

La felicidad humana

Alianza Editorial, Madrid 1987

I. ¿Qué se entiende por felicidad?

Las grandes ausencias

Convicción de que la realidad son cosas. No se puede esclarecer lo que es amor o la vida humana o la muerte o la libertad o la felicidad con observaciones o estadísticas. Tampoco son una disciplina particular, sino realidades complejas, dinámicas, dramáticas. (p 12)

Los nombres

En español, las palabras que sugieren la felicidad son muchas: dicha, suerte, fortuna, beatitud, ventura, bienaventuranza y algunas más menos claras. Por otra parte, hay los contrarios: infelicidad, desgracia, desventura, mala suerte, infortunio o mala fortuna. Estas palabras suelen ser privativas: des-gracia, des-ventura... Esto quiere decir que lo malo es derivado de lo bueno; se parte de la felicidad, y después esta felicidad puede faltar, puede ser destruida...

Algo análogo ocurrió con el absurdo, que no es *primario*, es lo que **no tiene sentido**. El buen sentido pertenece intrínsecamente a la vida humana, y cuando falta o no es bueno, decimos que algo es absurdo. Lo mismo ocurre con la falsedad. Esto nos llevaría a pensar que **la felicidad**, al menos en algún sentido, **pertenece al hombre**. (p 15)

... es curioso que no haya un verbo de la felicidad. ¿Es que la felicidad no es una acción? Los verbos relacionados con la felicidad se forman con los adjetivos y el verbo “ser”, y estas palabras (que se refieren a la felicidad) corresponden a diversos aspectos de la vida humana. (pp 15-16)

Primera exploración

Se ha pensado poco sobre la felicidad, lo cual hace pensar que no se les ha dado demasiada importancia. 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... (pp 16-17)

No se ha prestado mucha atención intelectual a la felicidad, pero no cesa de buscarla (p 17)

No está claro si la felicidad se refiere a un momento o a la vida entera en su conjunto. (p 18)

Riesgos de la concepción cristiana más admitida de la felicidad (el destino personal del hombre depende del último momento): *olvidar la felicidad en esta vida* (frecuentísimo en los escritos ascéticos de todos los tiempos) y *no imaginar la felicidad ultraterrena* (se reduce a algo abstracto e inconexo con la vida anterior. (pp 18-19)

Tendencia a la generalización abstracta. Cuando se habla de la felicidad en este mundo, se suele pensar en las *condiciones* de la felicidad, más que en lo que ella misma pueda ser. Pero la felicidad tiene que ser *mía*. La felicidad de cualquiera no es felicidad de nadie: por eso la posible felicidad ultraterrena ha de estar en conexión estrecha con ésta... (p 20)

La vida humana, es *mía*, irreductible a ninguna otra, y la felicidad afecta al núcleo último de la vida, a su sentido personal: requiere la unicidad de la persona. (p 21)

II. El imposible necesario

Contento y descontento

Casi todos los hombres están de acuerdo en que la felicidad resulta imposible; sin embargo, el hombre no renuncia a ser feliz. Diferencia entre la vida animal y la vida humana (p 22): el animal, si las cosas le son favorables, está contento, sin más. El hombre, no: casi siempre está

descontento, y entiende por ser feliz cosas distintas...

El hombre, en rigor, no tiene naturaleza, y hablar de “naturaleza humana” es sumamente equívoco. El animal sí la tiene: un repertorio de conductas que proceden de su condición genética y que podemos describir. Lo que el hombre hace no le viene dado por una naturaleza: lo tiene que elegir, tiene que imaginarlo y después intentar realizarlo, con mejor o peor fortuna. La felicidad, pues, no es una vida “natural”, porque no la tenemos ni sabemos cuál sería. (pp 23-24)

Al hombre le pertenece el descontento y, al mismo tiempo, tiene la absoluta necesidad de ser feliz. El hombre consiste en intentar ser lo que no se puede ser, y esto es lo que llamamos *vivir* (que no tiene el mismo sentido aplicado a la planta, al animal o al hombre): se mueve en el elemento del contento, y le pertenece inevitablemente el descontento. (pp 24-25)

La irrevocabilidad

Las teorías, han oscurecido la realidad de la vida, hay que recuperar la ingenuidad del simple vivir espontáneo. (p 25)

La fórmula temporal de la vida sería la expresión “los días contados”: hay que acertar, el tiempo perdido es irrecuperable. Pero hay algo más: el tiempo de la vida no es homogéneo, sino articulado en edades. Los días de la vida son *cualitativamente* distintos.

Esto quiere decir que la vida es *irrevocable*, y esto afecta intrínsecamente a la vida humana. El hombre actual no quiere que nada sea irrevocable (como el matrimonio o los votos religiosos o la ordenación sacerdotal). Pero esa resistencia es inútil: la vida *es* irrevocable, nos guste o no, y cuando se intenta contrariar esta condición, se desvalora lo que se pretende hacer revocable, y deja sus efectos. Esa pretensión es ilusoria, un engaño que se paga con la vacuidad de la vida. (pp 27-28)

Necesidad e insuficiencia.

Nada nos resulta suficiente, y, por tanto, no nos satisface (*satis* significa “bastante”). La vida humana es un mecanismo de elección, y toda elección es a la vez exclusión. (pp 28-29)

El joven se va haciendo con renunciaciones y exclusiones. Se trata del concepto de *trayectorias*: hay una pluralidad de trayectorias, realizadas, iniciadas, abandonadas... todo eso compone mi vida.

Esta es la razón fundamental de que la felicidad sea imposible en este mundo, pero no puedo renunciar a ella: es un imposible necesario”... (p 29)

La vida humana tiene una *tonalidad*. En cada momento nos sentimos bien o mal. Cuando ese sentirse bien afecta a la vida en su conjunto, es lo que llamamos felicidad. El placer -o el dolor- son momentáneos, afectan al momento presente. Siento placer ahora, en este momento. La felicidad, en cambio, afecta primariamente al futuro. Se dice “soy feliz”, pero lo que quiere decir es “voy a ser feliz”, y estamos bien, pero sabemos que mañana no lo vamos a estar, y ya no somos felices. (p 30)

Alguien que está seguro de que va a estar mal, acaba estándolo. (p 31)

Lo fundamental es siempre el futuro, lo que estamos esperando. El placer es instantáneo, le pedimos eternidad, pero pasa. La felicidad es siempre prospectiva, afecta a la futurición. (p 31)

Pretensión y realización.

La felicidad consiste en la realización de la pretensión. (p 31) Actitud peligrosa, la “progresista”: considerar que todas las épocas anteriores han sido infelices, que la vida de esas épocas ha sido absurda, mera preparación de la nuestra. En cada época se realiza en conjunto la pretensión de la vida, y el hombre es normalmente feliz, pero no del todo. La vida mejor de

las posibles no es plenamente feliz. Hay un cumplimiento parcial, que engendra un contento que lleva *dentro de sí* el descontento. Una visión meramente negativa de la vida sería el más grave error.

En la vida humana es esencial la *instalación*. La vida es “estable”, pero a la vez fugaz, y por tanto esa instalación es siempre deficiente: a la vida le pertenece la *inquietud*. (p 32)

Nos instalamos en ciertos presentes (no “instantes”) que tienen una duración, aunque no fija. Cuando tenemos relativa felicidad, parece que el tiempo pasa más de prisa; cuando la vida es penosa, nos parece que nunca vamos a poder salir. (pp 32-33)

Hay que introducir un concepto más, el de *emplazamiento*: la vida, y, por tanto, la felicidad, se vive a plazos. Cada edad tiene una instalación provisional, un plazo con el cual se cuenta. (p 33)

La vida tiene pluralidad de dimensiones, pero es una operación unitaria. Hago mil cosas a la vez, pero lo que hago es *vivir*, y a eso es a lo que concierne la felicidad; podemos obtener de los prójimos servicios, trabajo, placer; sólo como personas nos pueden dar felicidad. (p 34)

Se puede ser feliz en medio del sufrimiento, y se puede ser infeliz en medio del bienestar: sólo de la vida misma se puede predicar que es feliz o infeliz. Hay el peligro de no ver -de no vivir- la felicidad por tener malestares, inconvenientes, sufrimientos reales, que no impiden ser feliz; y a la inversa, se buscan placeres, éxitos, bienestar, dejando en hueco el fondo de la vida, y entonces la felicidad se escapa: su vida como operación unitaria no se realiza, y así tienen una vida llena de cosas, pero que no es *suya*. (p 34)

Hay sociedades en que las condiciones de vida son penosas, y, sin embargo, en ellas es posible la felicidad, acaso más probable que en otras sociedades más prósperas, pero en las cuales el sentido de la vida como tal se atenúa o se desvanece. La felicidad es aquello a lo que se le dice *sí*, aquello que sentimos como nuestra inexorable realidad. Cuando en algo nos reconocemos, somos felices, aunque lo pasemos mal. Hay sociedades ricas, en las que flota una especie de vacío de la vida que se manifiesta en el aburrimiento: “Aburrirse es besar la muerte” (R. Gómez de la Serna) (p 35)

Ahora bien, la pretensión del hombre requiere la respuesta de la circunstancia (“yo soy yo y mi circunstancia”): mi realidad no es sólo yo, yo como proyecto o pretensión, sino que es mi realidad circunstancial, que empieza por mi cuerpo y mi alma y termina en la totalidad de lo real. Si no hay respuesta adecuada de la circunstancia, la pretensión no se realiza, y no es posible la felicidad.

Pero no se olvide que el hombre transforma la circunstancia. Hay que tener claro qué necesitamos para ser felices, y sobre todo *a quienes* necesitamos, porque las necesidades son primariamente personales, en el doble sentido de que yo soy persona y de que lo necesario es siempre, a última hora, algunas personas sin las cuales no podemos ser felices. (p 36)

III. La pretensión de felicidad en los hombres y en los pueblos

Realidad humana y pretensión.

Lo humano se entiende mejor por las necesidades, los requisitos, las pretensiones, que por la realidad. Cuando decimos que el hombre es racional, queremos decir que el hombre *necesita* razonar, que no tiene más remedio que razonar. Podríamos decir que *la realidad humana es primariamente pretensión, proyecto*, y en esto consiste su extraño carácter de ser a la vez real e irreal. El elemento de irrealidad, de imaginación, de futurición, de proyecto o pretensión, forma parte de la *realidad* humana. (pp 37-8)

A veces, cuando se tiene fe en una vida que se espera venturosa, se renuncia a la felicidad en ésta en nombre de la otra. Hay riesgo de que la pretensión de felicidad se quede en hueco y vacía de contenido. (p 39)

Es muy probable que el hombre se sienta ya satisfecho si su pretensión de felicidad es muy

baja. En cambio, si es muy alta, no es probable que llegue a ella, y sobre todo que perdure, en forma de instalación; el balance será de descontento, de insatisfacción. (p 39)

Los pueblos

Una amenaza a la felicidad, en la que no se suele reparar, que se desencadena, tal vez sin mala voluntad, sobre pueblos enteros, consiste en lo siguiente: cuando en una sociedad en que no existen las condiciones para una vida verdaderamente individual se introduce esa conciencia sin que se den a la vez las condiciones, es sumamente probable que se provoque la infelicidad... (p 41)

Lo mismo ocurre en la dimensión de la pobreza y la riqueza: en una sociedad pobre, las personas que viven forzosamente en esa pobreza no quiere decir que sean infelices; para ellas es la *condición* de la vida, y en ella se puede ser feliz o no. Si esas personas conocen otras formas de vida (más rica), se van a sentir automáticamente *privadas* de eso, van a sentir que les falta lo que antes no echaban de menos porque era la condición con la cual contaban. Y entonces surge el *descontento*: van a vivir no solamente siendo pobres, sino *sintiéndose* pobres, con un malestar que no tenían anteriormente. No digamos si se les introduce, junto con el descontento, una ideología que *impide* la creación de riqueza, la superación real de la pobreza, como está sucediendo en tantos países, especialmente en África. (pp 42-3)

Las organizaciones internacionales, que consideran el mundo como un todo homogéneo o que debe serlo y aplican sus principios a la totalidad de la humanidad sin pararse a tener en cuenta las enormes diferencias de condiciones, de posibilidades, de pretensiones, sin averiguar en qué consiste la verdadera felicidad de cada uno de los pueblos. Son manipulaciones abstractas y generalizadoras que juegan con algo tan delicado como la manera que tiene el hombre de sentirse en el mundo, como su posibilidad de ser o no feliz. (p 43)

“En España rabiamos, pero no nos aburrimos; y entre rabiar y aburrirme, prefiero rabiar.” (p 45)

La adhesión a la circunstancia personal puede ser muy fuerte. El individuo tiene vivo apego a la ciudad, al paisaje, a los amigos, a las personas queridas, y le cuesta arrancarse de todo ello. La circunstancia vital es primariamente humana, integrada por unas cuantas personas sin las cuales apenas es posible la felicidad. (p 46) (Cf. movilidad o inmovilidad de cara a la felicidad). En una vida con menos raíces, se logra una cotidianidad, pero bastante superficial. No confundir la vida cotidiana con superficialidad; en una cotidianidad profunda es más probable la felicidad. Hay gran diferencia de *nivel* en la pretensión de felicidad de los distintos pueblos. ¿Es que todos pretenden igualmente ser felices? Creo que no, que las diferencias son enormes. (p 47)

La expectativa personales

Pregunta decisiva de cada persona es: *qué se le pide a la vida*. Rara vez se hace. Esta pregunta es bastante independiente de lo que se *espere*; tal vez estoy convencido de que no lo voy a conseguir, pero se lo pido. Se trata de lo que podríamos llamar a *la expectativa de cada día*, lo que se le pide a cada día. Uno espera algo de este día de hoy, y cuando se va a acostar hace un balance y compara vitalmente la expectativa con que amaneció y la realidad que encuentra al ir a dormir. (pp 48-9)

¿Son los días homogéneos o no? La sucesión de los días y las noches es lo que confiere una articulación al tiempo vital y por tanto da personalidad a cada una de las unidades elementales en que vivimos. (p 49)

... “el pan nuestro de cada día”. Cualquiera que no fuera Cristo habría dicho algo general y abstracto, un organismo internacional hubiera pedido “la prosperidad” o “el desarrollo” o qué sé yo. Lo importante es “el pan nuestro de *cada día*”; y todavía se agrega: “dánosle *hoy*”. También hay dosis de felicidad de cada día, a la que hay que aspirar, más importante aún que

lograrla. Hay más diferencia entre dos personas si una aspira a la felicidad de cada día y otra no, que entre la persona que consigue la felicidad y la que no la consigue. Se trata de introducir *la posibilidad como ingrediente de la realidad*.

Cuando se tiene esa pretensión respecto de cada día, es inevitable hacer un balance, favorable o no: si ese día le han ocurrido algunas cosas buenas, pensará que ha sido un día magnífico, o a la inversa. (pp 50-1)

Finalmente, la pretensión de felicidad y las diversas edades. Con el paso de los años se produce, el desengaño. Cuando el hombre está convencido de que la felicidad es imposible, sigue necesiéndola, sin esperanza o con muy poca, pero acaso todavía más. (p 51)

Hay otras formas en que la pretensión de felicidad desaparece *positivamente*: el éxito. Hay personas que tienen la convicción de *haber llegado*: cuando la pretensión es cuantitativa o abstracta, entonces es posible haber llegado (el que tiene ambición de poder y lo consigue; el que aspira a la fama y todo el mundo lo conoce, y hablan de él los periódicos todos los días). Pero si ese hombre en el fondo no está muy contento de sí mismo, ese mismo éxito le produce insatisfacción, una especie de mala conciencia. Es curioso lo amargados que están los hombres de mucho éxito, sobre todo si sospechan que no lo merecen. Cuando lo consiguen se dicen: ¿y ahora, qué? Es la amenaza más honda, contra la pretensión de felicidad: es un error creer que se puede haber llegado, porque el hombre es alguien que no puede nunca llegar. (pp 51-2)

IV. Los métodos de investigación de la felicidad

Problemas y métodos

[Cf. dificultad de los métodos para estudiar los problemas humanos y, por tanto, la felicidad] (p 53)

La irrealidad es un ingrediente principal de lo real; si se descarta se está perdido. La *posibilidad* como tal tiene una función decisiva en la vida humana, que es primariamente un repertorio de posibilidades, y si no se cuenta con ella no se puede entender nada.

El positivismo ha quedado profundamente adherido a la mente de muchos hombres de nuestro tiempo. Este resto ha llevado a renunciar a cosas extremadamente importantes: al conocimiento de las causas, por ejemplo, para atenerse a las leyes de los fenómenos, y las ciencias “positivas” avanzaron precisamente sobre ese supuesto. Pero fuera de esas ciencias “positivas”, esa renuncia no es lícita; y lo más grave es que lo que no se ajusta a este método, *deja de ser problema*, se considera que no es problema, y se abandona. (pp 54-5)

[Dificultad de la investigación de la felicidad] Esa realidad es denominada con diversas palabras en cada una de las diferentes lenguas: hay varias direcciones en las cuales el hombre vive la felicidad.

Pero, por supuesto, no basta con esto. Para entender qué es la felicidad no hay más remedio que *pensar*, que es a última hora el único método. Nada puede suplir el pensamiento... Pero no vale un pensar abstracto, tiene que ser concreto, conexo, complejo, imaginativo, circunstancial. Es decir, habría que recurrir a ejemplos en que la felicidad acontece: habría que preguntarle *qué es lo que este hombre busca, o qué es lo que tiene, o lo que ha perdido*. Es menester recurrir a la experiencia: buscamos la felicidad sin darnos mucha cuenta de ello. Y no basta la experiencia real, hay que recurrir a la ficción, a la literatura, al uso de la imaginación. (pp 56-7)

Los supuestos vigentes

El hombre se mueve sobre un fondo de supuestos vigentes (creencias sociales) que influyen en nuestra manera de vivir la realidad. La felicidad, en una sociedad determinada, es lo que parece en principio deseable o envidiable, lo que se admite como tal. En la época actual tiene

enorme vigencia lo económico, se da por supuesto que es lo que primariamente interesa. ¿Es verdad? Yo creo que no.

Esto introduce una profunda desorientación respecto al estado de felicidad. Si se pregunta qué países son más felices, se empieza a mirar estadísticas...

Si queremos averiguar algo sobre la felicidad, la pregunta fundamental sería: ¿qué se espera para mañana?... Lo grave es que no coincide forzosamente con lo que se va a buscar, a procurar, quizá a conseguir. Mañana cada cual se va a levantar y ponerse a hacer cosas: ¿Coincidirá nuestro quehacer con esa expectativa? Si nos hacemos esa pregunta veremos si hemos intentado de verdad ser felices.

La mayoría de las personas no se atreven a conseguir lo que esperan, lo que desean, lo que necesitan. Hay muchas dificultades en la vida, pero hay una falta de atrevimiento más grave y radical: no atreverse a desear, no por coacción, sino por esas vigencias de que hablaba antes. Muchos no se atreven a desear lo que verdaderamente desean porque no es eso lo que *se* desea, no tiene circulación ni curso legal, y nos encontramos con que la felicidad se hace improbable por estas dos faltas de atrevimiento.

Los principales obstáculos para la felicidad -hay muchos más, que vienen de la circunstancia, del azar, de la estructura misma de la vida- son el temor y la falta de imaginación... (pp 57-59)

La felicidad colectiva

Hay que tener en cuenta lo que puede llamarse felicidad “ambiente”: la que afecta a una sociedad o a un grupo social... ¿Cómo se puede investigar? Las estadísticas no bastan (preguntas abstractas que condicionan las respuestas: lo que cree que “debe contestar”, o lo primero que se le ocurre). (p 60)

... hay factores que pueden dominar una forma de vida colectiva (ambición, vanidad, miedo). Hay países en que el miedo es la forma habitual de vivir, y hay países en que la gente no tiene ningún miedo envolvente y, salvo excepciones, vive en espontaneidad. (p 61)

También hay países -o épocas- dominadas por la ambición. Para Stendhal, Francia; en cambio, en España y en Italia encontraba pasión, que permitía a su juicio otras posibilidades felicitarias. (p 61)

Una condición favorable a la felicidad, es la *holgura*: el que tiene poco dinero lo pasa mal, un hombre de gran fortuna trabaja por lo general horriblemente para cuidarse de ella. Lo bueno del dinero es no ocuparse de él...

Pero el sentido de holgura va mucho más allá de lo económico... Afecta, por ejemplo, al trato con las personas. Dentro del mismo estrato social se tiene holgura, se está cómodo, no hay que estar sobre aviso, no tiene uno que preocuparse de sus gestos o palabras. Esta holgura es una condición necesaria de la felicidad colectiva. La falta de ella consiste muy principalmente en sentirse observado. Un Estado intervencionista es *ya* destructor de la felicidad. (pp 61-2)

Un factor influyente en la posible de felicidad colectiva es la función del “saber ya”: cuando *ya se sabe*, la vida pierde interés y atractivo... (pp 62-3)... Es menester, paradójicamente, *esperar lo inesperado*... (p 63)

Finalmente, esta exigencia de lo inesperado e imprevisto, se cruza con otra que parece contraria: la *seguridad*: el hombre necesita *alguna* seguridad... Necesito un poco de seguridad para poder proyectar, para poder esperar lo inesperado... Pero cuando la seguridad crece, se produce el tedio. (pp 63-4)

La intensidad

La felicidad es asunto personal, es feliz o no cada persona. Nada colectivo me puede hacer feliz, pero sí puede hacerme infeliz. (p 64)

Cada uno debe preguntarse: cómo soy feliz, en qué estado me encuentro, y en qué consiste esa normal mezcla de felicidad e infelicidad que es la vida humana... (p 64)

Habría que investigar las trayectorias: el imposible necesario. El que sea imposible hace que no podamos poseerla plenamente; el que sea necesaria lleva a esforzarnos por conseguirla... (p 66)

V. La felicidad en dos versiones griegas

Dos raíces

“Felicidad” se nombra en griego con dos palabras: *daímon* y *mákar*: Platón emplea más *makários*; Aristóteles, *daímon*, que quiere decir lo divino (el adjetivo *daimónios*, en forma neutra *tô daimónion*, lo demoníaco) (pp 68-9)

La eudaimonía aristotélica

La *eudaimonía* es tener un buen (*eû*) *daímon*, tener suerte, prosperidad. Aristóteles relaciona la felicidad con el bien: ser y ser bueno están en íntima conexión.

Las primeras palabras de la *Ética a Nicómaco* dicen así: “Todo arte y toda investigación, y del mismo modo toda acción y elección, parecen tender a algún bien; por esto se ha dicho con razón que el bien es aquello a que todas las cosas tienden”. (pp 69-70)

El bien supremo es la *eudaimonía*, felicidad. Las divergencias en cuanto al contenido se dan sobre todo, dice Aristóteles, entre el vulgo y los sabios. (pp 70-71) Después de la idea vulgar de que la felicidad consiste en el placer, la riqueza o los honores, Aristóteles pasa a las *privaciones*. Privación no es carencia, que es simplemente no tener algo; no tenemos alas, pero no estamos privados; pero si nos falta un brazo estamos privados de él, y por eso existe la palabra “manco”...

