (1984). *Language, Thought, and Other Biological Categories. Epistemology: Concepts, Laws, and Intrusive Information*. Cambridge: MIT.
- Miralles, F. (2007). *Conversaciones sobre la felicidad*. Barcelona: Alienta Optimiza.

- Meliksah, D y Weitekamp, L. (2006). I am so happy because today I found my friend: friendship and personality as predictors of happiness. *Journal of happiness studies*, 8, 181-211.
- Mengue, P. (2008). *Deleuze o el sistema de lo múltiple*. Buenos Aires: Editorial Las cuarenta
- Meynial, C. (1924). *Le Bonheur du Jour pour 1920*. [Imagen Publicitaria]. Recuperado de <https://art.famsf.org/georges-barbier/wrapper-set-le-bonheur-du-jour-pour-1920-paris-chez-meynial-1924-198411421>
- Miller, A y Kanazawa, S. (2007). *Why Beautiful People Have More Daughters*. New York: Perigee Book.
- Montoya, J y Conill, J. (2001). *Aristóteles: sabiduría y felicidad*: Madrid. Ediciones pedagógicas.
- Mora, F. (2006). *Los laberintos del placer en el cerebro humano*. Madrid: Alianza Editorial.
- Moreau, J. (1618). *Le vrai bonheur*. [Pintura]. Recuperado de http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/5/51/Le_Vrai_Bonheur_-_Jean_Michel_Moreau.png
- Morel, Robert. (1727). *Du bonheur d'un simple religieux qui aime son etat et ses devoirs*. Paris: De l'Imprimerie de Jacques Vincent rue & vis à vis S. Sverin. à l'Ange.
- Moreno, J.L. (2010). Gubernamentalidad, biopolítica, neoliberalismo: Foucault. En Arribas, S. Cano, G y Ugarte, J. *Hacer vivir, dejar morir, biopolítica y capitalismo*. *Ciencia, Pensamiento, y cultura*. Madrid: Arbor. Los libros de la catarata.
- Morgan, M. (1977). *La felicidad total. (Total joy)*. Traducción de Adolfo Martín. Barcelona: Plaza y janes.

- Morris, R.P. (1956). *Para triunfar en la vida. La llave del éxito*. Barcelona: Editorial Sintés, tercera edición.
- Morris, D. (2006). *La naturaleza de la felicidad*. Barcelona: Planeta.
- Mossé, C. (2000). El hombre y la economía. En: Vernant, J.P. *El hombre griego*. Madrid: Alianza editorial.
- Mota, S. (2009). *Escepticismo del significado y teorías de conceptos*. Barcelona: Antropos, Universidad Autónoma Metropolitana.
- Munro, A. (2013). *Demasiada felicidad*. Bogotá: Lumen.
- Muñoz, J. (2009). *Filosofía de la felicidad*. Barcelona: Anagrama.
- Muratoi, L. A. (1787). *La filosofía moral declarada y propuesta a la juventud*. Traducción del Toscano por el P. M. Fr. Antonio Moreno Morales. Madrid: Impresor Benito Cano, MDCCXC. P. XXXV.
- Natoli, S. (2000). *La felicità di questa vita. Esperienza del mondo e stagioni dell'esistenza*. Milano: Arnoldo Mondadori, Filosofia.
- Natoli, S. (2008). *La felicità. Saggio di teoria degli affetti*. Milano: Saggi Universale Economica Feltrinelli.
- Naville, P. (1943). *D'Holbach et la Philosophie Scientifique au XVIIIe siècle*. Paris: Gallimard.
- Nehamas, A. (1985). *Nietzsche, la vida como literatura*. Mexico: Fondo de Cultura de México.
- Nettle, D. (2006). *Felicidad. La ciencia tras la sonrisa*. Barcelona: Ares y Mares.
- Nietzsche, F (1887). *Morgenröthe*. Leipzig: Verlag von E.W. Fritsch.
- Nietzsche, F. (1972). *El viajero y su sombra*. Medellín: Editorial Bedout S.A.

