



Julián Marías

**LA FELICIDAD
HUMANA**

Alianza Editorial

Anticipada su línea argumental en un curso pronunciado en el Instituto de España, esta obra de JULIAN MARIAS sobre LA FELICIDAD HUMANA —singularizada «porque un libro tiene diferentes exigencias e incluso la frase escrita tiene que ser distinta de la frase hablada»— tiene en común con las conferencias la inspiración en un mismo proyecto: la exploración completa de una cuestión relacionada con la vida humana para cuya realización no bastaba con acopiar los recursos adecuados a otro tipo de estudios sino que requería también «poner en juego la imaginación, recorrer las implicaciones del problema, llegar a sus últimos confines, ver hasta dónde llegaba la felicidad». A lo largo de treinta capítulos ese programa de investigación va desvelando y enriqueciendo la idea de que la felicidad es una empresa humana. «¿Frustrada? En cierta medida sí, pero propia de esa criatura que somos los hombres. El hombre es una realidad utópica, que es y no es, que es lo que todavía no es y tal vez no pueda ser. Consiste en ser una realidad proyectiva, futuriza, deseante, nunca lograda, nunca conclusa, 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 se nutre de ilusión, la cual, a su vez, es ya una forma de felicidad.»

Julián Marías

**LA FELICIDAD
HUMANA**

Alianza Editorial

Primera edición: 1987
Segunda reimpresión: 1989

© Julián Marías
© Alianza Editorial, S. A., Madrid, 1987, 1988, 1989
Calle Milán, 38, 28043 Madrid; teléf. 200 00 45
ISBN: 84-206-9552-1
Depósito legal: M. 6.753-1989
Compuesto en Fernández Ciudad, S. L.
Impreso en Lavel, Los Llanos, nave 6. Humanes (Madrid)
Printed in Spain

Índice

Prólogo	9
I. ¿Qué se entiende por felicidad?	11
II. El imposible necesario	22
III. La pretensión de felicidad en los hombres y en los pueblos	37
IV. Los métodos de investigación de la felicidad ...	53
V. La felicidad en dos versiones griegas	67
VI. La dependencia de las circunstancias entre Platón y los estoicos	78
VII. El mundo romano: Felicitas y Beatitudo ...	90
VIII. La bienaventuranza como promesa cristiana de la felicidad	103
IX. La felicidad en el pensamiento moderno ...	114
X. Amor y felicidad en la mística cristiana	129
XI. La cuantificación de la felicidad: el utilitarismo.	145
XII. La limitación del horizonte: la felicidad reduci- da a bienestar	158
XIII. La felicidad y el «desenlace» de la vida ...	170

XIV. Placer, diversión y felicidad	181
XV. Las ocupaciones felicitarias y su historia	196
XVI. Los contenidos parciales de la vida y el balance vital	209
XVII. La felicidad media en una sociedad	219
XVIII. La expectativa de felicidad en nuestro tiempo ...	231
XIX. Felicidad como instalación vectorial	244
XX. El carácter argumental y dramático de la felicidad	255
XXI. Las trayectorias y la mismidad de la vida	268
XXII. Las personas como fuente de felicidad	281
XXIII. La felicidad en la forma de vida masculina ...	295
XXIV. La felicidad de la mujer	307
XXV. La felicidad en el horizonte de la muerte	320
XXVI. La pregunta por el sentido de la vida	330
XXVII. El amor y la pretensión de inmortalidad	340
XXVIII. La conexión de esta vida con la otra	352
XXIX. La imaginación de la vida perdurable	359
XXX. Ilusión y felicidad	374

No hace seis meses que terminé de escribir este libro; se ha publicado, distribuido, y se ha agotado su primera edición. Conviene añadir que apenas se ha comentado. Y que se está traduciendo al italiano. Ello es revelador de varias cosas, que quiero señalar con la mayor brevedad.

La primera es que se confirma mi ya antigua convicción de que en España se leen más libros de pensamiento que en casi todos los demás países que conozco; es un hecho, pero no consta, y casi ningún español lo sabe o lo cree, lo cual es también un rasgo de nuestra vida cultural. La segunda, que la reacción pública a los libros es mínima —a diferencia de lo que sucedía antes de la guerra civil y, aunque parezca paradójico, y con restricciones, en los dos decenios siguientes—; en cambio, la reacción privada, personal, quiero decir de los lectores, es incomparablemente mayor; y en mi opinión, más importante. La tercera, que existe cierta avidez por lo que es propiamente *pensamiento*, especialmente si se presenta de acuerdo con la mejor tradición española de nuestro siglo, quiero decir justificado y con algún atractivo literario. La cuarta y última, que se empieza a sentir la necesidad de plantear las cuestiones

vivas, los problemas que efectivamente lo son, respecto a los cuales tenemos que estar en claro, a diferencia de la mera erudición o la arbitrariedad.

No se ha pensado lo bastante sobre la felicidad humana, el gran tema que condiciona nuestra vida entera. He intentado hacerlo sin eludir las cuestiones espinosas, sin aplazamientos ni ocultamientos; la respuesta me parece un indicio de salud mental; pero como la felicidad es siempre asunto *personal*, no basta con un libro ni una doctrina: cada hombre, cada mujer tiene que pensar, tiene que preguntarse perentoriamente por lo que entiende por felicidad y lo que necesita para ser feliz. Este libro no pretende más que ayudar al que se haga esas preguntas.

JULIÁN MARÍAS

Madrid, febrero de 1988.

Prólogo

Empiezo a escribir este libro cuando todavía estoy dando en el Instituto de España un curso con el mismo título. Va a ser, pues, la versión escrita de un curso hablado, de una larga serie de conferencias. Algo, por tanto, muy distinto, porque un libro tiene diferentes exigencias, e incluso la frase escrita tiene que ser profundamente distinta de la frase hablada. Pero hay algo común, decisivo, al curso y al libro: su proyecto. Antes de comenzar a hablar de la felicidad humana tuve que preparar el programa de sus treinta conferencias. Cuando terminé de hacerlo, tuve la impresión de que la mitad del trabajo estaba realizada. ¿Por qué?

Había tenido que hacer un esfuerzo mental consistente en la exploración total de la cuestión con que me enfrentaba. Pero se trataba de una cuestión referente a la vida humana, y por tanto no bastaba con acopiar los recursos —informaciones, ideas, mecanismos de ordenación y coherencia— que acaso fuesen suficientes para otro tipo de estudios. Lo que aquel programa significaba era el *argumento* de la investigación, que a la vez lo era de una dimensión decisiva de la vida humana. La filosofía es

una *teoría dramática*; el dramatismo, y por consiguiente el carácter argumental, pertenece a toda teoría filosófica. La única manera de redactar ese programa era poner en juego la imaginación, recorrer las implicaciones del problema, llegar a sus últimos confines, ver hasta dónde llevaba la indagación de la felicidad.

¿Cómo era esto posible antes de empezar? ¿Se podía tener previamente «en la mano» tan compleja investigación? En un sentido, sí; no solo era posible, sino necesario. La razón es el carácter *sistemático* de la filosofía, y se trata, claro es, de un estudio de antropología metafísica, fundada en la estructura de la vida humana, que solo puede poner en claro la filosofía. Pero, por otra parte, como todo en la vida humana es *inseguro*, el dramatismo de la teoría excluye la anticipación de adónde nos va a llevar, cuál va a ser el derrotero efectivo de su realización. La realidad es emergente, y su investigación ha de serlo también.

Esto quiere decir que el programa era el equivalente intelectual de lo que es *proyecto vital* que nos constituye: partimos de él, es lo que hace posible vivir, pero lo vamos descubriendo a lo largo del camino, se va concretando, modificando, rectificando, aclarando. Incluye desde el primer momento una meta, pero esta se va desplazando ante nuestros ojos, en diversas trayectorias, de manera que el proyecto no está nunca «dado».

En ello reside la dificultad de la vida, y paralelamente la dificultad de la teoría filosófica, tan sencilla en una dimensión, tan complicada por su carácter sistemático, en virtud del cual va reobrando sobre sus partes anteriores, rehaciéndolas, iluminándolas; y al mismo tiempo por esa permanente inseguridad que le pertenece: el final está desde el principio anticipado, pero no se sabe a dónde va a parar. Por eso toda teoría filosófica es, intrínsecamente, inevitablemente, una aventura.

JULIÁN MARÍAS

Madrid, 1 de abril de 1987.

¿Qué se entiende por felicidad?

Las grandes ausencias

Me preocupa una situación frecuente en el pensamiento de nuestro tiempo, y que se podría llamar las «grandes ausencias». Quiero decir que hay ciertas cuestiones que se rehúyen sistemáticamente, y que resultan ser algunas de las más importantes. Hace años tuve una sorpresa cuando advertí que en una excelente y extensa Enciclopedia no aparecía el artículo «Amor». (Algún tiempo después comenté con su director lo que me parecía escandaloso, y me pidió que escribiera tal artículo para el Suplemento; me sentí obligado y así lo hice.) Esto me llevó a mirar en algunas de las más ilustres Enciclopedias, sin excluir la *Britannica*, y encontré la ausencia de «Amor» en sus millares de páginas. En cambio, en aquel admirable y viejo Diccionario Enciclopédico Hispano-Americano, que se publicó entre 1887 y 1899 en veinticinco grandes volúmenes —y al cual suelo acudir de arribada forzosa después de consultar la más encopetada bibliografía en varias lenguas—, había un largo y minucioso artículo sobre el amor.

Algo parecido ocurre con otros temas capitales: persona, vida humana, libertad, muerte (quiero decir muerte personal, porque de la biológica sí se habla). Esto da mucho que pensar. ¿Por qué se rehúyen las cuestiones sobre las que sería más necesario orientarse, acerca de las cuales sería tan urgente saber a qué atenerse? Creo que esto tiene causas complejas; por lo pronto, cierto temor intelectual, la tendencia de muchos intelectuales de nuestro tiempo a escapar cuando se encuentran con un verdadero problema difícil de domesticar, de reducir a lo ya conocido.

Sobre todo, los temas que acabo de nombrar se refieren a realidades que no son «cosas», y hay una convicción tácita, no expresada, pero muy arraigada, de que la realidad son cosas. Esto es, sin duda, una forma de pensamiento arcaico, pero el arcaísmo es uno de los rasgos de nuestra época. Las realidades que se evitan no son cosas, aunque puedan tener que ver con ellas: les pertenece otro tipo de realidad. Por eso no se aclaran con meras observaciones o experimentos. No se puede esclarecer lo que es el amor o la vida humana o la muerte o la libertad o la felicidad haciendo observaciones, encuestas, estadísticas o experimentos de laboratorio; hace falta otro tipo de planteamiento, y se elude cuanto es posible. Tampoco caen esas cuestiones bajo la sombra de una disciplina particular, como el estudio de los números en la aritmética o el de las plantas en la botánica. Son realidades complejas, que propiamente no son cosas, porque aunque tengan ingredientes materiales tienen otros dinámicos, dramáticos.

Esta consideración nos llevaría muy lejos. Habría que renovar radicalmente los conceptos y las categorías de la vieja ontología, pensada para comprender las cosas o *sustancias*, o en otro caso las *funciones*. Si nos preguntamos por la *realidad* de muchas «realidades» de nuestro tiempo, nos encontramos en estado de perplejidad. ¿Cuál sería, por ejemplo, la «ontología» de una línea aérea, digamos Iberia? ¿En qué *consiste*? ¿Los aviones, los

pilotos, las azafatas, los complejos sistemas económicos y administrativos, los vuelos mismos, los pasajeros, la carga? Es todo eso y mucho más, pero en unas relaciones complejas que no están previstas, para las cuales no hay esquemas intelectuales, que no se han pensado nunca, y que *constituyen* esa peculiar realidad que es una línea aérea.

Se ha pensado lo que es una piedra, un árbol, un perro, una mesa; pero faltan conceptos para entender innumerables realidades con las cuales tenemos que habérmolas: es menester una revisión de todo nuestro sistema conceptual para enfrentarse con las formas de realidad de la mayoría de los componentes efectivos del mundo. Si, para poner un ejemplo de particular alcance, se quiere entender un país, se estudian los datos estadísticos, se acumula toda la información que puedan aportar. Naturalmente, eso no es un país. Es, antes que eso, un proyecto, una historia, una serie de intentos, de éxitos, de fracasos, de errores, de renunciadas (en mi libro *España inteligible* he intentado poner en claro la realidad efectiva de nuestro país). Hay que intentar un planteamiento adecuado a lo que es una nación, tipo de realidad complejísima, diferente de lo que es un territorio, o un conjunto de hombres, o un sistema político o jurídico, un Estado; es mucho más que eso, y sólo se entiende si se lo considera en otra perspectiva.

Estas cuestiones sin aclarar las cuales no entendemos el mundo ni nuestra vida, y que son elusivas, son las que me han interesado siempre, y he procurado durante una vida que ya es larga buscar alguna luz sobre algunas de ellas, remediar en lo posible ciertas ausencias.

Los nombres

Estos son los motivos que me llevan a enfrentarme con la felicidad humana. He dudado un momento si debía incluir el adjetivo. ¿Hay felicidad que no sea humana?

El animal ¿puede ser feliz? ¿Se le puede aplicar ese concepto? No es claro ni seguro. Por otra parte, se puede hablar de felicidad en otras formas de vida, la angélica o la divina; pero no tenemos experiencia directa de esas realidades. En la duda acerca de si se puede extender el concepto de felicidad por debajo del hombre, y en la ignorancia, al menos intuitiva, de lo que puede ser en realidades superiores, conviene usar el adjetivo para delimitar el campo de la investigación. Tal vez más adelante sea posible decidir si el animal es capaz de felicidad, y acaso lanzar una mirada imaginativa, incierta, dudosa, problemática, a lo que pudiera ser una felicidad angélica o, a mayor distancia todavía, hacia el sentido que podría tener hablar de felicidad referida a Dios.

Para plantear una cuestión, suele ser útil empezar por los nombres de las cosas. Lo hice temáticamente, hace más de cuarenta años, en *Introducción a la Filosofía*, para intentar aclarar lo que es *razón*. El uso lingüístico es revelador: nos remite directamente a lo que se entiende cuando se nombra una realidad; las diversas acepciones de una misma palabra descubren flancos o aspectos de la realidad en cuestión, y el hecho de que se usen diversos nombres señala otros tantos puntos de vista o perspectivas sobre esa realidad. Esto ocurre en las diferentes lenguas, pero las correspondencias no son automáticas, y cada lengua revela una actitud peculiar.