En estos casos, se identifica la felicidad con aquello de que se está privado, pero si se tiene y se goza de ello no se le da importancia ni valor. Pensemos en la libertad: el que está en prisión se siente muy mal, y si lo ponen en libertad enloquece de alegría y se siente feliz; pero si somos libres, no nos parece ni por un momento la felicidad. (p 71)

La *autarquía*, la suficiencia, la condición de bastarse a sí mismo. El ideal moral en el hombre: que se baste a sí mismo. (¡Pero el hombre es indigente y menesteroso!). Sin embargo, Aristóteles, la felicidad es lo que se busca *por sí mismo y no por otra cosa*: “... la elegimos siempre por ella misma y nunca por otra cosa, mientras que los honores, el placer, y toda virtud los deseamos por sí mismos, en vista de la felicidad. En cambio, nadie busca la felicidad por estas cosas...” (pp 71-2)

Aristóteles va a apelar a la vida activa propia del hombre que tiene razón: la actividad del alma *según la razón y no sin razón*. Es decir, no confía demasiado en que la actividad del hombre sea racional, sino que sea “razonable” o que tenga algo que ver con la razón. (p 73)

La duración o permanencia es algo decisivo para los griegos: algo que no dura no se puede llamar felicidad, un solo día o poco tiempo no hace venturoso, dice Aristóteles. La felicidad requiere una virtud perfecta y *una vida entera*. (pp 73-4)

La felicidad, no es un hábito, sino una *actividad*. Aristóteles usa tres conceptos: *poíesis* es actividad que termina en un producto; *prâxis* es una actividad, ella misma (la *enérgeia*); la *prâxis*, que llama *theoría*, visión o lo visto. Para Aristóteles, la *prâxis* más práctica de todas es la *theoría*: el hombre cuya *prâxis* es la *theoría* no necesita nada fuera de sí, es una actividad “divina”... (pp 74-5)

La *autenticidad*: “Sería absurdo no elegir la vida de uno mismo, sino la de otro.” (p 75)

La makaría platónica

Platón emplea las palabras *makaría* o *makariótes*, (Aristóteles, más bien, *eudaimonía*. *Makar* es más elevado, mientras *daímon*, a veces, es bastante trivial (estar bien o pasarlo bien) (p 76)

VI. La dependencia de las circunstancias entre Platón y los estoicos

La forma humana de la autarquía

El hombre “libre” es el que, por poseer alguna hacienda, se basta a sí mismo, es independiente *frente a las circunstancias*. En este contexto se plantea la cuestión de la felicidad. (p 78)

Para Sócrates, la virtud se puede enseñar; el hombre que yerra moralmente lo hace por error... (p 79)

Platón parte de Sócrates; pero pone en primer plano la cuestión del *éros*, del amor. Y amor es deseo de belleza y de engendrar en la belleza, partiendo de los cuerpos para llegar a las almas, y de allí a las ideas, y finalmente a la idea del Bien... (p 79)

Las escuelas socráticas

El problema de la autarquía o independencia adquiere una relación más directa con la felicidad en las escuelas “socráticas”: cínicos, cirenaicos, epicúreos, estoicos. Subrayan la suficiencia, que a veces adquiere un matiz de indiferencia. Se piensa ante todo en la naturaleza del hombre. (pp 79-80)

Para las escuelas socráticas, la felicidad consiste en “vivir según la naturaleza”. (p 80)

Epicuro identifica la felicidad con el placer, pero los placeres momentáneos, fugaces, no le parecen muy valiosos, no suelen durar y con frecuencia terminan mal. Los placeres que afirman Epicuro y su escuela son los que duran: tranquilos, apacibles, primariamente ausencia de dolor. (p 80)

La *ataraxía*: la calma, la tranquilidad, la imperturbabilidad del alma. Va a ser la fórmula más admitida de la felicidad, porque la infelicidad viene principalmente del temor. (p 80-81)

Un paso más es decir que el sabio, el hombre que vive según la naturaleza, puede ser feliz pase lo que pase, en cualquier situación. A Aristóteles no le parecía posible ser feliz en las fauces de un león... (p 81)

Epicuro dice que el bien más importante en la vida es la posesión de la amistad, pero luego añade que no debe lamentarse la muerte prematura de los amigos... (p 81)

La ataraxía

“Imperturbabilidad (*ataraxía*) es la serenidad y la calma del alma.” “El que no decide sobre los bienes y los males naturales, *ni rehúye ni persigue nada intensamente*, y, por tanto, está libre de perturbación.” (Sexto Empírico) (p 82),

Esta actitud ha reverdecido en la psiquiatría actual: si alguien comete un crimen, se procura tranquilizar al asesino, que no esté preocupado. Lo que habría que decirle es que esté abrumado; sobre todo, arrepentido. No les interesa la verdad, sino la tranquilidad; no preocuparse, por ejemplo, de la muerte, librarse del temor: “poder contemplar todas las cosas con mente serena” (Lucrecio). Eso es la felicidad. (p 82-3)

En la Stoa, la naturaleza del hombre es racional, y, por tanto, hay que vivir según la razón: soporta y renuncia. Es una moral de resistencia, para tiempos duros. Pero ¿consiste en eso la felicidad?

Séneca piensa que no conmoverse, la *apátheia* (ausencia de pasión): la ausencia de pasiones, a última hora es la indiferencia. La felicidad es la liberación *de* la dependencia, de la inquietud, de las pasiones. Ahora bien, ¿no hay una libertad *para*, una libertad positiva, afirmativa? (p 84)

El cínico es un mendigo que *niega* todo: desdeñaban desde la limpieza corporal hasta las normas civilizadas. (Fenómenos de nuestro tiempo responden a resortes análogos). (pp 84-5)

La filosofía, después de Aristóteles, no tenía demasiado que ver con el conocimiento; era más bien una actitud moral -o inmoral-. (p 85)

(Concepto positivo de ataraxia): “la distinción y el discernimiento de los placeres...” Los

placeres también intervienen en la felicidad: no se trata tanto de *aguantar*, sino de distinguir. (p 85-6)

Para Aristóteles (*Ética a Nicómaco*), la ataraxía es equilibrio y moderación, no falta de emoción o de coraje, pero es dueño de ellos, no se *altera* -es decir, no se convierte en otro-.

La *andreía* (fortaleza, valor). No es la apatía, la inacción, sino la impavidez. Afronta los peligros con serenidad, dueño de sí. La palabra adecuada es alerta. El que está alerta está sobre aviso, atento. (pp 86-7)

“Vivir según la razón” significa vivir según el orden de la naturaleza: soporta y renuncia. La otra concepción de la ataraxía salva lo más propiamente humano: la posibilidad de iniciativa, el conducir la vida. La 'buena conducta': uno se conduce bien y conduce bien las cosas. (p 87)

Algunas actitudes que se han tenido por cristianas, no son tales: casi todas ellas son adherencias griegas (estoicas o neoplatónicas). El cristianismo tiene su núcleo central en la Encarnación, y pone su esperanza en la resurrección de la carne... (p 88)

Cuando el pensamiento se hace abstracto, renuncia a las circunstancias. Pero esto es un error, porque el hombre es *circunstancial*: “Yo soy yo y mi circunstancia.” No es que yo “tenga” una circunstancia o “esté” en ella, es que yo soy *yo y mi circunstancia*, mi realidad estar constituida también por ella; y por eso añade: “y si no la salvo a ella no me salvo yo” (Ortega).

El hombre puede decir: yo necesito cosas, personas; pero soy *yo* quien necesita. (pp 88-89)

VII. El mundo romano: *Felicitas y Beatitudo*

Dos nombres latinos

... *felicitas* y *beatitudo*.

Felicitas (de *felix*) es primariamente fecundidad, y de ahí se derivan los otros sentidos...

Beatitudo, creación de Cicerón (de *beo*, *beare*, *beatum*: colmar, llenar), y de ahí hacer feliz. (p 91)

(*Beatus* como adjetivo, no participio): cierto sentido de pasividad: *beati* son los muertos.

Felicitas dice Cicerón, es la prosperidad de las cosas honestas, honradas, decentes: duda de que propiamente pueda haber felicidad en la actitud criminal. La beatitud es un conjunto acumulado de bienes, *eliminados todos los males*. (p 92)

Séneca sobre la felicidad

(Su libro *Sobre la felicidad*): “Todos los hombres, hermano Galión, quieren vivir felices”. Paralelismo con el comienzo de la *Metafísica* de Aristóteles: “Todos los hombres tienden por naturaleza a saber”: universal deseo de saber y universal voluntad de alcanzar la felicidad. (pp 93-4)

Lo difícil es descubrir *lo que hace feliz la vida*... El problema para Séneca, reside en que hay dificultad para juzgar, está contra la razón. (Conexión en el estoicismo entre la felicidad, la naturaleza y la razón); como la mayoría “está contra la razón”, de ahí viene la causa principal de la infelicidad humana. (p 93-4)

“La vida feliz es la que está conforme con su naturaleza.” Aquí reaparece el *secundum naturam*... “El sumo bien es un alma que desprecia las cosas azarosas y se complace en la virtud.” En latín *virtus* tiene un elemento de fortaleza: en el uso normal de la lengua latina *virtus* es valor; *areté* (griego) es ante todo eficacia o aptitud para realizar algo. (pp 94-5)

Hay una salida hacia la libertad, una indiferencia ante la fortuna: es decir, lo que pasa, lo que me ocurre, lo que viene de fuera es secundario. Vuelve a aparecer la idea de autonomía, de autarquía: “Puede llamarse feliz al que, gracias a la razón, ni desea ni teme”... (p 95)

En rigor, la razón decide en qué medida me importan las cosas, en qué medida me afectan: la alegría o la pesadumbre que las cosas me producen, se puede dominar mediante la razón. (pp

95-6)

Hay aquí un elemento de irrealidad, quizá de engaño de uno mismo: se trata de evitar que se me imponga el valor de las cosas. (Cf. teoría de los valores): en ella se piensa estrictamente lo contrario: la actitud correcta frente al valor es estimarlo, y esa estimación se me impone, no soy yo quien decide si algo es bello o feo, es que se me impone la evidencia de la belleza o la fealdad, de la bondad moral o la maldad. Hay una actitud receptiva frente a una objetividad, que es el valor. El estoico piensa otra cosa: que yo soy dueño, y decido si algo es bueno o malo. Hay un elemento defensivo frente a la realidad. (p 96)

En Séneca se unen naturaleza, razón, virtud. Cuando convergen, cuando vivo conforme a la naturaleza, y esto quiere decir en el hombre según la razón, porque soy racional, cuando ejerzo esa razón con virtud, con energía, decisión, valor, el resultado es la felicidad. (pp 96-7)

“Yo mismo soy de la opinión de que los preceptos de Epicuro son venerables, rectos y, si los miras más de cerca, tristes.” En efecto, hay un elemento de tristeza en el epicureísmo.

Séneca vive a principios de la era cristiana (crisis de lo que ha sido Roma), cuando el hombre apenas cree en nada -no cree verdaderamente en los dioses, todavía no cree en Dios-, teme a la muerte y lucha por la fama, en la que al menos se quiere salvar el nombre, como siempre ocurre en las épocas en que se deja de creer en la inmortalidad. (Comparación de las catedrales góticas; ahora hay que salvar el nombre. “Ávido de mala fama” (Tácito): no espera salvar nada más. (pp 97-8)

El hombre antiguo

Los principios de Epicuro resultan tristes: más que nada huyen del dolor, estar por encima del dolor. Se busca más el dominio que el placer. Lo central en Séneca: “ni teme ni desea”; la supresión del temor va acompañada de la renuncia al deseo. Es un concepto de felicidad negativo. (pp 98-9)

Séneca: “obedecer a Dios es libertad”. Pero es en el sentido de las circunstancias, de la naturaleza, no de una obediencia personal. (Cf. comparación con lo que diría el cristiano). En el estoico hay un elemento de resistencia; es una moral para tiempos duros. (p 99)

(Horacio): “Si el mundo se hunde roto en pedazos, las ruinas lo herirán impávido”. Es una admirable moral de resistencia; pero ¿consiste en eso la felicidad? (p 100)

Estos hombres tienen la sospecha fundada, de que la felicidad no es posible. Esto supuesto, la reducen a lo que en todo caso es posible: ese dominio, esa capacidad de soportarlo todo manteniendo el equilibrio y la serenidad; en eso se va a hacer consistir la felicidad. (p 100)

Grecia encuentra en el saber una fuente de felicidad, pero sobre todo la conversación: eran felices hablando... (p 101)

El pensamiento antiguo posterior a Aristóteles tiende a renunciar a la felicidad. Es una época definida por una grave crisis de vigencias: se cree muy poco y se espera muy poco. El tiempo estaba abierto a algo nuevo, necesitaba algo nuevo. (¿El cristianismo?) En la concepción de felicidad de Grecia y Roma faltan el *proyecto* y el de *amor*. (p 102)

VIII. Las bienaventuranzas como promesa cristiana de felicidad

Aparición del futuro

Visión cristiana de la felicidad, tal como aparece en el NT.

Eudaimonía no se usa nunca en el NT; la raíz *mákar* es la propia del NT.

El texto capital es el referente a las bienaventuranzas (Mt 5, 3-12 y Lc 6, 20-23). Esta palabra, bienaventuranza, es la tradicional en español: se deriva, evidentemente, de “ventura”, que es también excelente palabra, usada en español para nombrar felicidad. Es un plural neutro *venturus* (lo que ha de venir); por tanto, las cosas que han de venir. Interesante referencia al futuro, que aparece por primera vez en el vocabulario de la felicidad. El sentido de fecundidad

o fertilidad aparecía en la palabra *felix*, y naturalmente en *felicitas*; lo que está colmado o lleno, en *beatus* -del verbo *beo*, infinitivo *beare*-, pero la referencia al futuro corresponde a “ventura” (admirable palabra cervantina, asociada a la libertad). La palabra “dicha” viene de *dicta (fatum)*: las palabras dichas por los dioses, o por las parcas, en el nacimiento. (Dicha o desdicha): el “destino”. (pp 103-4)

De “ventura” se deriva el adjetivo “venturoso” (lo contrario “desventurado”). “Bienaventuranza” refuerza en sentido positivo la venturanza.

Nebrija habla de ella, la registra como equivalente de *felicitas* o *beatitudo*. En Covarrubias aparece “bienaventurado” como bien venido, bien logrado, etc. En el *Diccionario de Autoridades* se dice: “Bienaventuranzas. Se llaman aquellas ocho felicidades que con magisterio superior y Divino enseñó Christo a sus discípulos, para que aspirasen a ellas, etc.” “Tomadas en sentido mundano, llaman algunos así a las felicidades que se pueden adquirir en esta vida, que dan al hombre la posesión de los bienes temporales.” (pp 104-5)

Las bienaventuranzas

Makárioi; beati; hereux; blessed. La mejor es la española por su dimensión de futuro. (p 105)

Todas las bienaventuranzas tienen la forma de una promesa, justificada por una actitud, una instalación. (p 106)

Los teólogos han identificado esa condición de *beatus* con el estado de los justos en el cielo. Es posible que así sea, pero el sentido primario del Evangelio no es este. No se olvide que la teología es un saber teórico que parte de la revelación, la cual es para todos los hombres. En nuestra época, la revelación no es directamente realidad, en la Edad Media es *la presencia de la realidad*. La revelación es una forma de presencia de una realidad. En el siglo XX no se piensa así. (pp 106-7)

Hay que volver al sentido de lo que dice Cristo a los que escuchan el sermón de la montaña, que no eran teólogos ni tenían conceptos intelectuales elaborados: una promesa de felicidad hecha a estos hombres y mujeres sencillos, ignorantes, que lo seguían. (p 107)

Lo decisivo es poner en conexión la bienaventuranza con la actitud o la conducta en esta vida: bienaventurados los que son de tal manera o hacen tal cosa, *porque* alcanzarán la promesa. Esto lo entiende cualquiera, tiene un sentido inmediato. Además, las bienaventuranzas son ocho modos de felicidad, en principio independientes. Otra cuestión es la mutua pertenencia que tengan entre sí, y esto sí es una cuestión teológica. (pp 107-8)

Todo esto es bastante distinto de la interpretación más habitual, y de las ideas de griegos y romanos sobre la felicidad. Tiene un sentido concreto, inmediato, referido a la vida de cada cual. Cristo no hace teorías, sino contaba parábolas. La parábola es una narración, una forma de conocimiento que permite *entender*, y es la manera que emplea principalmente Cristo. En las bienaventuranzas hay una especie de tipología que podría explicitarse en parábolas. El concepto de visión beatífica no dice mucho al cristiano corriente... (p 108-9)

En la formulación del Evangelio encontramos un sentido futurizo, de proyección hacia el futuro, promisor. El que escuchó el sermón de la montaña, o el que hoy lee San Mateo, se sitúa en una actitud expectativa, que es el sentido de la verdad en hebreo (el “amén”): el Dios verdadero no es el que “existe”, sino el que cumple lo que promete, en quien se puede confiar. (p 110)

[Problema de 'morir en gracia': conexión entre nuestra vida aquí y esa vida prometida]. En San Mateo aparece el carácter concreto, conexo, de promesa relacionada con la actitud en que se está. Cada uno de nosotros puede tener la esperanza de recibir alguna de las bienaventuranzas; *cada uno la suya*. Se puede pensar que todas convergen, se funden, pero la promesa es individualizada. La vida humana es la de cada cual. No es un texto teórico, sino religioso, popular, unas palabras dirigidas a una muchedumbre, a todos. (pp 110-1)

Inmortalidad y resurrección

No es estrictamente verdadero decir que San Juan y San Pablo hablan de la inmortalidad: hablan de la resurrección, lo que es bastante distinto. A un griego o a un romano le parece una locura hablar de resurrección. Inmortalidad sí. Pues bien, esto es lo que importa en el cristianismo.

El núcleo de la promesa de las bienaventuranzas es la resurrección de Cristo que es la prueba de la posibilidad de la resurrección: si Cristo resucitó, podemos resucitar. (I Cor 15, 16-19). El cristiano pone su vida a esa carta, y si nuestra esperanza se reduce a esta vida, lo hemos perdido todo. Este es el carácter promisorio de la felicidad de las Bienaventuranzas, que se enriquecerá con ser hijos de Dios, participantes en la vida divina: lo que se espera es nada menos que la deificación, participar en la vida divina. Infelicidad intrínseca de una vida que termina, por muy feliz que parezca, es un engaño; la posibilidad de la felicidad pende a última hora de que la vida siga. (pp 111-3)

IX. La felicidad en el pensamiento moderno***Las lenguas europeas***

En italiano, *felicità* y, menos, *ventura*. En francés, *bonheur* y *félicité*. En inglés, *happiness*, y *luck*, que es más bien “suerte”. En alemán, *Glück*, *Seligkeit*, y la compuesta de las dos, *Glückseligkeit*.

El elemento de suerte está presente en algunas de estas palabras. Así en francés *heur* es suerte, y *bonheur* es en definitiva la buena suerte. La palabra inglesa *happy*, y por tanto *happiness*, viene del verbo *to happen* (suceder, ocurrir, acontecer); y *Glück* es de la misma raíz que el verbo alemán *gelingen*, conseguir, lograr. Estas voces, en algunas lenguas son neutras, pero en otras no: en español, la palabra *azar* es neutra, pero en portugués, si no se matiza, es negativa; en cambio, la palabra española *suerte* es en principio buena: se puede desear “suerte”, sin más. (pp 115-6)

Descartes

Descartes dice que hay diferencia entre el *heur* y la *béatitude*. La “suerte” depende de las cosas exteriores. La beatitud, por el contrario, es un perfecto contento de espíritu y una satisfacción interior. (p 117)

La felicidad, en este sentido, es un estado de ánimo, independientemente de lo que pase. Si decimos “ser feliz”, es cuestión de las cosas exteriores. Las cosas que dependen de nosotros son para Descartes la virtud y la sabiduría, y las que no dependen son los honores, loas riquezas y la salud. Es probable que una persona con gran pretensión de felicidad se sienta menos feliz que otra de pretensión muy limitada. Para Descartes, no hay diferencia entre la beatitud, el supremo bien y el fin último. La beatitud no es el supremo bien, pero lo presupone, es el contento de poseerlo. Queda identificada con el *contentement*, el estado de contento. (pp 118-9)

Pascal

La idea de Pascal es en el fondo la imposibilidad de la felicidad. La felicidad tendría, pues, un carácter asintótico, nunca alcanzable a causa de la futurición y el deseo. (p 119)

“No nos limitamos nunca al tiempo presente. Anticipamos el porvenir... o recordamos el pasado... y no pensamos en el único que nos pertenece;... Es que el presente, de ordinario, nos hiera... Que cada cual examine sus pensamientos, los encontrará enteramente ocupados del pasado y del porvenir... Así nunca vivimos, sino que esperamos vivir; y disponiéndonos siempre a ser felices, es inevitable que lo seamos nunca.” La condición futuriza del hombre, que Pascal ve perspicazmente, es esencial a la vida humana. Es una concepción bastante

pesimista, pero hay en él un poderoso elemento de observación personal, directa, inmediata, sumamente valiosa. (p 120)

Spinoza

Para él, el deseo es la esencia misma del hombre. Pero: “Nadie puede desear ser feliz, obrar bien y vivir bien, sin desear al mismo tiempo ser, obrar y vivir, esto es, existir en acto.”

[Ante la muerte] “El hombre libre en ninguna cosa piensa menos que en la muerte; y su sabiduría no es meditación de la muerte, sino de la vida.” aunque Spinoza apenas hizo otra cosa que pensar en la muerte. (Cf. Unamuno). Todas las tendencias del pensamiento 'mortalistas' son desde la vida y para la vida, como la falsedad depende de la verdad, o el absurdo se funda en el sentido. (pp 121-2)

“La felicidad no es el premio de la virtud, sino la virtud misma, y no gozamos de ella porque reprimamos los impulsos viciosos, sino al contrario, porque gozamos de ella, podemos reprimir los impulsos viciosos.” Para Spinoza, la felicidad es la virtud. (p 122)

Leibniz

Para Leibniz, las mónadas superiores, los espíritus están hechos a semejanza de Dios. Leibniz era profundamente cristiano. Según él, para Dios la ley suprema es la felicidad de los espíritus, y, por tanto, de los hombres.

La persona es un tipo de realidad enteramente distinto de las cosas, y por eso le pertenece una forma de perfección dispar, que es precisamente la felicidad: “Dios quiere hacer a los hombres perfectamente felices, y para ello sólo quiere que lo amen.” La felicidad queda ligada al amor: “... ni nuestro sentido ni nuestro espíritu han gustado nunca nada que se aproxime a la felicidad que Dios prepara a los lo aman.”... (pp 123-4)

“La felicidad suprema, aunque vaya acompañada de beatíficas visiones..., no puede ser nunca plena, porque siendo Dios infinito no puede ser conocido por entero. Así, pues, nuestra felicidad no consistirá nunca... en un goce pleno..., sino en un progreso perpetuo hacia nuevos deleites y nuevas perfecciones.” (pp 124-5)

“Se ve que Jesucristo... ha querido que la Divinidad fuera el objeto de nuestro amor y de nuestra ternura.” Adviértase el uso de la palabra “ternura” aplicada a Dios (*tendresse*). “El Amor es esa afección que nos hace encontrar placer en las perfecciones de lo que se ama, y no hay nada más perfecto que Dios, ni nada más encantador.” No conozco otros textos en que se apliquen a Dios las dos palabras “ternura” y “encantador”: *tendresse* y *charmant*; asocia amor de Dios con ternura, perfección de Dios con encanto; por tanto, al amarlo, eso ya nos produce felicidad. (pp 125-6)

Fichte

“La vida es necesariamente feliz, pues es la felicidad... Infeliz es sólo la muerte”. “... No puede ser de otro modo, pues la vida es amor, y toda la forma y fuerza de la vida consiste en el amor y brota del amor.” Esta identificación entre vida, amor y felicidad tiene en Fichte un sentido religioso.

“El centro de la vida es el amor.” “La vida verdadera vive así en Dios, y ama a Dios; la vida sólo aparente vive en el mundo, e intenta amar el mundo.” Frente a lo variable, el afán de lo eterno...

