

DE LA FELICIDAD MÍNIMA A LA PLENA FELICIDAD

Juan Francisco Lisón Buendía

Universidad de Valencia

Abstract: Men prosecute happiness; we are born to be happy. But, what is happiness? There is no universally accepted answer. The purpose of this study is two-faced: 1st. To justify that there are certain *minimum* elements in every form of happiness; 2nd. That different historical, sociological, anthropological...reasons support the rational and reasonable defence of different objective models of happiness. As a proof, two different models (the Christian and the lay models of happiness) are described. We conclude that full happiness is a utopia, and advance as an adequate model the rational and reasonable employ of the 'carpe diem' maxim.

Key words: happiness, minimum, community, Christian happiness, lay happiness, utopia, 'carpe diem'.

1. NACEMOS PARA SER FELICES, SIN EMBARGO...

NUESTRA cultura pública no es una cultura de la felicidad. No usamos con frecuencia el término 'felicidad' en nuestro lenguaje ordinario. No descubrimos en nuestras prácticas sociales una consciente y manifiesta búsqueda de la felicidad. No es frecuente que los centros de enseñanza, incluidas las Universidades y, particularmente, las Facultades de Filosofía estén especialmente interesados en el tema. Y los gobiernos parecen más preocupados por el crecimiento del PIB que por la felicidad de sus ciudadanos; por eso, sus políticas están básicamente orientadas a la instrumentalización de las personas para el logro de tal crecimiento y al logro de objetivos técnicos y productivos.

Sin embargo, tras una cuidadosa introspección, nos apercebimos de que lo que verdaderamente nos importa en la vida es ser felices, de que nuestra vida encuentra sentido en la persecución de un determinado ideal de felicidad. Ya lo subrayan los clásicos: la felicidad –dicen– es el fin último del hombre, al que han de orientarse todas sus actividades (Aristóteles, J.S. Mill, etc.), o bien dicen que es un objetivo que acompaña a toda vida regida por principios morales (Kant, Axiólogos, etc.). La felicidad es una realidad tan seria y tan importante en nuestra vida que ésta no se concebiría sin ella. Una vida humana en la que no tuviera sentido la felicidad no sería una vida humana.

Parece, pues, que la felicidad, objetivo humano tan olvidado en la actual cultura pública, es una componente esencial de la plenitud humana. Y conviene, por tanto, que le concedamos, en el ámbito teórico y en el práctico, la importancia que le corresponde.

Pero, ¿qué es la felicidad?; ¿en qué consiste ser feliz? Si bien podemos estar de acuerdo en la universal vocación de felicidad del hombre, tal acuerdo se rompe cuando se trata de definirla. Ni los filósofos la han definido del mismo modo a lo largo de la historia ni hoy existe un pensamiento compartido acerca de qué sea la felicidad.

El propósito de este estudio es doble: primero, justificar que existen unas características comunes a cualquier idea de felicidad, unos *mínimos universales* de la felicidad o una felicidad de mínimos. Segundo, explicar que características de raíz histórica, sociológica, antropológica, psicológica, etc., acompañan siempre a esas condiciones *mínimas* de modo que la felicidad se presenta como objetivamente distinta en las diversas formas de vida comunitaria.

Defenderé estas propuestas desde una *opción filosófica comunitaria*, subrayando la importancia que, para ser feliz, tiene el ser y el sentirse miembro de una o varias comunidades. Y lo haré, además, con una metodología *hermenéutica*, distante, pues, de cualquier toma de postura metafísica o religiosa. Mi objetivo, además, no es justificar como válida una idea de felicidad a la carta, la felicidad egoísta y emotivista que se supone que querría para sí cada sujeto individual, sino defender la existencia de un *modelo objetivo de vida buena*, de vida que merece la pena ser vivida. Con tales propósitos, me apoyaré en el análisis de nuestra experiencia, en la autoridad y argumentos de autores contemporáneos considerados comunitaristas y en autores clásicos que pudieron inspirar esta corriente de pensamiento filosófico.

2. ¿QUÉ ES LA FELICIDAD? ¿EN QUÉ CONSISTE SER FELIZ?

El ideal de felicidad de los hombres de nuestro tiempo, raramente consciente y pocas veces objeto de análisis crítico, es, por lo general, un ideal de base y justificación emotivista. Así lo han argumentado desde múltiples puntos de vista autores considerados comunitarios, especialmente Alasdair MacIntyre. Se trata de un ideal de felicidad que, por individualista, es enormemente diverso, singular, diferente. Ante tal situación y justipreciando –como ya he adelantado– el valor de la pluralidad de formas de vida feliz, la pregunta que, de modo general, se nos impone es: *¿Hay algún tipo de felicidad por el que merezca la pena vivir la vida? ¿Tiene sentido hablar de felicidad objetiva?*

Más concretamente: ¿Existen algunas características mínimas exigibles a toda vida que pretenda ser feliz? ¿Podemos describir algunas características que sean comunes a cualquier forma de felicidad? Y, supuesta la existencia de esas condiciones universales de felicidad, ¿existen, además, otras condiciones que se sumen a éstas, que sean propias y específicas de las diversas formas de comunidad o de cultura a la que se pertenezca (familiar, política, profesional, religiosa, étnica, etc.) y que conjuntamente constituyan el modelo objetivo de vida feliz? ¿Hay diversas formas de ser objetivamente feliz?