- Nietzsche, F. (1991). *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza editorial.
- Nietzsche, F. (1999a). *Sobre la utilidad y el prejuicio de la historia para la vida*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Nietzsche, F. (1999b). *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Nietzsche, F. (1999). *Die Geburt der Tragödie*. Unzeitgemässe Betrachtungen. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, Walter de Gruyter.
- Nietzsche, F. (2009a). *Aurora*. Traducción de Genoveva Dietrich. Barcelona: Random House Mondadori.
- Nietzsche, F. (2009b). *Zur Genealogie der Moral*. Stuttgart: Reclam.
- Obadia, C. (2006). Le bonheur, une idée neuve? Editorial a: *Le bonheur. Le Philosophire*. Número 26. Paris. Printemps-Eté.
- Otto, W. (2005). *Epicuro*. Traducción de Erich Lassmann Klee. México: Sexto piso editorial.
- Papalia, D y Wendkos, S. (1987). *Psicología*. Madrid: McGraw-Hill.
- Papety, D. (1843). Un rêve de bonheur. [Pintura]. Recuperad de http://www.spectacles-selection.com/archives/expositions/fiche_expo_E/esquisses/esquisses-peintes.htm
- Payot, J. (1969). *La conquista de la felicidad*. México: Editorial Diana.
- Peale, N.V. (1958). *Cultive su felicidad. (Stay alive all your life)*. México: Grijalbo,
- Peña, H. (2009). *Filosofía de la felicidad. 13 lecciones para conquistarla*. España: Laberinto.
- Pinker, S. (2002). *La tabla rasa*. Barcelona: Paidós, Transiciones.
- Pitol, Sergio. *La pantera*. P. 33. En: Cuentos latinoamericanos IV. Alcaldía Mayor de Bogotá; Libro al viento. 2007.

- Platón (2002). *Eutidemo*. Versión de Ute Schmidt Osmabczik. Bibliotheca Scriptorvm graecorum et romanovum mexicana. México D.F: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Prager, D. (1988). *A la conquista de la felicidad. (Happiness is a Serious Problem)*. Traducción de Magdalena Holguín. Bogotá: norma.
- Proust, M. (1988). *Á l'ombre des jeunes filles en fleurs*. Paris: Gallimard.
- Punset, E. (2005). *El viaje a la felicidad. Las nuevas claves científicas*. Barcelona: Ediciones destino.
- Punset, E. (2006). *Cara a cara con la vida, la mente y el universo*. Barcelona: Destino.
- Ramond, C. (2005). Spinoza. La félicité ou la puissance du desir qui naît de la joie. En: Simha, A. *Le bonheur*. Paris: Arman Colin.
- Ramond, C. (2006). Spinoza, Un bonheur incomparable? Beatitude et félicité. En Schnell, A. *Le bonheur*. (pp59-77). Paris, Sorbone: Thema Librairie Philosophique
- Ramonedá, J. (2010). *Contra la indiferencia*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- Rasmussen, D. (2006). Does “bettering Our Condition” Really Make Us Better Off? Adam Smith on Progress and Happiness. *American Political Science Review*, 100 (3), 309-318.
- Rauh, F (1900). *Psychologie apliquée a la morale et à l'education*. Paris: Hachette.
- Reath, A. (2006). Hedonism, Heteronomy, and Kant’s Principle of Happiness. En: Reath, A. *Agency & autonomy in Kant’s Moral Theory. Selected Essays*. Oxford: Clarendon Press.
- Renault. (1976). *La 7 CV du bonheur*. [Imagen Publicitaria]. Recuperado de <http://ptikem.free.fr/14PubBonheur.jpg>

- Retana-Franco, B y Sánchez-Aragón, R. (2010). Rastreando en el pasado... formas de regular la felicidad, la tristeza, el amor, el enojo y el miedo. *Psychol*, 9(1) ,119-197.
- Rist, J.M (1995). *La filosofía estoica*. Barcelona; Crítica Grijalbo Mondadori.
- Rocher, Y. (2011). *Moment de Bonheur*. [Imagen publicitaria]. Recuperado de <http://www.yves-rocher.es/control/moment-de-bonheur/>
- Rodríguez, F. (1981). *El mundo de la lírica griega antigua*. Madrid: Alianza.
- Rodríguez, F (1956). *Líricos griegos, elegiacos y yambógrafos arcaicos*. Barcelona: Alma Mater.
- Rojas, A. (2005). *Estructura de la sociedad y del Estado en el pensamiento de Lucio Anneo Séneca*. Bogotá: Ediciones Ciencia y derecho.
- Rojas, J. (1986). *Obra poética. 1939-1986*. Bogotá: Editorial Printer Colombiana Ltda, Procultura.
- Romero, G. (1928). *El creador de felicidad. Filosofía felicista*. Madrid: Imprenta de Antonio Marco, San Hermenegildo, 32.
- Rosset, C. (2001). *Escritos sobre Schopenhauer*. Valencia: Pretextos.
- Roussel, A y Durozoi, G. (1980). *Philosophie. Notions et textes. Classe terminale A tome 2. XXXVI. Le Bonheur*. Fernan Nathan.
- Rouveyre, A. (1930). *El español Baltasar Gracián y Federico Nietzsche*. Traducción de Ángel Dumarega. Madrid: Ediciones Biblos, Juan Pueyo Impresor.
- Ruíz, C. (1998). *Estética y doctrina moral en Baltasar Gracián*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Russell, B. (2000). *La Conquista de la Felicidad*. Bogotá: Editorial Esquilo Ltda.
- Russell, B. (2007). *Antología*. México: Siglo XXI editores.