Fichte restringe la vida a la plenitud, como en español: “esto no es vida”, “esto no es vivir”... Hay grados de realidad, y lo que corresponde a la perfección de las cosas es la felicidad de los espíritus, de las personas. Esta felicidad va a consistir en el amor, condición de la autenticidad de la vida. La vida aparente de Fichte no deja de ser vida, pero no es una vida auténtica (p 127-8)

Todo lo que hemos visto hasta ahora busca lo que debe ser o tiene que ser la felicidad. Habría

que intentar ver qué entendemos por felicidad cuando la sentimos. (p 128)

X. Amor y felicidad en la mística cristiana

La felicidad en esta vida

Importancia de la felicidad y el amor en la mística. La mística no es la visión beatífica en la otra vida, sino la unión sobrenatural con Dios *en esta vida*: una especie de prego. (pp 129-130)

La experiencia del místico es puramente personal: tiene la ventura de gozar esa unión sobrenatural con Dios, pero a los demás no nos afecta ni podemos entrar en ello y para ellos es sumamente difícil transmitirla. La idea de lo inefable acompaña a la mística. (p 130)

Un místico especulativo se expresa conceptualmente; si no, de manera más literaria o poética, que también es conceptual. Hay, pues, cierta oposición entre la expresión de la mística y su verdadero contenido: el que lo lee echa de menos algo, y ese algo es, a última hora, lo esencial.

En la mística la felicidad es precisamente el supuesto. El místico experimenta una felicidad inefable. Voy a traer cuatro ejemplos. (pp 130-1)

***Ruysbroeck* (1293-1381)**

Para Ruysbroeck el centro es la posesión de Dios en la unidad. El amor tiene un valor metódico, es la manera de acceso a esa unidad divina, incluso por encima de la razón. (pp 131-2)

Aparecen también en Ruysbroeck dos conceptos: la intimidad y el amor sensible “El amor sensible es el gusto y el apetito extraordinarios de Dios como de un bien eterno en el que todo está contenido. “ Más que una especulación teológica o una consideración de la beatitud en la otra vida, hay en él un amor sensible definido con todos los atributos del fuego -inflamación, arder, incandescencia- y sobre todo por una apelación a la intimidad del hombre. (p132)

***Angelus Silesius* (1624-1677)**

“Yo sé que sin mi Dios no puedo vivir un instante”... “Yo mismo tengo que ser sol, tengo que pintar con mis rayos el mar incoloro de la Divinidad entera.” Y en seguida aparece el amor: “Hombre, lo que tú amas, en eso te convertirás. Serás Dios si amas a Dios, y tierra si amas la tierra.” La realidad humana se identifica a última hora con lo que es el objeto de su amor.

“La novia merece ante Dios más con un beso que todos los asalariados con trabajo hasta la muerte.” Ponderación del amor, que vale más que todo el trabajo acumulado: “El amor penetra ante Dios sin anunciarse; el entendimiento y el ingenio superior tienen que hacer larga antesala.” Dios ha creado el mundo y al hombre por un acto libre y sin necesidad, pero Dios ama, y la creación brota de un acto de amor efusivo; no hay sólo el amor del hombre a Dios, sino el más fuerte de Dios al hombre. En este sentido, Dios “necesita” al hombre a quien ama. (Cf. Leibniz). (pp 133-5)

***Santa Teresa* (1515-1582)**

Meditaciones sobre los Cantares. Allí comenta Santa Teresa la expresión “Bésame con el beso de su boca”, que espantaba a confesores y carmelitas. “Yo lo confieso... no quiere ninguno sino decir estas palabras; sí, que no lo quita el Señor. ¡Válgame Dios! ¿Qué nos espanta? ¿No es de admirar más la obra? ¿No nos llegamos al Santísimo Sacramento?” Más íntima la participación de Dios en el Santísimo Sacramento que el beso de la boca. Y añade: “¿Qué mejor cosa podemos pedir que lo que yo os pido, Señor mío, que me deis esta paz con 'beso de vuestra boca'?” Y más adelante dice: “Estando todas las potencias muertas o dormidas, quede el amor vivo, y que, sin entender cómo obra, ordene el Señor que obre tan

maravillosamente que esté hecho una cosa con el mismo Señor del amor, con una limpieza grande; porque no hay quien le estorbe, ni sentido ni potencias -digo entendimiento y memoria-; tampoco la voluntad se entiende.” (p 135-6)

San Juan de la Cruz (1542-1591)

(Cf. algunas conexiones entre amor y felicidad en sus poesías):

... la ausencia, la lejanía, la busca del objeto de amor:

*¿Adónde te escondiste,
Amado, y me dejaste con gemido?...*

...

*Acaba de entregarte ya de vero
No quieras enviarme
de hoy más ya mensajero...*

El mensajero no saber decirme lo que quiero, reclama la inmediatez... Se va eliminando todo, no va quedando más que amor...

*... que andando enamorada,
me hice perdidiza, y fui ganada.*

Y finalmente la culminación de esta doctrina amorosa de la presencia y la mismidad:

*Descubre tu presencia
y máteme tu vista y hermosura;
mira que la dolencia
de amor, que no se cura
sino con la presencia y la figura.*

Frente a todas las teorías del amor como posesión y fusión, la presencia y la figura es lo que reclama el afán de complacencia en la persona amada.

Por último aparece el tema de la noche

*En una noche oscura,
con ansias, en amores inflamada,
¡oh dichosa ventura!, ...*

Aquí surge expresamente la felicidad: aquí tenemos *dichosa ventura*....(pp 137-140)

[Cf. versos de la *Llama de amor viva*]: aquí se encuentra la doctrina del amor de San Juan de la Cruz, que es la felicidad, la “dichosa ventura”. ¿Cómo podemos entender esto? Todo aparece como un diálogo, como el amor entre el amado y la amada, el esposo y la esposa...

[Cf. dos tentaciones en la interpretación de la mística de San Juan de la Cruz: buscar en estos textos el simbolismo religioso o teológico, con olvido del sentido amoroso, o bien, tomar el sentido literal amoroso de los textos místicos, con la tendencia a reducirlos a un sentido sexual -más que estrictamente amoroso-, y hablar de “sublimación”. Creo que ambas posturas hacen violencia a los hechos. Podría buscarse una interpretación más adecuada, fiel a lo que los místicos *dicen*.

Partir de la condición *sexuada* de la vida humana, y no meramente sexual: el hombre tiene actividades sexuales, pero la mayor parte no lo son; por el contrario, todo en él es sexuado, condicionado por ser varón o mujer, desde la biología hasta la religión. Es una instalación vectorial.

Si tomamos esto como punto de partida, y no se olvide que San Juan habla del amado y la amada, del esposo y la esposa, nos encontramos con que el sentido primario y concreto del amor es el amor entre hombre y mujer. Sólo desde esa dimensión se puede entender todo otro amor. En el cristianismo, la Encarnación es la justificación del inevitable “antropomorfismo” de la religión.

No se trata en modo alguno de que ese amor a Dios sea una “sublimación” del amor entre

hombre y mujer, sino de algo esencialmente diferente. Es que si no hubiera esa dimensión antropológica, la realidad humana sería diferente, y, por tanto, el carácter de su amor. Este se origina en la radical menesterosidad del varón y de la mujer, que se necesitan recíprocamente para ser lo que son.

Se podría intentar una comprensión de San Juan -y de otros místicos- conservando íntegro su sentido religioso, pero sin olvidar lo que nos estremece, esa vivencia inefable, de la cual sólo puede provocar un eco en nosotros, y no más. Para ello hay que tomar estos textos como poemas amorosos, que es lo que son. Hay que leer el *Cantar de cantares* como un texto religioso, sí, pero que parte de ser un texto amoroso. Pero lo que aquí me interesaba era mostrar cómo en la mística cristiana aparece una vinculación explícita entre felicidad y amor. La felicidad, a última hora, consiste en amor, y es una apelación a la intimidad personal. (pp 140-4)

XI. La cuantificación de la felicidad: el utilitarismo

El pensamiento inglés

Tendencia a la *cuantificación* de la felicidad, que culmina en el *utilitarismo*. (p 145)

Francis Bacon

“La meta verdadera y legítima de las ciencias no es otra que dotar a la vida humana de nuevos inventos y recursos”... “Todo conocimiento debería referirse al uso y a la acción”... “Son las mismísimas cosas la verdad y la utilidad”. Aquí está la palabra decisiva, *utilitas*. Bacon opina que la felicidad consiste en desear y gozar, y en el *De dignitate et augmentis scientiarum* dice... que hay que buscar la serenidad sin destruir la magnanimidad. Los pensamientos que buscan la felicidad en la tranquilidad del ánimo suelen ser pusilánimes. (p 147)

“Hay en la naturaleza del hombre una inclinación y moción secreta hacia el amor de los otros, que, si no se gasta en uno o en unos pocos, se difunde naturalmente hacia muchos, y hace que los hombres se vuelvan humanitarios y caritativos, como se ve a veces entre los frailes. El amor nupcial hace a la humanidad; el amor amistoso la perfecciona, pero el amor lascivo la corrompe y rebaja”. Es decir, le interesa el amor difundido, el amor a muchos; el amor de uno a una es peligroso; el amor nupcial lo acepta, porque es el mecanismo de propagación de la especie humana, pero el amor arbitrario, caprichoso o lascivo (*wanton* envuelve todo eso) es peligroso y degradante. Lo interesante es el elemento de *cuantificación*. Ya hemos visto aparecer la *utilidad*... (p 148)

Locke

“¿Qué es lo que mueve el deseo? La felicidad, y eso solamente.” Y a continuación añade: “Felicidad ... es el máximo de placer de que somos capaces, y desgracia el *máximo* de dolor.” La felicidad en su grado mínimo, es ausencia de dolor y presencia de placer, y pueda uno sentirse contento. (p 149)

“Lo que tiene aptitud para producir placer en nosotros es lo que llamamos 'bueno' (o 'bien'), y lo que es apto para producir dolor en nosotros lo llamamos 'malo' (o 'mal').” Esta cuantificación en el pensamiento inglés es doble: en cuanto al placer y el dolor, que se miden; y en cuanto al número de las personas afectadas ('amor difundido' de Bacon). El amor restringido es peligroso e inquietante.

La consecuencia de esta actitud es el utilitarismo: identificación de lo bueno con lo útil. Pero lo útil es útil para algo: se trata del bien -o la felicidad- del mayor número. Hay otras concepciones en que la felicidad aparece como algo cualitativo (la felicidad de alguien, en la mística). (p 150)

La formulación del utilitarismo

Richard Cumberland (1670), insiste en la idea de felicidad: no se puede conseguir más que mediante la promoción del *bien común* de todo el sistema racional; John Stuart (1863):

“La doctrina que acepta como base de la moral la utilidad o el principio de la mayor felicidad, sostiene que las acciones son lícitas en la medida en que tienden a promover la felicidad e ilícitas en la medida en que tienden a promover lo contrario de la felicidad. Por felicidad se entiende el placer y la ausencia del dolor; por infelicidad el dolor y la privación del placer”. (Cf. Locke) (p 151)

La fórmula general de esta tendencia 'utilitarista' podría ser lo 'gratificante', palabra clave en cualquier libro reciente sobre esas disciplinas o, lo que es quizá más grave, sobre educación. (Cf. Mill): “Conforme al principio de la mayor felicidad, el fin último, con referencia al cual y por amor al cual son deseables todas las cosas (...), es una existencia exenta, en cuanto es posible, de dolor y tan rica como sea posible en goces, tanto en cantidad como en calidad, siendo la prueba de la calidad y la regla para medirla frente a la cantidad, la preferencia sentida por los que con sus oportunidades de experiencia, a las que deben añadirse sus hábitos de conocimiento de sí mismo y de autoobservación, están mejor provistos de medios de comparación.” Es curioso el uso de la expresión “fin último”, que ha solido reservarse para otras cosas; pero aún más significativo es que aparece en primer plano la exención de dolor - el analgésico-; y la regla para juzgar de la calidad es la preferencia de los que tienen medios de comparación (el sufragio universal). Propensión a la preferencia estadística. Mill habla de los que tienen oportunidades de *experiencia* (empirismo inglés); de los hábitos de conocimiento de sí mismo y autoobservación (psicologismo). La reacción individual e inmediata no tendría gran valor; lo importante es la reacción comparativa de muchos con experiencia y hábito de comparar. Actitud actual que lleva a las encuestas. Empezamos a acostumbrarnos a ver la realidad en forma de sondeos. (pp 152-3)

El hombre que vive en Inglaterra a mediados del siglo XIX tiene la impresión de que las cosas van bien y se puede conseguir el mejoramiento de la sociedad, porque el utilitarismo no es egoísta, sino *altruista*: se puede disminuir la pobreza, combatir la enfermedad, mejorar la vida. (p 154)

Admirador de A. Comte, siente que se ha entrado en el “estado definitivo” con que sueñan los pensadores del siglo pasado. Pero la actitud dominante en nuestro tiempo es la inversa: a pesar del crecimiento de la riqueza actual, sin embargo, nadie se atreve a tener el optimismo de Mill, y se repite incesantemente que las cosas van mal y las “estructuras” son perversas. ¿Qué ha pasado?

Para Mill la piedra de toque es la felicidad de todos. Lo decisivo es lo numérico, pero el inglés no piensa en la colectividad (el Estado); la *suma*, ciertamente, pero de *individuos*. Lo que llamamos Estado se dice más bien *Government*; y lo que llamamos gobierno es más bien *administration*. Se mantiene, pues, el individualismo, aunque se requiera que los individuos sean muchos. (pp 155-6)

Mill valora el sacrificio; lo estima, pero no piensa que sea un bien. Claro que el sacrificio, ya hace mucho tiempo, se lo entiende negativamente. Sacrificio quiere decir hacer algo sagrado. No es una persona que lo pasa mal o hace renunciaciones: es hacer algo sacro, y es su única justificación.

Mentalidad de gran interés por su influencia en el mundo de hoy. Es decisiva la generalización abstracta de la felicidad. Y esto me parece muy peligroso: cada uno entiende por felicidad algo propio. El utilitarismo consiste en la reducción de la felicidad a algo que se puede aplicar a todos y que se puede medir. Esto ha penetrado profundamente en el alma contemporánea. (pp 156-7)

Pero ¿dónde está la felicidad? El hombre actual -precisamente en la que más se queja- está en

condiciones incomparablemente mejores que en el siglo pasado. Pero si se pregunta si son felices los hombres de nuestro tiempo, la respuesta es dudosa. ¿Qué es lo que de verdad necesito, qué es lo que de verdad quiero y espero?, probablemente encontrará que es otra cosa.

Da la impresión de que la felicidad se ha volatilizado, y se está hablando del *bienestar*. ¿Es lo mismo? Es posible que la felicidad requiera el bienestar, pero ¿puede consistir en él? (p 157)

XII. La limitación del horizonte: la felicidad reducida a bienestar

La palabra 'bienestar'

El origen de la palabra bienestar es psicológico, opuesto al malestar (p.e. el mareo). A este sentido sucede un sentido primariamente social: se entiende que es estar bien en una sociedad o comunidad. Este desplazamiento conduce pronto a otro: de lo social a lo estatal, y así cuando se habla de bienestar es el *welfare state*, que suele traducirse por “estado de bienestar”.

Conviene advertir que cuando se adapta este término inglés a otras lenguas se altera ligeramente su sentido: en inglés *state* es primariamente estado o condición, sólo muy remotamente viene a significar Estado, una estructura política, que es en lo que se en otras lenguas. La idea de bienestar, sobre todo cuando se alía con la de Estado, lleva a su extremo la visión cuantitativa... (p 159)

La doble reducción

Si se entiende la felicidad como bienestar, se realizan dos reducciones: se la despoja de su carácter de actividad, tensión o proyección y se tiende a confundirla con las cosas que hacen posible esa situación o estado. En el Diccionario, el bienestar consiste sobre todo en ciertas cosas que se poseen, se usan, se dispone de ellas. Y añade: “pasarlos bien y *con tranquilidad*”. Yo no sé si la vida permite mucha tranquilidad; más bien es inseguridad; pero la noción de bienestar se asocia a la seguridad, decisiva en la interpretación de la felicidad en nuestro tiempo. (p 160)

La idea de felicidad que va dominando en nuestra época y que se expresa en la noción de bienestar es la *realización*. Esto es nuevo, porque la felicidad ha sido siempre un ideal, algo que el hombre busca, con mayor o menor esperanza de alcanzarla, por supuesto problemática, a veces con la seguridad de ser algo inaccesible. Hay un razonamiento implícito: *si la felicidad es imposible, llamemos felicidad a algo posible*. (pp 160-1)

Se podría decir: eso que se llama felicidad es ciertamente posible; lo malo es que no es felicidad. Pero tiene *vigencia*; es decir, “pasa” por felicidad, “vale” por felicidad. ¿Qué pasa con la noción misma de felicidad, cuando nuestro horizonte está ocupado por esa vigencia? (p 161)

Desaparición del dramatismo

Ha desaparecido el dramatismo propio de la vida humana como ingrediente de la felicidad: la inseguridad es sinónima de la infelicidad, cuando la inseguridad es la condición misma de la vida. Se ha identificado la felicidad con lo posible y realizable; pero se exige *lo imposible*, la seguridad. ¿No introduce esto un fracaso inevitable de la pretensión de felicidad? (pp 161-2)

Pero esto va unido a la eliminación del carácter *personal* de la felicidad. Sin embargo, el bienestar es el de todos. La felicidad pierde su contenido *propio*: resulta equivalente a sus *condiciones*; hay bienestar, y por tanto felicidad.

Pero ser feliz no quiere decir lo mismo en una época que en otra, en los diversos países, y sobre todo en cada persona. El bienestar, por el contrario, es válido para todos, y el carácter personal se desvanece. La felicidad adquiere un carácter cuantitativo, y se asocia a la

estadística. (pp 162-3)

El criterio estadístico es aplicable a números muy altos ligados a estructuras objetivas y muchas veces planificadas, o bien homogeneizadas. Pero ¿la felicidad pueda ser homogénea? (pp 162-3)

La tendencia a lo estático

Al reducir la felicidad al bienestar, se prefiere lo estático a lo histórico. Esto puede hacerse si se prescinde de la imaginación. Y ésta es lo más propio del hombre: realidad imaginativa, proyectiva, futuriza. Casi todas las ferocidades tienen como raíz la falta de imaginación (el terrorista mata a personas desconocidas o previamente esquematizadas, pero no imagina lo que es matar a una *persona*, no imagina lo que es una vida humana con su red de relaciones y sentimientos; ni las consecuencias, los sufrimientos de otras personas. Los que planean el terrorismo pueden tener una imaginación abstracta, meramente anticipativa, pero sin concreción. Se podría decir algo parecido de la esclavitud o del aborto, que reduce una persona en camino a un tumor). (pp 164-5)

Hay una propensión inequívoca a eliminar lo inesperado. El azar, potencia fabulosa, liberadora, que destruye los planes y devuelve la libertad, se atenúa y reduce mediante la estadística; se lo contiene y domina mediante la previsión; únicamente queda su contenido *individual*: se prevé el número de accidentes, pero no a quién le van a suceder. Esta es la situación en que nos encontramos. (p 165)

Una consecuencia más es la reducción de la proyección. Una palabra que se usaba mucho, “proyecto”, ha ido siendo sustituida por otra sin carácter proyectivo: “plan”. En el plan, todo está previsto (cf. “planes quinquenales” en la Unión Soviética). (p 166)

El azar, inseparable de la vida humana, parece la principal defensa contra la planificación, la cuantificación, el bienestar esquemático. (Cf. planificación del turismo). (p 167)

Lo inevitable

Frente a lo azaroso e inesperado está lo inevitable. La vejez produce hoy mucho malestar: hay que deshacerse de los viejos. (¿eutanasia?). Sin llegar a cosas tan graves, está la soledad: la forma de *ausencia*: da la casualidad de que necesito a algunas personas individuales, únicas, insustituibles, y sin ellas estoy solo, aunque sea en medio de la multitud. No necesitar a unas cuantas personas, ¿no es lo más grave que puede pasar? (pp 167-8)

La muerte, con la cual hay que contar. Es a la vez inevitable y azarosa, individualmente azarosa. Esto no se puede eliminar, pero se puede omitir, se puede olvidar. El hombre, algunas veces, se pregunta si es feliz, y hay un momento en que deja de preguntárselo.

¿Cuántas personas se preguntan si son felices? Muchas dan por supuesto que sí. (“Los 180 millones de hombres felices” de la Unión Soviética). Ningún régimen político nos hace felices (algunos pueden hacernos infelices, pero no lo contrario). Hemos llegado a identificar bienestar con felicidad. Pero no puedo evitar la impresión de que la felicidad es otra cosa. (pp 168-9)

XIII. La felicidad y el “desenlace” de la vida

El bienestar como requisito

La identificación de felicidad con bienestar se debe a una serie de omisiones y olvidos. Hoy casi nadie se pregunta si es feliz, porque da por supuesto que la felicidad consiste en ciertas condiciones. Y si a pesar de ello alguien se siente infeliz, se le dice: *¿de qué te quejas?* La respuesta podría ser *de no ser feliz*; aunque sea en medio del bienestar. Esa actitud empieza a ser indecente. (pp 170-1)

Es innegable el incremento de bienestar en muchos países, pero los hombres ¿son más felices

en estos países que en otras épocas? No es evidente que los actuales sean más felices. Tampoco hay que desdeñar el bienestar; sería una ingratitud y una frivolidad. Habría que decir que la pretensión actual de felicidad incluye este bienestar, pero el bienestar no produce la felicidad; la figura de la felicidad vigente en occidente incluye el bienestar, pero no es la felicidad. (p 171)

¿Qué es lo que falta? La felicidad no consiste simplemente en estar bien, sino en estar *haciendo* algo que llene la vida, partiendo de cierto nivel que cada época se fija. Un apagón de luz nos hace sentirnos mal, pero sería ridículo decir que la felicidad consiste en la electricidad. (pp 171-2)

El desenlace de cada día

Vivir es estar haciendo algo: no simplemente estar, ni hacer, sino *estar haciendo*; dicho con otras palabras, la instalación vectorial. Vivir es estar haciendo algo que llena la vida... (p 172)

Toda situación tiene *desenlace*. Toda situación por ser inestable, postula una salida. (pp 172-3)

Ahora bien, el tiempo vital tiene articulación, es una continuidad discontinua: la alternancia del día y la noche, la vigilia y el sueño. *Cada día tiene su afán*. Excelente expresión, que refleja muy bien la estructura de la vida humana. (p 173)

La vida actual tiende a borrar esto, el hombre actual apenas cuenta con la personalidad de cada día. Es poco frecuente que cuando vamos a dormirnos, hagamos una especie de juicio del día, por una especie de igualitarismo y homogeneización de los días. (pp 173-4)

Creo que, bueno o malo, cada día tiene un mínimo desenlace, y que la desaparición de su personalidad es origen del enemigo principal de nuestra época: el aburrimiento, el tedio. Se ha producido una creciente necesidad de placeres. El hombre ha necesitado siempre placer, pero era algo infrecuente, festival. Ahora se procuran todos los días, y hasta con simultaneidad... (p 174)

Esto se debe al olvido de la personalidad de cada día. Los días quedan vacíos, y los “placeres” intentan llenarlos. Cada día es único, distinto, y hay que pedirle cuentas. En el Padrenuestro se pide el pan de *cada* día, y se reitera dánosle *hoy*, porque cada día tiene su afán... (pp 174-5)

Evolución y etapas proyectivas

El 'evolucionismo' no se puede trasladar a la interpretación de la realidad, de la historia. (p 175)

Mentalidad evolucionista: consiste en intercalar un largo tiempo entre el reptil y el ave. ¿Bastan los milenios? Tendrá que pasar algo en ellos; el tiempo solo no explica nada.