En lo que sigue sostendré: 1º: Que existen unos mínimos universales comunes a la felicidad de todo ser humano, *felicidad de mínimos*, por los que, en gran parte pero no únicamente, merece la pena vivir y que, a mi entender, el discurso racional presenta como casi inobjetables: un primer mínimo y requisito de la felicidad universal consiste en la experiencia¹ de *pertenencia a la comunidad*; tal experiencia posibilita y con-

¹ El término experiencia manifiesta el carácter, a la vez emotivo-sentimental y racional, del psiquismo en que consiste la felicidad.

diciona la realidad de otras dos características mínimas de la felicidad: la experiencia de *supervivencia* y la experiencia de *libertad*.

2º: Que la felicidad plena y objetiva consiste en sumar a esa *felicidad mínima* características que deben reflejar y traducir racional y razonablemente los valores distintos de las diversas comunidades,² sociedades y culturas. Por ello se pueden justificar diversos modelos objetivos de felicidad plena (*felicidad de máximos*). Ilustraré esta propuesta con la descripción de dos modelos actuales de vida feliz que considero totalmente válidos y objetivos: el modelo de vida cristiana feliz y el modelo laico de vida comunitaria feliz.

3. MÍNIMOS UNIVERSALES DE LA FELICIDAD

a) *El hombre sólo es feliz en comunidad y cooperando para el bien de la comunidad*

La validez objetiva de la primera característica de la felicidad mínima, su conexión necesaria con la vida en comunidad, puede mostrarse con distintos y variados razonamientos: filosóficos, religiosos, literarios, psicológicos, etc.

– La historia de la *Filosofía* enseña que son innumerables los testimonios de los grandes pensadores que proclaman que la felicidad del hombre está ligada esencialmente a su pertenencia a la o las comunidades. A modo de ejemplo haré una breve referencia a Aristóteles, a Sto. Tomás, a Charles Taylor y a Alasdair MacIntyre,³ defensores explícitos del carácter esencialmente comunitario del hombre.

En la determinación de cuál sea el bien último, en vista del cual se hacen las demás cosas, sostiene *Aristóteles* que “tal parece ser eminentemente la felicidad, pues la elegimos siempre por ella misma y nunca por otra cosa”. La felicidad es, pues, autosuficiente. Pero –añade el Estagirita– “no entendemos por suficiencia el vivir para sí sólo una vida solitaria, sino también para los padres y los hijos y la mujer, y en general para los amigos y conciudadanos, puesto que el hombre es por naturaleza una realidad social” (*epeidè fúsei politikón o ánthropos*).⁴

Sto. Tomás, en su afán de superar la lucha que enfrentaba la tradición agustiniana con el renacido aristotelismo medieval, asume la noción aristotélica de eudaimonismo social proporcionándole una base teológica. En su comentario *In Ethicor* dice: “Si un mismo bien puede valer para un solo hombre o para toda la sociedad, evidentemente

² No pretendo negar con mi propuesta que determinadas condiciones de la felicidad plena o de máximos tengan su justificación en las singulares características de los individuos. Lo que pretendo subrayar es la importancia que ha de concederse al rol de la comunidad en la determinación de lo que constituye el modelo objetivo de felicidad de cualquier persona. En esa línea se mueve el comunitarismo con el que simpatizo.

Para una mejor comprensión del papel que juegan la autonomía individual y la comunidad en la definición de la felicidad considero de particular interés la obra de A. Etzioni, *La Nueva regla de oro*. En ella defiende el necesario equilibrio que debe darse entre orden comunitario y autonomía individual para configurar una sociedad bien ordenada y, consecuentemente, lograr la felicidad de sus miembros. En este mismo sentido, como se verá más adelante, justifica MacIntyre, en *Animales racionales y dependientes*, la importancia de la comunidad en el análisis del tema de la felicidad.

³ Se pueden encontrar argumentos en el mismo sentido en otros autores clásicos como Hegel, Durkheim, Bergson, etc. y en otros comunitarios, como Michael Sandel, Benjamin Barber, Michael Walzer, Amitai Etzioni, etc.

⁴ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, trad. Julián Marías, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1981, I, 7, 1097 b. Cfr. también *Política*, I, 1.

es mucho mejor y más perfecto decidirse por lo que es bueno para ésta que por lo que es bueno para aquel. No cabe duda de que el amor que debe existir entre los hombres autoriza a procurar también lo que es bueno para uno sólo. Pero es mucho mejor y más divino que se actúe en beneficio de todos (...). Y ello es más divino en el sentido de que significa una mayor semejanza con Dios, que es la última causa de todos los bienes".⁵

En tiempos de extendidas simpatías postmetafísicas, como son los nuestros, quizás se recele del valor de los argumentos de Aristóteles y de Sto. Tomás en favor de la relación necesaria entre vida en comunidad y vida feliz. Los argumentos de Aristóteles, a pesar de proceder de un gran naturalista, serían sospechosos por su base y alcance metafísicos. Los de Sto. Tomás, por sus conexiones no disimuladas con la Teología y la Religión. Por tal motivo, posee un interés especial la justificación biológica, estrictamente naturalista y anclada en la experiencia de dicha relación, que hace A. MacIntyre en su obra de 1999 *Animales racionales y dependientes*, publicada por Paidós en 2001. Su tesis central se resume, a mi entender, en el siguiente texto: "La filosofía moderna ha puesto un gran énfasis en la autonomía del individuo... Sin embargo, mi idea es que las virtudes de la actuación racional independiente sólo pueden ejercerse adecuadamente acompañadas de lo que denominaré las virtudes del reconocimiento de la dependencia".⁶

Parte MacIntyre del hecho de que el hombre es un ser vulnerable y discapacitado en virtud de su corporalidad. Por tal razón, y como los animales más desarrollados (por ejemplo, los delfines y los gorilas) el hombre satisface sus necesidades y deseos, logra sus fines, alcanza sus bienes (la felicidad) a través de su relación de dependencia con otros seres humanos, en comunidades. Frente a defensores del yo autónomo moderno, que niegan esta idea del sentimiento de pertenencia a la comunidad como base biológica de la felicidad, MacIntyre sostiene que para que se dé esa autonomía, parte constitutiva de la misma felicidad, deben darse con anterioridad virtudes sociales que satisfagan esas necesidades y deseos básicos, que tienen su raíz en la vulnerable corporalidad humana.