En español, las palabras que nombran o sugieren la felicidad, además de esta, son muchas: dicha, suerte, fortuna, beatitud, ventura, bienaventuranza y algunas más menos claras y cuya equivalencia con «felicidad» sería discutible.

Por otra parte, hay los opuestos, los contrarios, algo de que suelen carecer la mayoría de las realidades, y que parece reservado a las humanas. Existen palabras que designan realidades contrarias a la felicidad: infelicidad, desgracia, desventura, mala suerte, infortunio o mala fortuna. Adviértase que estas palabras suelen ser privativas, es decir, construidas sobre la palabra positiva: des-gracia,

des-ventura, in-felicidad, in-fortunio. 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, y entonces sobreviene la desgracia, el infortunio, la mala suerte. Esto, que me parece importante, es un primer tanto a favor de la felicidad.

Algo análogo ocurrió con el prejuicio a favor del absurdo, que dominó durante un par de decenios. El absurdo no es *primario*, es lo que no tiene sentido, es decir, buen sentido. El absurdo se mueve en el elemento del sentido, que pertenece intrínsecamente a la vida humana, y cuando falta o no es bueno, decimos que algo es absurdo. Lo mismo ocurre con la falsedad, que supone la verdad, se mueve en su ámbito. La infelicidad en cualquiera de sus formas es algo secundario, derivado, privativo, negativo respecto a la felicidad. Esto nos llevaría a pensar que la felicidad, al menos en algún sentido, pertenece al hombre.

Para seguir con la lengua, siempre tan reveladora, es curioso que hay una serie de adjetivos correspondientes a la felicidad—feliz, dichoso, afortunado, venturoso, bienaventurado, y los negativos correspondientes—, pero no hay un verbo de la felicidad. ¿Es que la felicidad no es una acción? El verbo es la forma que la expresa. Los relacionados con la felicidad se forman con los adjetivos y el verbo «ser» (el español tiene también la posibilidad del verbo «estar»: ser feliz o estar feliz). A veces se emplea el verbo «tener» con un sustantivo: tener fortuna, tener ventura, tener suerte o mala suerte. Es sumamente interesante este repertorio de posibilidades lingüísticas, estas maneras de referirnos a la felicidad. No se olvide que nos preguntamos qué se entiende por felicidad, y hay que partir, por tanto, del uso lingüístico, de la noción no crítica, ni científica, ni filosófica, que tenemos cuando usamos la palabra «felicidad», sus derivados o sus análogos. No es siempre lo mismo, en todas las épocas, y si más adelante hacemos una incursión por otras lenguas, nos encontraremos con que no hay correspondencias exactas entre las palabras que indican la felicidad

en las lenguas clásicas, en las modernas y entre ellas el español. Además, estas palabras tienen etimologías muy distintas, es decir, corresponden a diversos mundos, a lados profundamente diferentes de la vida. Esto ilumina ya bastante esa realidad tan elusiva, tan difícil de aprehender, y por eso creo importante tener una especie de primer contacto, casi fisiognómico, visual o auditivo, con la felicidad tal como la encontramos en el uso normal de la palabra cuando la sentimos por un momento, o nos quejamos de no tenerla o haberla perdido, o la descubrimos en alguien. Esto es lo que primariamente nos interesa, lo que puede ser el único fundamento sólido para iniciar una investigación sobre esa extraña realidad, buscada y rara vez hallada, que llamamos felicidad.

Primera exploración

Habría que preguntarse —las preguntas inocentes suelen ser las más fecundas— si es importante la felicidad. Hay realidades que parecen importantes en una época o en un país, y en otros no. En el caso de la felicidad, hay grandes fragmentos de humanidad, en el tiempo o en el espacio, que parecen no haber caído en la cuenta de ella, y por eso se ha pensado extrañamente poco sobre esta cuestión —y sobre tantas otras—. Sobre casi todo se han acumulado noticias, datos, y ello ha permitido conseguir saberes útiles y valiosos, pero lo que se llama *pensar* es algo que el hombre ahorra, con extraña tacañería. Sobre algunos asuntos es sorprendente lo poco que se ha pensado, y uno de ellos es la felicidad, lo cual haría pensar que no se le 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. Uno de los descubrimientos más interesantes de Ortega es el del pensamiento *confundente*: confundir es una función tan necesaria como distinguir, porque permite descubrir las

conexiones entre realidades que por otra parte hay que distinguir. Si hablamos de la *hoja* de un árbol, de la de una espada y de una de papel, evidentemente se trata de tres cosas muy distintas, y parece mera confusión emplear la misma palabra; pero tienen que ver, algo se parecen, y esa denominación lo tiene presente y así se justifica.

Muchas veces me he referido a la vaguísima y estúpida palabra española «bicho», desesperante para un zoólogo —creo que hay unas ochenta mil especies clasificadas de coleópteros—, que permite referirse a innumerables animales prescindiendo de sus diferencias. Si estoy leyendo o escribiendo y entra un insecto por la ventana— como en el poema de Dámaso Alonso—, si tuviera que comportarme con él según su especie, no podría fácilmente decidir mi conducta; si lo que quiero es quitarlo de enmedio, tengo que tratarlo como «bicho» sin plantearme más cuestiones. La felicidad tiene que ver con muchas cosas, y la infelicidad con las opuestas, pero no se confunde con ninguna de ellas, como veremos cuando nos adentremos en el problema.

Por su carácter confuso y elusivo, no se le ha prestado mucha atención intelectual a la felicidad, pero por otra parte el hombre no cesa de buscarla: todo lo que hace, lo hace con el propósito más o menos deliberado, al menos con la esperanza de aumentar su felicidad. Es algo que llena nuestra vida, al menos en la forma de la ausencia, de la privación, de la busca, pero la ocupa entera. Es la gran envolvente de todo lo demás. Las cosas que buscamos, que queremos, que nos interesan, por las cuales nos afanamos, todas tienen como un trasfondo que es esa elusiva, esa improbable felicidad. Nos interesan en la medida en que van a contribuir a la felicidad, o la van a hacer más probable, o van a restablecerla si se ha perdido, y esto muestra la desproporción entre la importancia intelectual que se le ha dado y el peso real, absorbente, inmenso, que tiene en nuestra vida.

Intento rectificar ese desequilibrio, pensar en serio sobre la felicidad, acercarme un poco a ella, esclarecer

sus límites, tal vez descubrir lo que en ella hay de misterioso, lo que no se acaba de comprender. Y hay una pregunta primaria, condición de las demás: ¿a qué afecta la felicidad? Cuando hablamos de ella, ¿a qué nos referimos? Y por lo pronto en su sentido temporal: ¿afecta al momento, al instante, o acaso a la vida entera? Volvamos a los usos del lenguaje. Se dice a alguien «¡Felicidades!» —curiosamente en plural— por algo muy concreto, por ejemplo su cumpleaños; o decimos «Feliz año nuevo», con deseo de felicidad para todo el año, pero en particular para su comienzo. En este uso, la felicidad aparece como algo momentáneo. En el extremo opuesto está la concepción de los griegos, para quienes de nadie viviente se podía decir que era feliz, porque nunca se sabe lo que puede pasar, cómo puede terminar. Sólo cuando había muerto se podía decir de un hombre que había sido feliz. Por lo demás, griegos y romanos, para decir de alguien que ha muerto, decían «ha vivido» (*bebíotai, vixit*), englobando la totalidad de la vida una vez que ha quedado conclusa, sellada por la muerte. De modo que no está claro si la felicidad se refiere a un momento o a la vida entera en su conjunto.

Es decisiva la aparición del cristianismo. Más adelante será menester preguntarse por la visión de la felicidad dentro de él, pero hay que tocar ahora un punto que afecta a lo que acabo de decir. El cristianismo ha transferido el concepto de felicidad primariamente a la salvación, y esa transferencia tiene un carácter muy interesante y que plantea problemas teológicos. En la concepción cristiana más admitida, el destino personal del hombre depende del último momento; es decir, una vida enormemente pecaminosa puede desembocar en la salvación mediante el arrepentimiento (Don Juan Tenorio dice que «un punto de contrición / da a un alma la salvación»). A la inversa, una vida llena de virtudes puede terminar con un pecado mortal sin arrepentimiento, y conducir a la condenación, a la definitiva infelicidad. Es un extraño actualismo en que se hace pender el destino

del hombre de un momento, de un instante (la justificación de esto no está clara para muchos, lo que tiene no pocas consecuencias).

La vida humana aparece así concentrada en un último instante, con un desenlace definitivo e irreversible. Esta concepción tiene dos riesgos, lleva consigo dos tentaciones que me parecen graves. En primer lugar, *olvidar la felicidad en esta vida*. Es frecuentísimo en los escritos ascéticos de todos los tiempos el olvido de ella, como si fuera desdeñable, como si no tuviera interés, lo cual me parece absolutamente problemático: que lo principal sea la salvación puede aceptarse; que la felicidad en esta vida no tenga importancia es algo absolutamente diferente.

El segundo peligro, de índole aparentemente opuesta, es *no imaginar la felicidad ultraterrena*. La esperanza de ella se reduce a algo muy abstracto y sobre todo inconexo con la vida anterior; se piensa en la otra vida como algo que no tiene gran conexión con esta, a lo sumo con el cumplimiento de ciertas «condiciones», pero no con su figura y su contenido real. De hecho se ha imaginado mucho más la condenación que la salvación; el mundo está lleno de pinturas, relatos, cuentos en que aparecen los demonios y las calderas de Pedro Botero, ha habido una imaginación minuciosa y truculenta del infierno y la condenación —basta recordar al Bosco—; el equivalente de la salvación, de la beatitud, falta casi enteramente.

Me parece inquietante la tentación de no imaginar la otra vida. Se dirá que no se puede imaginar, que no podemos saber cómo será. Hace falta imaginarla al menos lo suficiente para poder deseársela, a sabiendas de que no será así, sino mejor (no podemos admitir que superemos a Dios, que Dios se quede corto); pero con esa reserva metódica tenemos que imaginarla para deseársela. En nuestra época hasta tal punto sucede así, que la falta de imaginación ha extinguido el deseo en enormes mayorías, que ni siquiera cuentan con ella. No se desea lo que parece exangüe y espectral: no se olvide que en la *Odisea*

el héroe piensa que es mejor ser siervo del último labrador en el mundo que ser rey de los muertos, con una realidad mínima, una vida espectral.

Hay finalmente una tendencia a la generalización abstracta. Cuando se habla de la felicidad terrenal, de la felicidad en este mundo, se suele pensar en las *condiciones* de la felicidad, más que en lo que ella misma pueda ser. Se la identifica con un repertorio de condiciones que se pueden realizar o no, o se piensa en los medios de conseguirla o conservarla. Con ello se omite algo capital: la felicidad tiene que ser *mía*. La vida humana es siempre «mi vida», la de cada cual. Felicidad en abstracto no tiene sentido; no puede ser un esquema, un modelo aplicable a cualquier caso. Felicidad es *mi* felicidad, no solo en el sentido de que tiene que poseer un carácter individual, particular, diferenciado, sino sobre todo en que tiene que tener conexión con el quién proyectivo que es cada uno de nosotros.

La felicidad es de ese alguien que soy yo; más aún, que pretendo ser, que intento ser, que necesito ser. La felicidad de cualquiera no es felicidad de nadie, y por eso es menester que la posible felicidad ultraterrena se piense en conexión estrecha con esta. Si no, no sería *mi* otra vida, sería algo ajeno. Cada vez es más evidente el carácter único e insustituible de la vida humana, en todos los órdenes. Y estamos en una época en que se hacen esfuerzos constantes por despersonalizar lo humano, reducirlo a números y estadísticas, considerar que hay un esquema aplicable por igual a todos los hombres.

Siempre me ha inquietado en formas literarias de otro tiempo, por ejemplo en el teatro español del Siglo de Oro, que se vea como un *happy end* el desenlace de unos amores apasionados que al final, por un azar, un reconocimiento o una decisión del príncipe, terminan en un cambio de parejas, con tal de que la nueva dama sea de gran belleza y alta alcurnia, y el caballero tenga atributos análogos, como ocurre en *La vida es sueño*. Un

hombre enamorado lo está de una mujer única, sin equivalente, sin que se la pueda sustituir por ninguna otra.

La vida, en la medida en que es humana, es *mía*, irreductible a ninguna otra. Y veremos cómo la felicidad afecta al núcleo último de la vida. No se puede uno contentar con sus determinaciones sociales, psicológicas, circunstanciales; todo esto pueden ser los alrededores, los aledaños de la felicidad, o las formas en que se puede o no se puede realizar. En ciertas circunstancias es más o menos probable, pero su último sentido es siempre rigurosamente personal.

Los esquemas que componen la teoría general o analítica de la vida humana no tienen verdadero valor de realidad más que cuando se llenan de contenido; por lo pronto, el que corresponde a la antropología, a lo que llamo «la estructura empírica»; pero sobre todo lo que corresponde a cada vida singular y única. A la felicidad le pertenece esto en grado máximo, no hay nada que requiera más la unicidad de la persona. Desde esta perspectiva hay que plantear el problema.

Se preguntará si esto es posible, pues desde Aristóteles se ha dicho que la ciencia lo es de lo universal, y nos encontramos con la necesidad de saber qué es algo absolutamente singular. Tal vez no sea posible alcanzar ese conocimiento, o acaso el gran Aristóteles no tenía enteramente razón y sea posible otra ciencia de lo singular, de lo concreto, de lo único. Vamos a intentar esa exploración aventurada.

II

El imposible necesario

Contento y descontento

El título de este capítulo suena a paradoja, pero es que la situación del hombre en general, y muy especialmente en lo que se refiere a su felicidad, en esencialmente paradójica. Casi todos los hombres están de acuerdo en que la felicidad no existe en este mundo, a última hora resulta imposible; pero por otra parte el hombre es el ente que necesita ser feliz. Esta es la situación y con ese problema nos enfrentamos: hay que agarrar al toro por los cuernos y ver adónde nos lleva.