- Rubin, G. (2009). *The happiness project*. New York: Harper.
- S3studio. (2010). *Reychel. Regala felicidad*. [Imagen Publicitaria]. Recuperado de <http://www.reychel.com/Noticias.asp?Id=46>
- Sabada, J. (2009). *La vida buena. Cómo conquistar nuestra felicidad*. Barcelona: Península.
- Sainte-Beuve. (1951) *Oeuvres*. II. Portraits littéraires. Portraits de Femmes. Paris: Bibliotheque de la pleiade. Gallimard.
- Santandreu, R. (2009). *Escuela de felicidad. Para una vida plena, emocionante y gratificante*. Barcelona: RBA libros.
- Saucedo, V. (2001). La recepción de *The morality of happiness*, de Julia Annas. *Acta philosophica*, 10 (1), 121-143.
- Schimid, W. (2010). *La felicidad. Todo lo que debe saber al respecto y por qué no es lo más importante en la vida*. Valencia: Pre-textos.
- Schneider, H. (1952). Obligations and the Pursuit of Happiness. *The Philosophical Review*, 61 (3), 312-319.
- Schnell, A. (2006). *Le Bonheur*. Paris: Librairie Philosophique
- Schneewind. J.B (1998). *La invención de la autonomía. Una historia de la filosofía moral moderna*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Schawartz, E. (1986). *Figuras del mundo antiguo*. Madrid: Alianza.
- Schopenhauer, A. (1945). *Los dolores del mundo*. Versión de Natal A. Rufino. Buenos Aires: Biblioteca de ideas. Editorial Tor.
- Schopenhauer, A. (2005). *El arte de ser feliz. Explicado en cincuenta reglas para la vida*. Barcelona: Herder.

- Schulz, Ch. (1962). *Happiness is a warm puppy*. London: By Paul Hamlyn LTD, Westbook house, For golden pleasure books ltd. Designed by determined productions, inc, san Francisco, united feature syndicate, inc.
- Segura, M. (1945). *La técnica de la felicidad. Métodos científicos para aumentarla. Una psicología femenina interesantísima para todos*. Madrid: Epasa Ediciones y publicaciones españolas.
- Séneca. (1977). *Tragedias completas*. México: Aguilar.
- Séneca. (1984). *Cartas morales a Lucilio. Carta LXXVI. Debemos aprender aun siendo viejos*. Barcelona: Ediciones Orbis
- Séneca. (1995). *Los siete libros de la sabiduría*. Barcelona: Edicomunicación.
- Séneca. (1997). *Sobre la felicidad. Versión y comentarios de Julián Marías*. Madrid: Alianza Editorial.
- Serrano, S. (2008). *Los secretos de la felicidad*. Barcelona: Alienta optimiza.
- Sevilla, M (Editor). (1991). *Antología de los primeros estoicos griegos*. Madrid: Akal/clásica.
- Sheen, F. (1952). *Eleva tu corazón (Lift up your heart)*. Buenos Aires: Editorial difusión.
- Sheen, F. (1955). *El camino de la felicidad*. Barcelona: Círculo de lectores.
- Sibony, D. (2006). *Le Bonheur. Entretien avec Daniel Sibony. Propos recueillis par Vincent Citot et Jean- Claude Poizat. Le Philosophoire, 26, 27-40*.
- Shimoff, M. (2008). *Feliz porque sí (Happy for No Reason)*. Barcelona: Urano.
- Simha, A y Simha, S. (2005). *Le bonheur*. Paris: Arman Colin.
- Sloterdijk, P. (2009). *Has de cambiar tu vida*. Valencia: Pre-textos.
- Sorabji, R. (2003). *Necesidad, causa y culpa. Perspectivas sobre la teoría de Aristóteles*. Mexico: Universidad Nacional Autónoma de México.