Para cerrar la justificación de este primer mínimo que requiere la felicidad, haré referencia al argumento de raíz onto-antropológica que presenta Charles Taylor en *Fuentes del yo* y en *La ética de la autenticidad*. Sostiene Taylor que los horizontes significativos de la vida humana, las ideas de bien que subyacen a la identidad de los sujetos, constituyen su autenticidad y se presentan como modelo de vida buena o feliz, le vienen dados por la comunidad o comunidades a las que pertenece. El ser del hombre feliz está prefigurado por la comunidad o comunidades a la/s que pertenece.

– La *religión* cristiana, de tanta y tan sustancial influencia en nuestro marco cultural, explícita en su libro sagrado la necesidad de que el hombre, para ser feliz, viva en comunidad. El *Génesis* proclama que tras la creación del hombre, vio Dios que no era bueno que el hombre estuviera solo. Démosle –dijo Dios– una compañera que sea semejante a él.⁷ Y después de crear a Eva observó que Adán no podía tener mejor compañía.⁸

⁵ Sto. Tomás, *In Ethicor*, lib. I, lect. 2, n. 3.

⁶ A. MacIntyre, *Animales racionales y dependientes*, Barcelona, Paidós, 2001, p. 23.

⁷ "Dixit quoque Dominus Deus: Non est bonum esse hominem solum: faciamus ei adiutorium simile sibi...", *Génesis*, 2, 18, *Biblia Vulgata*, Madrid, B.A.C., 3ª ed., 1959, p. 5.

⁸ "Adae vero non inveniebatur adiutor similis eius", *ibid.*, 2, 20.

– También la *Literatura*, reflejo bastante fiel del pensar y sentir comunitariamente compartido, ha subrayado con múltiples relatos y descripciones la necesidad de vivir en comunidad (al menos una comunidad de dos) para ser feliz. Robinson Crusoe es, quizás, el ejemplo más claro. Se inventa una vida en comunidad para no desesperarse. Necesita a Viernes para mantener el mínimo de felicidad que alberga la esperanza. Y cuando los relatos literarios son monólogos, el personaje sitúa su vida en un marco comunitario.

– Propongo, finalmente, una razón fundada en la *Psicología*, que muestra que nuestra experiencia de felicidad está ligada a nuestra vida en comunidad. Puede resultar poco o nada convincente para algunos, dada la cultura emotivista y egoísta tan prevaleciente en nuestros días. Creo, sin embargo, que se le puede conceder valor de prueba: hagamos un ejercicio de introspección, de re-flexión sobre nuestra experiencia de felicidad: Consideremos tal experiencia en las diversas formas de vida comunitaria en las que puede darse (felicidad en la comunidad familiar, felicidad en la comunidad laboral, en la comunidad de amigos, en el barrio, etc.), la cuestión es: ¿Cuándo nos sentimos felices o más felices? ¿Es cuando cada miembro del grupo va a la suya, siendo habitual la frase ‘es tu problema’ o ‘ese no es mi problema’? ¿O es cuando todos los miembros del grupo, sintiéndose pertenecientes a él, son partícipes de los éxitos y de los fracasos de todos? A pesar del tirón del individualismo, pienso que la experiencia más generalizada atestigua que nos sentimos felices cuando vemos que quienes conviven con nosotros comparten nuestras alegrías y tristezas y cuando nosotros compartimos y sentimos casi como propias las vicisitudes de sus vidas. El hombre solitario y egoísta carece de la felicidad por la que merece la pena vivir.

b) *El hombre sólo es feliz si está y persevera en su ser*

Esta característica de la felicidad mínima traduce la exigencia del aspirante a la felicidad a conseguir “ser” todo aquello que le hará feliz; y al que es feliz, a seguir poseyendo todo aquello por lo que es feliz. Se trata pues de una característica óntico-formal, pues no especifica la categoría o modo de ser de que se trata; sencillamente dice referencia a que se adquiera y, en caso de adquirido, no se pierda el ser de algo que proporciona la felicidad.

Los metafísicos han justificado la conexión entre ser y felicidad en múltiples ocasiones y de modo y con valor diverso. Subyace tal justificación, por ejemplo, a un detenido estudio de los trascendentales “ser”, “bien”, “belleza” y “verdad”. Si la felicidad es estar en posesión del bien, de la belleza y de la verdad y bien, belleza y verdad –por trascendentales– se identifican con el ser, ser y estar en el ser constituirán la verdadera naturaleza de la felicidad. Pienso, sin embargo, que el valor de este razonamiento ontológico no es considerable, dada su carga excesivamente meta-física. Por el contrario, sí concedo valor de justificación, por tratarse de penetrantes nociones hermenéuticas, a las ideas onto-antropológicas de “conatus” (Spinoza) y de “amour de soi” (Rousseau).