A lo que no renuncia el hombre, a pesar de todo, es a ser feliz. La diferencia entre la vida animal y la vida humana es decisiva. No parece que del animal pueda decirse que es feliz o infeliz; pero si las cosas se le dan con relativa facilidad, tiene una vida placentera. El animal parece satisfecho si las condiciones objetivas de su vida le son favorables. El animal doméstico es más problemático, porque hay en él un grado mayor o menor de hominización; su condición animal está perturbada por la intervención del hombre, sobre todo cuando se puede

hablar de «amistad» con el hombre. El animal meramente doméstico, al que se puede utilizar o explotar (vacas, cabras, ovejas, gallinas, cerdos, mulas, asnos, etc.), tiene un mínimo de hominización. El animal que suscita el problema es el que en inglés se llama *pet* y en español empieza a llamarse «animal de compañía» (perros, gatos, etcétera). Una relación análoga puede tenerse con el caballo de silla, la mula o el burro —piénsese en Platero—. Con este tipo de animal se tiene un trato muy interesante —e inquietante—, que perturba la condición animal en estado de pureza; este animal se «contagia» de humanidad, participa en extraña forma de la vida humana a la cual está asociado.

Con esta restricción, el animal, si las cosas le son favorables, está contento, sin más. El hombre, no: casi siempre está descontento. Ocurre que cada tipo de hombre (en rigor, cada hombre singular) necesita para ser feliz unas cosas u otras, con grandes diferencias; pero además, y esto es más grave, entiende por ser feliz cosas distintas. Sentirse feliz o no depende de la época, del país, del tipo humano, de cada caso individual y de cada una de las fases de la vida. El tema de la felicidad presenta muy serias dificultades intrínsecas.

El hombre, en rigor, no tiene naturaleza, y hablar de «naturaleza humana» es sumamente equívoco. El animal la tiene, es decir, un repertorio de conductas que proceden de su condición genética y que podemos describir: el diccionario describe lo que es físicamente un animal y un tipo de conducta; pero el hombre no es así. Si se nos dice que no hacemos una vida «natural», hay que reconocer que es así: vivimos en casas, comemos los productos de la cocina, bebemos bebidas artificiales, fumamos, viajamos en vehículos mecánicos, leemos periódicos y libros, hablamos por teléfono, vemos la televisión, asistimos a conferencias; nada de esto es natural. Pero si alguien nos persuade de que desde mañana hagamos una vida natural, ¿qué haremos? ¿Qué es natural? ¿Vivir en cuevas o en las copas de los árboles? ¿Cazar, pescar?

¿Acaso comer hierbas o frutos silvestres? 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.

Felicidad no es, pues, una vida «natural», porque no la tenemos ni sabemos cuál sería, sino que entendemos que una vida es feliz cuando podemos decir de ella lo mejor que se puede decir, lo mejor que se puede esperar. Ahora bien, esto es un carácter formal, y no nos ilumina mucho: ¿qué es lo mejor, qué se entiende por lo mejor en cada caso? Si no se llena esto de contenido, queda una fórmula vacía.

Podríamos intentar una aproximación mayor y decir que la felicidad consiste en el goce y la posesión de la realidad. Pero, ¿qué es realidad? Hay muchas cosas reales, estamos rodeados de ellas, pero ¿son *la* realidad? Es un grave problema lo que las cosas reales tienen de realidad. Tampoco está clara la significación del verbo «poseer». Podemos pensar que se trata de la percepción: ver, oír, tocar son maneras de posesión, tocar sobre todo; pero posesión de *cosas*; el mundo es poseído más bien por la mirada; comer es otra forma de posesión, y la unión sexual, y el conocimiento. También puede entenderse la identificación del que posee con lo poseído; pero, ¿y la posesión de la propia realidad? ¿En qué medida me poseo a mí mismo? Esa fórmula, goce y posesión de la realidad, no es ya una fórmula abstracta, nos acerca a la felicidad en concreto, pero no nos ilumina suficientemente.

Por esta razón, al hombre le pertenece el descontento, se lo podría definir como el animal descontento. Y hay que preguntarse un poco más en detalle por qué. La respuesta más probable sería: porque las cosas van mal (en España se piensa esto siempre, sin la menor vacilación). Esto, en el fondo, sirve de consuelo, porque pensamos que si fueran bien, estaríamos contentos. Lo grave es que cuando van bien, al menos en su torso general —y esto ocurre en algunos países y en ciertas épocas—,

caemos en la cuenta de que a pesar de ello no estamos contentos; es decir, aparece el aspecto deficiente, menesteroso, lamentable de la vida, y no hay a quién o a qué echarle la culpa, porque las cosas «van bien». Hay fases o momentos en nuestra vida en que las cosas nos van bien, y sin embargo es entonces cuando topamos, quizá más que nunca, con la deficiencia de la vida, con su menesterosidad, con un último descontento que no depende de tal o cual fallo ocasional, de los ingredientes de nuestra circunstancia, sino que afecta a lo que es la vida.

Y esto nos vuelve a una contradicción, ese descontento inevitable, inexorable, y la absoluta necesidad de ser feliz, porque a esto no renunciamos, no podemos renunciar. Esto parece indicar que el hombre es imposible, y así es. El hombre consiste en intentar ser lo que no se puede ser, y esto es lo que llamamos, con un verbo excelente, *vivir*. Esta palabra no tiene el mismo sentido cuando se aplica a la planta, al animal o al hombre. Hay una contradicción interna en la misma condición del hombre: se mueve en el elemento del contento, y le pertenece inevitablemente el descontento.

La irrevocabilidad

La vida humana tiene una estructura que ha sido conocida desde siempre empíricamente, por la experiencia de cada uno de los que han vivido; pero ese saber ha estado enturbiado teóricamente por doctrinas que han proyectado sobre ella nociones propias de otras esferas de la realidad, inadecuadas y deformadoras. Sería interesante investigar en qué medida las ideas, las teorías, han oscurecido la realidad de la vida, han hecho que aparezca deformada a los ojos de los que la ven desde una doctrina, y no en la ingenuidad del simple vivir espontáneo.

Estamos, sin embargo, en un momento que es una venturosa excepción. El pensamiento de nuestro siglo —se entiende, *parte* de él— ha elaborado con profun-

didad y rigor una interpretación intelectual de la vida humana, se ha acercado a ella más que nunca. Se ha situado —al menos ha empezado a situarse— *dentro* de ella, a mirarla directamente y en sí misma, sin confundirla con otras cosas, con ninguna cosa, porque le pertenece una forma radicalmente distinta de realidad. Por una vez, estamos en el buen camino, aunque corramos el riesgo, una vez más, de dejar perder lo que ya hemos llegado a poseer.

La vida humana es temporal y sucesiva. Nos encontramos con que va pasando, y es poseída de un modo deficiente e imperfecto. La famosa definición de la eternidad según Boecio, *interminabilis vitæ tota simul et perfecta possessio* («la posesión simultánea y perfecta de una vida interminable»), es evidentemente una contrafigura de lo que conocía Boecio, como nosotros, por experiencia: nuestra vida, que no es interminable, sino que ha comenzado y terminará; que poseemos de un modo imperfecto y no simultáneo, sino sucesivo; poseemos el pasado de un modo deficiente, en el recuerdo; poseemos el futuro de manera todavía más precaria, con inseguridad constante, en la imaginación, en la anticipación; el presente lo poseemos algo mejor, pero es fugaz, un momento, está pasando incesantemente.

Nadie lo ha dicho mejor que Quevedo en algunos sonetos:

*Ayer se fue; mañana no ha llegado;
hoy se está yendo sin parar un punto:
soy un fue, y un será, y un es cansado.*

*En el hoy y mañana y ayer, junto
pañales y mortaja, y he quedado
presentes sucesiones de difunto.*

*Ya no es ayer; mañana no ha llegado;
hoy pasa, y es, y fue, con movimiento
que a la muerte me lleva despeñado.*

La fórmula temporal de la vida humana sería la expresión «los días contados», y ello nos obliga a algo decisivo: tener que acertar. Ortega insistía siempre en que si la vida fuera interminable no sería importante errar, porque el tiempo perdido sería indiferente, siempre quedaría otro para rectificar o volver a empezar. Pero no es así, y el tiempo perdido es irrecuperable, es una parte insustituible de nuestra vida, y de ahí la exigencia de acertar.

Pero hay algo más: no solo se trata de los días contados, sino de los días *ordenados*: el tiempo de la vida no es homogéneo, sino articulado en edades, y cada una tiene sus posibilidades, sus apetencias, sus limitaciones. Lo que no se hace en la niñez o en la juventud no se puede hacer después, y a la inversa. Los días de la vida son *cualitativamente* distintos. Más que al dinero se parecen a los cupones en las épocas de racionamiento. Si la riqueza es ilimitada, no importa errar en lo que se compra con ella; si no sirve o no gusta, se desecha y se compra otra cosa; si los recursos son limitados, esto no es posible; pero se puede dedicar el dinero reservado para un gasto a reparar y rectificar el error de un gasto des-
acertado: si el traje no me gusta o los zapatos me hacen daño, puedo comprar otros y renunciar a libros, espectáculos, un viaje. Cuando hay cupones de racionamiento, no basta el dinero: hacen falta los cupones adscritos a cada posible gasto, y si los he consumido no hay posibilidad de rectificación.

Esto sucede con el tiempo de la vida humana, cuantificado y cualitativamente diferenciado, lo cual obliga aún más a acertar y pone en peligro la posibilidad de la felicidad. El hombre se juega la vida a trozos: cuando ejecuta una acción, cuando dedica su tiempo a algo, se está jugando la vida fragmentariamente. Pero esto último no es enteramente verdad, ya que la vida es sistemática, y por consiguiente cada porción gravita sobre todas las demás, las condiciona y está condicionada por ellas, de suerte que cuando nos jugamos un fragmento de la vida, en cierta medida nos la estamos jugando entera. Lo ca-

racterístico de la vida humana es que, en sus formas intensas y plenas, ponemos toda ella a una carta, y podemos ganar o perder (también podemos no jugar, pero el que no lo hace pierde ya hasta la esperanza de poder ganar).

Traducido a términos un poco más precisos, esto quiere decir que la vida es *irrevocable*, que esta condición afecta intrínsecamente a la vida humana. Es curioso cómo nuestra época tiene una tremenda resistencia a aceptar la irrevocabilidad de la vida. El hombre actual no quiere que nada sea irrevocable, y lleva muy a mal que lo sean aquellas cosas que se tenían por tales, como el matrimonio o los votos religiosos o la ordenación sacerdotal. Lo malo es que esa resistencia es bastante inútil, porque la vida *es* irrevocable, nos guste o no, y cuando se intenta contrariar esta condición, en primer lugar se desvalora aquello que se pretende hacer revocable, y sobre todo nos encontramos con que las cosas dejan su huella, quiero decir que permanecen irrevocablemente en sus efectos. Esa pretensión es ilusoria, un engaño que se paga con la vacuidad de la vida. Se podría medir el grado de intensidad y realidad de las vidas humanas en diversas épocas según acepten o no su condición irrevocable.

Necesidad e insuficiencia

Ninguna cosa nos basta, nada nos resulta suficiente, y, por tanto, no nos satisface (*satis* significa «bastante»); pero al mismo tiempo no nos es fácil prescindir de las cosas, toda preterición o renuncia es dolorosa. Si tengo ante mí varias posibilidades y elijo una, esa que he elegido no me satisface plenamente, me duele haber renunciado a otras que también deseaba, que igualmente me atraían y me llamaban. La vida humana consiste en un mecanismo de elección, de *preferencia* (poner una cosa delante: *praeferre*, poner delante) y *postergación*. Toda elección es a la vez exclusión. Ya decía Spinoza en otro

contexto: *omnis determinatio negatio est*, toda determinación es negación.

El joven, en principio, puede ser todo, porque todavía no es casi nada, y a medida que va siendo, que se va determinando, va negando posibilidades, se va haciendo con renunciaciones y exclusiones. Esta es la condición inexorable de la vida humana, y nos lleva a un concepto que he usado muy a fondo, incluso en el título de mi libro *Ortega. Las trayectorias*, y sobre el que habrá que volver más adelante, porque sin él la vida humana no es comprensible. Se trata, claro es, del concepto de *trayectorias*, y lo digo en plural porque su verdadero sentido estriba precisamente en su pluralidad.

Hablamos, ciertamente, de la trayectoria de una vida; pero si digo simplemente lo que he hecho y me ha pasado, no presento mi realidad completa, que incluye además lo que no he hecho, lo que me pudo pasar pero no me pasó, lo que he podido hacer y lo que no pude, lo que he querido hacer y luego he abandonado, o se ha frustrado o desvanecido. Es decir, hay una pluralidad de trayectorias, realizadas, iniciadas, abandonadas, frustradas, tal vez recuperadas, y todo eso compone mi vida.

Esta es la razón fundamental de que la felicidad sea imposible en este mundo, aun suponiendo que siempre acierte, y que además pueda realizar eso que he elegido y preferido: tengo que renunciar a otras muchas cosas, a otras trayectorias que también me atraen, que son *mías*, que deberían ser realizadas, y por consiguiente no soy plenamente feliz, aunque haya conseguido acertar y realizar *lo mejor*, porque lo que no es lo mejor también me parece *bueno*, y lo echo de menos, y me duele su ausencia. Vemos cómo la felicidad, por condiciones formales, por las condiciones estructurales de la vida humana, a última hora no es posible, pero no puedo renunciar a ella. Por eso un capítulo de mi *Antropología metafísica* se titula «La felicidad, imposible necesario». Dígame si no es extraña esta condición del hombre, que lo que para él es necesario sea a la vez imposible, que

haya una contradicción en lo más profundo, en el seno mismo de nuestra realidad.

Si consideramos la vida humana en su conjunto —que es como hay que verla primariamente—, encontramos que tiene una *tonalidad*. En cada momento nos sentimos bien o mal. El hombre está constantemente haciendo una especie de balance vital, se siente bien o mal, mejor o peor, y esa tonalidad se refleja sobre el mundo. Esto puede afectar a cosas muy particulares; por ejemplo, me siento bien físicamente cuando mi cuerpo está sano y no muy cansado, y limpio; o me siento mal cuando tengo fiebre, o estoy muy cansado, o simplemente sucio.