- Spaemann, R. (1991). *Felicidad y benevolencia*. Madrid: Ediciones Rialp. S. A.
- Sturt, H. (1903). Happiness. *Chicago Journals. International Journal of Ethics*, 13 (2), 207-221
- Summer, L.W (1996). *Welfare, Happiness, and Ethics*. Oxford; Claredon Press.
- Swanton, C. (2003). *Virtue Ethics. A Pluralistic View*. Oxford University Press.
- Thiebaut, C. (2008). *Invitación a la filosofía. Un modo de pensar el mundo y la vida*. Bogotá: Siglo del Hombre, Pontificia Universidad Javeriana.
- Thomas, L (1968). Happiness. *The Philosophical Quarterly*, 18 (71), 97-113.
- Todorov, T. (1985). *Frágil felicidad. Un ensayo sobre Rousseau*. Barcelona: Gedisa.
- Toulouse, E. (1925). *L'arte de vivre*. Paris: Bibliothèque-Charpentier.
- Travies, C. (1831). *Peuple Affranchi dont le bonheur commence* [Caricatura] Recuperado de <http://meltonpriorinstitut.org/pages/textarchive.php5?view=text&ID=74&language=English>
- Travies, C. (1832). *La fête a été magnifique et l'allègresse universalle*. [Caricatura] Recuperado de <http://meltonpriorinstitut.org/pages/textarchive.php5?view=text&ID=74&language=English>
- Trivers, R. (2013). *La insensatez de los necios. La lógica del engaño y el autoengaño en la vida humana. (The Folly of Fools. The Logic of Deceit and Self-Deception in Human Life)*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Tulku Lama Lobsang. (2007). La felicidad está cerca, el sufrimiento está lejos. Cuerpo y Mente. En Miralles, F. *Conversaciones sobre la felicidad*. Barcelona: Alienta Optimiza.

- Turco, L. (2002). Moral sense and the foundations of morals. En: Broadie, A. *The Cambridge Companion to the Scottish Enlightenment*. New York: Cambridge University Press.
University of Glasgow.
- Turiel, E. (2002). *The cultur of morality. Social development, context, and conflict*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Vander, A. (1949). *Carácter y personalidad: cómo conseguir nervios fuertes y carácter sano y feliz*. Barcelona: Síntesis.
- Vander, A. (1974). *El insomnio*. Barcelona: Ediciones Adrian Van Der Put.
- Van Mechelen, I. Hampton, J, Michalski, R y Theuns, P. (1993). *Categories and Concepts. Theoretical Views and Inductive Data Analysis. Cognitive Science Series*. San Diego: Academic Press.
- Venon, A. (1958). *Roman Stoicism*. London: Routledge & kegan paul.
- Vernant, J.P. (1996). *Entre mito y política*. México: Fondo de Cultura Económica de México
- Vernant, J.P. (2001). *El individuo, la muerte y el amor en la Antigua Grecia*. Barcelona: Paidos.
- Vernant, J.P. (2002). *Mito y tragedia en la Grecia Antigua*. Barcelona: Paidos.
- Viammonte, M. (1993). *Al encuentro de la salud, felicidad y longevidad*. México: Editorial Trillas.
- Villar, A. (1995). *Voltaire-Rousseau. En torno al mal y la desdicha*. Madrid: Alianza Editorial.
- Wagner, C. (1907). *La vida sencilla*. Madrid: Biblioteca Científico Filosófica. Daniel Jorro Editor.

- Wegner, D. (2002). *The Illusion of Conscious Will*. Cambridge, Massachusetts, London, England: Bradford Books, The MIT Press.
- Weber, G. (2009). *Felicidad dual. Bert Hellinger y su psicoterapia sistémica*. Barcelona: Herder.
- White, N. (2008). *Breve storia della felicità*. Soveria Mannelli: Rubbettino Editore.
- Wilkinson, R y Pickett, K. (2009). *Desigualdad. Un análisis de la (in)felicidad colectiva*. Madrid: Turner Noema.
- Williams, B. (2006). *Verdad y veracidad*. Barcelona: Ensayo Tusquets Editores.
- Xolocotzi, A. (2009). Aspectos de la actualización heideggeriana de la phrónesis aristotélica. En: Xolocotzi, A. *Actualidad hermenéutica de la prudencia*. Puebla: Universidad Autónoma de Puebla.
- Zanganeh, L. (2012). *El encantador. Nabocov y la felicidad*. Traducción de Susana Rodríguez. Barcelona: Duomo ediciones.
- Zizek, S. (2005a). *El títere y el enano. El núcleo perverso del cristianismo*. Barcelona: Paidós.
- Zizek, S. (2005a). *La suspensión de la ética*. México: FCE.