Spinoza demuestra en su *Ética* –dentro de la lógica férrea de su sistema– la ley del *conatus*, que reza así: “Cada cosa se esfuerza, cuanto está a su alcance, por perseverar en el ser”.⁹ Justifica esta ley el hecho de que cada cosa es un modo de la sustan-

⁹ Spinoza, *Ethica more geometrico demonstrata*, 3ª parte, proposición VI.

cia, de Dios, y por lo tanto es natural que tienda a permanecer.¹⁰ Traducida la ley del *conatus* a la experiencia de felicidad viene a significar que ser feliz *no sólo* es permanecer en el ser físico, mantener la vida –como principalmente interesaba al ciudadano de Hobbes– sino también estar y permanecer en el ser¹¹ de (en poseer) todas aquellas cualidades, tanto físicas como espirituales, que, *críticamente*¹² son tenidas por valiosas en la comunidad o comunidades a las que uno pertenece.¹³ La ley del *conatus* aplicada a los hombres –para Spinoza se trata de una ley válida para todos los modos de la sustancia– señala, pues, esa tendencia no sólo a mantener la vida sino a mantenerla en su mejor expresión, que vendrá sustancialmente definida por la comunidad. Y ser feliz significará estar y permanecer en tal forma o manera de ser. Por ejemplo, en una comunidad en la que la tolerancia sea tenida como una actitud valiosa, el hombre será feliz si es tolerante; en una sociedad en la que, críticamente, se valoren ciertos tipos de belleza, los hombres serán felices si poseen esos tipos de belleza.

Rousseau, cuya propuesta político-moral, como es sabido, persigue el bien general, incorporando una larga tradición malebrancheana al referirse a la actitud individual, distingue dos formas de habérselas moralmente el sujeto consigo mismo.¹⁴ Una, que denomina “*amour propre*” y que denota la actitud del individuo egoísta, individualista. La otra, que llama “*l’amour de soi*” hace referencia a ese cuidado de sí mismo, a esa tensión por permanecer en el ser de lo valioso que se tiene y buscar el ser de lo valioso que aún no se posee. Es algo que el orden natural exige a cada sujeto.

En *Animales racionales y dependientes* de MacIntyre se pueden encontrar también argumentos de corte naturalista y biológico que justifiquen esta tesis de que estar y perseverar en el ser de lo críticamente valioso es un mínimo de la felicidad.

Pero este estar y perseverar en el ser no denota sólo el experimentar formalmente el ser como dado, que acompaña necesariamente a cualquier vivencia de felicidad mínima; esta tendencia a permanecer en el ser también puede decirse por relación a las formas concretas de ser feliz. Y ocurre que las comunidades intervienen muy decisivamente en la determinación de las características que definen la felicidad.¹⁵ Así, por ejemplo, determinadas culturas consideran que el verdadero estar en el ser no es el ser físico, no es la vida material, sino un ser ultramundano que trasciende lo material: aquellas culturas en las que el sacrificio humano es un tránsito hacia la mayor

¹⁰ V. Delbos señala en *Le spinozisme* (curso de la Sorbona 1912-1913) que esta ley del *conatus* es general para toda la naturaleza, aunque sólo el hombre alcance la dimensión psicológica que la palabra ‘esfuerzo’ parece conllevar.

¹¹ A quienes objeten que la felicidad no puede darse en la posesión de cualquier clase de ser, pues existe el mal, se ha de contestar que la noción de ser que aquí se maneja se compadece con la de los trascendentales aristotélicos del ser, según los cuales “*unum, verum, bonum, aliquid et ens*” son modos diversos de decirse el ser.

¹² El término ‘críticamente’ quiere significar que no todo valor tenido por tal en cualquier comunidad debe considerarse racional y razonablemente valioso, sino aquel valor tenido por tal en una forma de comunidad, que definiré más adelante, en la que está presente de modo permanente el sentido crítico.

¹³ Las proposiciones VII y VIII completan el alcance de la ley del *conatus*; respectivamente dicen así: “El esfuerzo con que cada cosa intenta perseverar en su ser no es nada distinto de la esencia actual de la cosa misma” y “El esfuerzo con que cada cosa intenta perseverar en su ser no implica tiempo alguno finito, sino indefinido”.

¹⁴ La distinción, como se apunta con el adjetivo ‘malebrancheana’, no es atribuible exclusivamente a Rousseau, pues –como subraya el Prof. José Montoya– tal distinción era común en la literatura moralista francesa de tendencia agustiniana, en especial en Malebranche.

¹⁵ Me he ocupado indirectamente de este tema en “Ética del sentimiento e influjo de la comunidad en la determinación del sentimiento moral”, en E. Casaban, ed., *XV Congrés Valencià de Filosofia. “Josep L. Blasco in memoriam”*, València, Societat de Filosofia del País Valencià, 2005, pp. 23-35.

gloria. Muestras de ello son las culturas mayas, el sacrificio de Abraham, la gloria tras la muerte en las Cruzadas, la promesa celestial a quienes castigan el cuerpo, la misma muerte de Cristo. Aunque en una cultura tan hedonista como la nuestra no parecen muy inteligibles estos extremos, no hemos de olvidar que la nuestra también es una cultura histórica, una cultura del, en y para el tiempo.