La vida biográfica se compone de etapas proyectivas. El hombre proyecta a cierto plazo. (p 176)

La espera

Hay la espera del hijo que va a nacer, del trabajo que se concluye. Esto se ha diluido: el trabajo va siendo amorfo, como el trabajo en cadena (*Tiempos modernos*)

Hay la espera del amor (ahora no se quiere esperar, y acaso entonces el amor no llega); el noviazgo tenía un sentido fundamental; por estar hecho de espera: la del matrimonio.

La espera tiende a desaparecer; no se quiere esperar: *now*, ahora; en España se prefiere decir: “Ya”. Pero hay que decir otra cosa: *No*. La vida no es “ya” ni “ahora”: hay que esperar... (pp 177-8)

Hostilidad difusa al desenlace como estructura de la vida. Lo peligroso es el *supuesto* de que las cosas no tienen, ni han de tener, desenlace. La supresión del desenlace de cada fase lleva consigo la introducción de lo amorfo en el seno de la vida. Cuando esto se consigue, la vida, que es tan cambiante, tan inestable, tan imprevisible, se convierte en algo de inesperada monotonía. Y la vida *no es* esto: no es monótona porque tiene estructura, anticipaciones y

desenlaces; si suprimimos todo eso y la hacemos amorfa, sobreviene la monotonía. Se desdibujan las edades. (pp 178-9)

“Tercera edad”: es la *última*. Esto es lo que define la vejez. La omisión radical es no contar con que la vida tiene desenlace; y esto le da unidad y significación. Y la felicidad tiene su cumplimiento en la totalidad. Una vida feliz es aquella que en su unidad proyectiva puede llamarse así. (p 179)

Lo cual, claro está, remite a la muerte, de la que habrá que hablar en serio más adelante. En las concepciones hoy dominantes, la muerte no tiene puesto *en la vida*; simplemente ésta *termina*. Esto deja a la vida sin “contraste”, sin horizonte. (p 180)

XIV. Placer, diversión y felicidad

La función del placer

La felicidad está muy estrechamente ligada con la pretensión: a la pretensión personal y a la pretensión colectiva cuando se refiere a una sociedad en una época determinada. ¿Cuál es nuestra verdadera pretensión vital? La confundimos, tal vez con opiniones, ideas; a menudo buscamos lo que no deseamos encontrar, y a la inversa, dejamos pasar lo que nos ilusionaría. (pp 181-2)

Importancia del placer en la vida humana. Pero hay que distinguir entre el placer y lo que se llama “los placeres”. Hay placeres ‘reconocidos’, que no coinciden con lo que nos causa real placer.

El placer es un acto psíquico intencional (Husserl); es decir, tiene un objeto: siento placer por algo. Hay que distinguir entre lo que causa placer y los placeres que se persiguen. Los primeros surgen de la consecución de nuestros proyectos vitales. (p 182)

El placer tiene en la vida una gran importancia: cierta dosis de placer es necesaria como estímulo, incitación o plenitud. Da una impresión de henchimiento, de logro o realización. Hay personas con aptitud para el placer, y otras están afectadas de sequedad. Esto condiciona el temple y coloración de la vida: unos, con pocos recursos gozan de la vida, y lo contrario. (pp 182-3)

(Cf. desconfianza frente al placer.) El hecho de que hay placeres ilícitos y pecaminosos extiende para muchos, una sospecha o desconfianza generalizada frente a todo placer. Cuando domina el espíritu utilitario, los placeres se miran con malos ojos (cuestan dinero y son inútiles) (p 183)

La estimación de la laboriosidad, es un fenómeno moderno. Siempre se han valorado sus resultados, pero desde el siglo XVI se inicia un elogio de la laboriosidad como tal. (p 184)

El derecho al placer

Siempre ha habido días dedicados al placer: las *fiestas*. (pp 184-5)

Hoy se pretende el placer *cotidiano*, incluso varias veces al día; si esto falta, se siente como una *privación*. (Distinción entre carencia y privación). Carencia es no tener algo; privación no tener lo que me pertenece: carezco de alas, pero no estoy privado de ellas; si me faltaran los brazos estaría privado de ellos. Pues bien, el que hoy no tiene placeres cotidianos, múltiples, se considera privado, con impresión de *injusticia*; ahora se siente como injusticia cosas que no tienen que ver con la injusticia. (pp 185-6)

El cambio es decisivo: frente al placer infrecuente, el placer frecuentísimo exigido, al cual se tiene “derecho”, cuya ausencia se ve como privación o injusticia. En nuestra época, la frecuencia, continuidad u casi seguridad de los placeres produce embotamiento; es decir, estos placeres producen poco placer. Acaso el “derecho” al placer no pueda ejercerse. (p 186)

La sinceridad ante el placer

Hay placeres reconocidos, vigentes; y de otro lado, la sensibilidad real de cada uno. Hay cosas que dan gran placer a unas personas, y a otras ninguno, o incluso desagrado. (p 186)

Hay otro tipo de placeres, que pueden no ser reconocidos como tales, que no suelen buscarse expresamente por sí mismo: un día hermoso, no se ha buscado, produce placer. (p 187)

El comer *debe* producir placer; las sociedades hambrientas están *además* privadas del placer que da la comida. Placer que en las otras sociedades que disponen de recursos, está minado por las manías alimenticias dominantes. Todo parece malo, peligroso, y el placer de comer está amargado por una conciencia de delito. Y no digamos las calorías. Pero comer nunca ha sido solamente eso: la palabra viene del verbo latino *comedere*, no del simple *edere*, y significa “comer con”. (pp 188-9)

(Cf. fumar): se puede fumar porque produce placer, y con libertad; o bien como un hábito imperioso cuya privación es penosa. La droga, en cambio, promete un placer más o menos real, invalidado por el mecanismo de la adicción, que anula la libertad y causa incomparable sufrimiento; además invierte la versión milenaria de los pueblos occidentales hacia la lucidez y la racionalidad. Es más importante que la existencia de los recursos lo que se hace con ellos. (p 189)

Y hay otras muchas cosas que son fuente de placer (la belleza, la palabra...) que son gratis, y esto los desvalora porque al espíritu utilitario y laborioso se ha unido el económico, y nada que no cueste se estima. Decía Antonio Machado: “Sólo el necio / confunde valor y precio”. La cosa ha llegado a tal extremo, que no se considera trabajo el que no es remunerado, y de las mujeres que se ocupan de las cosas de su casa y de su familia, se suele decir que “no trabajan” -yo creo que trabajan más que nadie-, porque no tienen sueldo. Lo cual tampoco es verdad -...-, porque hay una cosa llamada “bienes gananciales”, en virtud de lo cual la mitad de los ingresos del marido son, incluso legalmente, de la mujer. (pp 189-190)

La visión exclusivamente económica empobrece todo. Lo que no se paga no tiene valor. (p 190)

El placer más fuerte e intenso es el placer sensual, sexual o no. Éste ha quedado afectado en nuestra época por la trivialización. Para justificar la promiscuidad o la sexualidad indiferenciada, se dice que eso no tiene importancia; eso es lo malo: si no tiene importancia no tiene interés. Si algo se hace con indiferencia, sin implicarse la persona, el placer es mínimo. Dejando de lado la cuestión de la moralidad, la trivialización atenúa lo placentero. (pp 190-1)

Esto supone una grave amenaza para la felicidad. La vida necesita cierta dosis de placer, sin la cual no funciona bien. Las renunciadas, la austeridad, el ascetismo, para que sean valiosas tienen que *justificarse*: se puede renunciar por algo superior, pero la renuncia o la negación del placer por sí mismas no tienen valor. Si es el precio que hay que pagar por algo superior, queda justificado: de otro modo no me parece moral. (p 191)

La diversión

“Di-versión” viene de *vertere*, volver o volverse: quiere decir apartarse de algo y volverse hacia otra cosa. En español hay otras palabras: “entretenimiento”, “recreo”: nos recreamos en algo. (p 191)

La diversión es una suspensión de la vida real (que es fatigosa); a veces está uno cansado, o, lo que es más grave, está uno *cansado de la vida*; o tiene pesadumbre o pesar. La diversión es entonces una suspensión de la pesadumbre, un descanso o alivio. (pp 191-2)

Pero es también *dilatación de la vida*: la diversión me enriquece, me lleva a otros lugares. (p 192)

Otra dimensión es su *anticipación*, que tiene relación con su frecuencia. Su anticipación potenciaba la diversión. Cuando la diversión es frecuente, ese gozo disminuye o desaparece. (pp 193-4)

Diferencia entre lo cotidiano y lo festivo: lo festivo es siempre excepcional. En nuestra época esa distinción se ha vuelto borrosa. Los días festivos son poco festivos, los que se llaman laborables, están teñidos de diversión. (p 194)

La vertiente que da la felicidad

Por supuesto, nada de esto da la felicidad, pero la felicidad se nutre de todo ello. Todo este conjunto engendra el humor, el temple. Hay caras bienhumoradas o malhumoradas. Esto es fundamental. Cuando se altera el equilibrio de placeres y diversiones, o son muy escasos, o por acumulación resultan ineficaces, se produce el hastío, el aburrimiento. El temple no es la felicidad, pero es lo que la hace probable o improbable... (p 195)

XV. Las ocupaciones felicitarias y su historia

El tiempo y su ocupación

('Ocupaciones felicitarias', Ortega). La palabra ocupación descubre que la vida aparece como algo vacío que hay que ocupar o llenar. La "preocupación": algo que hago antes de ocuparme. (p 196)

Según Ortega hay cuatro 'ocupaciones felicitarias': caza, danza, carrera y tertulia. (p 197)

(División de los tiempos) Hay tres: el tiempo que se emplea en lo necesario; el tiempo que se pierde; el tiempo propio y verdaderamente personal. (p 197)

El aumento del tiempo perdido compensa la reducción del tiempo necesario, y no queda más tiempo propio, personal, elegido, el que se invierte en algo que consideramos nuestro. Y este tiempo es el que conduce a la felicidad. (p 197-8)

Hay que distinguir, por supuesto, entre lo individual y lo colectivo; es decir, lo que tiene vigencia social, muy difícil de definir, pero hay que contar con ello, porque influye en el individuo. (p 198)

Las fracciones privilegiadas

La vida se inicia con ocupaciones felicitarias. El niño no trabaja, no tiene deberes, pero juega: la ocupación felicitaria por excelencia. Está además la situación económica, el ambiente social, la estructura de la familia. Claro que el niño, en todo caso, aun en circunstancias muy duras, se crea un hueco felicitario, un espacio lúdico. (Aun en circunstancias de guerra)... (pp 198-9)

El estudio es una ocupación felicitaria si tiene vocación personal y aprendizaje correcto. (p 199)

Todo esto va acompañado del recreo, las vacaciones, las huelgas estudiantiles, el *veraneo*. Lo curioso es que el carácter felicitario corresponde más al tiempo que a una ocupación... (p 200)

El contenido de las ocupaciones

(La caza, el deporte -activo y pasivo-, la conversación, la tertulia, el mercado) (pp 201-2)

Lo malo es cuando una ocupación felicitaria desaparece porque se inventa algo mejor (las mujeres no van a la fuente porque tienen agua en la casa, pero se quedan sin tertulia). (p 203)

Las *fiestas* tienen un elemento de premeditación, se planean durante mucho tiempo. (p 203)

(La música, el canto, la danza, el circo, las corridas de toros, el cine.) Hoy la televisión, un espectáculo singular, que "viene a uno", entra en casa, y tiene efectos muy distintos. La expectativa propia del espectáculo al que se va, no la tiene el espectáculo doméstico, la televisión. (p 204)

Otra ocupación felicitaria, desigual, es la lectura. El cine, una gran ocupación felicitaria. (p 204-5)

La televisión, parienta pobre del cine, a fuerza de habitualidad, ha perdido novedad y

degenerado en adicción: la decadencia de la tertulia y de la conversación familiar. (pp 205-6)

El trato con el otro sexo

Quizá la máxima ocupación felicitaría sea el trato con el otro sexo, que da siempre placer, pero sólo en ciertas formas y condiciones da ocasión a una ocupación estrictamente felicitaría. Hay muchas formas de convivencia entre hombres y mujeres, con una dosis de dramatismo esencial a la condición sexuada, con un elemento esencial de castidad mayor o menor, conseguido en un proceso milenario en algunas formas de cultura superior; sin ella puede existir el placer, pero no la convivencia intersexual, fuente de felicidad que habrá que estudiar más adelante. Piénsese en la amistad intersexual y en el amor como ocupaciones felicitarías máximas. (pp 206-7)

En nuestra época la mayoría de las ocupaciones a que se entregan los hombres no son demasiado felicitarías. En parte por la facilidad; en parte por las fuertes presiones sociales que cohiben la espontaneidad, de manera que rara vez se consiente a lo que verdaderamente se desea. (p 207)

La más peligrosa amenaza contra las ocupaciones felicitarías es una doble carencia: la falta de imaginación, que lleva a gozar más que a imaginar, y la falta de anticipación, que suprime la tensión y con ella la energía de la descarga que produce la porción de felicidad conseguida. (p 208)

XVI. Los contenidos parciales de la vida y el balance vital

El sistema de la instalación

Hay que mantener una perspectiva biográfica. La vida es una operación *unitaria*, aunque pluridimensional. Lo mismo ocurre con el concepto de *instalación*: tiene distintos niveles y dimensiones; constituye una estructura, que se puede analizar: su carácter *ejemplar*. (p 209)

El sistema de la instalación es *biográfico*, y por ello es siempre unitario aunque sea plural. El andar, o cualquier otra operación ejecutada por *alguien*, es personal (p 210)

La proyección

La forma concreta que la vida muestra es la *instalación vectorial*: formas de acontecer. (p 211)

Pero la vida no es mero acontecer, sino *estar viviendo*; por tanto, un seguir apuntando y disparando; esas flechas van saliendo de una aljaba que se presenta como posibilidad.” La vida es su unidad, sin perjuicio de la extraordinaria multiplicidad de sus dimensiones y contenidos. Tiene diversos compartimentos; pero no son *estancos*; se los vive así cuando se los mira desde el punto de vista de las cosas, no como *vida*. Este es un error permanente. (p 212-3)

Mismidad e integridad

La felicidad se refiere a la vida *misma*; no forzosamente a la vida *íntegra*. El que es feliz se siente *en* la felicidad, en cuanto es instalación; pero como es inestable, está instalado en “presentes” o “momentos” de felicidad, que afectan a dimensiones parciales, pero están referidos a la vida misma, a diferencia de lo que puede ocurrir con el placer, limitado a porciones de la vida. La felicidad se vive “a plazos” o “a crédito”, contando con ella sin seguridad. (Lo mismo con la certidumbre): puede haber momentos de felicidad dentro de una infelicidad radical: lo decisivo, como siempre en lo humano, es la *motivación*. (pp 213-4)

Lo que se persigue abstrayendo del conjunto unitario, es ajeno a la felicidad. Será muy importante de cara a la utilidad, la vanidad..., pero no roza la felicidad. Pero lo que brota del *proyecto* fundamental, del *quién* que se pretende ser, se mueve en el ámbito de la felicidad, la

afecta. (p 214)

... La complicación de la vida actual enmascara su carácter unitario e introduce una dispersión *en la cual se vive*, y que dificulta sobremanera la felicidad aun en medio del bienestar o del éxito. Tengo la impresión de que la *pretensión* de felicidad entra pocas veces en la urdimbre de las vidas de nuestra época (¿nadie se pregunta por su felicidad al confundirla con bienestar?). (p 214)

La jerarquía de los contenidos

La esencial mismidad de la vida humana, su carácter unitario, se realiza en sus contenidos parciales, pero es menester tener en claro cuál es su referencia a la vida, es decir, su *importancia*. Las realidades poseen una *jerarquía*; el igualitarismo, justo en política o en derechos, no lo es fuera de estos campos. Pero no podemos darle la espalda a la realidad. (p 215)

Hay dos jerarquías: una “objetiva”, de índole social, y otra *vital*, la que tienen las cosas en nuestra vida, en la de cada uno. Los contenidos parciales suelen ser estimados, buscados y vividos con arreglo a una escala vigente, que acaso no coincide con la nuestra personal. En otras épocas las vigencias se formaban con mecanismos estrictamente *sociales*, aunque la discrepancia era un elemento siempre existente. Pero las vigencias eran por lo común “verdaderas”. (pp 215-6)

La situación actual es distinta. Los medios de comunicación son eficacísimos. Existen grupos encargados de suscitar e imponer estimaciones y pautas de conducta, que actúan con gran rapidez sobre las sociedades. Los mecanismos lentos han sido sustituidos por otros *artificiales*, voluntarios, planificados. Las vigencias así producidas no tienen que ver con la intimidad de los hombres, con lo que son sus vidas. Esto es inquietante y podemos llamarlo *desorden de preferencias*. (p 216)

El *carpe diem* tiene dos caras: invita al aprovechamiento del momento que fomenta la felicidad; o lleva a su aislamiento, que la desvirtúa y compromete. Podríamos proponer: *carpe rem*, aprovecha las cosas, de cara a la felicidad, precisamente por estar en conexión con la vida misma. (pp 216-7)

El balance vital

Esto nos lleva al aspecto más importante de la cuestión: el *balance vital*. Ese balance requiere gran perspicacia; pide formas de inteligencia que no son reconocidas y estimadas. (p 217)

La forma de inteligencia requerida es el darse cuenta, la capacidad de ver *cómo se siente uno*; casi siempre se impone la vigencia: “cómo debe uno sentirse”. Haría falta otra educación, para que el ser humano dejara brotar en sí mismo ciertas capacidades de comprensión que no desarrolla ni son de fiar, porque carecen de prestigio social o académico: una *educación sentimental*. (pp 217-8)

La vida es una operación unitaria, y a ella ha de referirse todo lo que pretenda ser felicidad. El desdén de lo inmediato, objetivamente ínfimo, hace imposible la felicidad, porque esos contenidos son los que la constituyen cuando tienen importancia vital, cuando ocupan un puesto en el sistema efectivo de nuestras preferencias. Pero si la mirada se queda en esos contenidos *inconexos*, sin su radiación en el proyecto que es cada cual, quedan reducidos a utilidad o placer, lejos de lo que verdaderamente es felicidad... La felicidad *parcial*, si lo es, por mínima que sea, se “incorpora” a la vida y llega a ser un elemento constituyente de su biografía real. (p 218)

XVII. La felicidad media en una sociedad

Sociedad y biografía

La felicidad es un ingrediente de cada vida individual y, por otra parte, de toda forma de vida. Que pueda faltar no afecta a lo que acabo de decir. El hombre se define más por sus necesidades o requisitos que por sus posesiones. (Cf. el hombre es “animal racional”, es decir, tiene que razonar). El hombre no puede ser feliz, plenamente feliz, y en continuidad, pero necesita serlo. Y, aparte de ser feliz individualmente, hay una felicidad que corresponde a cada forma de vida colectiva. (p 219)

¿Qué se quiere decir cuando se habla de “felicidad media” de una sociedad? ¿Cuál es el *quién* de la vida colectiva? No existe propiamente, pero la vida colectiva tiene un carácter cuasi personal.

Hay una diferencia capital entre la vida individual y la colectiva: la primera termina con la muerte; una sociedad, por el contrario, no muere, al menos con una muerte previsible. (p 220) Pensemos en la sociedad griega en tiempo de Pericles o en la sociedad romántica. Ésta es un ejemplo especialmente claro: durante unos sesenta años tiene vigencia una forma de vida distinta de la anterior y la posterior. Las diferencias entre los románticos eran enormes, pero su forma de felicidad era diferente de la del siglo XVIII o de nuestro tiempo. Esa estructura es el *alvéolo material* de la vida humana, en el cual se aloja la posible felicidad o infelicidad... (p 221)

La expectativa

Si la felicidad es la realización de la pretensión vital, la estructura social permite o no dicha realización; pero ningún tipo de sociedad -por supuesto la política- nos da la felicidad; lo que pasa es que en algunas es más probable que en otras. Hay formas que la hacen improbable, pero aun en las circunstancias más penosas hay porciones de felicidad; hay, en cambio, formas en que la posibilidad de la felicidad está abierta al azar y al acierto de los individuos. (p 221)

Todas las pretensiones no son equivalentes. Lo interesante es lo que la pretensión vital tiene de pretensión *de felicidad*. Las hay desentendidas de la felicidad, como por el contrario en las que la pretensión de felicidad ocupa un puesto relevante en el proyecto de la vida personal. Hay que determinar, lo que la pretensión vital tiene de pretensión de felicidad. Las diferencias individuales son muy grandes, pero aquí nos planteamos la felicidad media en una sociedad. (pp 221-3)

Cada forma de vida tiene una *expectativa*; cada persona imagina lo que la vida puede *dar de sí*. A lo mejor ni nos preguntamos “lo que la vida puede dar de sí”... (pp 222-3)

Es de gran importancia la intensidad de la pretensión y su relación con los recursos. El niño, puede estar contento, pero llora porque se aburre. Por lo general, en cuanto les hacen caso dejan de llorar. El niño tiene proyectos para los cuales no tiene recursos... (pp 223-4)

Los grados de felicidad

Volviendo a la pretensión de felicidad, puede ser mínima y fácil de satisfacer; o altísima, y muy difícil de lograr. Por eso hay muy diversos tipos de sociedades. Cuando se carece de *sentido histórico*, (o se ha perdido), se juzgan las formas de vida pretéritas con criterios actuales. Hay una general descalificación del pasado. Y no digamos las mujeres: convicción de que han vivido en una especie de infierno hasta hace cuatro días, lo cual está muy lejos de ser verdad. (pp 224-5)

Profunda diferencia entre lo que los hombres *juzgan* y lo que *sienten*. Se tiene opiniones que no se ajustan a la realidad, la deforman. A veces los hombres piensan que son muy infelices, pero no se sienten tan mal, o a la inversa. Los españoles casi siempre opinamos que nos va muy mal. (pp 225-6)

En las épocas en que se da por supuesto que la vida es dolor, se puede sentir a veces una

felicidad intensa y particularmente sabrosa, que no conocen las sociedades en que, por el contrario, se decreta que la felicidad existe y está al alcance de todos, e incluso que es un deber tenerla, y el que no la tiene es un indeseable. Puede haber sociedades en que no ser feliz sea algo subversivo... (p 226)

La tensión hacia la felicidad

La expectativa o pretensión de felicidad define el nivel al que se plantea la cuestión. La felicidad que podemos tener es muy variada y depende de las circunstancias, del azar, pero cada uno tiene un grado de tensión hacia la felicidad. Esto determina la actitud ante la vida y tiene un carácter no solo individual, sino también colectivo: cada forma de sociedad hace posible en un grado propio esa pretensión de felicidad: la posibilidad de *intentarlo*. ¿Se puede intentar ser feliz? (p 227)

(Cf. sociedades con sistemas de seguridad y sociedades carentes de ellos). Sin embargo, siempre las iniciativas personales o sociales han prestado un mínimo de ayuda y seguridad... (pp 227-8)

La medicina (hasta finales del s. XVIII) más bien ayudaba a morir (todas las reinas de España morían jóvenes). Y las pestes. El riesgo de enfermedad y muerte era normal. Esto contrasta con nuestra época: se cree que casi todo es curable, y toda muerte parece violenta... (p 228)

Las desventuras, incluso las más graves, se aceptaban como la condición de la vida: la muerte era algo cotidiano que estaba en todas partes. Sin embargo, en una sociedad muy protegida, son muy reducidas las posibilidades de buscar la felicidad, sobre todo de inventarla. ¿Cuántas personas en nuestra época tratan de ser felices? Para muchas, esta cuestión ni siquiera tiene sentido. No se trata de estadísticas, porque la felicidad es un asunto personal. No tiene gran sentido preguntar a la gente si es feliz, porque dirá sí o no según crea que debe contestar. (p 229)

Los recursos de que se dispone hacen posible en cierta medida la felicidad. Pero ¿lo desean realmente, lo echan de menos en la medida de que no lo son? Si los recursos se unieran a la libertad, a la holgura, a la actitud de intentar ser feliz, sería más probable la consecución de altos grados de felicidad. A un incremento de los recursos acompaña una mengua de la posibilidad efectiva de intentarla, de buscarla, tal vez de lograrla. (p 230)

XVIII. La expectativa de felicidad en nuestro tiempo.

Rasgos de nuestro tiempo

La segunda guerra mundial tuvo un carácter ideológico y político: mayor adhesión al partido que a la patria. El odio y la violencia fueron mayores y la ruptura con el pasado también. (pp 231-2)

Los descubrimientos técnicos, junto con el gran desarrollo industrial y aumento de la riqueza, han transformado el mundo. Lo decisivo ha sido la inmensa creación de riqueza en Occidente, que ha alcanzado a grandes mayorías, aunque no ciertamente a la totalidad de las poblaciones. Esto ha hecho posible la efectiva transformación del mundo por las técnicas superiores, la energía nuclear. Añádase lo que significan hoy las comunicaciones...