Cuando esa tonalidad afecta a la vida en su conjunto, ese sentirse bien o sentirse mal es justamente lo que llamamos felicidad. Nos encontramos en una situación en la cual estamos felices o infelices, en un grado u otro. Adviértase cómo esto interfiere en la estructura temporal de la vida. 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. Si se dice «soy feliz», más bien se debería decir «estoy siendo feliz», y si se analiza lo que hay en el fondo de esa expresión, lo que quiere decir es «voy a ser feliz». O a la inversa, si se está perfectamente bien, pero mañana espera algo francamente malo (una operación, una pérdida, una ausencia), no se está nada feliz ahora. Estamos bien, sí, pero sabemos que mañana no lo vamos a estar, y ya no somos felices. Si, por el contrario, estamos mal, pero seguros de que mañana va a ser un día magnífico, sentimos felicidad.

Un libro delicioso del gran poeta Pedro Salinas se titula *Víspera del gozo*. Es una serie de breves historias cuyo argumento es la expectativa del gozo, y eso es lo que cuenta. Llevamos muy bien el estar mal si mañana vamos a estar muy bien. En una de las novelas españolas más extraordinarias de nuestro tiempo, *Doña Inés*, de Azorín, hay un capítulo en que Doña Inés anticipa un grave contratiempo amoroso, y el autor analiza admi-

blemente ese estado de ánimo. Está bien, sí, pero va a entrar en la infelicidad, siente que va a entrar en ella, como el hombre en estado de salud siente que va a dejarla atrás y entrar en la enfermedad. Alguien que está seguro de que va a estar mal, acaba estándolo. El que, sin ningún malestar, siente preocupación, está esperando, por ejemplo, el resultado de un análisis; cuando este llega no siente nada nuevo, pero le dice que está enfermo, que va a entrar en el mundo de la enfermedad; por eso es inquietante el *check-up* o «chequeo»; una vez expliqué a los profesores de Medicina de la Universidad de Oklahoma mi aversión al chequeo, porque si me lo hacen seguramente encontrarán que algo anda mal en el riñón, el corazón o el hígado, y dirán: «está usted enfermo»; pero yo podré contestar: «no, está enfermo mi hígado o mi riñón, pero yo, que puedo hacer mi vida normal y realizar mis proyectos vitales, no lo estoy, y aunque quiera a mi hígado, me quiero más a mí, y prefiero vivir como sano mientras sea posible».

La entrada en la felicidad suele ser más problemática, porque rara vez se entra a fecha fija, pero el fenómeno sería el mismo. El caso de la infelicidad es más fácil de entender, porque puede ser algo más brusco y perceptible. Lo fundamental es siempre el futuro, lo que estamos esperando. El placer es instantáneo, y queremos perpetuarlo, le pedimos eternidad, como decía Nietzsche, quisiéramos eternizar el momento de placer, pero pasa. La felicidad es siempre prospectiva, algo que afecta primariamente a la futurición.

Pretensión y realización

Formalmente podríamos decir que la felicidad consiste en la realización de la pretensión, con lo cual daríamos un paso más para acercarnos a lo que es felicidad. Pero como la pretensión es compleja y múltiple, su realización es siempre insuficiente. Sin embargo, en principio toda

vida es feliz en algún grado, porque en conjunto la pretensión del hombre se realiza, salvo casos muy extremos. Si cada uno examina su vida encontrará que su pretensión global se ha realizado bastante, que al menos grandes porciones de su vida se pueden llamar felices. Pero al mismo tiempo encuentra que la vida mejor de las posibles no es verdaderamente feliz. Toda vida es feliz en su principio, todas las épocas son «en su gran cuenca» —como decía Ortega— felices.

Hay una actitud muy peligrosa, la «progresista», que consiste en considerar que todas las épocas anteriores han sido infelices, que la vida de esas épocas ha sido absurda, mera preparación de la nuestra. (Probablemente al hombre de épocas pasadas le parecería bastante absurda y horrible la nuestra.) En cada época se realiza en conjunto la pretensión general de la vida, y por tanto el hombre es normalmente feliz, pero no del todo. La vida mejor de las posibles no es plenamente feliz, y con ello volvemos al descontento, pero dentro del área del contento, como falta de su cumplimiento pleno y total. 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.

Para entender la vida humana como tal hay que usar un concepto esencial, el de *instalación*. Es aquello en que se está, y ese verbo estar —nunca me cansaré de repetir— es extraordinariamente importante para comprender lo humano. La felicidad afecta a la instalación de la vida humana: cuando decimos «me siento feliz» o «me encuentro feliz», eso es justamente una instalación (a diferencia del placer, que no lo es). La vida es «estable», pero a la vez fugaz, y por tanto esa instalación es siempre deficiente —como siempre, lo que por un lado se afirma, por otro hay que negarlo—, y esto quiere decir que a la vida le pertenece la *inquietud*. Inseguridad e inquietud constituyen el núcleo de la vida humana.

Nos instalamos, pues, en ciertos presentes, en ciertos momentos —no «instantes», no exageremos las cosas: el

presente tiene siempre espesor, duración—. El instante es como el punto geométrico, que no tiene extensión; la vida se compone de momentos, que tienen duración, aunque no fija. El «presente» tiene una duración mayor o menor, que depende de las dimensiones de la vida. Puede ser unos minutos, una hora, una fase de la vida, una edad (como cuando alguien dice «he tenido una niñez feliz»). La vida humana tiene un tiempo que no coincide con el del reloj ni con el del calendario, caracterizado por una aceleración. Todos recuerdan los larguísimos años de la escuela, los también largos cursos del bachillerato; si se llega a la universidad empiezan a correr los años, los cursos se precipitan; en edades avanzadas parece que el tiempo vuela, hay una interna aceleración del tiempo muy inquietante y no demasiado fácil de explicar.

Cuando tenemos relativa felicidad, parece que el tiempo pasa más de prisa; cuando la vida es penosa, cuando lo pasamos mal, cada día parece larguísimo, interminable; nos parece que nunca vamos a poder vencerlo —porque lo sentimos como una resistencia—. Y sin embargo, paradójicamente, cuando se vuelve la vista atrás, sorprende cuánto tiempo ha pasado desde que se dejó de ser feliz, como si ese tiempo, tan difícil de atravesar, no hubiera sido propiamente tiempo y hubiese quedado cancelado, anulado.

Hay que introducir un concepto más, el de *emplazamiento*. Tenemos emplazamientos sucesivos, la vida, y, por tanto, la felicidad, se vive a plazos, contando más o menos con ellos; por esto se vive «a crédito», credencialmente, sobre una base de creencias. Estamos en la creencia de que ciertas cosas van a durar o van a seguir siendo tal como contamos. Sabemos que no, que no son seguras, que el tiempo pasa, que nuestras edades pasan; el joven sabe que no lo será siempre, pero su actitud es la respuesta de Don Juan Tenorio: «Largo me lo fiáis». Cada edad tiene una instalación provisional, sí, pero con un plazo con el cual se cuenta. Se sabe que tendrá su vencimiento —no hay mal que cien años dure

ni deuda que no se pague—, pero eso no destruye el «mientras tanto» de la instalación.

Esto da a la vida humana una estructura paradójica, pero es evidente que esas condiciones son igualmente verdaderas, tanto las que tienen un cariz favorable, positivo, como las que muestran una faz hosca, amenazadora, negativa; el hombre navega entre esos escollos y trata de seguir una trayectoria entre varias, una trayectoria que pueda ser feliz, y que en cierta medida lo es, aunque sepa que no puede serlo del todo.

La vida tiene una pluralidad de dimensiones, pero al mismo tiempo es una operación unitaria. Hago mil cosas a la vez, pero lo que en verdad hago es *vivir*, y a eso es a lo que concierne la felicidad; podríamos decir, de manera más sencilla, que la felicidad afecta a la vida misma, no a sus contenidos particulares. Por eso, por esa condición unitaria y personal de la vida, lo que nuestros prójimos nos puedan dar depende de cómo los tratemos. Si olvidamos esa condición podemos obtener de ellos servicios, trabajo, placer; sólo como personas nos pueden dar felicidad.

Una de las consecuencias más importantes para la felicidad de esa estructura unitaria de la vida es que se puede ser feliz en medio de bastante sufrimiento, y a la inversa, se puede ser infeliz en medio del bienestar, de los placeres, de lo favorable. 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. Es frecuente que las personas a las que les va muy bien estén en el fondo descontentas, agriadas, malhumoradas; es que han buscado cosas y conseguido cosas —dinero, posición social, puestos importantes, fama—, pero su vida como operación unitaria no se realiza adecuadamente, y así tienen una vida llena de cosas, pero que no es *suya*.

Claro que ninguna vida puede ser feliz en medio de grandes penalidades y sufrimientos; se ha dicho que se puede ser feliz entre las fauces de un león, y así lo pensaban los estoicos, pero no parece razonable. Sin llegar a tanto, con una dosis considerable de sufrimiento se puede ser feliz, y esto explica que las épocas en conjunto puedan serlo. 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, más tranquilas, más estables, menos peligrosas, llenas de facilidades, pero en las cuales el sentido de la vida como tal se atenúa o se desvanece.

En definitiva, podríamos decir que la felicidad es aquello a lo que se le dice *sí*, aquello que sentimos como nuestra inexorable realidad. Cuando en algo nos reconocemos, cuando nos decimos: «sí, esto es», somos felices, aunque lo pasemos mal, aunque la situación sea difícil y penosa. Si esto falta, no hay felicidad; si, en condiciones objetivamente favorables, no nos sentimos identificados con aquello que estamos siendo, no somos justamente aquello que estamos haciendo, que estamos viviendo, no podemos decir que somos felices. Esto explica el que haya sociedades en que las cosas marchan bien, con abundancia de recursos y tranquilidad, en las que aparece, sin embargo, una especie de vacío de la vida que se manifiesta en el aburrimiento. Al aburrimiento no se le ha dado demasiada importancia; Heidegger sí, se ocupó con atención de la *Langeweile*, pero con todo no llegó a explorar suficientemente ese fenómeno, principal enemigo de nuestra época. Hay una greguería de Ramón Gómez de la Serna que me parece genial: «Aburrirse es besar a la muerte.» Ese beso a la muerte, ese sentir la vaciedad de todo, un extraño sabor a ceniza, eso es el aburrimiento. En ocasiones, el aburrimiento brota (iba a decir florece, pero no es una flor) en medio del bienestar, de la abundancia, de la seguridad; y evidentemente no hay entonces felicidad, sino más bien la negación de ella, lo que la hace imposible.

Claro que la pretensión del hombre, eso que pretendemos ser, que queremos y sobre todo deseamos, a lo que le decimos «sí», requiere la respuesta de la circunstancia. La fórmula orteguiana «yo soy yo y mi circunstancia» es perfecta: mi realidad no es sólo yo, yo como proyecto o pretensión; es también mi realidad circunstancial, que empieza por mi cuerpo y mi alma y termina en la totalidad de lo real. Si no hay una respuesta adecuada de la circunstancia la pretensión no se puede realizar, y no es posible la felicidad.

Pero no se olvide que el hombre modifica y transforma la circunstancia; por consiguiente, esa respuesta no es simplemente algo con que el hombre se encuentra, a lo cual reacciona de un modo inerte. El hombre puede modificar sus proyectos, limitarlos, elegir entre ellos, quedarse con lo que es necesario, porque hay muchas cosas que no son necesarias, sin las cuales nos pasamos muy bien. Hay que tener en claro qué necesitamos para ser felices, y sobre todo *a quiénes* 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.

Hace algunos años, en *Antropología metafísica*, escribí estas líneas que pueden resumir lo que vengo diciendo: «Cuando esto sucede, se produce el henchimiento de la propia realidad programática, proyectiva; los vectores que integran nuestra vida, al menos el vector 'resultante' que es nuestra radical vocación, alcanzan su blanco; entonces la felicidad *acontece*, nos toca o afecta, nos llena; al alcanzar su término las flechas, la instalación queda colmada, el tiempo parece detenerse, remansarse, y sentimos un regusto de eternidad, precisamente porque el tiempo sigue manando sin estancarse, como el agua en el remanso de un río.»

III

*La pretensión de felicidad en los hombres
y en los pueblos*

Realidad humana y pretensión

El título de este capítulo recuerda el del famoso libro de Unamuno: *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, que rara vez se recuerda completo. Fue un acierto de Unamuno señalar esa distinción; creo que si se considera la pretensión de felicidad hay que distinguir la estrictamente individual de la que afecta a las formas de la vida colectiva, y hay que tener presente la relación entre ambas.

Lo humano se entiende mejor por las necesidades, los requisitos, las pretensiones, que por la realidad. Cuando decimos, por ejemplo, que el hombre es racional, no queremos decir que el hombre razona (mucho menos que razona bien), sino que *necesita* razonar, que no tiene más remedio que razonar; en otros términos, que la razón es una exigencia del hombre. Cuando se habla de los atributos del varón y de la mujer, de la fortaleza del varón o de la belleza y gracia de la mujer, no quiere decir esto que el varón o la mujer posean esas cualidades, sino que tienen que poseerlas, que son sus exigencias internas, sus

requisitos. Las pretensiones son más definitivas que la realidad. Pero sería mejor corregir esto y 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*.

Si pensamos en la felicidad, esto es todavía más claro: si la felicidad, como hemos visto, es imposible, pero necesaria, le pertenece inexorablemente al hombre como necesidad o pretensión; como realidad es algo más que problemático. Iremos viendo a lo largo de este estudio que la felicidad es posible de modo parcial, deficiente, inseguro; pero la pretensión es inseparable de la condición humana. Por tanto, debe ser la pretensión el punto de partida para buscar la problemática esencia de la felicidad. Un inveterado error en la historia del pensamiento ha sido no partir siempre de lo que se tiene. Por ejemplo, al plantear el problema filosófico o teológico de la creación, lo normal ha sido partir del Creador; pero de él no se puede *partir*, porque no está ahí, no es patente, no lo tenemos a nuestro alcance. Se podría partir, en cambio, de la *criatura*: si encontramos algún hecho en el cual aparezca el carácter de criatura, ahí se podría plantear de manera adecuada la cuestión de la creación, y es posible que en cierto momento se llegue a descubrir al Creador, a encontrarlo por lo menos como problema en una perspectiva adecuada (véase el cap. IV de mi *Antropología metafísica*, «La creación y la nada»).