Esta característica del experimentar el ser en el marco de una determinada sociedad y cultura pone, pues, de manifiesto el influjo de la experiencia de pertenecer a una comunidad en el modo de experimentar el estar en el ser, en el modo de experimentar la felicidad.

c) *El hombre sólo es feliz si es libre*

La objetividad de esta característica de la felicidad de mínimos parece inobjetable. La libertad es históricamente reconocida como un valor propio de la vida feliz, de la vida que merece la pena ser vivida. Sin embargo no parece estar tan claro qué se deba entender por libertad, a qué libertad nos referimos cuando decimos que para ser mínimamente feliz hemos de ser libres. Por ello centraré este apartado, no en justificar que es absolutamente necesario ser libre para ser feliz (mostrar que la libertad es un mínimo de la felicidad), sino en aclarar qué tipo de felicidad constituye el mínimo de la felicidad.

Pienso que, en nuestro tiempo, es frecuente una idea acrítica y bastante equivocada del alcance y límites de la felicidad. La palabra libertad nos suena así como vivir en un mundo sin barreras, sin obstáculo ni condicionamiento alguno. Sin embargo, nuestra experiencia nos muestra bien a las claras que nuestra libertad tiene unos límites.

Nicolai Hartmann funda metafísicamente esta limitación en su *Metaphysik der Sitten*, 3ª parte de su *Ethik*.¹⁶ En coherencia con su ontología sostiene que el ser del hombre está constituido por diversos estratos, ordenados en una jerarquía que va desde el estrato físico, el más inferior, al estrato espiritual, pasando por el biológico y el psíquico. Cada uno de esos estratos está definido por unas características peculiares, que se mantienen allí donde se repite el estrato. Al estrato físico le corresponden las categorías de espacio y tiempo, las de estar sometido a las leyes de la física, etc. Al estrato biológico le corresponden todas aquellas categorías que definen a los seres vivos, el automovimiento, etc.; al psíquico las diversas formas de conciencia, etc. Como es una ley ontológica de la naturaleza que las categorías de los estratos inferiores se repitan en los superiores, en el hombre se repiten todas las categorías de los estratos inferiores. Por tanto, el hombre vive en el espacio y el tiempo, sometido a las leyes de la física, de la biología y de la psicología. Y ello supone una primera limitación sustantiva a nuestra libertad.

Pero esa limitación física, biológica y psíquica se amplía por el influjo que ejerce en nuestra praxis el estrato cultural o social, la comunidad o comunidades en que vivimos. La obra de eminentes sociólogos como Émile Durkheim o Lévy-Bruhl, entre otros, ha mostrado con notable evidencia empírica la objetividad de tal influjo.¹⁷ ¿En qué sentido limita y determina nuestra libertad el hecho de vivir en comunidad?

¹⁶ He tratado este tema con detenimiento en *La libertad en la Ética de Nicolai Hartmann*, Madrid, C.I.S.E.R., 1975.

¹⁷ He analizado tal influjo referido a la moral en “¿Moral de principios o de hechos”, en M.A. Coronel Ramos, ed., *El espacio: ficción y realidad en el mundo clásico*, Valencia, Universidad Politécnica de Valencia, 2002, pp. 23-47.

En un breve artículo en *The Responsive Community* titulado “¿Por qué la libertad requiere comunidad?”, D. Blunket analiza críticamente las errores de la que I. Berlin denominaba ‘libertad negativa’, que, en tanto que define una vida sin interferencia de los otros, es la que “se expresa más comúnmente en términos de nuestros derechos individuales”¹⁸ y la que refleja la concepción de libertad más extensa, más ilimitada, más liberal y libertaria. Parecería que, en un mundo globalizado y plural, este debería ser el verdadero significado de la libertad.

Sin embargo esta idea de libertad es inadecuada por diversas razones. Una es que olvida que la libertad individual se fundamenta esencialmente en la mutualidad, en la relación de convivencia comprometida que proporciona la comunidad. “La comunidad más amplia de la que formamos parte nos ayuda a configurar nuestros pensamientos y acciones, y dependemos de la ayuda de los otros para lograr nuestras metas. Por tanto nosotros no somos sencillamente libres “frente (against)” al otro; dependemos de la comunidad para nuestra libertad”.¹⁹ Somos libres con el otro.

Una segunda razón por la que no parece razonable la idea de libertad negativa es por “no abarcar una definición más amplia de bienestar social”.²⁰ Al dejar sin definir positivamente los espacios de convivencia, esta pretensión de libertad se hace ilusoria, poco efectiva; porque no se marca positivamente el terreno de la libertad y, por ello, es mayor la posibilidad de que se traspasen los límites de la independencia del individuo; “habrá mayor criminalidad en la calle, menos gente preparada para testificar, crecerá la falta de respeto por la justicia y por cualquier forma de autoridad legislativa”.²¹ En definitiva, la posibilidad de que efectivamente se respete el ámbito de la libertad negativa dependerá de que se *comparta* una idea de vida buena, de libertad positiva, que vaya más allá de lo estrictamente procedimental. Y si el procedimiento es positivo para la salvaguarda de la libertad negativa es porque él mismo fija un límite definido a la libertad. Con todo, se ha de decir que una cultura solidaria favorece, sin duda, el ejercicio de la libertad negativa al promover el sentido respeto al otro como persona en general y como tal persona en particular.