Por último, otro rasgo, de otro orden: el *estado de tensión*. A veces, se habla de países constantemente, a veces con gran desproporción, lo que produce una visión deformada de la realidad: las organizaciones internacionales contribuyen a esta deformación. (pp 232-4)

“El peor de los mundos posibles”

Uno de los motivos de la impresión pesimista de esta época excelente ha sido el desplazamiento de la atención hacia lo colectivo y público. Lo normal ha sido que el hombre atiende a su vida personal y privada. Desde fines del decenio de 1960 se vuelve a lo colectivo,

y aparecen en primer plano los peligros y las posibles calamidades... (pp 234-5)

Otra característica ha sido la impresión dominante de los aspectos económicos de la vida. Desde el final de la guerra, se sintió que la prosperidad económica estaba asegurada. Se creó riqueza en proporciones nunca conocidas: las posibilidades económicas no eran ilimitadas - nada humano lo es-, pero sí abiertas y con un horizonte dilatado. (pp 235-6)

(Cf. crisis de 1973 y sus consecuencias: el paro) Lo más grave es, no ya no tener un puesto de trabajo, sino creer que no se va a tener y lo que es peor, es *no querer tenerlo*, precisamente porque la solución es mala, pero llevadera. El hombre es futurizo; pero mucha gente no proyecta o cree que no puede proyectar. Pero los problemas económicos no son intraeconómicos, son sociales, históricos, humanos, y si sólo se atiende a lo económico no se los comprende y no se los puede resolver. Esto es gravísimo por lo que tiene que ver con la felicidad. Cuando la gente no tenía dinero, no se le ocurría gastarlo; y ahora resulta que la pobreza y la falta de esperanza de superarla induce a la conducta que sólo se permitían los muy acaudalados... ¿qué ha ocurrido? (pp 236-8)

La crisis de la expectativa

El que haya dificultades no supone negación de la posibilidad de la felicidad. Esto nunca se había visto así, primero porque el mundo siempre ha sido pura dificultad. Se respondía con el *esfuerzo*. La vida consistía en dificultad, y el hombre se esforzaba por superarla.

Después de una época de escasas dificultades se ha dejado de contar con el esfuerzo, se ha caído en una actitud de suspensión de la proyección felicitaría, y en tiempos de 'vacas flacas', *no se puede ser feliz*. Esto es falso, siempre se ha podido ser feliz. (p 238)

En estos últimos tiempos, se quieren las cosas "ahora" (en inglés: "Now"). Lo malo es que las cosas no suelen estar 'ya' a disposición del que las desea. Desaparece la espera, la expectativa, y con ella la ilusión. La anticipación ilusionada es un elemento decisivo de la felicidad - muchas veces consiste en eso-, y su desvanecimiento compromete la felicidad. Al disminuir la expectativa como tal, se hace violencia a la condición futuriza de la vida, y se pone en peligro la *felicidad*. (p 239)

Lo personal

Sentido estrictamente personal, individual y privado de la felicidad, no lo colectivo: la felicidad "media"(los condicionamientos) es secundaria respecto a la felicidad real, que es siempre la de cada uno. Y se atiende a la "macrofelicidad", se desvalora la vida cotidiana, lo de cada día. (p 239)

Ahora interesa más lo que es abstracto, estructural y objeto de estadística. El hombre goza de la realidad en la medida en que le presta atención; si resbalo sobre las cosas no gozaré de ellas. (p 240)

Decisivo para la felicidad, la relación entre hombres y mujeres. La situación es muy favorable hoy.

En el siglo XVII no había ninguna "nivelación" de los sexos: el hombre reaccionaba ante la mujer con deslumbramiento. Esto ha disminuido, se ha embotado: hombre y mujer han sido recíproca fuente de felicidad cuando se eran irremplazables. Si lo que puede dar felicidad es "un" hombre o "una" mujer, en principio cualquiera, la felicidad no es muy grande. Una persona cualquiera puede dar agrado, placer, pero felicidad sólo da quien es insustituible. Esto se ha desvanecido en gran medida, incluso en la literatura: se habla muy poco del amor, salvo del amor físico, sexual, indiferenciado y genérico. Piénsese en Romeo y Julieta. Romeo. (pp 240-1)

El hombre de hoy siente que casi debe disculparse de tener preferencias individuales; ofende al mito de la igualdad, como si Romeo, al preferir a Julieta agraviase a las demás. Esto no se formula así, pero late en la actitud media de muchos contemporáneos. ¿Se explica de otro

modo el fracaso frecuentísimo de todas las relaciones amorosas, y no sólo del matrimonio por lo que tiene de institución? Hacia 1910 surge la necesidad de “experiencias prematrimoniales”, y se recomendaba “el matrimonio a prueba”. Esto es ahora usual y hay más divorcios.

Creo que la razón más profunda es el tipo de expectativa: son muchos los que entran en una relación amorosa, matrimonial o no, con una actitud de provisionalidad, contando ya con el fracaso, en lugar de poner la vida a una carta, como algo irrevocable. Y hay una vigencia social de una sexualidad impersonal y generalizada, que perturba la posibilidad de relación amistosa entre hombre y mujer. Estamos en la mejor situación imaginable que desvirtúan presiones sociales. (p 242)

Y hay que mencionar la muerte: está ahí, pero desaparece del horizonte la muerte esperanzada. La muerte no es más que una amenaza. La felicidad que se puede buscar se convierte en un engaño. Los hombres han muerto siempre, pero casi siempre han vivido con la esperanza inquieta, de que la vida no era a última hora algo vano y vacío. La expectativa podía ser incierta, inquieta, dramática, pero no tenía por qué terminar: se podía seguir esperando la felicidad. (p 243)

XIX. Felicidad como instalación vectorial

Los atributos de la vida misma

La felicidad pertenece a la vida humana, personal o biográfica. No es un estado de ánimo, ni una suma de placeres, como tampoco es algo social (condiciones de vida). (pp 244-5)

La felicidad afecta a esa operación unitaria que llamamos vivir. Dos conceptos fundamentales para entender la vida humana como tal: la *instalación el vector*, que son inseparables. La fugacidad de la felicidad no excluye la instalación. Podríamos decir que hay una pretensión intrínseca de perduración en la felicidad: ser feliz *es* pretender seguir siendo feliz. (p 245)

Sólo esto bastaría para distinguirla del placer, que por vivo que sea, no afecta a la persona como tal. Afectan a la vida psíquica, a la sensibilidad, pero no afectan a la persona misma. Hay que distinguir el *mero* placer, que puede ser muy intenso, pero no pasa de vivencia psíquica; y el que *acompaña a la felicidad*, fundamentalmente distinto, porque afecta a la persona. Es cuestión de cualidad. (p 246)

la distinción entre felicidad y placer puede ser confusa; pero vitalmente es claras. (pp 246-7)

La felicidad envuelve la totalidad de la vida y opera sobre ella una transformación: la vida queda transfigurada, las cosas adquieren un sentido nuevo. Esto no ocurre con otras cosas, por ejemplo, el bienestar o el placer, que afectan a una dimensión de la vida y dejan intacto el resto. (p 247)

La dimensión vectorial y el acontecer

La felicidad no es algo *pasivo*, es *hacer* algo: es una instalación *vectorial*. (p 247)

Los vectores son magnitudes orientadas, dirigidas, con diferencias de intensidad y de orientación. Es decir, les pertenece la pluralidad: un vector único no tendría sentido. Lo mismo, la felicidad tiene una pluralidad de dimensiones, aunque sea total, envolvente de la vida entera. Si una persona es feliz en cierta dimensión o actividad, ese vector aparece dentro del haz de los demás, se derrama sobre ellos y los pone a una nueva luz, con una tonalidad distinta. Por eso, las ocupaciones triviales se transforman cuando se es feliz. (p 248)

Todo el mundo tiene esta experiencia: el estado de felicidad (aun el cotidiano) transforma la realidad y las ocupaciones todas, y a la inversa. (p 248)

Muchas personas no tienen esta impresión. Es posible que no tengan una verdadera experiencia de felicidad. Pero puede ocurrir que no se den cuenta: el hombre suele ver lo que prevé. Sin cierta expectativa no se perciben las cosas. La felicidad se ve si se está dispuesto a

verla, si no, resbala.

Una mujer enamorada, una madre a quien sus hijos dan felicidad, se dedica a actividades sin interés, pero cuando eso se hace para alguien que da felicidad, se puede convertir en algo ilusionante, sin que por ello deje de ser trabajoso. El que hace algo por vocación, lo hace pensando en unas pocas personas concretísimas. (p 249)

La actitud dominante es que hay que conseguir riqueza, bienestar, placer, y que la suma de todo ello es la felicidad. Creo que no. La felicidad mana y se difunde, aun en situaciones muy penosas; en la guerra, en la cárcel, en la miseria..., se tiene dolor, sufrimiento y a última hora infelicidad; pero si hay un punto por el cual la felicidad penetra en ese mundo, ejercerá su poder transfigurador. ¿Cuál es el “lugar ontológico” o zona de la vida en la que nace y desde la se difunde? (pp 249-250)

El carácter vectorial de la felicidad introduce la *anticipación* (la flecha). Ser feliz quiere decir *ir a ser feliz* -si ya se es, que va a seguir siéndolo-. Es más importante la anticipación que la fruición. Ante la fugacidad ha de haber un elemento de esperanza. La radical amenaza a la felicidad es la muerte: si fuera definitiva, toda felicidad sería un engaño. En todo esto, el tiempo adquiere un valor intrínseco que se manifiesta en el hecho de que se saborea cada momento. Cuando se es feliz se saborea cada momento... (p 250)

Hay un afán de agarrarse a cada momento, lo cual causa una punzada de dolor, pero por otra parte hace que se goce de un modo más intenso y profundo. Cada momento tiene individualidad, no es sustituible. (Cf. Don Juan Tenorio: parece que sólo Doña Inés le dio felicidad, y ahí terminó la historia). (p 251)

”El tiempo que ni vuelve ni tropieza”, decía Quevedo. Podrá volver la realidad, pero el tiempo no; pero la felicidad los hace todos inapreciables, irrenunciables, insustituibles. (pp 251-2)

El ser vectorial hace que la felicidad *acontezca*; acontece, crece o mengua, en grados de intensidad, pero también en diversas direcciones. Se abren caminos de felicidad, o se cierran. La felicidad se defiende mediante desviaciones o rodeos. La vida misma va buscando sus caminos. (p 252)

La vida suele ser más acertada que las ideas: tiene sus propias exigencias internas y fluye de manera eficaz. Tengo la impresión de que las ideas 'dominantes' son toscas, pero la vida misma no tiene por qué serlo: la vida sabe sobre sí misma más que la mente del que la vive. Muchas personas, al vivir, entienden su vida y buscan espontáneamente sus caminos, especialmente las personas de cierta simplicidad e inocencia -el temple más creador-. No se trata de primitivismo, sino de cierta ingenuidad. Entonces es más probable la felicidad, porque esas personas son más fieles a la verdadera estructura de la vida. En nuestro mundo estamos más influidos por ideas que por creencias o intuiciones inmediatas... (p 252-3)

Siempre ha habido tesis falsas en los científicos. Otra cosa es el valor de la actitud de buscar, de preguntarse por las cosas, aunque se caiga en errores: sólo a fuerza de ellos se han descubierto verdades. (p 253)

Y con esto llego a una cuestión final: todo esto que he dicho, esa busca y defensa de la felicidad, ¿se hace realmente? La vida misma lo hace con mayor o menor acierto. Pero muchos no lo hacen, porque creen que no deben hacerlo, sino aplicar ciertos esquemas, doctrinas o ideas recibidas, que precisamente impiden que la felicidad se logre, se defienda, se recupere, se salven esos fragmentos que pueden subsistir incluso en medio de una inundación de infelicidad. Esas personas identifican la felicidad con otras cosas; buscan lo que da riqueza, poder, placer, pero no felicidad. Muchas personas pierden la felicidad sin que ello sea inevitable; a veces, por desgracia, lo es; pero a veces se la da por perdida porque se pasa por alto lo que es la condición misma de la vida. Repárese que todo lo que acabo de decir de la felicidad se puede decir de la vida humana: la felicidad es *la vida misma*. Cuando alcanza su plenitud, es felicidad, porque la felicidad, como la vida humana, es *argumental y dramática*.

(p 254)

XX. El carácter argumental y dramático de la felicidad.

Disipación y concentración

La falta de felicidad o su pérdida cuando la había, significa una *disminución de realidad*: no es que se viva peor; lo grave es que *se es menos*, se vive, desde una fracción de la propia realidad... (p 255)

Si se compara la felicidad, el placer distrae, mientras la felicidad concentra, condensa. Moviliza desde un punto todas las potencias de la vida, las intensifica y hace de la vida algo unitario. Se decía: "lleva una vida disipada". Había un fenómeno de disipación, de apartamiento del núcleo de la vida. La felicidad es la realización integral del vivir humano. (pp 255-6)

El planteamiento de la vida

Un personaje de ficción es mucho más claro que la persona más sencilla, porque el personaje está *interpretado* por el autor, mientras que la vida es opaca hasta para uno mismo: no puedo vivir más que interpretándome como tal persona que pretendo ser, esto es, dándome transparencia. (p 256-7)

La felicidad corresponde a ese *quien* que se es, a ese *alguien* que cada uno es: afecta al núcleo de la vida en su mismidad. Pero ese *quien*, "yo", no es estático; es viviente, tiene una historia con múltiples trayectorias. Ahora bien, el que yo viva proyectando mi vida antes de vivirla - por eso es preocupación de sí misma-, la anticipa con un elemento de inseguridad: no sé qué va a pasar, pero al proyectar tengo ya una prefiguración de mi vida: si se cumplen mis proyectos seré feliz. (p 257)

Esto es cierto, pero la felicidad afecta ya antes al *proyecto* mismo, al *argumento* de la vida. La vida, antes de ser vivida, está bien o mal *planteada*... en cuanto a la felicidad. Esto condiciona la vida desde su comienzo, en cuanto vida *biográfica*. Desde muy temprano, el niño tiene una actitud abierta a la fruición de la realidad o a la quejumbre. No creo que esto sea genético; pocas cosas lo son, y en todo caso es la biografía la que modifica lo genético. (pp 257-8)

La imaginación

La imaginación funciona como un bosquejo de la felicidad. Toda vida biográfica real parte de una novela en que el personaje es cada uno de nosotros, y que se va a intentar realizar. Pues bien, el bosquejo tiene ya un determinado contenido felicitario. (p 258)

La imaginación se pone en juego antes de vivir; no se trata de imaginar grandes cosas, sino de imaginarlas enérgicamente, con *impleción* (Husserl), que no es la mera *mención*: puede haber una vida elemental, sencilla, de argumento muy simple, pero lleno de contenido, henchido de realidad. En nuestra mano está imaginar y proyectar con plena concreción, de modo que rebose la realidad. Están las personas que resbalan sobre la vida, y las personas que viven con plenitud cada momento, placentero o doloroso, feliz o desgraciado, con saturación de realidad. (p 259)

Esto ya prefigura la actitud ante la felicidad, independientemente de cuál sea el destino de esa vida. Puede ocurrir que el ambicioso tenga un proyecto grandioso -suele ser megalómano-, pero muy abstracto, sin precisión, con muy escaso contenido felicitario. Las personas muy ambiciosas suelen ser poco felices; creo que la causa principal es esa manera esquemática de imaginar; el argumento, aun realizado, no tiene carne, es como un esqueleto sin contenido, y no da felicidad. La dosis real de ella tiene más que ver con la manera de imaginar el argumento que con su magnitud o elevación, e incluso con el grado de su realización. Piénsese en el labrador, la mujer que vive una vida cotidiana en su casa... Estas vidas pueden

ser monótonas; pero hay una monotonía bien distinta: la de lo que no tiene significación, no quiere decir nada, aunque esté llena de agitación; es una monotonía agitada; y estas vidas, aparentemente más complejas, son argumentalmente más pobres. (p 260)

Las fases

El argumento es una trayectoria -un haz de trayectorias- desde el nacimiento hasta la muerte. Es un trazado continuo, sin interrupción, pero articulado: edades, *fases* de la vida -estudios, profesión, matrimonio-. La felicidad corresponde a cada una de esas fases (cf. ejemplos). (pp 261-2)

Hay que contar con el *kairós*, ingrediente decisivo de la vida y, por tanto, de la felicidad. Hay actitudes de apertura ante la realidad, o a la inversa (en plena madurez: “Yo ya, a mi edad...” (p 262)

Es frecuente vivir el envejecimiento como mera pérdida. Es pérdida, pero no *mera* pérdida: la vida no deja de ser innovación más que cuando se olvida la realidad o se es infiel a ella. (pp 262-3)

El dramatismo

La felicidad tiene un carácter *dramático*: lo que hace o le pasa a *alguien*. Un proceso físico nunca es dramático en sí. Pero este carácter es variable. (p 263)

Cf. el “cosmopolitismo” del mundo grecorromano: ciudadano del mundo. Nadie es ciudadano del mundo: algunos se desligaban de su ciudad, pero eso lleva consigo un empobrecimiento extremo. (Cf. cínicos y algunos estoicos; los hippies). (pp 263-4)

La vida, cuando queda desarraigada, se empobrece. Dos extremos: la vida inserta en una forma social en que el individuo apenas funciona como tal; y el hombre desligado de toda forma social, y queda afectado por una extraña forma de abstracción empobrecedora.

Causas que atenúan el carácter individual y dramático. El igualitarismo: la homogeneización: los hombres, al tender a ser iguales, se rigen por normas y vigencias tan fuertes, que apenas dejan margen para la imaginación y, por tanto, para la proyección libre. (p 264)

El exceso de seguridad: previsión de un futuro homogéneo y despersonalizado. Es falso, porque no está protegido en lo verdaderamente importante, y los riesgos sobrevienen. (pp 264-5)

El *rendimiento* puede ayudar a ver en qué medida uno vive desde sí mismo, poniendo en juego todas sus potencias personales (no hacer muchas cosas). (Cf. Grecia y Zorrilla). (p 265)

El núcleo de la cuestión sería la expresión: “dar de sí”. Supone que hay un “sí mismo”. Las cosas se pueden hacer poniendo en ellas la vida o no. Cuando se hace algo, se debe hacer lo más intensamente posible. Hágase lo que se haga, es un fragmento de la propia vida. (p 266)

Las relaciones estrictamente personales, sobre todo las amorosas. Hay personas que ponen el mínimo en ellas, otras ponen la vida entera. La felicidad depende de esto. (pp 266-7)

Pero hay una cosa clara: ese dramatismo de la vida y de la felicidad lleva consigo la *vulnerabilidad*. La felicidad es un riesgo: el que se expone a ser feliz se expone también a ser infeliz, y el que no quiere exponerse no será ni una cosa ni otra. No atreverse a intentar ser felices, puede llevar a encontrarse con que no han vivido desde sí mismos. (p 267)

XXI. Las trayectorias y la mismidad de la vida

Unidad y multiplicidad

Unidad de la vida y la multiplicidad de sus trayectorias, rasgos esenciales de la felicidad. El concepto de trayectorias -en plural- imprescindible para entender lo humano. (pp 268-9)

La mismidad de la vida, por supuesto es su unidad, pero sobre todo esa dimensión suya a la que nos sentimos más próximos y mejor expresados, desde la que nos decimos profunda y

radicalmente. Y esto es propio y peculiar de cada persona, lo que más auténticamente la constituye.

También es importante el concepto de *sesgo*. Las cosas siempre tienen un sesgo, cierta inclinación (no confundir con las inclinaciones psíquicas). Hay una *estructura sesgada* de la vida.

Por otro lado, las trayectorias se inician a diversas alturas de la vida, tienen estructura biográfica: por eso no se pueden reducir a fenómenos psíquicos: pertenecen a la vida. (p 269)

Perpetua innovación

La estructura de la vida consiste en ser radical innovación: en cualquier fase de ella se inician nuevas trayectorias, surgen novedades. Se piensa más en lo que termina; pero no es menos verdad el nacimiento de nuevas trayectorias que no existían previamente. Deberíamos hacer un mapa de nuestra circunstancia, no sólo “geográfico”, sino “histórico”, cronológico; en él veríamos que los elementos componentes de nuestra vida datan de diferentes épocas. (p 270)

Estas trayectorias nuevas se insertan en una biografía total: al insertarse se encuentra con un pasado que *no es suyo*. Pero además la nueva trayectoria tiene un sentido que depende de la biografía personal de cada uno. El fenómeno inverso, las trayectorias que terminan dejan una huella. El espacio que una de ellas ocupaba queda “vacante”, y ese hueco pide sustitución, que puede ser homogénea o heterogénea, algo absolutamente distinto. (p 271)

Otro fenómeno interesante es que una nueva trayectoria reobra sobre las anteriores que persisten, las altera, modifica: pueden cambiar de jerarquía, perder importancia o adquirirla. (p 272)

La intensidad de las trayectorias depende de la intensidad global de la vida. (p 273)

La inserción de las trayectorias

Hay trayectorias objetivamente importantes y reconocidas como tales, pero hay que preguntarse si lo son en realidad, si lo son biográficamente. (pp 273-4)

Esto depende del puesto que tengan en la vida -centrales, periféricas-. Habría que hacerse una pregunta con radicalidad: *¿Qué me ha pasado importante en los últimos años?* Probablemente lo verdaderamente importante no le parecía a nadie, ni siquiera al sujeto antes de que le pasara o mientras le estaba pasando. Luego se descubre la importancia real.

A última hora, las trayectorias dependen de su relación con lo que llamamos la *mismidad* de la vida. La “mismidad” no se puede confundir con identidad, porque el hombre en rigor no la tiene: no es nunca “lo mismo”, pero sí “el mismo”. La identidad pertenece a los objetos ideales, pero no a lo humano. Es *a mí mismo* a quien han pasado tantas cosas, soy *yo mismo* el que las ha vivido, el que proyecta, el que anticipa. La mismidad de la vida es el Proyecto por excelencia. (p 274)

Ese proyecto constitutivo se va descubriendo lentamente, a veces con errores. Una de las diferencias más importantes entre lo propiamente biográfico y personal y lo meramente psíquico es que en lo biográfico cabe el error. No tiene sentido decir “no sé si me duele la cabeza”. En cambio, se puede decir “no sé si estoy enamorado o no”: ahí cabe el error, me puedo engañar. (pp 274-5)

Un aspecto decisivo es la autenticación del proyecto o su falsificación. El proyecto originario se puede ir haciendo cada vez más propio e insustituible, o puede ir desvirtuándose: una vocación -del tipo que sea- que al cabo del tiempo le interesan otras cosas: dinero, el figurar. (pp 275-6)

Vamos descubriendo *quiénes somos* a medida que hacemos o nos pasan cosas a las que decimos *sí* desde el fondo de nuestra persona y no desde la conveniencia o la estimación objetiva vigente o el mero gusto. Entonces es signo de autenticidad. Pero hace falta que a ese fondo le digamos también *sí*. Hace falta el doble “sí” simultáneo al contenido de la trayectoria

y al fondo personal.