No olvidaré nunca unas palabras de unos amigos excelentes, ya muertos los dos, que estaban pasando una temporada en la ciudad en que yo veraneaba; un amigo común los encontró comprando billetes de tren para volver a Madrid, y les dijo, sorprendido: «Pero yo creía que ustedes lo estaban pasando muy bien.» Y ella, persona excelente, pero austera, ascética hasta un grado máximo, le contestó: «Nosotros no tenemos derecho a pasarlo bien.» El amigo era y es hombre de temperamento posi-

tivo y jovial, dispuesto a aprovechar la vida todo lo posible, y esa respuesta lo dejó literalmente helado. «No tenemos derecho a pasarlo bien.» ¿Qué quería decir esto? Era el mínimo de pretensión de felicidad, la renuncia a ella, y por principio: no tenemos *derecho*. Yo no sé si tenemos derecho o no, lo que sé es que el hombre busca la felicidad incesantemente, todo lo que hace lo hace para conseguirla si no la tiene, para conservarla si la posee, para recuperar algo de ella si la ha perdido.

Es curioso que a veces, cuando se cuenta con una vida ultraterrena, cuando se tiene fe en una vida que se espera venturosa, se renuncie a la felicidad en esta, en nombre de la otra. Yo creo que esto es un grave error, incluso religioso; no creo que sea una actitud religiosamente justificada, y habría razones muy profundas para sostenerlo; pero en todo caso, significa esa posición que la pretensión de felicidad se «aplaza», y hay el riesgo de que se quede en hueco: al quedar confinada a una vida de la cual no tenemos intuición y olvidar esta, de la cual sí la tenemos, esa perspectiva, ni siquiera imaginada, resulta exangüe y vacía de contenido.

Por otra parte, se puede tener una pretensión de felicidad inmediata, desde ahora mismo. Esto tiene otras consecuencias. Las posiciones humanas arrastran otras que están ligadas con ellas, porque la realidad tiene carácter sistemático; nunca se puede tomar una afirmación o tesis aislada, porque está ligada con otras. Es muy probable que el hombre se sienta ya satisfecho si su pretensión de felicidad es muy baja, y por tanto fácil de alcanzar. 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.

El hombre, en el primer caso, tenderá a considerarse feliz; en el segundo, probablemente se sentirá infeliz; pero si pudiéramos medir —y en principio se puede— la dosis real de felicidad que alcanzan, nos encontraríamos con que el segundo, que se juzga infeliz, tiene mucha más felicidad que el primero, que se considera feliz

y satisfecho. Para medir lo humano conviene pensar en una fracción cuyo numerador es la realidad y su denominador la pretensión. En el caso ideal son iguales, y el valor de la fracción es uno; pero casi nunca ocurre así, casi siempre la pretensión es mayor que la realidad, en talento, belleza, suerte, felicidad; sólo en casos de modestia extremada el numerador es mayor que el denominador, y el valor de la fracción supera la unidad. Cuando se trata de la felicidad, esto es decisivo: de ello depende cómo se siente uno, y hace más o menos fácil la aspiración y, a última hora, la realización: el que se considera infeliz puede tener una dosis muy alta de felicidad, lo que pasa es que aspira a más, pretende una mayor y más elevada e intensa.

Los pueblos

El hombre es siempre individual, pero a la vez está inserto en una sociedad, hecho de sustancia social; pertenece siempre a un pueblo determinado, que forma parte de su realidad. Ahora bien, las formas y grados de inserción del individuo en su sociedad difieren enormemente, y por tanto varía en la historia el grado de individuación. Si se toma el conjunto de la humanidad a lo largo de la totalidad de la historia conocida, y no la parcela que nos es familiar, se encuentra una mayoría de situaciones en que el hombre sólo existe propiamente dentro de su pueblo, y fuera de él apenas tiene realidad. Sobre todo, en la tribu: el hombre aparece como ingrediente de ella, con un mínimo de existencia independiente. En las ciudades antiguas —fenicias, griegas, etc.— la pertenencia del hombre a la ciudad era mucho más fuerte de lo que solemos imaginar. La vinculación del hombre antiguo a su ciudad es incomparablemente más fuerte que la nuestra, aunque se piense en el país en su conjunto. La vida estaba regulada por vigencias sociales compactas, que dejaban poco espacio para lo individual —habría

que considerar Grecia como una extraña invención original *que partía de esa situación*, y esto ayudaría a entender la sorprendente atracción que ejerció Esparta sobre muchos griegos cultivados que no hubieran podido soportar la vida en ella; fenómeno, por lo demás, muy parecido a la fascinación de los países comunistas sobre muchos intelectuales de nuestra época—.

Nos cuesta esfuerzo imaginar esas situaciones porque hemos vivido una ya larga tradición en nuestros pueblos con un grado de individuación muy alto, con una pertenencia al grupo social más tenue y débil. Nos consideramos personas individuales pertenecientes a una sociedad; lo que cuenta para nosotros es, primaria y casi exclusivamente, nuestra condición individual. Esta es nuestra vivencia interna, aunque, si se hiciera un examen atento de la cuestión, tal vez las cosas no resultaran tan claras.

En los casos, frecuentes fuera de nuestro mundo, en que el individuo está fundido en la sociedad, la pretensión personal, si existe, no tiene «carta de ciudadanía», no es reconocida, y suele ser sofocada, acallada, como una de las formas fundamentales de «pecado»: contra la tribu, contra la sociedad. La discrepancia o disidencia respecto de las vigencias sociales dentro de las cuales el hombre desliza su vida significa una ruptura, una profanación de la realidad. En muchos casos, literalmente así, porque hay un contenido religioso, desde luego en la tribu, pero también en la ciudad antigua. Y una actitud semejante, que puede estar enmascarada por la irreligiosidad respecto de las religiones en sentido estricto, aparece siempre que se hipertrofia la inserción del individuo en el conjunto social.

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. Imagínese un pueblo

sumamente denso y compacto, en el cual el individuo vive como parte de un todo, que proyecta su vida normalmente dentro de una configuración global; supóngase que se provoca, se suscita en las mentes individuales un deseo, una pretensión de felicidad propia, individual, que la sociedad no permite; la consecuencia es que esas personas que no se sentían infelices ahora se sienten así, porque adquieren una pretensión que no se puede realzar, porque sus condiciones de cumplimiento no están dadas. Otra cosa es, por supuesto, que la pretensión individual se vaya abriendo camino y transformando la sociedad, creando las condiciones para una vida rigurosamente personal.

En otro campo, pero con gran semejanza, se producen situaciones parecidas en la dimensión de la pobreza y la riqueza. Imagínese una sociedad pobre —muchas lo son y todas lo han sido hasta hace poco tiempo—, irremediablemente pobre por el momento, aunque no lo sea en un futuro lejano. Esto no quiere decir que las personas que viven forzosamente en estado de pobreza sean infelices; para ellas es la *condición* de la vida —como lo ha sido para la inmensa mayoría de la humanidad hasta hace menos de dos siglos, y para una porción muy grande hasta hace medio—, y en ella se puede ser feliz o no. Si esas personas conocen otras formas de vida determinadas por la abundancia de recursos, por la riqueza, en suma, 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, que les parecía la realidad misma— como el frío o el calor en los países glaciales o en los trópicos—. Y entonces surge el *descontento*. Se dirá que esto es cosa excelente, porque puede ser el motor para la creación de riqueza, para el paso a una situación mejor. Es posible, pero de momento —y este momento puede durar varias generaciones— 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 con tantos países, especialmente en África.

La vida humana es sumamente delicada, por eso me atterra el espíritu abstracto que hoy es tan dominante, sobre todo en 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 posible felicidad de cada uno de los pueblos. Estas manipulaciones abstractas y generalizadoras me escalofrían: 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.

Hay dos tipos radicalmente distintos de descontento. Uno es el descontento *creador*, localizado, referido a la situación y no a la condición. El otro es el descontento *estéril*, que se queda en descontento y se convierte en pasivo malestar, en su grado máximo en infelicidad; el descontento que se refiere a la condición o a una situación que no es realmente superable, que no se puede mejorar sustancialmente en el plazo de las vidas de los que actualmente están en el mundo. Una vez y otra rebrota la actitud de los que están dispuestos a sacrificar la generación presente en nombre de otras futuras que no existen. ¿Qué derecho hay a sacrificar a los hombres y mujeres vivientes en nombre de sus hijos, que acaso ni llegarán a nacer, porque habrán muerto los que deberían ser sus padres?

Modos de inserción

Hay formas de inserción del individuo en su sociedad, en su pueblo, menos extremadas que aquellas en que no existe más que como ingrediente suyo, pero en las que la pretensión de felicidad individual, propia, personal, puede

existir, pero *dentro* del pueblo a que pertenece, como realización personal de las estructuras de ese pueblo. Esa situación se ha dado y se da en muchos países, en diversas condiciones.

En el mundo antiguo el destierro era pena gravísima, casi equivalente a la de muerte. Hoy el destierro no parece tan grave; incluso muchas personas se destierran o emigran voluntariamente, por una u otra razón. Lo que se considera más lamentable, un atentado a la libertad y a la posibilidad de felicidad, es prohibir la salida, impedir ese destierro. Para un griego o un romano, ser desterrado era poco menos que ser condenado a muerte. El desterrado es una sombra, *exul umbra*; se sentía ajeno, fuera de su mundo, no llevaba consigo más que una mínima parte de su circunstancia, la felicidad para él apenas era posible. Creo que hay bastante semejanza con la situación del japonés. No se olvide que durante una gran parte de su historia, el Japón, que nunca ha tenido gran comunicación con otros países, permaneció en total aislamiento que duró dos siglos y medio. Probablemente un japonés concebía difícilmente la vida fuera de su país, y creo que todavía queda un residuo considerable de esto, de manera que la pérdida de su ambiente propio significa para un japonés mucho más que para un europeo.

Pero esto no se confunde con aquellas situaciones en que el proyecto personal coincide sustancialmente con las formas propias del pueblo a que se pertenece. No quiero decir que fuera de él no se pueda vivir, que en otro medio la vida resulte casi imposible; es que puede haber una identificación con el torso de las formas de vida de ese pueblo. Y hay que hacer una aclaración importante: ¿hasta qué punto el individuo se da cuenta de ello, cree que es así? Para poner un ejemplo claro e inmediato, si yo le dijera a un grupo de españoles que su proyecto coincide casi enteramente con el español, estoy seguro de que protestarían, el noventa por ciento dirían: «Eso es imposible. ¡Si este es un país absurdo! ¡Si aquí no se puede vivir!» Pero no es verdad, y en definitiva el proyecto

personal de la mayoría de los españoles coincide en grado muy alto con el proyecto general, con las formas de pretensión de España en su conjunto. Se dirá: «¡Pero si no hacemos más que rabiar!» Claro que sí, pero eso forma parte del proyecto vital de los españoles. Hace más de treinta años dije en un momento de lucidez: «En España rabiamos, pero no nos aburrirnos; y entre rabiar y aburrirme, prefiero rabiar.»

Y dentro de España hay una gran variedad entre las regiones —sería interesante hacer una tipología de ellas desde este punto de vista—. El tipo de adhesión del español a su región difiere enormemente en cada caso, y con frecuencia la realidad no coincide con lo que piensa y dice. Un ejemplo claro es el del andaluz. Con diversos motivos, es probable que se sienta mal en Andalucía, porque vive mal, porque tiene una mala situación, porque se lo dicen y repiten. Pero el andaluz trasplantado pierde increíblemente —«Naranja en maceta, ¡qué triste es tu suerte!», decía Antonio Machado—. Ante todo, esa peculiar y casi única implantación ambiental en su mundo propio, que es el punto de partida de innumerables posibilidades. Y, por supuesto, las cosas a las que no le daba valor y que lo tienen altísimo, las que no se cuentan, y por eso se hacen las cuentas mal. Son muchos los andaluces que están en otras partes de España o de Europa, en busca de ventajas que pueden ser reales; pero su pretensión de felicidad está seriamente afectada, aunque no es probable que lo reconozcan. Se puede comprobar algo muy curioso. Cuando un grupo de habitantes de un pueblo emigra a otra región o a otro país, suelen decir que les va divinamente, que están encantados. Primero, porque a nadie le gusta decir que se ha equivocado; segundo, para intentar persuadirse, y así consolarse; en tercer lugar, porque quieren atraer a los demás, amigos, parientes, vecinos, para ver si reconstruyen, acaso en mitad de Alemania, algo parecido al mundo que habían dejado. Cuando vuelven dan ya otra versión, pero mien-

tran están fuera suelen ocultar su estado de ánimo, incluso a sí mismos.

Hay otra situación definida por rasgos diferentes: aquella en que la adhesión a la circunstancia personal es muy fuerte. No es que el individuo esté dentro de su forma social como el pez en el agua, sino que tiene vivo apego a la ciudad, al paisaje, a los amigos, a las personas queridas, y le cuesta tremendo esfuerzo arrancarse a todo ello. No le es fácil ser feliz en otro paisaje o con otras personas (esto último es decisivo: la circunstancia vital es primariamente humana, integrada por unas cuantas personas sin las cuales apenas es posible la felicidad).

Naturalmente, en otros lugares puede haber factores mucho más favorables, motivos que justifican y aconsejan el cambio; sí, pero se pierde lo que se tenía y necesitaba. Tal vez cuando uno se levanta ve unos árboles o unos tejados, y si se desplaza a otra ciudad gana más dinero o tiene una casa mejor, pero no los encuentra; y deja de ver a las personas que eran su frecuente compañía; y esto pocas veces se tiene en cuenta, porque casi siempre se hacen mal las cuentas de la vida. Desde hace muchos años me preocupaba la extremada movilidad de los Estados Unidos. En España, hasta hace unos decenios, ha habido muy poca: eran legión las personas que nacían en una ciudad, vivían y morían en ella, dentro de un mundo muy limitado. El reverso es la situación de los Estados Unidos, en que se cambia muchas veces de residencia, de mundo circundante. Lo normal es que un muchacho o una muchacha, cuando tiene diecisiete años, vaya a estudiar a una Universidad, a otra ciudad, a otro estado, tal vez al otro extremo del país, aunque haya varias Universidades en su ciudad propia. Después, trabaja en distinto lugar; pero cuando a un americano le ofrecen un puesto de trabajo mejor pagado y sobre todo con mayor responsabilidad, se siente en el deber de aceptarlo, y allá va con su familia, con su mujer y sus hijos y sus pertenencias, a un lugar distante, y esto se repite a lo largo de su vida. Tengo muchos amigos americanos,

y en los libros en que se anotan las direcciones algunos tienen, al cabo de unos años, diez o doce direcciones diferentes, dispersas por el enorme mapa de los Estados Unidos y a veces de otros continentes.