Finalmente, otra deficiencia en la difundida noción de libertad como libertad negativa es que nos impide que veamos como un bien positivo nuestro ser miembros de la comunidad en general y, particularmente, de la comunidad política. Pues, como justifica Ch. Taylor –lo hemos apuntado–, la riqueza de nuestras vidas, la autenticidad que lleva consigo la felicidad posible, está enmarcada en el horizonte significativo proporcionado por la comunidad de pertenencia. Y como defiende una tradición de pensamiento político que retrocede hasta la antigua polis griega, “llegamos a ser plenamente libres cuando participamos, como ciudadanos activos, en el gobierno de los asuntos de la comunidad. Nuestra identidad como miembros de una comunidad política colectiva es algo positivo”.²²

¹⁸ D. Blunket, “¿Por qué la libertad requiere comunidad?”, en *The Responsive Community*, vol. 13/1, 2002/2003, p. 4.

¹⁹ *Ibid.*, p. 5.

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.*

²² *Ibid.*, p. 6.

4. ¿PERO QUÉ ES UNA COMUNIDAD? ¿EN QUÉ CONSISTE VIVIR EN COMUNIDAD?

Los términos comunitarismo y comunidad no acaban de tener buena prensa en el mundillo intelectual de nuestro país. Su empleo en sentido positivo suena a defensa de grupos terroristas o, cuando menos, irracionalmente secesionistas y excluyentes. No es ese el sentido que doy a tales términos. Por ello parece conveniente exponer el significado que les concedo.

Por *comunitarismo* entiendo, como he apuntado en la nota 2, una corriente de filosofía moral y política que, frente y contra el exceso de individualismo imperante, subraya la importancia que realmente tiene la comunidad y nuestro sentimiento de pertenencia a ella para el logro de una vida moral y política racional y razonable. Es una corriente que, según el diagnóstico de Amitai Etzioni, pretende restablecer el equilibrio entre los valores del individuo y de la comunidad en una sociedad y en una cultura ampliamente individualista.

La *comunidad*, así entendida, es un conjunto (set) de personas que (1) comparten entre sí, total o parcialmente, una vida común o forma de vida; (2) conceden valor intrínseco a esta vida común o forma de vida –y son conscientes (de ello) y cada uno es consciente de que los otros lo son también–; (3) sienten, o están dispuestas a sentir, algún grado de alta consideración de una respecto a la otra; (4) cooperan, o están dispuestas a cooperar entre sí para preservar y favorecer la vida común o forma de vida; (5) realizan sus actos con responsabilidad y (6) no rechazan ni excluyen a miembros de otras comunidades, antes bien, valoran positivamente las diferencias que no imposibilitan la vida buena en común. La comunidad de la que hablamos es una comunidad a la que podríamos aplicar por sus características el calificativo de abierta, inclusivista; ni es dogmática ni es fundamentalista ni es exclusivista.²³

Podría alguien preguntar si esa noción de comunidad se cumple en grupos pequeños o grandes. La respuesta, a mi entender, es que puede cumplirse en unos y otros; puede darse entre los miembros de una familia que habitan en un mismo domicilio y puede darse también entre los ciudadanos de un estado y entre todas las personas que habitan el universo mundo. Lo importante, lo que se ha de tener en cuenta, es que para que una persona se sienta efectivamente miembro de la comunidad universal es necesario que antes se sienta miembro de las comunidades más pequeñas a las que pertenece. No alimentaré a los indigentes de África si mis prójimos, mis familiares y vecinos cercanos pasan hambre ante mi indiferencia. El universalismo comunitario ha de comenzar con el sentirse primero miembro de la familia, luego del vecindario, luego de los componentes del grupo profesional al que se pertenece, luego de la ciudad, luego de la región o nacionalidad, etc. hasta sentirse miembro de la comunidad universal de las personas. El sentimiento de pertenencia a la comunidad universal, el real y efectivo cosmopolitismo, es una fuerza que puede dibujarse como la progresiva expansión del leve oleaje que se produce cuando se lanza una piedra sobre las tranquilas aguas de un estanque.

²³ Las cuatro primeras caracterizaciones de la comunidad las he tomado de la definición-descripción de comunidad que propone D. Conway, en “Capitalism and Community”, *Social Philosophy and Policy*, 1996, p. 141. El resto de la definición-descripción es mío. Por otra parte, he de reconocer la naturaleza inconclusa de la definición-descripción de comunidad que presento. Son muchos los matices pendientes de aclaración.

Tras el paréntesis para definir-describir qué entiendo por ‘comunidad’, paréntesis obligado por los muchos malentendidos a que da lugar el término, es hora de retomar el hilo. Se ha mostrado que cualquier forma de felicidad va necesariamente acompañada de unos mínimos y se ha explicado el sentido de los mismos. Pero tal felicidad mínima no es la completa, no es la plena felicidad. La felicidad plena se da cuando a la felicidad de mínimos se suman otras características que, como se ha sugerido, vienen en gran parte determinadas por el marco cultural (la comunidad y comunidades) en el que uno vive.²⁴ En lo que sigue pretendo describir dos formas de felicidad que son actuales y que representan dos modos diferentes de concebir y vivir la felicidad plena: la felicidad comunitaria cristiana y la felicidad comunitaria laica, que no son incompatibles, pero pueden darse por separado.

5. DOS FORMAS PARTICULARES DE VIDA FELIZ EN COMUNIDAD

a) *La felicidad plena del cristiano comunitario*

El cristiano, que espera la verdadera felicidad en la otra vida, encuentra en ésta un modelo de felicidad transitoria que tuvo formulación en “Las bienaventuranzas” del sermón de la montaña.²⁵ Probablemente el mejor estudio bíblico sobre el sermón es el de Ulrich Luz en *El Evangelio según S. Mateo. Mat. 1-7*. En él apoyaré mis afirmaciones acerca de lo que puede constituir la felicidad del cristiano en esta vida, al menos del cristiano de la comunidad a la que iba dirigido el Evangelio de S. Mateo.