La vida humana es intrínsecamente jerárquica y hay diversos estratos de profundidad: desde los más hondos a los superficiales, y hay realidades conflictivas, pero a diferentes niveles. La geometría vital es bastante complicada. Cuando hay claridad sobre ella, y fidelidad a lo real, se dice: “Esto sí es verdad”; pero no es fácil, y muchos se mueren sin haber conocido nunca esa experiencia. (p 276)

La novedad de lo que no es nuevo

Una nueva trayectoria podría estar *ya* ahí, quizá desde mucho antes, y en cierto momento ser descubierta o vivida de otra manera por algún factor biográfico que ha intervenido... (pp 276-7)

La *conversión*. La tradición cristiana ha hablado siempre del “hombre nuevo”: incluso desde un punto de vista puramente humano tiene sentido. La conversión un cambio de perspectiva, un giro de la persona. Las trayectorias, sobre todo la fundamental, son distintas... (p 277)

El *injerto*: la consecuencia más importante de las relaciones profundas, que cambian la realidad de la persona “injertada” (en lo humano el injerto suele ser recíproco). (pp 277-8)

La *decepción*, fenómeno frecuente: cuando se tiene una que afecta a la mismidad de la vida es algo grave que transforma la manera de instalación vital y afecta a las trayectorias. A veces no, porque el hombre es capaz de extraer de lo negativo consecuencias positivas. (p 278)

El lugar de la felicidad

A diferencia de otras cosas -la riqueza, el poder, la fama, el placer-, la felicidad afecta a la mismidad de la vida: es del fondo de la vida; podríamos decir que en ella “hace fondo”. (p 278)

Podemos no tener claras las cuentas de la felicidad y que la desperdiciemos, no la valoremos, no nos demos cuenta de ella o podamos perderla o esté apareciendo y dejarla escapar. La mayoría de las personas son menos felices de lo que podrían ser. (p 279)

Finalmente, la convergencia de las trayectorias, en dos sentidos: la *presencia* actual de ellas en la vida, que es una operación unitaria; y la *coherencia* en el argumento biográfico, su articulación temporal. Consideremos la vida en su conjunto, como algo que se puede contar; su *argumento* se imagina, y la imaginación es como un relato a priori, en que se cuenta la vida antes de que acontezca, y aunque quizá no acontezca, por tanto, con inseguridad. ¿Qué grado de coherencia argumental tienen las diversas trayectorias? En esto hay grados, y puede suceder que haya una coherencia mayor en alguna fase de la vida, temprana o tardía. (p 279)

La *fidelidad*. Gabriel Marcel hablaba de la “fidelidad creadora”: si el hombre es una realidad proyectiva, la fidelidad consiste sobre todo en *fidelidad al futuro*. Hay algo de pasado, pero no es lo decisivo; no es continuidad con lo que he hecho, sino continuidad con lo que quería hacer y sigo queriendo, probablemente porque no lo he conseguido. En cualquier momento se puede iniciar una nueva trayectoria, provocada por el azar, y esa nueva trayectoria resulte ser el cumplimiento de un proyecto originario implícito, que ha tenido que esperar hasta entonces para iniciarse. Y entonces, ese azar inesperado, es el cumplimiento de un proyecto auténtico. Las trayectorias, en su complejidad, están ligadas con ese fondo último que llamamos mismidad de la vida. (pp 279-.280)

XXII. Las personas como fuente de felicidad

Pluralidad personal

La felicidad, al ser asunto estrictamente personal, encuentra su fuente principal en las otras personas. El ser personal es intrínsecamente *pluripersonal*.

A la persona le pertenece ese modo de realidad que se designa mediante el pronombre *yo*, pero el *yo* supone un *tú*, no hay *yo* sin *tú*: *yo* soy un *alter tú*, otro *tú*. Se descubre el *yo* después del *tú*. La dualidad es esencial: no se podría hablar de “yo” si no hubiera más que una persona. (pp 281-2)

Pero la realidad personal es argumental: se proyecta hacia otras personas. Además, el lenguaje, y el decir; la lengua es social: hablo una lengua que viene de los otros y es hablada por otras personas. Más aún, es importante que la criatura humana sea tan largo tiempo menesterosa: la personalidad se constituye en *convivencia*. Persona quiere decir *personas*. El dogma de la Trinidad permite comprender la realidad *personal* de Dios. En el concepto mismo de persona van incluidas otras, y toda actitud solipsista es en el fondo ininteligible. (p 282)

Ahora bien, el hombre es persona, pero no solamente: es un *quién* o *alguien*, no un *qué* o *algo*; pero hay que añadir que *también* es algo, que en algún sentido es también “cosa”. Hay muchas formas despersonalizadoras o despersonalizadas: en toda sociedad, los usos impersonales imperan porque es lo que *se hace*, se dice, se piensa. (p 283)

Incluso las relaciones humanas, cuando son esquemáticas pierden su carácter personal. El trabajo, el servicio, el placer se pueden realizar en forma escasamente personal: la persona se reduce a una función, a un papel, y tenemos con ella un trato apenas personal. (pp 283-4)

En ciertas ocasiones, lo personal germina dentro de lo colectivo: se entabla conversación con la persona que está al lado en la espera del autobús. Es una relación “entre paréntesis”. Hay mayor o menor facilidad para esto según los países y las épocas.

Un factor de personalización es la pertenencia a una comunidad, que puede llegar a ser hermandad. Los cristianos profesan ser hermanos por ser hijos del mismo Padre, Dios. Si no hay paternidad común no hay hermandad, la mera semejanza no la justifica. (p 284)

El niño: para muchos adultos, el niño es casi el único vínculo real con lo humano. Hay personas de considerable maldad, que lo único bueno que tienen es la vertiente que da hacia los niños. El niño tiene una función humanizadora, personalizadora; si no los hubiera, el mundo sería atroz. (p 285)

El niño como tal es una invención relativamente reciente: ha sido en muchas situaciones la cría, el cachorro, y otras veces un “prehombre” (niñas eliminadas porque sobraban mujeres). Y actitudes, acaso más graves, están reverdeciendo ante nosotros: la hominización puede ser sustituida por un proceso de deshominización, de despersonalización. (p 285)

El trato personal y la felicidad

Para que alguien dé felicidad hay que tratarlo como persona; de otro modo, podrá dar trabajo, placer, pero no felicidad, condicionada en su máxima parte por las relaciones personales. (pp 285-6)

La probabilidad de felicidad -no digo realidad- está condicionada por la aptitud y vocación para las relaciones estrictamente personales y valiosas. ¿Y cuando una persona se queda sola? Se lleva a la soledad a esas personas. Estamos *solos de los otros*. La soledad supone la previa compañía. (p 286)

Hay grupos personales habituales: la tertulia. En la tertulia se habla, se da una relación personal, y por eso para muchos españoles, ha sido la fuente principal de felicidad. (p 287)

El juego es mucho más impersonal; (Unamuno: “Aquel hombre se me había muerto a mí”) (p 288)

Pero la verdadera felicidad viene de aquellas relaciones en que las personas se son radicalmente presentes. En la familia, pero no siempre: cuando en ella hay verdadera personalidad recíproca. Hay familias en que un señor hace de padre, una señora, de madre, y otros, de hijos; hay que preguntarse si esas relaciones tienen contenido realmente personal: están próximos, conviven, pero no se imaginan... Las relaciones familiares pueden ser

personales, pero no siempre. (pp 288-9)

Y hay, finalmente, las relaciones en que las personas son *elegidas*. Por lo general, se encuentran por azar; casi todo nos pasa por azar, pero reaccionamos a él a nuestra manera y se podría decir que *elegimos el azar*. A las personas con las cuales llegamos a tener una auténtica relación las hemos encontrado por casualidad. Hay un elemento de elección que surge después del encuentro: esa persona llega a ser única, insustituible; y entonces es la mayor fuente de felicidad. (p 289)

Es una extraña mezcla del azar combinado con la última elección personal. Estas relaciones son imprevisibles, pero luego resultan insustituibles, forman parte real de la propia vida. Se proyectan mutuamente, se interpenetran, y hay una especie de fecundación recíproca. Hace falta una misteriosa porosidad para que dos vidas puedan compenetrarse. Entonces se da la verdadera *compañía*. Cuando esto sucede en el matrimonio, es el paraíso. (pp 289-290)

El supuesto general de la convivencia humana, el telón de fondo de las relaciones personales, es la *condición sexuada*. Por ella hay un campo magnético, sin el cual el mundo sería inerte. Cuando hombres y mujeres como tales están en presencia, hay tensión, y aunque no pase nada de nada, se produce el descubrimiento de la otra persona, con la impresión de ilimitación, de inagotabilidad, de que se pueda seguir avanzando siempre, de que nunca se acaba ni se puede acabar. (p 290)

El reverso

Las personas dan felicidad o la quitan. La vida humana es riesgo: acecha la decepción. Cuando una persona dice de otra: “bueno, no es para tanto”, revela un balance negativo... (pp 290-1)

Puede que sea culpa del decepcionado: el que siente decepción debería preguntarse si no tendrá la culpa, acaso por falta de imaginación. No basta con la presencia, entre otras razones porque la persona nunca está presente; lo está su cuerpo, y en él se revela la persona, pero ésta no tiene verdadera presencia más que en la imaginación. ¿Nos ocupamos de imaginar a las personas? A veces por cansancio, por abandono, por falta de crédito, no lo hacemos. Si no concedemos crédito a la realidad, no nos da nada. (p 291)

La imaginación está ligada a la *generosidad*; la falta de ella es origen principal de decepción. Es menester dar para suscitar la reciprocidad. A veces se da y no se recibe nada, pero si no se da no se puede esperar nada importante. Un mínimo de generosidad es absolutamente necesario. La carencia o escasez de ella es causa frecuente del fracaso de relaciones familiares, amistosas... (p 291)

Una forma extrema de falta de generosidad es la *envidia*, la verdadera, la “gratuita”: es universal. El envidioso lo envidia todo, lo que tiene que ver con él y lo más remoto: potencia destructora que vacía el mundo e imposibilita toda relación porque se interpone entre las dos personas. (pp 291-2)

Hay una tendencia muy fuerte a “borrar” a la persona que nos ha defraudado, y es un error: siempre es posible que esa persona vuelva; por lo menos, que vuelva a necesitarnos, pero además, se olvida la condición de la persona, siempre libre, inconclusa, a la que no se puede dar por vista y terminada. Existe la posibilidad de arrepentimiento, que tiene un fundamento antropológico. (pp 292-3)

El sustrato amoroso

El Génesis dice que el hombre fue creado “a imagen y semejanza de Dios”, y cuando el cristianismo se formaliza, dice que Dios es *amor*. La semejanza está en la condición amorosa. Toda relación personal consiste en posibilidad de amor en diversos grados; y su inversión, el odio. Y la persona como tal es el verdadero *fin en sí mismo*, lo único querido *sin más*. (p 293)

La apetencia a ser amado es esencial a la felicidad, con una reserva importante: la adecuación

de la forma de amor. Es fundamental que el amor sea adecuado, si no, suscita hastío, aversión. (pp 293-4)

Pero hay algo más importante: el amor mismo. La persona que da más felicidad es aquella a quien *podemos amar*; es la que permite la realización de la auténtica *vocación* personal: al elegirla nos elegimos en nuestra mismidad. Por supuesto, deseamos respuesta, reciprocidad; si esto se cumple, se realiza la plenitud de la vida, la forma suprema de felicidad. (p 294)

XXIII. La felicidad en la forma de vida masculina

Dos versiones de felicidad

La condición *sexuada* envuelve toda la vida. No hay “personas”, sino varones o mujeres. (pp 295-6)

Es irritante la valoración de la masculinidad si se hace a *expensas de la mujer*. Pero si se parte del núcleo de la condición masculina que es precisamente el *entusiasmo por la mujer*; es lo contrario; la virilidad *consiste* en entusiasmo por la mujer. (p 296)

Tentación de la *neutralidad*, y decir que se trata de “seres humanos” (me encuentro con hombres y mujeres). La neutralidad impide la instalación en la condición sexuada, fuente de felicidad. También la instalación lingüística es fuente de felicidad: si usamos la lengua relativamente bien. (p 297)

Es fuente de felicidad incluso la instalación en la edad, pero si hay propiamente instalación; lo que pasa es que las personas rara vez la tienen. Ver las cosas desde una perspectiva biográfica determinada, puede contribuir a la felicidad. (pp 297-8)

La inseguridad y el esfuerzo

Todo es inseguro en el ser humano. Todo se puede perder, incluso la propia condición humana; el hombre está expuesto, no ya a la deshumanización, sino a la deshominización, a dejar de ser hombre. Hay conductas que son una degradación, una degeneración. (p 298)

La instalación en lo masculino o lo femenino se extiende a todo lo biográfico. (pp 298-9)

El hombre en general (el *homo*, a diferencia del *vir* o la *mulier*) tiene unos cuantos atributos inseparables de su condición: la inseguridad, la menesterosidad, la ignorancia, la indecisión, el desvalimiento: se siente más o menos abandonado y perdido.

El varón, en la medida en que es hombre le pasa todo esto; pero *referido a la mujer*, aparece definido por los atributos contrarios: la seguridad, el saber, la decisión, los recursos. ¿Posee el hombre esos atributos? Hay que decir que no; lo que pasa es que, en su relación con la mujer, *los tiene que poseer*. (*Andréa-andrós, virtus-vir*). Son los requisitos del varón.

¿La vida masculina está montada sobre un colosal engaño? Sí y *no*: si el varón *finje* que tiene esos atributos, está cometiendo un engaño; si *se esfuerza* por alcanzarlos, no hay engaño sino una difícil y penosa tarea. El varón *no es* todas esas cosas, sino algo más grave: *tiene que serlas*. (p 299)

Por fortuna, la busca de esas realidades da ya cierta felicidad. (p 300)

La profesión

En español distinguimos entre “ocupación” y “profesión”; lo frecuente es que el español tenga algo así como un matrimonio monógamo con la profesión: rara vez cambia. Los americanos cambian de profesión con gran facilidad, incluso ya muy avanzados en el camino de la vida. (p 300)

Ahora bien, un gran requisito de la felicidad es estar satisfecho de la *condición*, de lo que uno *es*, mucho más que de la *situación* (de *cómo le va* a uno). Es grave estar descontento de su condición, porque es un obstáculo para la felicidad (la “proletarización” del siglo XIX, aunque su situación era algo mejor que antes, en el siglo XVIII, cuando su descontento

afectaba a “cómo les iba”, pero no a lo que “eran”: no se puede identificar 'obreros y campesinos') (p 301)

Riesgo de las profesiones 'superiores': la competencia o rivalidad. Y esta actitud destruye la holgura, la complacencia en el ejercicio de una profesión que hace posible la vocación y puede ser fuente de felicidad. Una tentación preferentemente masculina es la del éxito; y se propende a interpretarlo cuantitativamente, por ejemplo traducido en dinero. (pp 301-2)

Falta una “educación profesional”: cómo elegirla vocacionalmente y poder gozar de ella.

Otra frecuente cualidad masculina es la ambición. Es algo legítimo y valioso, y en cierta medida ligada al sexo. El esquema reto-respuesta, el afán de superar las dificultades, es algo que fomenta la felicidad, y un rasgo, no exclusivo del hombre, pero profundamente masculino. Pero si la ambición es *abstracta* (querer ser “importante”), estará constantemente insatisfecho. (p 302)

La relación con la mujer

El varón es aquella persona conferida a la mujer, lo mismo que mujer quiere decir aquella persona referida al varón. Lo capital es la relación mutua, y esa es la principal fuente de felicidad en este mundo. Ciertamente con profundas diferencias, porque no hay paralelismo. Tentación de reducir esa referencia a lo sexual, que es una zona limitada de la vida, *lo que no ocurre con la condición sexuada*, que lo envuelve todo. (p 303)

La limitación de lo sexual es muy grande: está reducido por infinidad de circunstancias: fisiológicas, sociales, temporales, de convivencia... La consecuencia es la frustración. Además, lo meramente sexual es causa de placer, pero no de felicidad, que afecta a la mismidad de la persona. Otra posible tentación es el *narcisismo*. Es bien conocido el mito de Narciso (“Narciso es un hombre”) Una mujer narcisa es evidentemente menos mujer. Pero el narcisismo es lo contrario de lo que me parece esencial en el varón: el entusiasmo por la mujer: el narciso no lo siente, lo reserva para sí mismo, lo cual es bastante aburrido. ¿Hoy es esto una amenaza a la felicidad?

Otro peligro: la simplificación de las múltiples relaciones posibles, cualitativamente diferentes, entre el hombre y la mujer (concepto de vector). Cada relación tiene que ajustarse a las personas concretas y a la realidad de los dos tomados en conjunto y en un escorzo preciso. (p 304)

Otro peligro es la posible rivalidad con la mujer. La diversificación de figuras y funciones entre los dos sexos ha sido tan grande que no surgía. Hoy es frecuente, y altera las formas de la convivencia.

Otro factor es la tendencia a la *homogeneidad*: suponer homogeneidad entre hombre y mujer, destruye la posibilidad de que el uno sea para el otro algo nuevo, sorprendente, fuente de felicidad.

Si se toman en conjunto todos los riesgos, la probabilidad de felicidad del hombre como tal está hoy bastante amenazada. Es muy difícil medir la felicidad media en una época, pero tengo la impresión de que las personas del mundo en el que vivimos son *menos felices de lo que podrían ser*. (p 305)

El error de la homogeneidad pone en peligro una parte principal de la complacencia, cuando se trata de algo que es radicalmente distinto, pero a la vez íntegramente personal, y por eso inteligible. Imagínese lo que significa que haya en el mundo una realidad enteramente distinta de la propia, pero al mismo tiempo tan parecida que es igualmente personal. Esto hace posible la hospitalidad femenina, la posibilidad de la más cercana y eficaz compañía. Quizá la culminación de todo ello esté en el descubrimiento, la exploración progresiva, indefinida, de esa realidad... (p 306)

XXIV. La felicidad de la mujer

El ocultamiento

Examinar la felicidad en la mujer es más difícil porque la mujer es particularmente “secreta” se expresa menos que el hombre, y por eso la “lectura” de la mujer es menos obvia y patente. Es un hecho constante que la mujer tiende a ocultar el descontento, porque no le parece “elegante” mostrarlo. Por eso, cuando una mujer protesta con facilidad -toda mujer protesta alguna vez, y casi siempre con razón-, revela que está descontenta *de sí misma*.

Se dice que la mujer se interesa por lo mediocre o por lo rutinario. Creo, más bien, que no se le da lo que verdaderamente quiere, y entonces aparenta contentarse con eso. Si se quiere entender de verdad, hay que preguntarse, primero, y luego descubrir en su cara, en su expresión, si está contenta o descontenta, y de qué. Son preguntas que rara vez nos hacemos... (p 308)

La expresión, incluida la belleza, no es algo estático, sino variable. Todo hombre, si tiene un poco de interés por la mujer, ve la gran variación que tiene de un día a otro, de uno a otro momento; incluso su nivel de belleza aumenta o disminuye, porque la expresión “acontece”, no es algo que esté ahí, como puede ocurrir con una estatua. La mujer se transfigura... (pp 308-9)

La mujer tiene la propensión a contentarse con lo que no se contenta. Y es grave, porque lo que puede ser una prueba de elegancia, cuando se aplica a sí misma se convierte en inautenticidad. Esto afecta a la calidad de la persona y pone en peligro la felicidad: se puede engañar a los demás -no se debe, pero se puede-; engañarse uno a sí mismo trae siempre malas consecuencias. (p 309)

Lo que pasa y lo que queda

El hombre lee lo que pasa, a la mujer le interesa vida que permanece, y pone en ella su felicidad; al hombre le suelen perturbar demasiado los accidentes. Esto explica que la mujer tenga más resistencia a las adversidades; es decir, *fortaleza*. Habíamos dicho que el hombre posee -o tiene que poseer- fortaleza, especialmente frente a la mujer. Sí, es el que la tiene que tener, pero la mujer *tiene* más, sólo que es distinta, que viene de la instalación en la vida y la relativa independencia frente a los acontecimientos de ella. Por esto la mujer suele tener mayor solidez y estabilidad en situaciones de gran dificultad, sobre todo de larga duración. (pp 309-310)

La felicidad del hombre depende en alta medida de lo que le pasa; la de la mujer también, pero más aún de lo que es. Esto explica el hecho de la mayor *bondad* de la mujer; y un nivel de moralidad más alto. La razón más honda, es que la mujer *necesita estar contenta de sí misma*. (p 310)

Mientras el hombre está entre las cosas y de vez en cuando entra en sí mismo, la mujer está habitualmente en sí misma, y si no está relativamente a gusto en su realidad se siente infeliz: esto la lleva a tener una bondad mayor: para ella es casi una defensa. Necesita ser relativamente buena para poder estar dentro. Esto me parece de capital importancia, y ahora sospecho que no se le presta mucha atención; y esto es peligroso para la felicidad. (pp 310-1)

Hemos visto que al hombre le importa lo que hace, y a la mujer más bien lo que es. Lo que pasa es que lo que primariamente hace la mujer no es “cosas”, sino a sí misma. Tiene un grado superior de inmanencia, mientras que el hombre tiene una propensión a ir más allá de sí mismo.

Señalaba como rasgo capital de la actitud masculina la ambición, magnífica cuando es real, de algo que vale la pena. La mujer cuando tiene ambición, la pone más en sí misma que en sus obras, en sus realizaciones, en su poder. Cuando la mujer tiene ambiciones “masculinas”, suelen ser sus substitutivos, modos de consolarse de un descontento profundo. (p 311)

Atractivo y generosidad

En la mujer cuenta, y enormemente, el *atractivo*; se piensa en la vanidad, o que tiene que ver con la sexualidad (como “objeto sexual”). Pero en ella tiene un sentido más profundo: es la medida del valor propio. La mujer atractiva es estimada por lo que es, no por lo que tiene ni por lo que hace ni por lo que le pasa, sino por lo que es, y precisamente en cuanto mujer. Y esto explica que la revalidación entre hombres es profesional; entre mujeres es más honda: lo que se mide es la realidad misma. Cuando dos mujeres se comparan, se comparan *ellas mismas*.