La antigua inmovilidad del español ha desaparecido, su vida tiene ahora una mayor probabilidad de cambio; pero la movilidad del americano me parece excesiva, un riesgo para la felicidad; por lo menos, introduce otra forma de felicidad, acaso más problemática. En una vida con menos raíces, con pocas habitualidades, se logra una cotidianidad, pero bastante superficial. Se suele confundir la vida cotidiana con la superficialidad de la vida; yo creo que una cotidianidad profunda es la fórmula más probable de felicidad. Hacer todos los días ciertas cosas, ver a unas personas, contar con ellas, si esto es realmente profundo, es lo que se parece a la felicidad. Y esto se puede comprometer en muchos sentidos: por superficialidad, por pobreza de esa cotidianidad, por alteración o cambio frecuente, que impide la consistencia y la permanencia.

Sobre todo —y es adonde quería llegar— 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. Si en un país o en un grupo social determinado la pretensión de felicidad es de bajo nivel, ¿qué puede ocurrir? Imagínese en él un individuo con una pretensión muy alta, que pretende ser muy feliz. Lo más probable es que esa pretensión parezca una insolencia, incluso una indecencia, y su realización resultará difícil. La gente responde diciendo: «Pero ¿qué quiere?». O bien: «¿Qué se ha creído?». Y murmura: «Las cosas son así».

Esta reacción se produce siempre que alguien tiene una pretensión de felicidad más alta que la vigente. Si se pasa la vista por las personas a quienes se conoce bastante bien, de las que se tiene alguna idea del nivel de pretensión de felicidad —dejando de lado en qué consiste en cada caso—, se ve cómo hay diferencias enor-

mes. Y algunas de ellas son discrepantes de la pretensión normal del mundo en que viven. Hay países muy regulados, organizados, homogéneos, igualitarios; a veces por la violencia, y se trata de una igualdad impuesta, pero otras veces no: son igualitarios por un sistema de presiones que han sido queridas, votadas —deseadas o no, esa es otra cuestión—. En estos países, la pretensión de felicidad es normalmente baja, y es sumamente difícil tener una más alta, y por supuesto realizarla, porque choca con un muro de vigencias sociales, de imposiciones que pueden ser apacibles —no es forzoso que sean violentas—, pero que dejan muy poco margen, ni siquiera para imaginar una felicidad más intensa y elevada.

La expectativa personal

Volvamos a considerar la cuestión desde el punto de vista de los individuos; a última hora son los hombres individuales los que pueden ser felices; los pueblos, sólo en un sentido traslaticio, pero no directamente. La pregunta decisiva respecto de cada persona es *qué se le pide a la vida*. Rara vez se hace; ni siquiera solemos hacérsela a nosotros mismos. La mayor parte de la gente da por supuesto que a la vida se le pide algo, lo que le pide todo el mundo. Pero si entra en cuentas uno consigo mismo, descubre que no es así, que en el fondo le está pidiendo otra cosa. Es muy poco frecuente que el individuo esté en claro respecto a lo que él mismo, no ya los demás, le pide a la vida. Y advierto que esta expresión, «lo que uno le pide a la vida», la he usado muy deliberadamente, porque es bastante independiente de lo que se *espere*. No es forzoso que eso que le pido a la vida lo espere; tal vez estoy convencido de que no lo voy a conseguir, pero se lo pido —un dicho popular español enseña que «en el pedir no hay engaño»—.

No se piense en los grandes esquemas, en ese proyecto total y envolvente que es el que a última hora lo ordena

todo, sino en lo que podríamos llamar la *expectativa de cada día*, es decir, lo que se le pide a cada día. Cuando uno se despierta empieza el día con cierta pretensión, no ya la global de la vida —que puede ser de esta y la otra—, sino la de hoy, y ahí comienzan las diferencias. La primera, y es abismal, se da entre aquellas personas que le piden algo a cada día y las que no cuentan con ello. Para muchos, los días son en principio indiferentes; es decir, puede ocurrir que pase algo —un premio de lotería o un accidente de automóvil—, y ese día es extraordinario, pero por lo demás piensan que un día es *un día*. Otros piensan, en cambio, que cada día es *cada día*. Son dos actitudes totalmente distintas. 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.

Quiero decir que cuando uno anticipa cada día con una expectativa, espera de ese día cierta figura, una personalidad propia, no «un día más». ¿Son los días homogéneos o no? A lo mejor resultan homogéneos, pero ante ciertas actitudes cada día aparece individualizado, cualitativamente distinto, intransferible. Imagínese si esto significa una diferencia en la pretensión de felicidad. En general, cuando juzgamos la felicidad de alguien pensamos qué le ha pasado, cómo le ha ido. Exagerando, diría que esto es secundario, viene después: lo primario es el nivel, el tipo y cualidad de la pretensión. Se trata del grado de individualidad, no ya de la persona, sino de cada *momento* de la pretensión. He dicho cada día para no exagerar, pero podríamos decir cada hora; sin embargo, conviene atenerse al día, que es una unidad muy seria: imagínese qué distinta sería la vida si la tierra no girara sobre su eje, si fuese una tabla plana sometida permanentemente al sol (o a la oscuridad); 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.

En las oraciones cristianas hay detalles que me sorprenden vivamente. Es asombroso que en el Credo se mencione a Poncio Pilato, un funcionario romano bastante poco recomendable, cuyo nombre conocen millones y millones de personas desde hace cerca de dos milenios, más famoso que Homero, Cervantes, Shakespeare, Kant o Einstein. Y tiene perfecto sentido: la inserción de Cristo en la historia: «Padeció bajo Poncio Pilato»; no es un hecho mítico, sino un hecho rigurosamente histórico. En el Padrenuestro se pide «el pan nuestro de cada día». Si alguien que no fuera Cristo lo hubiera redactado, no se le hubiera ocurrido esto, 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 la 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 (como hay menos diferencia entre un hombre normal vidente y un ciego que entre un ciego y lo que sería el hombre si fuese una especie ciega). Se trata —es lo que intento hacer— de introducir la posibilidad dentro de la realidad, hacer de ello un *método*: la introducción de *la posibilidad como ingrediente de la realidad*.

Cuando se tiene esa pretensión respecto de cada día, es inevitable hacer un balance, favorable o no. Pero a veces se opera una traducción de la pretensión y ese balance íntimo que se hace calladamente y casi sin darse cuenta, a realidades admitidas, reconocidas, mensurables; es posible que una persona acepte lo que se considera felicidad: si ese día le han ocurrido algunas cosas de las que se estiman buenas, tenderá a pensar que ha sido un día magnífico, o a la inversa. No es seguro que se tenga claridad sobre la verdadera pretensión personal. Es posible que le sucedan a uno varias cosas «buenas»,

y el balance vital sea malo, negativo, porque le ha faltado algo con lo cual contaba, que no tiene importancia, que casi no se atreve uno a formularlo. Se puede ser cada día feliz o infeliz por motivos íntimos a los que no se concede carta de ciudadanía. Si a una persona que ha vivido un mal día se le pregunta por qué, qué le ha pasado, tal vez no pueda responder nada; o al contrario, es difícil explicar por qué un día ha sido particularmente feliz. Simplemente, se ha cumplido la pretensión más íntima en un grado mayor del que se esperaba. Se puede preguntar «¿de qué te quejas?», sin que se pueda dar una respuesta «objetiva», válida; es como si se quisiera pagar con una moneda que no es de curso legal. La única verdadera sería: «de no ser feliz», pero difícilmente se admite. Y lo mismo digo cuando uno se siente feliz sin motivo socialmente «justificado».

Finalmente, un aspecto importante es la relación entre la pretensión de felicidad y las diversas edades. Hay una actitud que se produce, al menos se puede producir, con el paso de los años, y es lo que se llama el desencanto; ha habido un género literario sobre él, aunque ahora no se hable de ello; y en Madrid hay una calle con ese nombre conmovedor: calle del Desencanto. Hay también momentos en que el hombre va haciendo renunciaciones, justificadas o no, necesarias o no. Hay un momento en que se decanta en el alma del hombre o de la mujer la convicción de que la felicidad es imposible; pero lo malo —o acaso lo bueno— es que esto no anula su necesidad. Cuando el hombre está convencido de que la felicidad es imposible, sigue necesiéndola, sin esperanza o con muy poca, pero acaso todavía más.

Y hay en cambio otras formas, sorprendentes, en que la pretensión de felicidad desaparece *positivamente*. Por ejemplo, con el éxito, que es algo sumamente peligroso. Hay personas que tienen la convicción de *haber llegado*: cuando la pretensión es primariamente exterior, o es cuantitativa, o social. Cuando alguien pone su felicidad en la riqueza, en español se dice, con una palabra finí-

sima y profunda, que está «metalizado»; análogamente puede tratarse del éxito social, la fama, la vanidad, el poder. 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 hay algo más, 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 hombres de mucho éxito, sobre todo si sospechan que no lo merecen. Pero si el éxito es real, verdadero, sobreviene otra forma de destrucción de la pretensión de felicidad, porque ese hombre pregunta: ¿no es más que esto? Es probablemente el balance más desolador, porque ningún tipo de éxito puede satisfacer, y si la pretensión cesa por haberse cumplido, no por haberse frustrado, es inevitable entrar en últimas cuentas y ver que aquello no es gran cosa. Hay gentes que se extenuan, se pasan la vida buscando algo —poder, riqueza, honores, premios—, lo consiguen, y entonces dicen: ¿y ahora, qué? Creo que es la amenaza más honda, la más grave, contra la pretensión de felicidad, y es que late en ello un error radical: creer que se puede haber llegado, porque el hombre es alguien que no puede nunca llegar.

IV

*Los métodos de investigación de la felicidad**Problemas y métodos*

Es sorprendente —antes lo advertí— la escasez de estudios adecuados sobre algo tan importante, tan interesante y de tanta consecuencia como la felicidad. Creo que la razón principal de ello es la dificultad de los métodos para estudiarla. Desde el siglo pasado, y de manera creciente, ha habido una invasión metódica fundada en las ciencias de la naturaleza. El modelo de trabajo que en ellas es fecundo se aplica, fuera de ese campo, a otros que requerirían un tratamiento muy diferente. Concretamente, a los problemas humanos.

Es particularmente claro lo que sucede con la economía. Es evidente que tiene un elemento matemático, estadístico, y una parte de sus problemas podría asimilarse a los de las ciencias de la naturaleza; pero hay un reducto completamente distinto, estrictamente humano, social, histórico, personal, y en él esos métodos no funcionan, o muy imperfectamente, porque la conducta económica no depende sólo de factores económicos, sino sociales, políticos, religiosos, etc. He recordado muchas

veces la suerte de la industria del sombrero femenino en nuestro siglo. Si se hubiese hecho un estudio meramente económico —es decir, intraeconómico—, teniendo en cuenta el costo de la piel, el fieltro, el paño, la seda, las plumas, el posible mercado, sin contar con algo tan poco económico como el Concilio Vaticano II, habría sido inválido; porque, al eliminarse la obligación de que las mujeres cubrieran su cabeza en la iglesia, disminuyó enormemente la demanda de sombreros, que se usaban sobre todo para ir al templo, en grandes concentraciones a las bodas. Durante la guerra civil en la zona republicana estaba mal visto y hasta era peligroso usar sombrero y corbata, y esto eliminó casi totalmente la demanda de esas prendas, por motivos políticos y no económicos. Es menester introducir, en la medida en que existen, los métodos de las ciencias humanas.

Mas hondo, de mayores consecuencias, es que se extirpe la irrealidad en el planteamiento de las cuestiones. Cuando 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.

A pesar de que nuestra época se inició con la crítica definitiva y a fondo del positivismo —el primer volumen de las *Investigaciones lógicas* de Husserl, en 1900—, esa actitud ha quedado profundamente adherida, como un resto de arcaísmo, a la mente de muchos hombres de nuestro tiempo. Y ese resto ha llevado a renunciar a cosas extremadamente importantes. Las renunciadas habían sido una virtud del positivismo, hace siglo y medio, sumamente fecunda. El positivismo renunció a diversas aspiraciones de conocimiento —al de las causas, por ejemplo, para atenerse a las leyes de los fenómenos—, y las ciencias «positivas» avanzaron precisamente sobre ese *positum* sobre el cual se edificaban. Pero fuera de esas ciencias «positivas», esa renuncia no es lícita; y lo

más grave es que lo que no se ajusta a un método que se supone válido, *deja de ser problema*, se considera que no es problema, y se abandona.

Cuando procede de esta manera, el positivismo es infiel a sí mismo en lo que tiene de justificado; encontramos con frecuencia enunciados desde una posición positivista, que son lo menos positivo del mundo. Hace poco decía un excelente lingüista que todas las lenguas son equivalentes y que en todas las lenguas se puede decir todo. Y yo pregunto: ¿cómo lo sabe? No será empíricamente, porque ningún lingüista sabe todas las lenguas, ni ha intentado —menos aún conseguido— decirlo todo en ellas. ¿Se puede escribir la *Crítica de la razón pura* en swahili? ¿Es posible la *Divina Comedia* en tarasco? No estoy seguro, pero nadie lo ha hecho hasta ahora, y no parece verosímil. Los filósofos analíticos, por su parte, dicen que sólo tienen sentido los enunciados empíricamente comprobables; pero este mismo enunciado no es, en absoluto, empíricamente comprobable, de modo que esa tesis empieza a ser una excepción a su propia norma.

El análisis lingüístico tiene mucho sentido. Partir del uso de las palabras, ver qué quieren decir en diversos contextos, explorar las diferentes áreas semánticas, es un excelente método para iniciar una investigación de problemas humanos. Lo hice hace más de cuarenta años en la *Introducción a la Filosofía*, con bastante minuciosidad, para examinar los sentidos de la palabra «razón». No hice, por supuesto, lo que tantas veces hacen los filósofos analíticos que se atienen al inglés. Me recuerdan lo que decía a Unamuno un profesor del Instituto Vizcaíno: «Este argumento, como concluye es en latín». Casi todos los ejemplos de los analíticos están en inglés, y los traductores suelen dejarlos en inglés, porque si se cambia de lengua acaso no funcione la doctrina. Yo tuve la precaución de examinar los sentidos de «razón» en español, por supuesto, pero también en las demás lenguas que son origen o raíces de nuestra tradición inte-

lectual, no solo en las lenguas romances, sino en griego, latín, alemán.