Para una mejor comprensión del texto bíblico, es conveniente tener en cuenta algunas características del *Evangelio de S. Mateo* que justifica Ulrich Luz:

Se trata de un Evangelio inspirado en el de S. Marcos, pero, a diferencia de éste, “que destaca los momentos de crítica a la ley en la predicación de Jesús... se alinea claramente con aquellos que afirman la validez de toda ley”.²⁶ El Evangelio de San Mateo tiene, pues, una clara orientación ética, lo que justifica “la tendencia a la etización de las bienaventuranzas”²⁷ y, por consiguiente, su manifiesta intención de proponer un modelo de vida feliz.

Es, además, un Evangelio escrito desde y para la comunidad²⁸ del propio evangelista. (Cabría preguntarse, tras el análisis de las bienaventuranzas, si el modelo de vida feliz propuesto sigue siendo válido en nuestro tiempo y para las actuales comunidades cristianas. Una de las posibles respuestas podría ir en la línea de la caracterización de la fe hecha en 2003 por el teólogo Joseph Ratzinger, hoy Benedicto XVI. La fe en Dios –sostiene el teólogo– es una relación histórica y personal.²⁹ Si ello es así, la responsabilidad personal del hombre ante Dios dejaría abierta la posibilidad de matizar el camino y el sentido de las bienaventuranzas.)

²⁴ Remito a lo afirmado en el apartado “¿Qué es la felicidad? ¿En qué consiste ser feliz?”, especialmente a la nota 2.

²⁵ S. Mateo, 5, 3-12. Vide también *Evangelio de S. Lucas*, 6, 20-30.

²⁶ U. Luz, *El Evangelio según S. Mateo. Mat. 1-7*, Salamanca, Sígueme, 2001, vol. I, pp. 81 s. El estudio bíblico completo del sermón ocupa las páginas 257-305.

²⁷ *Ibid.*, p. 292.

²⁸ Cfr. *ibid.*, pp. 83-114.

²⁹ Cfr. J. Ratzinger, *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2005.

Advierte asimismo Ulrich Luz que no existe relación de causalidad entre la primera y la segunda parte de las bienaventuranzas, a pesar del ‘porque’ que las une. Por tal razón omito en este estudio la redacción de la segunda parte de las bienaventuranzas.

Hechas estas precisiones introductorias, la pregunta es: ¿cuál es la felicidad mayor que puede alcanzarse en este valle de lágrimas?; ¿quiénes son los bienaventurados, los *macarioi*, a los que Jesús promete entrar en el Reino?:

Son “bienaventurados los pobres de espíritu...”. “La palabra *pobre* no designa en lenguaje semita únicamente a aquellos que carecen de dinero, sino, en un sentido más amplio, a los oprimidos, miserables, sojuzgados y humillados; pero en ningún caso designa *únicamente* un determinado tipo de religiosidad ni *únicamente* designa una pobreza interior, desligada de las circunstancias externas... Así lo sugiere, en última instancia, la traducción al griego con la palabra ‘*ptojós*’, el término griego más fuerte para designar la pobreza social”.³⁰

Son “bienaventurados”³¹ los que lloran...”. “La tristeza incluye cualquier aflicción en este mundo, que en el eón futuro será reemplazada por el consuelo.”³²

Son “bienaventurados los mansos...”. La “‘*prautés*’, es humildad, que se manifiesta en la afabilidad”.³³

Son “bienaventurados los que tienen hambre y sed de justicia...”. “Según la exégesis clásica de la iglesia antigua y ‘católica’, la justicia significa una conducta humana y, en los más de los casos, no tanto el principio del ‘*suum cuique*’ cuanto una virtud especial contraria a la codicia o el ideal de la virtud en general”.³⁴

Son “bienaventurados los misericordiosos...”. “Dado que el deber de misericordia constituye el modelo judío de las obras de amor, existen numerosos lugares paralelos judíos. Mateo habla de la primacía de la misericordia sobre el sacrificio”.³⁵

Son “bienaventurados los limpios de corazón...”. “Significa la obediencia absoluta a Dios, lejos de todo pecado. El ‘corazón’ designa, en lenguaje judío, no una esfera interna del hombre, sino el centro del querer, pensar y sentir humano”.³⁶

Son “bienaventurados los que trabajan por la paz...”. “La exhortación a trabajar por la paz... se refiere a pasos concretos dados en las relaciones interhumanas... ‘*Eirenopoíós*’ designa algo activo y no la mera disposición a la paz... Apunta al precepto del amor a los enemigos. Mateo no se refiere sólo, probablemente, a una convivencia correcta entre los miembros de la comunidad, sino que apunta más allá del límite de ésta”.³⁷

Son “bienaventurados los que sufren persecución por la justicia...”. “Esta bienaventuranza no añade nada a lo dicho en el versículo 3 y en el 11 y ss. Pretende subrayar los dos puntos de vista capitales de toda la serie: la justicia y el reino de los cielos... La justicia implica la praxis cristiana y la profesión de fe en Jesús”. Por ello, “la comunidad tiene que contar con la injuria y la persecución”.³⁸ Y por eso, concluye Jesús, “bienaventurados seréis cuando os injurien y os persigan y os calumnien de

³⁰ Ulrich Luz, *op. cit.*, p. 286.