Por esto es un error reducir el atractivo a la mera belleza corporal o a la seducción sexual. El atractivo es global -por supuesto, sexuado-. Es atractiva la mujer como tal mujer. (pp 311-2)

La mujer no puede ser feliz ahorrándose, sino *dándose* personalmente. Ni el narcisismo ni la avaricia son propios de la mujer; en la medida en que no es generosa, es menos mujer o tiene reprimida o cohibida esa condición. No es correcto decir de una mujer que “se entrega”; la mujer se da, *se da a sí misma*, y es capaz de *recibir*. Para Machado, la mujer es *hospitalaria* (“amé cuanto ellas pueden tener de hospitalario”); lo es radicalmente en la gestación, y lo es luego personalmente, en relación con el hombre, en la maternidad siempre: causa de innumerables trabajos, de sinsabores, de enojos, pero sobre todo fuente de felicidad. (pp 312-3)

He dicho, que la voluntad es decisiva en la vida humana, pero el deseo lo es todavía más. Siempre me angustia el hecho de que los hombres quieran cosas que no desean. Si se quiere entender algo, hay que tener en cuenta los deseos de la mujer. La mujer ha tenido casi siempre dificultad para realizar sus deseos, e incluso para desear, porque la sociedad determinaba lo 'deseable'. Esa presión se ha ejercido también sobre el hombre, pero en menor grado. (p 313)

Y está el peligro de los falsos deseos, que se quieren realizar sin desearlos: falsifican la vida e impiden la complacencia de la mujer en sí misma. La mayor parte de los deseos femeninos han sido sumamente inocentes... (pp 313-4)

La mujer tiene ahora abiertas trayectorias profesionales; la cuestión es determinar su autenticidad vocacional. Por otra parte, cuando se trata de esa profesión que se llama “mujer de su casa”, se da el error de suponer que su vida puede ser eso y *nada más* (toda interpretación es verdadera con que no se añada 'y nada más'; ninguna interpretación agota la realidad) ¿Cómo puede pensarse que una profesión agote la realidad de una persona? Una “mujer de su casa”, puede serlo con plenitud y vocacionalmente, pero no termina ahí la historia. ¿Por qué va a ser sólo eso? La vocación de ser *alguien único*, con todas sus dimensiones; cuando una mujer desdeña ser mujer de su casa y toma una profesión como algo total, corre el peligro de quedarse sin casa, encerrada fuera de ella. (p 314)

Se ha difundido bastante la persuasión de que la mujer no debe ser generosa, no debe *darse*, al contrario, lo que debe hacer es reclamar sus derechos; pero, entre otros está el derecho a ser generosa. Los derechos, si los afirmamos no se puede excluir ninguno, especialmente este de tan decisiva importancia. Y pienso que la mujer, para serlo de verdad, ha de ser generosa. (p 315)

Injusticia y felicidad

En términos generales, creo que la mujer es feliz cuando se siente comprendida, estimada, admirada, sobre todo amada. La comprensión es más importante de lo que nuestra época piensa; se aceptan muchas cosas, incluso negativas o difíciles, cuando uno se siente comprendido. (p 315)

La mujer ha solido tener, más o menos callada, una impresión de injusticia (real), y eso atenta a su felicidad. Se concreta en su situación legal, social, laboral. Ciertamente, pero creo que la más fuerte conciencia de injusticia es que no se haga justicia *a lo que es*, a su realidad. Son bastante felices mujeres lo pasan mal, y que tienen éxito, etc., no se sienten estimadas y, sobre todo, amadas. Nada de esto es fácil de ver por ese carácter secreto de la mujer. Es muy

frecuente que ni siquiera las personas más próximas se den cuenta o traten de averiguar si una mujer es feliz o no. (p 316)

Cuando la mujer se siente tratada como mujer experimenta una especie de plenitud, que puede llegar a ser felicidad. Lo corriente es que la mujer sea tratada como hembra o como persona neutra; pero no es ninguna de las dos cosas: es una persona femenina. (pp 316-7)

La actitud de no tratar a la mujer como mujer se extiende hasta en los círculos más cercanos. Los hijos la reducen a madre. Nadie es solamente madre, y no se empieza por ahí. Cuando los hijos descubren que los padres tienen vida propia, les causa asombro e incluso irritación. (p 317)

El marido tiende a disponer de la mujer más que a convivir con ella. Puede ser benévolo, afectuoso, pero lo que no hace es *imaginar* a su mujer (ni las mujeres a sus maridos). El marido cuenta con su mujer, le tiene gran cariño, pero no hace el esfuerzo de imaginación, de anticipación que hace posible el convivir en sentido riguroso, y no un momento, sino a lo largo de una vida. (pp 317-8)

En nuestras sociedades se ha considerado una norma válida la monogamia. Creo firmemente en ella, pero no se puede confundir con la monoginia ni la monoandria. Es decir, una sola esposa, un solo marido; no una sola *mujer* o un solo *hombre*. El hombre necesita relaciones personales con diversas mujeres, y si no es así, probablemente le hace pasar muy mala vida a *su* esposa; y a la inversa. Ha sido difícil la convivencia personal entre hombres y mujeres; y cuando se ha caído en la cuenta de la insuficiencia de una sola mujer o un solo hombre, se han confundido las cosas y se ha establecido la promiscuidad, que suele estropear lo que quedaba de sentido en la vida. (p 318)

Conviene mirar con suma atención el rostro de la mujer si se quiere averiguar qué la hace feliz. Cuando esa felicidad se alcanza, revierte sobre los demás y contribuye más que nada a la “felicidad ambiente”. En la medida en que las mujeres no son felices, no hay felicidad para nadie. (pp 318-9)

XXV. La felicidad en el horizonte de la muerte

La mortalidad

La muerte, el problema más inquietante y difícil de plantear, no digamos de dominar, pero es ineludible. Se cierne sobre la felicidad, sobre la posibilidad de su proyección. La palabra *horizonte* es la más adecuada: la mortalidad limita la vida, pero, como el horizonte, se va alejando, está siempre *más allá*. (p 320)

Salvada la incertidumbre del cuándo, es *segura*: es algo inevitable, pero “todavía no”. El hombre *tiene* que morir. Hay una edad que es la *última*. La muerte es segura, pero se puede retrasar. (p 321)

Desde la *vida* biográfica, proyectiva, entonces la muerte presenta una figura enteramente distinta. Si soy proyecto, no hay razón alguna para que deje de proyectar; la proyección excluye todo término. Creo que esta es la única manera de plantear honestamente la cuestión: el *hombre* tiene que morir, pero la *vida* es una estructura abierta que postula a inmortalidad. (pp 321-2)

El nacimiento *personal*, no el de un organismo, sino el de *alguien*, es una *innovación*: alguien nuevo e irreductible a todo lo demás; por tanto merece llamarse *creación*. El error ha sido partir del creador, porque no está patente, pero la *criatura* está ahí (al niño pequeño se le llama “criatura”), como alguien de radical novedad y que no se puede reducir a nada, ni siquiera a Dios. (p 322)

Si aplicamos el mismo esquema a la muerte, encontramos que también presenta dos aspectos: la muerte biológica, y *mi* muerte, la muerte de *alguien*. Se dirá que ésta se produce *a causa* de la otra, pero en todo caso serían *dos* muertes: la muerte de un organismo y la muerte de una

persona. *Lo que yo soy* es mortal; pero *quien soy* consiste en pretender ser inmortal. El hombre no se imagina no siéndolo, porque si me imagino como no existente, lo hago *desde la vida*. No se puede imaginar la muerte personal más que desde la vida y su pretensión de inmortalidad. (pp 322-3)

¿Es ilusoria la felicidad?

La condición futuriza de la vida humana impone la anticipación, y da un carácter de emplazamiento a la felicidad: “soy feliz” quiere decir primariamente “voy a ser feliz”. El futuro es más importante incluso que el presente. Pero si esta estructura de emplazamiento y futurición remite a la muerte, ¿qué pasa con la felicidad?: no se puede ser feliz más que en la medida en que se olvida la muerte. Al final ese olvido no es sostenible y la felicidad aparece como un engaño. (pp 323-4)

Si muero totalmente, esto despoja de verdadero interés a todo: la amenaza más radical a la felicidad.

La muerte es un ingrediente de la vida humana; por otra parte, hemos visto que la felicidad es necesaria. Nos encontramos con una situación sumamente extraña: la felicidad es necesaria; pero si termina con la muerte, es un engaño, es ilusoria: la felicidad sería intrínsecamente falsa. (p 324)

La situación es la siguiente: todo el mundo está seguro de que morirá, pero nadie puede estarlo de que con la muerte terminará absolutamente su realidad. La seguridad de la muerte no es la seguridad de la aniquilación. Se puede creer u opinar una cosa u otra, pero la certidumbre no es accesible. Del grado y el tipo de esperanza en la perduración depende el sentido de la felicidad. La felicidad se enfrenta a última hora con la muerte como horizonte. Si no se cuenta con la esperanza, la felicidad no puede ser más que momentánea: está montada sobre un olvido culpable. (p 325)

El placer es distinto: puede ser de un instante (“comamos y bebamos que mañana moriremos”); la felicidad no, porque es proyectiva y afecta a la vida misma; no puede ser momentánea: si cuento con su momentaneidad, deja de ser felicidad. (pp 325-6)

La esperanza en la inmortalidad nos aparece una condición para que la felicidad tenga consistencia; pero esa esperanza no está exenta de inseguridad. Resulta así que la única felicidad realmente posible sería la ultraterrena, pero como no tengo la certeza, queda afectada por la probabilidad. La vida, en efecto, es bastante compleja: la felicidad plena no es posible en este mundo, pero es necesaria; si no hay esperanza de inmortalidad, es un engaño, es ilusoria y falsa. (p 326)

Es decir, salvo la fe viva -y tampoco le es ajena la inquietud-, la incertidumbre afecta inevitablemente a la esperanza de otra vida. ¿Por qué? Porque quiere decir esperanza de una vida *con otra estructura empírica*, ya que ésta se va sin duda a destruir. Y esa estructura, en cuanto empírica, es algo que se ha de conocer por experiencia, y hasta que se tenga hay incertidumbre. La perspectiva de la muerte introduce un máximo de inseguridad: no podemos estar seguros de la aniquilación; tampoco -salvo la fe- podemos tener plena certeza de la inmortalidad. (p 326)

“Sin que la muerte al ojo estorbo sea”

¿Es esto algo destructor de la felicidad, ha hace imposible?: la muerte, en algún sentido, es un elemento favorable a la felicidad. Introduce un *dramatismo* en la vida, al tratarse de días contados. La muerte hace que adquieran pleno valor los días contados: cada día es insustituible. (pp 326-7)

La muerte da una configuración: cuento con un *desenlace* de la vida entera. De él le viene a la vida su verdadero carácter dramático y argumental. Esto da sentido y valor a cada minuto de la vida. Se pasa por alto lo que la muerte tiene de positivo: que la vida tenga configuración y

desenlace. (p 327)

Esto lleva a una distinción capital: lo que de verdad importa por sí mismo y lo que solo interesa como medio. Si se hace el balance de la vida, se impone una pregunta: ¿qué me interesa por sí mismo, qué me interesa mediatamente, para otra cosa? Si supiéramos que íbamos a morir dentro de unos días, descubriríamos que algunas cosas nos importaban muy poco; que otras eran las decisivas, a las que querríamos dedicar esa poca vida que nos quedaba. (pp 327-8)

Si se hace a fondo y con plena sinceridad este experimento imaginario (nuestro estado de ánimo ante la muerte inminente), se puede medir con rigor el grado de autenticidad de nuestra vida: si los cambios son mínimos, es que tiene un máximo de autenticidad. Esto nos llevaría al descubrimiento de la absoluta primacía de las personas *como tales* sobre toda cosa (o persona cosificada). Veríamos que nuestra felicidad depende sobre todo de unas cuantas personas insustituibles. (p 328)

Consideremos ahora que la vida incluya la esperanza de la inmortalidad. Creo que esto refuerza la felicidad en dos sentidos profundos. En primer lugar, obliga a elegir lo que de verdad se quiere y se desea *para siempre*. La mayor parte de las personas no toman muy en serio qué es lo que les da felicidad, y esto la atenúa y debilita. Estamos siempre eligiendo, prefiriendo: si no tenemos claridad sobre lo que realmente nos da la felicidad, dejaremos atrás lo que más nos importa. (pp 328-9)

En segundo lugar, esa esperanza de la inmortalidad promete la *conexión* de esta vida con la otra. La mayoría de los que tienen fe no la ven en conexión con la que están viviendo, y por eso no se esfuerzan en que esta sea digna de “salvarse”, de prolongarse para siempre.

Esta conexión impone la exigencia de autenticidad e intensidad. El hombre suele vivir resbalando sobre las cosas, es poco frecuente que les haga dar su zumo, su contenido. La esperanza real y no fingida, viva y no rutinaria, intensifica la felicidad *en esta vida*. (p 329)

XXVI. La pregunta por el sentido de la vida

El camino hacia arriba y el camino hacia abajo

El pensamiento filosófico es una espiral: cuando los conceptos reaparecen, hay que examinarlos para ver qué nos dicen en una nueva situación. (pp 330-1)

Placer y felicidad muchas veces se confunden, y es peligroso. Sin embargo, el placer tiene importancia y muy grande. Tiene dos caracteres de gran interés: por una parte es *momentáneo*, por otra admite la *repetición*. Además es siempre parcial, en el sentido de que afecta nada más a una dimensión de la vida, pero desde ella puede “llenarla” momentáneamente. Puede tener gran vivacidad y energía, pero a la vez se lo siente como constitutivamente insuficiente. El placer es “invasor”, es decir, oscurece o desplaza otras dimensiones de la vida. Además de la fugacidad, el hastío. La vida “de placeres” tiene como sombra el hastío... (p 331)

El placer es un integrante de la felicidad, pero ésta se parece muy poco: requiere *permanencia*, aunque no la consiga. Si carece de ella, queda descalificada. Y es que la felicidad afecta a la vida misma, es inseparable de su configuración; el placer recae sobre una dimensión aislada. (pp 331-2)

La pregunta

La felicidad es inseparable del *sentido* de la vida: le pertenece la transparencia; pero la persona tiene un elemento de opacidad: la vida humana posee un *superlativo* de la interioridad: la intimidad. No se conoce íntegramente a nadie, ni siquiera a sí mismo.

Pero como la vida consiste en proyección, sólo es posible en cuanto se hace transparente al interpretarla como *tal* vida. Hay que previvir la vida en la interpretación (que no es teorizar “sobre” la vida). La opacidad es, pues, un último reducto dentro de una esencial transparencia.

(p 332)

Se parte de una vida *con sentido*, y la felicidad es por eso probable, a menos que los acontecimientos “rompan” ese sentido. Entonces surge la pregunta: *¿por qué?* Se ve como algo incomprensible, porque destruye el sentido de la vida, y con él la felicidad. No es sólo algo lamentable o triste (hay vidas con riesgo permanente y no es una ruptura con el sentido). Cuando lo que queda destruido o gravemente afectado es la configuración proyectiva, esto produce una crisis del sentido mismo de la vida; no es una mera “desgracia”, sino la pérdida de la felicidad. (pp 333-4)

Cuando el hombre tiene que proyectar originariamente su vida, surge la *pregunta* por el sentido: necesita buscar un sentido a su vida. Si no se encuentra, no es posible la felicidad.

La ausencia de sentido tiene dos desenlaces: la *atomización* (equivalencia de los placeres o los éxitos con la felicidad); esto conduce a la inautenticidad, a la vida en hueco. La otra posibilidad es el *reconocimiento* de la infelicidad; esto puede llevar a la desesperación. Ambas “soluciones” son posibles, y las dos muy frecuentes en nuestra época. (p 334)

Cotidianidad y proyección

La vida humana tiene dos ingredientes inseparables: la *cotidianidad* y la *proyección*. Hay un fenómeno, basado en el sueño: el *despertar*. *¿a qué se despierta?* A la felicidad o infelicidad. Lo decisivo es encontrar la felicidad como un *fondo* sentido. Pero la atención se fija en los detalles, y se olvida la felicidad que subyace al reniego. Cuando hay felicidad se despierta al día con un previo “sí”. Si uno se despierta con un “sí” a la vida, eso es la felicidad. Pero, si esa cotidianidad se ha roto o perdido, hay que intentar “recomponerla”, buscarle un sentido a ese día, algo que valga la pena. Y si no se encuentra, se *vuelve a esperar* al día siguiente: es esencial la busca del sentido. (p 335-6)

La imaginación nunca se detiene en el hoy; la proyección es inevitable, aunque no indefinida. La cotidianidad tiene la impresión de que lo podrá hacer *siempre*, aunque sabe que no. de lo contrario, la vida sería angustiada. Entonces surge el *argumento*, la necesidad de un *sentido* inteligible. (p 336)

El argumento de la vida puede estar “prefigurado”; nunca está “dado”: la realidad es emergente. No solemos contar con lo que la vida tiene de perpetua *innovación*: hay cambios. Hay un *a priori* del sentido: se “recibe”, acepta y en él se vive, y desde él juzgamos, valoramos, rechazamos. Claro que se podría proceder de manera inversa: dejar que el sentido se *imponga*, que sea *descubierto* en concreto, esté de acuerdo o no con los supuestos previos o con lo que daba sentido *antes*. (p 337)

Frente al habitual apriorismo del sentido habría que afirmar el sentido *a posteriori*: dejar que él se imponga, que sean las cosas reales las que den su sentido a la vida. Hay que dar todo su alcance a la categoría de la importancia: *importante es lo que importa*. (p 338)

Ante la muerte, la pregunta fundamental que tendríamos que hacernos sería: *¿qué me importa de verdad?* Es la pregunta por el sentido de la vida. *¿Qué necesito para ser feliz?* *¿Qué voy a necesitar siempre?* *¿Qué me impide la felicidad?* Los hombres no se hacen estas preguntas; ni se *atreven* a plantearlas. Esto daría luz al sentido de la vida: las cosas no son buenas por necesidad. (pp 338-9)

El mayor obstáculo para ello son las falsas nociones sobre lo que es la vida. La más difundida hoy, es su interpretación materialista, verla como vida orgánica, regida por un repertorio de cosas. En el extremo aparentemente opuesto se reduce lo importante a algo espiritual. En el fondo se reduce a una cosa -material, orgánica, económica, psíquica, espiritual-. Pero la vida humana no es cosa alguna; es una realidad elusiva, que hay que apresar con conceptos adecuados: personal, proyectiva, dramática, argumental, circunstancial, corpórea, temporal, con memoria pero futuriza, menesterosa, amorosa, con absoluta necesidad de perduración. Sin esto, no es probable que se descubra el *sentido* de la vida. Y si no se *está* en él, o no se puede

seguir estando, desaparece la felicidad. (p 339)

XXVII. El amor y la pretensión de inmortalidad

El temor a la muerte

Relación entre amor y pretensión de *inmortalidad*: aislados, quedan oscurecidos; su aproximación vierte luz sobre ambas dimensiones de la vida. Pero conviene distinguir dos cosas muy diferentes: el temor a la muerte con el afán de inmortalidad. El temor a la muerte lo tienen los animales. (p 340)

El miedo es el sustrato de la vida del primitivo. Hay fases históricas en que el miedo a diferentes cosas ha sido habitual, y todo miedo se resume en el temor a la muerte. Pero hay algo que el animal no tiene: la conciencia de la inevitabilidad de la muerte. El hombre sabe que morirá. (p 341)

Esto depende sobre todo de la imaginación. El hombre traslada a la vida propia la experiencia de la muerte ajena. Conoce la muerte de los demás. (pp 341-2)

La muerte es segura, pero su hora incierta. Y frente a ella *no puedo hacer nada...* (p 342)

La inmortalidad

Esa muerte, incierta en su hora, lleva a otra actitud, la raíz de lo más humano en el hombre, el núcleo de la civilización. Se aspira a seguir viviendo indefinidamente, a *no morir* nunca. El modelo de esto son los dioses (Grecia, y Roma), que son los *inmortales* y los hombres *mortales...* (pp 342-3)

Cuando la pretensión de inmortalidad se une a la conciencia de la inevitabilidad de la muerte, surge algo nuevo: la *pervivencia*, la *vida perdurable*. Es algo distinto: parte de la aceptación de la muerte.

Su raíz está en la continuidad del *proyecto* vital, de la necesidad de *seguir proyectando*.

Esto, ¿por qué es así?: por la condición *amorosa* del hombre. Siempre se ha hablado del hombre como ser inteligente, racional: es cierto, pero nunca se dice que es *animal amorosum*. (p 343)

El *yo* se deriva del *tú*, a quien encuentro primero. El hombre es una realidad intrínsecamente amorosa. Y hay que preguntarse si eso es seguro. No, nada humano es seguro: está acechado por la deshumanización, hasta por la deshumanización. Un hombre *radicalmente* egoísta, un hombre sin amor, *teme a la muerte*, pero no se proyecta hacia la inmortalidad: ¿para qué? (p 343-4)

La persona amada es insustituible, irrenunciable. El amor en sentido fuerte, consiste en necesitar radicalmente a alguien, de quien no se puede prescindir. Nos encontramos con que el afán de inmortalidad es primariamente necesidad de la inmortalidad *ajena*: lo que parece insufrible es que no existan las personas amadas, y luego yo. ¿Qué sentido tendría la inmortalidad del hombre *solo*?

Dios, el amor a él es precisamente el sentido primario de la pretensión religiosa de inmortalidad, y Dios es alguien, es *personal*. Además ese amor a Dios se funda en la condición amorosa del hombre: “El que dice que ama a Dios y no ama a su prójimo, miente. ¿Cómo va a amar a Dios, a quien no ha visto, quien no ama a su prójimo, a quien ve?” El prójimo es el *próximo* a quien veo; no el “prójimo” abstracto: ¿cómo va a amarlo el que no ama a *estas* personas concretas? (p 344)

La capacidad amorosa

Nunca se ha estudiado histórica y socialmente la condición amorosa. Sería interesante poner esto en relación con la actitud frente a la inmortalidad. ¿No ocurrirá que épocas de fuerte pretensión de inmortalidad, también son épocas de intensa vivencia amorosa? ¿Y, por el

contrario, épocas en que decae la capacidad amorosa, automáticamente lo hace el deseo de inmortalidad? En la medida en que se ama, se necesita seguir viviendo. Recuérdese la expresión de San Agustín: “Mi peso es mi amor, soy llevado por él adondequiera que voy”. El amor nos lleva de una parte a otra. (p 345)

(Cf. referencias históricas) (p 345-6)

Normalidad con que grandes masas de hombres de nuestra época aceptan la idea de que la muerte significa la aniquilación. ¿Cómo se explica esto? Pienso que la clave es el inmoderado afán de *seguridad* del hombre contemporáneo, y que lo único que podría darla es la aniquilación, la nada, la cesación de todo acontecer y de todo proyecto. El horizonte de la inmortalidad es siempre inseguro, problemático. Muchos hombres actuales no se angustian ante la perspectiva de la aniquilación, sino que la posibilidad de la inmortalidad es una enojosa amenaza a su seguridad. Creo que esto es así; tengo la sospecha de que nuestra época sea de muy baja intensidad amorosa; y esto llevaría a una debilitación de la necesidad de seguir viviendo. (p 346)

Gabriel Marcel: “Tú a quien amo, no morirás”: imposibilidad de imaginar la aniquilación de la persona realmente amada. Se necesita a esa persona para que la vida tenga sentido. Si el hombre estuviera destinado a perecer, ¿no sería todo un inmenso engaño, una especie de broma siniestra? ¿Conservaría la vida su sentido? Pero el motor de esta manera de ver las cosas es precisamente el amor, y si no se ama todo ello cae por su base y ya no importa nada. (pp 346-7)

La resurrección

La esperanza de la *resurrección*: no es lo mismo la inmortalidad que la resurrección. El concepto de resurrección es central en el cristianismo, el fundamento de la fe. Pero además la resurrección es *de la carne*: “Creo en la resurrección de la carne”: conexión con la Encarnación. (p 347)

En el cristianismo, la *vida perdurable* tiene una doble condición, personal y carnal. Yo defino la persona humana como *alguien corporal*, alguien y no algo, pero corporal. Así encontramos la realidad humana, así la reconocemos, la vivimos, la amamos. Y este es precisamente el objeto del amor. Nadie ama a un cuerpo; se ama a alguien, sí, pero ese alguien es carnal. La pretensión de perduración tras la muerte no puede perder ese carácter. Esto no quiere decir que la persona sea su cuerpo: es un “tú”, pero es un “tú” encarnado, corpóreamente realizado. Por supuesto, la posibilidad de que el hombre resucite procede de la revelación; pero la visión de lo real que va incluida en el cristianismo, se aproxima de manera sorprendente a lo *personal*. (p 348)

El amor a Dios dentro del cristianismo tiene una posibilidad antes inimaginable: Dios, en Cristo, es también *hombre*, en virtud de la *Encarnación*: es más fácil el amor humano a Dios. (pp 348-9)

Y si se toma la forma radical del amor, el *enamoramiento* -en el que el amante tiene como proyecto la persona amada-, en él convergen indisolublemente la necesidad de inmortalidad y su forma concreta de resurrección de la carne. No se trata de *fusión*, sino presencia y figura como tales.