Algo así reclama, evidentemente, la investigación de la felicidad. Y esa realidad es denominada con diversas palabras en cada una de las diferentes lenguas, lo cual significa que hay varias direcciones en las cuales el hombre vive la felicidad, ciertas tendencias que sigue espontáneamente para explorar ese campo difícil y siempre elusivo que es la felicidad.

Pero, por supuesto, no basta con esto. Para entender qué es felicidad no hay más remedio que *pensar*, que es a última hora el único método. Nada puede suplir al pensamiento. En otras disciplinas, las observaciones, los experimentos, las estadísticas sirven, por lo menos hasta cierto momento, aquel en que hay que pensar, y si no, no hay ciencia. Pero hay que añadir alguna precisión: no vale tampoco un pensar abstracto, tiene que ser concreto, conexo, complejo, imaginativo, circunstancial. Es decir, habría que recurrir a ejemplos en que la felicidad acontece. Si todo lo que el hombre hace es para intentar ser feliz, es menester sorprenderlo en esa búsqueda, descubrir qué busca cuando persigue esa felicidad, qué encuentra cuando la logra; cómo fracasa, cuando se le va de las manos o se le rompe; qué espera cuando espera ser feliz; qué le pasa cuando ha perdido la esperanza de la felicidad o la posesión de ella. Es decir, 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, a la personal y a la de los prójimos. Rara vez nos molestamos en investigar la nuestra propia: buscamos la felicidad sin darnos mucha cuenta de ello, la tenemos en uno u otro grado, la echamos de menos, sin hacernos demasiado cuestión. Y lo mismo sucede con nuestros prójimos: convivimos con ellos, tenemos una vaga idea de cómo se encuentran en la busca o posesión de la felicidad, pero no es probable que tengamos la ocasión ni el tiempo ni la paciencia ni la agudeza para poner en claro cuál es su estado real.

Claro está que no basta la experiencia real, propia o ajena, se puede recurrir a la ficción, a la literatura, al uso de la imaginación. Una de las enseñanzas más importantes de Husserl es que fenomenológicamente se puede partir de una experiencia real, de su recuerdo o de una experiencia imaginaria. Desde 1920 se hicieron análisis fenomenológicos muy concretos e interesantes, hasta el de Aurel Kolnai, «Fenomenología del asco». Puedo partir de una vivencia actual de asco, del recuerdo de cuando lo sentí, o imaginarlo, como puedo imaginar el dolor sin sentirlo actualmente. Si se lee una novela o se ve una obra teatral o una película, se ve que los personajes andan afanados con la felicidad: la buscan, la esperan, la poseen, temen perderla, la echan de menos, y se puede ver la felicidad funcionando en vivo, y de ahí se puede partir también para investigar en qué consiste la felicidad.

Los supuestos vigentes

Un factor capital de confusión, que dificulta el conocimiento de la figura y el estado de la felicidad, es el hecho de que el hombre se mueve sobre un fondo de supuestos vigentes, creencias sociales en el sentido riguroso de la palabra, que influyen decisivamente en nuestra manera de vivir la realidad. Lo que se considera felicidad en una sociedad determinada es lo que parece en principio deseable o envidiable, se admite que en eso consiste la felicidad. 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, que al hombre le interesa lo económico y otras muchas cosas. Pero hoy casi nadie se atreve a afirmar que busca o desea algo distinto; incluso a veces se busca una justificación económica para algo en que ese aspecto no cuenta, o muy poco; el que no se justifica pensando que le trae cuenta económicamente lo que le gusta, lo atrae, lo ilusiona por otros motivos, se siente en falta, se considera frívolo, casi

pecaminoso. En otras épocas esto no ha sido así, pero en la nuestra es sumamente frecuente.

Esto introduce una profunda desorientación respecto al estado de la felicidad. Si se pregunta qué países son más felices, se empieza a mirar estadísticas —primariamente económicas o de realidades conexas con la economía—, y los resultados favorables se interpretan como mayor felicidad. No estoy seguro de que sea así, porque toda valoración depende de los proyectos. Al hombre occidental de nuestra época lo atrae la velocidad, y un automóvil rápido o una motocicleta o un avión supersónico le parecen maravillosos. Un fakir indio cuyo ideal es tener un brazo levantado e inmóvil hasta que se anquilese y no lo pueda bajar, ¿cómo va a estimar esos aparatos, si no quiere ir a ninguna parte, sino quedarse donde está, inmóvil?

Si queremos averiguar algo sobre la felicidad, es menester ejecutar una operación delicada, que llamaría la auscultación de los demás y de uno mismo para discernir en qué consiste la felicidad y cuál es su estado o nivel. El hombre es futurizo, está proyectado hacia el futuro, y su vida consiste en expectativa; si no estamos en claro respecto a estas, no entendemos nada humano. La pregunta fundamental sería: ¿qué se espera para mañana? Supongamos que nos formalizamos, que nos preguntamos esta noche en serio y con sinceridad qué esperamos para mañana, y que podemos lanzar una ojeada a nuestros amigos, a las personas de nuestra familia, respecto a las cuales lo podemos adivinar. Seguramente encontraremos sorpresas: se espera para mañana algo con lo que no se había contado explícitamente, porque no parecía «decente» (en el sentido etimológico de la palabra, *quod decet*, lo que conviene o está bien). Puede parecer una insolencia, una indecencia esperar para mañana lo que realmente se espera.

Lo grave es que no coincide forzosamente con lo que se va a buscar, a procurar, quizá a conseguir. Mañana cada uno se va a levantar y ponerse a hacer cosas: ¿es

seguro que tendrá que ver con lo que en el fondo se espera para mañana? ¿Coincidirá nuestro quehacer, nuestro afán, nuestros actos reales, con esa expectativa? Si nos hacemos esa pregunta en serio esta noche y mañana comprobamos qué ha pasado, veremos si nos hemos movido hacia lo que realmente esperábamos o hacia otras cosas, si hemos intentado de verdad ser felices.

Uno de los factores que hacen más difícil y huidiza la felicidad es la falta de atrevimiento. Parece extraño introducir esta palabra en un contexto en que se habla de felicidad, pero la mayoría de las personas no se atreven a conseguir lo que esperan, lo que desean, lo que necesitan. Se dirá que hay muchas dificultades en la vida, muchos obstáculos y amenazas que impiden atreverse a conseguir eso necesario. Pero hay una falta de atrevimiento más grave y radical: no atreverse a desear. Y no por ninguna coacción, sino por un estado de creencia, 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 esas dos faltas de atrevimiento. La primera es más justificable y comprensible, menos grave; la verdaderamente peligrosa es la segunda, porque elimina ya la posibilidad de esa felicidad.

Si se hace el balance de lo dicho hasta ahora, se encuentra que 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. Y ambas cosas son frecuentes: es increíble el catálogo de temores que acechan al hombre, y la imaginación, en cambio, es limitada y no tiene buena prensa. Si hubiera otra idea de la educación, se podría enseñar a imaginar. Se enseña a multiplicar, a extraer raíces cuadradas, a nadar, a hacer deportes, pero no se enseña a imaginar, lo que sería fácil y tendría como consecuencia una prodigiosa dilatación de la vida.

La felicidad colectiva

Una investigación adecuada de la felicidad exige tener en cuenta lo que puede llamarse, con ligera impropiedad, felicidad colectiva, quizá sería mejor decir «ambiente»: la que afecta a una sociedad o un grupo social, la que encuentra cada individuo en torno suyo, y refluye sobre la suya propia, favoreciéndola o atenuándola, acaso estorbándola. ¿Cómo se puede investigar? Sociólogos y psicólogos responderían probablemente que con estadísticas. Pero no es suficiente, porque son siempre abstractas, se hacen con preguntas que condicionan las respuestas, porque se mueven en una dimensión determinada, en un «cauce» por el cual discurrirá lo que se diga al contestar. Esto, sin tener en cuenta el hecho de que la mayor parte de la gente contesta con temor, o con insinceridad —lo que cree que «debe contestar», o lo contrario si es demasiado impertinente—, o simplemente lo primero que se le ocurre.

Habría otras maneras de conocer la felicidad colectiva, por ejemplo métodos visuales, como el aspecto de la calle. Pocas cosas son más reveladoras. Sin salir de España hay gran diferencia entre las calles de diversas ciudades, de unas regiones a otras, e incluso entre los barrios de las ciudades grandes, como Madrid o Barcelona. Si se compara una calle argentina con una calle sueca o francesa, o brasileña, o suiza, o india, o una calle de Nueva York con una de Los Angeles, las diferencias son enormes.

De espontaneidad, de presencia mutua de las personas, de comunicación, de lo que podríamos llamar alegría ambiente (que no coincide con la alegría personal de cada uno, que es asunto personal y variable); y la alegría de la calle, de la ciudad, destiñe sobre el individuo. Quiero decir que una persona que está triste, si la calle es alegre acaba por alegrarse un poco, y si una persona alegre va por calles tétricas, sórdidas, mortecinas, o simplemente aburridas, siente que su alegría se va apagando poco a poco.

Esto se ve, se vive, con inmediata evidencia, pero no se mide; se parece más a ver que algo es azul o rojo, pero no vamos a desdeñar la sensibilidad, ni la física ni la mental o sentimental. Y hay factores que pueden dominar una forma de vida colectiva, como la ambición, o la vanidad, o el miedo. No se olvide que hay países en que el miedo es la forma habitual de vivir, en los que el individuo tiene permanentemente miedo. ¿A qué? La mejor respuesta sería: *a todo*, aunque ese miedo general se articule y diversifique en distintas formas; en cambio, hay países en que la gente no tiene ningún miedo envolvente y, salvo excepciones, vive en espontaneidad.

También hay países —o épocas— dominados por la ambición. Un hombre tan agudo como Stendhal, aunque era enteramente francés, no tenía excesivo entusiasmo por su país y prefería el tono de la vida de España o, sobre todo, Italia, con la que se sentía identificado (por eso quería ser enterrado en Italia y que sobre su tumba se pusiese: *Arrigo Beyle, Milanese*); Francia le parecía dominada por la ambición y la vanidad; en España y en Italia encontraba, en cambio, pasión, y esto permitía a su juicio otras posibilidades, especialmente felicitarias.

Una condición positiva, favorable a la felicidad, es la *holgura*, cosa tan mal conocida que en muchas lenguas no existe palabra apropiada, y la española, que es magnífica, se usa bastante poco (es sumamente interesante el uso y desuso de las palabras). Se emplea, por ejemplo, al hablar técnicamente de un émbolo que tiene holgura y entra con facilidad; o de un traje holgado; antes se decía con frecuencia que alguien «vive con holgura», económicamente, es decir, que no le falta dinero ni le sobra mucho. El que tiene poco dinero lo pasa mal, pero el que tiene demasiado suele pasarlo peor —aunque no se crea, aunque no lo crea él mismo, por la fuerza de los supuestos—, porque tiene que ocuparse de él todo el tiempo. Un hombre de gran fortuna trabaja por lo general horriblemente para cuidarse de ella. Lo bueno del dinero es no ocuparse de él, y en las sociedades de

nuestro tiempo, el sistema tributario nos obliga a ocuparnos de él por poco que tengamos, y esto disminuye increíblemente la felicidad: la declaración de la renta y sus aledaños producen extraordinario malestar, no solo por pagar, sino sobre todo por tener que saber y recordar y especificar lo que se gana y se gasta. Esto destruye la holgura, de que antes gozaba el que tenía lo suficiente para vivir dentro de su pretensión habitual y no tenía que preocuparse de ello.

Pero el sentido de la holgura va mucho más allá de lo económico, se extiende a muchas dimensiones de la vida (por eso las palabras que son aproximadamente equivalentes, *aisance* en francés, *ampiezza* en italiano, *Behaglichkeit* en alemán, no tienen la amplitud significativa de nuestra holgura; el inglés *leisure* se acerca un poco más). Afecta, por ejemplo, al trato con las personas. Dentro del mismo estrato social —no primariamente económico— se tiene holgura, se está cómodo, no hay que estar sobre aviso, no tiene uno que preocuparse de si sus gestos o palabras van a resultar superiores o inferiores al nivel normal. Esta holgura es una condición necesaria de la felicidad colectiva, y la falta de ella consiste muy principalmente en sentirse observado —por eso, el Estado intervencionista, que ejerce inspección con cualquier pretexto, es ya destructor de la felicidad, sea cualquiera su política—. Siempre se ha elogiado la comodidad de la vida en las grandes ciudades, en las que nadie se ocupa de los demás, mientras que en un lugar pequeño, en un pueblo —o en cualquier círculo reducido—, todo el mundo está observándose, cotilleando, murmurando, porque casi no tiene otro programa vital; claro que, porque la vida es compleja, ese chismorreo es fuente de felicidad para los que lo practican o lo siguen, como prueba el éxito de las publicaciones dedicadas a él.

Hay que tener en cuenta un factor influyente en el grado posible de felicidad colectiva: la función del «saber ya» como amortiguador de la felicidad. Cuando *ya se sabe*, la vida pierde interés y atractivo. Recuerdo que

hace cosa de treinta y cinco años entró en mi habitación, en un viejísimo hotel de Lima, un loco de bastante consideración, español de origen, que me contó diversos prodigios que sabía y hacía; y al final me anunció que me iba a decir mi porvenir. Lo interrumpí diciéndole: «No, no me lo diga, porque si lo sé ya no me divierto. Imagine qué aburrimiento.» Fue la manera de deshacerme de aquel loco, pero lo decía con plena sinceridad. El atractivo de la vida consiste en ser en cierta medida inesperada, en su coeficiente de imprevisión y hasta de imprevisibilidad. Si ya lo sé, si la vida está predeterminada —y esto ocurre en grado angustioso en muchos países—, ¿qué más da? Recuérdese aquel que decía: «La vida es monótona: lunes, martes, miércoles...»