³¹ Según observa Migaku Sato, las bienaventuranzas segunda y tercera son concreciones ejemplares de la primera.

³² Ulrich Luz, *op. cit.*, p. 292.

³³ *Ibid.*, p. 293.

³⁴ *Ibid.*, p. 294.

³⁵ *Ibid.*, p. 295.

³⁶ *Ibid.*, p. 296.

³⁷ *Ibid.*, p. 298 s.

³⁸ *Ibid.*, pp. 299 s.

cualquier modo por causa mía. Alegraos y regocijaos, porque vuestra recompensa es grande en los cielos” (*Mat.*, 5, 11-12).

b) *La felicidad plena del laico comunitario*

Quienes persiguen la felicidad plena con independencia de actitudes y creencias religiosas, a quienes califico como laicos, pueden ver en el ejercicio de algunas virtudes éticas, sumado al ejercicio de la felicidad mínima, el camino para lograr el objetivo de la felicidad plena. Entre las virtudes de raíz comunitaria que coadyuvan para alcanzar tal meta, considero particularmente destacables la responsabilidad positiva y negativa, la lealtad y el compromiso, la tolerancia activa y pasiva y la emulación. Se trata de virtudes que, directa o indirectamente, han defendido los filósofos comunitaristas.³⁹ Por tal motivo no entraré en la justificación de cada una de las mismas y me limitaré a perfilar con brevedad su sentido.

b.1) *Responsabilidad positiva y negativa*

En una vida comunitaria feliz, ser responsable significa no sólo no hacer aquello que pueda perjudicar a los otros (como parece apuntar algún libro reciente)⁴⁰ o subsanar los daños y males del pasado, como subrayan, casi con exclusividad, algunos autores al describir la moderna virtud de la responsabilidad. Significa también conducirse de modo que nuestros actos busquen una mejora positiva de la vida de la comunidad y de sus miembros.

b.2) *Lealtad-compromiso*

El sentimiento compartido de pertenencia y el compromiso con la comunidad, mínimo indispensable de la felicidad, genera entre todos sus miembros una urdimbre de relaciones de confianza que constituyen un componente básico de la vida feliz. El hombre feliz es un hombre confiado en la lealtad y el compromiso comunitario de los miembros de su comunidad.

b.3) *Tolerancia activa y pasiva*

Es una virtud fundamental para el logro de la felicidad en sociedades plurales, en las que es alta la posibilidad de conflictos. La paz, acompañante necesaria de la felicidad, va ligada a la tolerancia, que en grado menor, significa el no rechazo de lo diferente; y en mayor grado significa la valoración positiva de lo diverso, el reconocimiento del posible valor del otro⁴¹ y de lo otro, el sentimiento de mutua estima entre culturas diversas dentro de una comunidad o entre comunidades distintas.

³⁹ Un detenido estudio de las virtudes que propongo nos las mostraría como concreciones particulares de las tres características mínimas de la felicidad, sobre todo de la primera.

⁴⁰ Cfr. M. Cruz, *Las malas pasadas del pasado. Identidad, responsabilidad, historia*, Barcelona, Anagrama, 2005,

⁴¹ Para una profunda reflexión acerca de la relación con ‘el otro’ como opuesto y no como contradictorio, cfr. J. Ratzinger, *op. cit.*, *passim*; especialmente en las páginas 42 ss. Cfr. también las obras de Lévinas.

b.4) *Emulación frente a competitividad*

La valoración de la comunidad como marco de la vida feliz se compadece mal con una orientación de la praxis que, a mi entender, promueve el actual neoliberalismo de raíz individualista: se trata de la competitividad como forma de vida laboral y social. Creo que el competidor no se siente miembro del grupo ni responsable del mismo. Buscando su exclusivo interés actúa para lograr sus personales objetivos “a pesar” de los otros, a quienes considera, cuanto menos, como oponentes, si no como enemigos.

Poner en tela de juicio el valor de virtud de la competitividad no es una invitación a abandonar el esfuerzo por el logro de una vida mejor para todos; es entender y valorar nuestro esfuerzo como una contribución a la mejora de la vida de todos más que como un requisito para conseguir intereses egoístas. Es co-laborar activamente. Ya se oyen voces, a las que me sumo, que proclaman la conveniencia de sustituir en nuestro lenguaje moral el término competitividad por el de virtud de la ‘emulación’.

6. FELICIDAD Y UTOPIA

Una última pregunta para acabar. ¿Es posible la felicidad plena en alguno de los modelos descritos o en otros? ¿Es posible ser plenamente feliz? ¿No se trata más bien de una utopía inalcanzable?

Razones ontológicas, antropológicas, históricas, psicológicas, sociales, etc., apuntarían a que no existe tal posibilidad. Considerada absolutamente, como forma de vida plena y perfecta, la felicidad es una utopía. Pero ampliando el sustrato epicúreo que subyace al “*carpe diem*” y entendiendo la felicidad como un “*carpe diem*” racional y razonable, como algo más que el mero “*vina liques*” o los demás placeres corporales a los que parece referirse el poema de Horacio,⁴² estoy de acuerdo con el poeta latino en que “no hay mejor momento para ser feliz que el ahora mismo”; y entiendo que la felicidad humana posible es un trayecto, adornado de fundadas esperanzas, y no un destino.

⁴² Horacio, *Carminum Liber*, I, XI.