Lo que hay, y es radicalmente distinto, es interpenetración de los proyectos. Cuando se dice que el amor se vive como eterno, esa visión tiene fundamento: porque el que ama es *el de siempre*. Es decir, cuando se ama con amor auténtico se ama con la realidad total, con la vida entera. (p 349)

La apariencia de eternidad es la condición intrínseca del amor: pretensión de eternidad, de vinculación entera de la persona, con todo su pasado y un futuro ilimitado. Se dirá que esto se cumple pocas veces. Pero lo que me preocupa es que no se intenten. (pp 349-350)

(Cf. dos cuartetos de Quevedo):

*No me aflige morir; no he rehusado
acabar de vivir; ni he pretendido
alargar esta muerte que ha nacido
a un tiempo con la vida y el cuidado.*

*Siento haber de dejar deshabitado
cuerpo que amante espíritu ha ceñido;
desierto un corazón siempre encendido,
donde todo el Amor reinó hospedado.*

Ahí está la nostalgia previa de la corporeidad; hay el intento, o la esperanza, de salvación del cuerpo por el amor, del cuerpo amoroso. (pp 350-1)

La esperanza de la resurrección tiene como raíz la actitud amorosa del hombre. (p 351)

XXVIII: La conexión de esta vida con la otra

La muerte como frontera

La esperanza de *salvación* no se reduce a la propia persona: se refiere en primer término a las otras personas en cuanto amadas. Esto se extiende a Dios en cuanto personal, por una parte, y amado, por otra; si se prescinde de esto, toda esperanza ultraterrena pierde sentido. Qué se pueda saber con certeza de la muerte, más aún de la pervivencia: *qué quieren decir ambas cosas*. (pp 352-3)

La imaginación da “realidad” a la muerte (a la mía), y falta de imaginación la esquematiza: se llega al olvido, a que deje de funcionar en la vida y configurarla; más aún, la falta de imaginación puede llevar a la *violencia*, a la indiferencia del que mata mecánicamente, sin saber lo que hace.

La muerte se puede ver como *frontera*, lo cual significa que tiene dos lados; cuáles sean éstos es otra cuestión. Se la puede entender como el acabamiento de la vida y no tendría realidad: la vida tendría un día que sería el último. Pero se puede entender como algo que *acontece* al que muere; entonces aparece como *misterio*: aniquilación, reencarnación, perduración, duda. (p 353)

La reencarnación, si no nos acordamos de la anterior, ¿de qué nos sirve la de después? ¿Qué voy a esperar de otras encarnaciones, que nada tendrán que ver con el *quién* que yo soy? (pp 353-4)

Lo decisivo es la *conexión*; si se pierde la continuidad y coherencia, desaparece la condición personal. Doble conexión: de la muerte con la vida; si hay otra vida, de “ésta” con la “otra”.

Dos perspectivas: *cismundana*, vista desde este lado de la vida, y *trasmundana*, que tiene presente el otro lado. En el primer caso, la muerte puede aparecer como algo *inconexo* con la vida; esta es finita, un día será el último: la muerte no tiene relación con el contenido concreto de la vida. Pero se puede pensar que la muerte forma *parte de la vida*, le confiere unidad y figura; es decir, la vida se orienta hacia el morir, como algo que *tiene que ver con ella* y la muerte explica e interpreta la vida anterior. La vida busca *una buena muerte*, no en el sentido religioso, sino como una oportunidad *adecuada a la vida*, que se debe aprovechar. (Cf. versos de Quevedo). (pp 254-5)

En la perspectiva *trasmundana* caben igualmente inconexión y conexión: en la actitud esperanzada, si se mecaniza, la otra vida depende sólo de ciertas “condiciones” desligadas de la vida concreta. Pero puede haber conexión: en las *Coplas* de Jorge Manrique, la muerte misma explica *quién ha sido* el Maestre Don Rodrigo; la muerte es coronación y cumplimiento de su biografía. (p 355)

Esta vida y la otra

Lo decisivo es, *supuesta la otra vida*, la conexión *de ambas*. No basta la identidad de la persona: hay que superar todo “sustancialismo”. Se trata de la vida humana, un *quién* proyectivo, dramático, circunstancial, que no puede reducirse a ningún tipo de “cosa”. La proyección en que la vida consiste tiene que incluir la otra vida, no sólo proyectarse *hacia ella, proyectarla*. Hay que interpretarla como *otro acto del drama*, del *mismo* drama que es mi vida. La pérdida de la circunstancia mundana -es lo que se ha llamado “el otro mundo”- tiene que ser *parcial*. Si *yo soy yo y mi circunstancia* (no sólo “tengo” circunstancia) hay ingredientes de ella que constituyen mi vida, mi *yo* real, quien soy; sin ellos *no sería yo*: son requisitos de mi felicidad. (pp 355-6)

Se dirá, en una perspectiva religiosa, que el hombre le basta Dios. Esto es equívoco y superficial: hace falta *el hombre*, de *cada cual*, con los ingredientes que lo constituyen como tal. Esto introduce una distinción *radical* entre los contenidos de mi vida. Algunos son innecesarios; otros aparecen necesarios, para que yo sea realmente yo. El pensamiento religioso ha insistido siempre en las cosas que hay que “dejar”: es un planteamiento superficial. Cosas, se tienen que dejar *todas*. Pero ¿y lo que no son cosas? Recuerdos, proyectos, personas: es lo que compone la textura de nuestra vida, lo que hace que sea nuestra. Y todo ello, *biográficamente*, con el dramatismo que le es propio. El “despegarse” ascético se puede aplicar a lo *prescindible*, tal vez inauténtico; pero no a lo *imprescindible*, a lo que forma parte de mi realidad biográfica. ¿Se podría esperar que Cristo se “desprendiera” de María, de sus amigas Marta y María, de sus discípulos? (p 357)

Peligro del vaciamiento de la esperanza en la otra vida, cuando se la desliga de ésta. Hay que entender la otra *desde esta*, como su cumplimiento o plenitud. La visión inconexa la deja empobrecida, sea lo que sea lo *prometido*, por deficiencia del *quién* a quien se promete. La teología cristiana, al insistir en la resurrección de Cristo y de todos los hombres, ha reclamado y consagrado las perfecciones del cuerpo, de la carne. Pero ni siquiera todo esto es suficiente. (pp 357-8)

Es menester la afirmación de la vida en lo que tiene de humano, argumental, dramático, proyectivo; en suma, *mío*. La “otra vida” tiene que ser *mi* otra vida. (p 358)

XXIX. La imaginación de la vida perdurable

Una empresa imposible

Dos principios para imaginar 'la otra vida': uno, *pragmático*: hay que imaginar la vida perdurable para poder deseársela; otro, *metódico*: hay que estar seguro de que no será como la imaginemos, pero será mucho más interesante. (pp 359-360)

Empezamos a saber qué es *vida humana*: personal y biográfica: la de cada uno de nosotros. (p 360)

Entre lo residual y la plenitud

Siempre ha habido una concepción de la pervivencia que podríamos llamar “residual”, literalmente “descarnada”. (pp 360-1)

En el centro de la esperanza cristiana de la inmortalidad está la resurrección de la carne: Cristo resucita en su carne, con su cuerpo, sus heridas que se pueden tocar, su voz, sus gestos. Se trata, pues, de una vida *corporal* y *mundana*. Se habla del otro mundo (la “nueva Jerusalén”): se trataría de *otra estructura empírica*, pero no otro tipo de realidad, porque es *mi vida*. En lugar de buscar un resto o residuo, hay que intentar metódicamente suprimir las limitaciones y así imaginar otra vida como una dilatación de esta, como una plenitud sin deficiencias. (p 361)

Arrastramos un sustancialismo que a última hora es también materialismo. Por primera vez en la historia disponemos de los 'conceptos adecuados': la vida humana, personal, biográfica, “mi

vida”. Los atributos del cuerpo glorioso, sólo hay una referencia concreta: el de Cristo resucitado. Hay ciertos atributos del cuerpo glorioso: la impasibilidad, la sutileza, la agilidad, la claridad. Pero no se han puesto en juego en conexión con la vida como tal vida. Una teoría general de la vida humana consiste en el análisis de la vida concreta, para descubrir en ellas las condiciones sin las cuales no es posible. Los requisitos así hallados son universales *porque son necesarios*. (p 362)

Creo que esto es metódicamente válido *en todo caso*, y si tratamos de imaginar una vida perdurable que sea efectivamente vida. (p 362-3)

Estar y hacer

En la vida hay que conjugar el hacer con el estar: hay que salvar la acción sin pérdida de la realidad “estable”. La acción en que consiste la vida humana es *sucesiva*, no estática. (p 363)

La vida humana es sucesiva, articulada por las edades: niño, joven, adulto, maduro, viejo. Es un hecho doloroso la exclusión mutua de las diferentes edades. (pp 363-4)

¿Edad de la resurrección? ¿Por qué van a excluirse las edades, por qué no van a poder conservarse y salvarse? Dios sabrá cómo hacerlo. En lugar de la *pérdida* de las edades, pienso en su conservación, en su simultaneidad sobrenatural. (Cf. el Niño Jesús). Podríamos pensar, pues, en una sucesividad no excluyente: las personas que no tienen dentro, el niño o la niña que han sido, son deficientes. Lo tienen en la forma de *haberlo sido*, pero es esencial para la perfección de la vida. (p 364)

Trasladando esto a la vida colectiva: el hombre es *histórico*, somos hombres de nuestro tiempo. Esta tremenda realidad que es la historia universal, ¿habría desaparecido como tal historia? ¿No estará también conservada, en una presencia que no excluyera la sucesión que le es propia? (pp 364-5)

Habría, pues, una coexistencia de las diversas generaciones que se han sucedido, conservando esa simultaneidad de lo que es *real*, de lo que no es meramente pasado. (p 365)

El argumento

La vida humana no es estática, sino *argumental*. La 'visión beatífica': veremos a Dios cara a cara: como llena la contemplación de la realidad, sobre todo la humana. (pp 365-6)

Pensemos en la relación con una persona. La vemos cara a cara, pero ¿terminamos alguna vez de verla? Esa persona acontece ante nosotros y nosotros acontecemos ante ella: hay una inagotabilidad de la persona, aunque es finita y creada. ¿Excluye esto la visión cara a cara de Dios? Al contrario, lo exige; lo cual vuelve a introducir el argumento (con ello se evita el aburrimiento).

Por otra parte se dice “vida eterna”, pero eterno es sólo Dios. Las realidades creadas pueden ser *sempiternas*, es decir, pueden durar siempre. (p 366)

Y esa condición *perdurable*, no debe entenderse como “intemporalidad”, sino más bien como una “supratemporalidad” que estaría por encima del tiempo de este mundo y debe conciliarse con la *cotidianidad*. Porque la vida es cotidiana. Se trata de que esa vida perdurable sea, en condiciones absolutamente superiores y *nunca inferiores*, nuestra vida. (pp 366-7)

Las trayectorias

La vida humana se compone de *trayectorias* en plural: lo que llamamos “la trayectoria de nuestra vida” es inconcebible sin las demás. La felicidad es imposible en este mundo por la forzosa renuncia a muchas trayectorias. Entre esas trayectorias las hay más o menos auténticas: se puede pensar que en la otra vida encontrarán su realización las trayectorias *auténticas*. (p 367)

El conjunto de todas las trayectorias auténticas compondría la trama de la vida perdurable. La visión de Dios es la fuente capital de felicidad: sí, pero hay que entenderlo como la vida de

cada uno iluminada por esa contemplación, transfigurada por ella. Hay que salvar el contenido de esa vida; de otro modo, desaparecería su verdadera realidad: la persistencia de las formas de vida (oficios y profesiones). Imagínese lo que quiere decir *dedicar la vida a algo* (trabajo, oficio, profesión) en contraposición a la visión puramente económica. En las ocupaciones vocacionales (en las que se pone toda la vida) se ve esto más claro, ¿no se podría imaginar el equivalente biográfico de los quehaceres humanos, trasladados a otra situación? Si hemos de pensar en una vida *nuestra*, no se puede prescindir de sus contenidos: (pp 368)

Con la pérdida de la peculiaridad de la vida propia, no habría inmortalidad *personal*. (pp 368-9)

Esta expresión no significa simplemente inmortalidad de un “yo”, sino de *mí*, con todo el contenido dramático: todo esto es lo que habría de salvarse, lo mismo que el cuerpo glorioso será *este* cuerpo. Si hay verdadera inmortalidad nos tendríamos que reconocer como tales. (pp 369-370)

Las personas

Las personas son la fuente capital de felicidad: será menester que se conserven en la otra vida. ¿Nos parece deseable una vida perdurable en la cual no se tenga a unas cuantas personas? Si se pregunta a quiénes necesitamos para la otra vida, se ve quiénes nos importan de verdad en esta. (p 370)

Si esto se tuviera presente, cada uno procuraría “salvarse” en la pervivencia de los demás. ¿Somos irrenunciables para alguien? Este mundo mejoraría si procurásemos ser irrenunciables para algunas personas y no sólo las que a nosotros nos parecen irrenunciables. Sería fundamental tener en cuenta, con la reciprocidad, la salvación de las personas bien amadas y su repercusión en la otra. (pp 370-1)

Pero lo más importante es que la vida perdurable será un reflejo de lo elegido por nosotros en este mundo. La vida la hacemos nosotros, no está hecha. “...El hombre es quien, una vez creado y puesto en la vida, *se hace a sí mismo*. Y se hace proyectivamente, no sólo en su biografía, sino en la expectativa, el sueño; desde las múltiples dimensiones de su instalación unitaria; se hace en la autenticidad y en la inautenticidad: se necesita ser feliz y no puede serlo. (pp 371-2)

“La vida mortal... *se elige a sí mismo, quién es, quién quiere ser* (y no acaba de ser). Podemos imaginar esta vida como la elección de la otra: *quidquid latet apparebit*, 'todo lo que está oculto aparecerá'... nos condenamos a ser de verdad y para siempre lo que hemos querido.” ¿La presencia de Dios basta? ¿Por qué ha creado Dios el mundo y a los otros hombres, si nada va a interesar?

Cuando en este mundo se pierde un gran amor, se ama menos todo lo demás, porque se lo ama con una parte solamente de uno mismo, con una realidad mutilada. Análogamente, el amor a Dios intensificará nuestra realidad de tal manera que se multiplicará el amor a las criaturas, más amadas y más interesantes que antes, precisamente porque estaríamos rebosantes del amor de Dios. No se trata de disminuir el valor de esa presencia, sino de no considerarlo como excluyente, sino intensificador. El cristianismo advierte que el cristiano ama más a los demás hombres que el que no lo es, precisamente porque ama a Dios. Desde Dios amaríamos más que nunca a las personas amadas. Nunca me ha parecido buena norma de vida religiosa el desapego. (pp 272-3)

La perduración resultaría frustrada si desapareciesen cosas, empresas, personas. La condición de que haya verdadera felicidad es la existencia de la vida perdurable. Pero hay que imaginarla de un modo tal que nos parezca nuestra, y sobre todo que nos parezca feliz. (p 373)

XXX. Ilusión y felicidad

Los caracteres antropológicos de la ilusión

En España, a partir del siglo XIX, la palabra “ilusión” tiene un sentido positivo, frente al negativo en todas las demás lenguas, de tal forma que en español podemos decir: *sin ilusión no es posible la felicidad*; o, yendo un poco más lejos: *la felicidad consiste en ilusión*. (pp 374-5)

La ilusión está estrechamente ligada a la condición *futuriza* del hombre: consiste en anticipación, en proyección hacia el futuro, rasgo esencial de la vida humana. Por consiguiente, la ilusión se refiere a los proyectos: cuando decimos que algo o alguien “nos da ilusión”, pensamos primariamente en proyectos. Nos proyectamos *ilusionadamente*. Pero tiene un carácter importante: el cumplimiento de la ilusión no la hace desvanecerse. El hombre, a diferencia del animal, no necesita solo lo que le falta, sino que sigue necesitando lo que tiene. En el caso de la ilusión, hay que decir que, una vez lograda, persiste: lejos de terminar, lo poseído nos sigue ilusionando. No es *mera* anticipación; se nutre de esa presencia o posesión. La he definido como *deseo con argumento*; es la realización proyectiva del deseo. Se sigue deseando lo que se posee, se mantiene la ilusión. (p 375)

Tiene otro aspecto: es también *instalación*. En español, la instalación va acompañada del verbo “estar”: “estoy ilusionado”. Además tiene un carácter vectorial: “vivir ilusionado”: aparece el doble carácter de instalación y vector. (pp 375-6)

La ilusión personal

La forma más intensa de ilusión es la que se refiere a las personas, la que brota de la condición amorosa del hombre. La persona, especialmente cuando es del otro sexo, de manera que se establece ese campo magnético de la convivencia, esa tensión argumental que antes hemos estudiado, aparece como *empresa*. La relación personal, sobre todo si se mueve en la dimensión amorosa, se convierte en un descubrimiento progresivo, en principio inagotable. Dos personas frente a frente son emergentes, ninguna está “dada”; la contemplación mutua es argumental. Aun en la muerte, hay una pretensión de que no concluya. Es un rasgo de lo que produce ilusión. (p 376)

La ilusión se da especialmente en la amistad, sobre todo entre el hombre y la mujer, y la forma más alta y viva es el amor en sentido riguroso. No se olvide el elemento de ilusión de toda actitud religiosa auténtica, la ilusión por el gran Ausente y por la vida perdurable. (pp 376-7)

Los atributos de la vida humana corresponden a los de la ilusión y a los de la felicidad. El descubrimiento de la ilusión en sentido positivo, da la impresión de que fue el descubrimiento de algo que estaba ahí, oculto, pero que se necesitaba. Tanto sobre la ilusión como sobre la felicidad se ha pensado poco. La felicidad ha sido muchas veces sustituida por otras cosas, que tienen que ver con ella, pero han dejado en la sombra *en qué consiste*; si se quiere, su *mismidad*. (p 377)

Y esto tiene consecuencias reales, no sólo teóricas: la felicidad ha sido sustituida por el placer, por la autonomía o autarquía, por el bienestar, por los recursos, por la seguridad, por tantas cosas que pueden tener que ver con ella, pero no son la felicidad. Por eso es tan escasa. (p 378)

Palabras y conceptos

Este concepto positivo de ilusión surgió en España, y no antes de 1830, y esto muestra la historicidad de lo humano, la aparición de nuevas posibilidades. Frente a la idea de evolución, hay que reivindicar la de innovación como condición de la vida humana. (pp 378-9)

Si tomamos en serio la conexión entre ilusión y felicidad, nos encontramos con algo inesperado: que los españoles tendríamos alguna mayor probabilidad de ser felices que los demás. (pp 379-380)

El fomento de la felicidad

Si se admite esta conexión entre ilusión y felicidad, esto nos llevaría a *un método para fomentar la felicidad*, en dos sentidos: hacerla más probable y frecuente; y hacerla más intensa. Ese método sería el *cultivo de la ilusión*. En vez de la acumulación de recursos, se desarrollara aquello que da ilusión de lo que puede brotar la felicidad. (¿“calidad de vida”?). (p 380)

La felicidad requiere ciertas condiciones antropológicas que están *incoativamente* dadas, pero no están desarrolladas; al contrario, suelen estar sofocadas, se renuncia a ellas, se las oscurece, se las elimina, a veces se las persigue. Imagínese que se hiciera lo contrario. (pp 380-1)

Comte hablaba de los “límites generales de variación propios del orden humano”, y tuvo el talento de ver que esos límites no son biológicos, sino *históricos*. Es decir, el hombre varía históricamente, hay una posible modificación social de origen histórico y no biológico. Esto nos descubriría la posibilidad de un método para fomentar la felicidad, que sería el desarrollo de la dimensión en que puede acontecer. ¿Cuándo se ha ocurrido que se pueda aumentar la felicidad humana, no acumulando cosas, no cambiando estructuras económicas, sociales o políticas del mundo, sino cambiando la realidad antropológica, cultivando dimensiones relegadas de la vida biográfica, personal? (p 381)

La vocación de felicidad

Es esencial la *vocación de felicidad*; pero ¿cuánta? Lo mismo diría de los pueblos. Cada forma de sociedad, país, o época tiene una pretensión más o menos alta, y se siente con mayor o menor descontento. Pero en este momento me refería tanto a la pretensión como a la *vocación* de felicidad. Es posible que una persona con gran vocación de felicidad sea profundamente desgraciada, y otra con muy poca sea satisfactoriamente feliz. Es probable que algunos países tengan actualmente las mejores condiciones, pero acaso no tienen la vocación de felicidad que tuvieron en momentos más difíciles. Stendhal percibía que España e Italia tenían una fuerte vocación de felicidad que no encontraba en Francia, la cual estaba mucho mejor que ellas, en todos sentidos, pero con una vocación más pobre. (pp 381-3)

Esa vocación se puede estimular. Sería apasionante hacer una lista de cosas que el hombre no se atreve a hacer, a desear, a pensar: se encontraría una lista alarmante de cosas a las que uno no se atreve, y sería todavía más alarmante descubrir el poco motivo que hay para no atreverse.

Tengo la impresión de que casi todo el mundo vive por debajo de sus posibilidades vitales, biográficas. Primariamente *se piensa con la vida*. La mayor parte de las personas movilizan una pequeña parte de nuestra vida para pensar, imaginar, desear, amar; la mayor parte de nuestra realidad queda en barbecho, práctica agrícola de tierras pobres; pero si hay regadío el barbecho no es necesario y se puede sembrar todos los años, quizá con varias cosechas. Las cosechas humanas suelen ser inferiores a lo posible: de ciencia, de teoría, de pensamiento y de felicidad.

La felicidad tiene ciertos supuestos, y están ligados a la ilusión... el hecho de que los españoles poseamos un nombre para la ilusión, y un concepto de ella, es un enorme tanto a nuestro favor, una posibilidad con la cual contamos. (p 383)

¿Es que se cree que es lo mismo hablar una lengua que otra? Creo que no: que la instalación en una lengua condiciona la vida; vivir en una da posibilidades que no da otra... (pp 383-4)

El que sabe otras lenguas enriquece su propio punto de vista con otros, pero la lengua en la que estamos instalados y en la cual vivimos determina el sentido de las cosas. Y cada lengua tiene también sus carencias. Creo que hay que tomar posesión íntegra de lo que nos da nuestra condición, y la ilusión es un factor decisivo para llegar a la felicidad. Tiene supuestos, primariamente antropológicos. Probablemente no tiene sentido aplicada al animal, que puede

tener placer, bienestar, alegría, pero no propiamente felicidad. Para el hombre es un imposible necesario: no podemos renunciar a ella, pero, por lo menos en la tierra, es imposible. (p 384)

El hombre es una realidad proyectiva, futuriza, deseante, nunca lograda, nunca concluida, en suma, utópica. A eso precisamente corresponde la felicidad como imposible necesario. Nuestra vida consiste en el esfuerzo por lograr parcelas, islas de felicidad, anticipaciones de la felicidad plena. Y ese intento de buscar la felicidad plena. Y ese intento de buscar la felicidad se nutre de ilusión, la cual, a su vez, es ya una forma de felicidad. (p 385)