Eso no significa forzosamente la infelicidad, pero buena porción de la felicidad se desvanece o evapora. Es menester, paradójicamente, *esperar lo inesperado*. Y esto tiene un alcance muy general, por ejemplo, afecta a la valoración de una cultura: el desinterés que ha sentido Europa por la cultura española, durante dos siglos, con raras excepciones, se debe principalmente, descontadas algunas malas pasiones, a que no se esperaba nada inesperado. Y cuando en algunos momentos, sobre todo en este siglo, lo inesperado ha llegado, casi nadie se ha enterado, justamente *porque no se esperaba*.

Finalmente, esta exigencia de lo inesperado e imprevisto, de la sorpresa, se cruza con otra que parece contraria: la de *seguridad*. La vida es insegura, pero el hombre necesita *alguna* seguridad: tengo que contar con que la máquina en que escribo no se va a convertir en un codrilo, con que no me va a faltar la luz. Necesito un poco de seguridad para poder proyectar, para poder esperar lo inesperado. Si sé que la vida está determinada y cuento con lo que va a pasar, es difícil que sea feliz; pero si no cuento con que mañana amanecerá, no puedo proyectar. Ha habido épocas de casi total inseguridad, por ejemplo económica. Hasta hace poco tiempo, cuando una persona se quedaba sin trabajo, o enfermaba, o en-

vejección, esto quería decir que no tenía ingresos, sin más. Ahora esto, en nuestro mundo, no ocurre y parece esencial; antes las cosas se arreglaban —cuando se arreglaban— con la iniciativa personal: parientes, amigos, vecinos, personas caritativas, la Iglesia, intervenían, acudían en ayuda de la persona menesterosa. Hoy aspiramos a que esto no sea algo eventual, inseguro. Pero ocurre que la seguridad empieza a crecer y dilatarse, y entonces impide lo inesperado y se produce el tedio; no el abandono o la miseria de algunos, pero sí el tedio de casi todos: hay sociedades que no son muy infelices, en las cuales se trata de evitar que haya personas muy infelices, pero en las que no es fácil ser feliz.

La intensidad

No perdamos de vista lo que vengo recordando desde el comienzo de este libro: la felicidad es asunto personal, es feliz o no cada persona. La sociedad propiamente no puede ser feliz, ni siquiera proporciona felicidad. Es el alvéolo de la felicidad, por donde esta transcurre, y que la hace más o menos probable. En ciertas sociedades es más probable ser feliz que en otras, contando con que se tenga vocación para ello y suerte. La felicidad consiste en algo estrictamente personal. Nada colectivo me puede hacer feliz, pero ¿puede hacerme infeliz? Por supuesto que sí. Se puede destruir la vida privada, la vida personal, y por eso aquellos regímenes que nos prometen la felicidad son engañosos, y no lo serían los que podrían prometer la infelicidad.

Para investigar esta dimensión de la vida hay que hacer un examen de conciencia actual y biográfico. Cada uno de nosotros debería preguntarse: cómo soy feliz, en qué estado me encuentro, y en qué consiste, por qué soy feliz o infeliz, o en qué consiste esa normal mezcla de felicidad e infelicidad que es la vida humana. Pero no basta con el presente: si repasamos nuestra vida, encon-

tramos que hemos tenido altibajos, épocas en que hemos sido felices y otras en que hemos sido profundamente desgraciados. Y a lo mejor las felices no coinciden con las «buenas» épocas, es posible que tengamos recuerdos felices de épocas atroces; por ejemplo, todos los españoles que hemos pasado la experiencia de la guerra civil, que fue de lo más atroz que cabe imaginar, no es improbable que guardemos recuerdos felices de algunos momentos; y no es imposible que de épocas prósperas y que parecen excelentes nos llegue un recuerdo desvaído, insípido o amargo.

Hay una articulación muy clara e interesante, la de los estudios. Hay personas que dicen haber tenido una niñez feliz o un bachillerato delicioso, mientras para otros fue un infierno (ahora casi todo el mundo dice que el colegio era por lo menos el purgatorio, pero sospecho que es porque da una figura que se considera adecuada); análogamente se procede con el trabajo, el matrimonio, las diversas etapas de la vida. Si se hace un examen sincero y lo más clarividente posible, se encuentra una especie de biografía felicitaria, y se puede reconstruir la trayectoria de esa dimensión, que no coincide con otras. Una persona que tiene una enfermedad penosa que la obliga al reposo, puede tener elementos felicitarios: lee libros o tiene visitas que le dan felicidad.

Hasta donde es posible, habría que hacer una medición de la felicidad de los demás, porque no se puede generalizar la experiencia propia. Casi nunca nos hacemos esta pregunta: esta persona a quien tratamos, ¿es feliz o no? Y si lo es, ¿cuánto, y en qué forma, y por qué? Casi nunca se pregunta uno si las otras personas son felices. Se pregunta por su salud, por su dinero, por sus quehaceres, casi nunca por ese último balance de la felicidad. El nivel de felicidad es problemático, a veces transcurre recubierta por incomodidades, disgustos, dolores; o, a la inversa, hay una infelicidad soterrada bajo el bienestar, la prosperidad, el éxito. A veces no puede uno quejarse más que de no ser feliz.

Habría que investigar las trayectorias, las porciones de felicidad que ganamos o perdemos. No olvidemos nuestro punto de partida: el imposible necesario. El que sea imposible hace que no podamos poseerla plenamente; el que sea necesaria lleva a que nos esforzamos de tal modo por conseguirla, que algunas porciones de nuestra vida han sido, son o serán felices. Se puede trazar la figura de esas trayectorias, se puede ver qué hemos conseguido, qué hemos ganado —a veces inesperadamente—, o qué hemos perdido, qué nos falta, qué hemos comprometido o desaprovechado, qué hemos sacrificado (los sacrificios pueden ser valiosos siempre que no sean humanos: siempre me ha parecido que se pueden sacrificar cosas, pero no personas, ni siquiera de uno mismo lo que es rigurosamente personal).

Y hay todavía un concepto que considero fundamental. He advertido que lo cuantitativo tiene poco lugar en la vida del hombre —por eso hay que desconfiar de la estadística cuando versa sobre asuntos humanos, en que lo decisivo es lo cualitativo—. Pero hay otro atributo que plenamente le pertenece a nuestra vida: la intensidad. Y precisamente tiene particular relieve respecto de la cuestión que nos ocupa: la felicidad consiste primariamente en la *intensidad de la vida*.

V

La felicidad en dos versiones griegas

Para esclarecer una cuestión, es menester tomar contacto, lo más inmediato y vivo posible, con la realidad de que se trata; en nuestro caso, con aquella que es nombrada con la palabra felicidad o sus afines, y que nos obliga a preguntarnos por su consistencia, su ámbito, los sentidos principales en que aparece. Es necesario también poner en claro cómo se puede plantear la cuestión, cuáles son los métodos que hacen posible el acceso a ella, ya que si se utilizan otros ajenos, la realidad que interesa queda eludida o confundida, tal vez suplantada. Ahora es menester ver cómo se ha vivido e interpretado la felicidad en las grandes culturas que son raíz de la nuestra, qué se ha pensado sobre la gran cuestión en nuestra tradición intelectual. Esto permitirá más adelante enfrentarse con el problema desde la perspectiva irreductible en que nos encontramos.

Dos raíces

Es considerable la aportación al problema de la felicidad en el pensamiento griego, como era de esperar,

dada la asombrosa genialidad helénica, de la que somos deudores en una proporción difícil de creer. Y como ese pensamiento influyó decisivamente en el romano, y en el cristiano, especialmente a través de la lengua del Nuevo Testamento, tiene que ser nuestro punto de partida, la referencia constante, aunque esto no quiere decir que podamos quedarnos en él; por el contrario, tenemos que intentar tomar posesión de la visión griega de la felicidad para poder rebasar sus limitaciones.

Lo decisivo es que «felicidad» se nombra en griego con dos palabras —o familias de palabras— enteramente distintas, procedentes de dos raíces independientes, que se mueven en diferentes contextos. Se trata, pues, de dos aproximaciones a la cuestión, con diferencias temporales y otras que responden a la actitud personal de los filósofos que han estudiado el problema. Estas dos raíces son *δαίμων* (*daímon*) y *μάκαρ* (*mákar*), de las que se derivan diversas palabras. Son completamente distintas, en direcciones significativas muy diversas, pero conviene tener presente que esas diferencias no se pueden tomar absolutamente en serio, porque en el uso real las significaciones muchas veces se cruzan. Hay un ejemplo ilustre en griego, las dos palabras *ζωή* (*zoé*) y *βίος* (*bíos*). Se dice, y se dice bien porque es verdad, que la palabra *zoé* se refiere más bien a la vida biológica (de ahí viene la voz *zōon*, animal, en general, viviente), y *bíos* es la vida de cada cual, la vida personal o «biográfica». Esto es verdad como tendencia general, pero en los textos griegos muchas veces se dice *zoé*, donde se pensaría en *bíos*, o se emplea *bíos* en el sentido habitual de *zoé*. Una cosa es el sentido predominante, el que llamaríamos *radical*, porque corresponde a la raíz de la palabra, y otra es el uso lingüístico, que suele ser laxo y variable, y en ocasiones en un mismo autor, y hasta en el mismo texto, se usan con cierta promiscuidad las dos raíces. Por esto no se puede tomar al pie de la letra y de un modo absoluto la distinción entre *daímon* y *mákar*.

Lo que hay es un sistema de *preferencias*. Platón emplea mucho más las palabras *makários* (feliz), *makaria* o *makariótes* (felicidad). Aristóteles, en cambio, aunque usa estas voces, con mayor frecuencia se sirve de las derivadas de *daímon*, como *eudáimon* (feliz) y *eudaimonia* (felicidad). Si se comparan el *Lexicon Platonicum* de Ast y el *Index Aristotelicus* de Bonitz, las enormes diferencias de frecuencia saltan a la vista.

Daímon quiere decir primariamente un dios, pero más que un dios singular, individual, que sería más bien *θεός* (*theós*), la deidad o lo divino (también existe el adjetivo *daimónios*, en forma neutra *tò daimónion*, lo demoniaco), o lo que llamaríamos un «genio», y en otro sentido demonio. Platón, en el *Banquete*, se pregunta si el amor o *ἔρως* (*éros*) es un dios, y responde que no, sino *daímon mégas*, un gran *daímon* (Sócrates dice que tiene un *daímon*, un genio que le aconseja hacer o no las cosas). Y Platón añade que el *éros* es un intermedio (*metaxy*) entre el dios y el hombre, en lo cual se asemeja al filósofo, que es también un intermedio entre el sabio y el ignorante: el sabio no busca el saber, porque lo posee; el ignorante tampoco, porque no se da cuenta de que no sabe; el filósofo es el hombre que busca el conocimiento porque sabe que le falta el saber.

La eudaimonía aristotélica

La palabra *eudaimonía* es la usual para decir «felicidad» en griego. Consiste en tener un buen (*eú*) *daímon*, tener suerte, prosperidad. Este es el sentido primario y elemental de *eudaimonía*. El filósofo griego que más a fondo se ha planteado esta cuestión es Aristóteles, en diversos libros, pero sobre todo en la *Ética a Nicómaco*, con particular profundidad en los libros I y X¹.

¹ Todas las referencias son a la edición bilingüe por María Araujo y Julián Marías, Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1960.

Aristóteles pone desde luego la felicidad en conexión con el bien, concepto que en Grecia tiene una importancia enorme, porque la noción de ἀγαθόν (*agathón*) está estrechamente vinculada a la realidad, a lo que también se llamará el ὄν (*ón*), el ente. Ser y ser bueno están en íntima conexión. Platón dice que la idea del Bien, la idea suprema, está «más allá de la sustancia o esencia» (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, *epékeina tês ousías*).

Las primeras palabras de la *Ética a Nicómaco* dicen así: «Toda 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.» Las palabras decisivas son arte (*tékhnē*), investigación (*méthodos*), acción (*práxis*) y elección (*proairesis*); y todas esas actividades humanas tienden a algún bien, ligado desde el comienzo a la felicidad. Esta conexión se ha desdibujado después, pero en Aristóteles es sumamente enérgica.

Ahora bien, el supremo de los bienes es lo que tanto la multitud como los distinguidos, los refinados, coinciden en llamar *eudaimonía*, felicidad. Aristóteles habla muchas veces de masas y minorías (literalmente, «los muchos» y «los pocos», pero aquí dice los refinados, los que tienen cierto saber o pulimento (*hoi kharientes*). Hay, pues, un consenso general; pero si se pregunta qué es felicidad, ya no hay tanto acuerdo: empiezan las vacilaciones y las divergencias. Vivir bien (*eú zên*) y obrar bien (*eú práttein*) es lo mismo que ser feliz (*eudaimoneîn*); por cierto, en griego sí hay un verbo que significa «ser feliz». Las divergencias en cuanto al contenido se dan sobre todo, dice Aristóteles, entre el vulgo y los sabios (*hoi sophoi*). «Pues unos creen que es alguna de las cosas visibles y manifiestas, como el placer o la riqueza o los honores; otros, otra cosa; a menudo, incluso una misma persona opina cosas distintas: si está enfermo, la salud; si es pobre, la riqueza; los que tienen conciencia de su ignorancia admiran a los que dicen algo grande y que está por encima de su alcance. Pero algunos creen

que, aparte de toda esta multitud de bienes, hay algún otro que es bueno por sí mismo y que es la causa de que todos aquellos sean bienes.»

Si nos fijamos bien, vemos que Aristóteles, después de la idea vulgar de que la felicidad consiste en el placer, la riqueza o los honores, pasa a una segunda consideración: las *privaciones*. En el pensamiento aristotélico este concepto tiene mucha importancia: una de las diez categorías es la *stéresis* o privación. No es carencia, que es simplemente no tener algo; privación es no tener algo que le pertenece a uno o que necesita. No tenemos alas o branquias, carecemos de ellas, pero no estamos privados; pero si nos falta un brazo estamos privados de él, y por eso existe la palabra «manco»; en la lengua hay las palabras que indican privaciones: cojo, ciego, sordo, mudo. La *stéresis* no es una carencia cualquiera, sino la privación de aquello que nos pertenece o nos es necesario. El enfermo está privado de salud; el verdaderamente pobre, de los bienes necesarios; el ignorante que se sabe tal, del saber que necesita para vivir.

En estos casos, se identifica la felicidad con aquello de que se está privado. Muchas veces veo, por ejemplo en el Metro, a una persona afectada por una penosa privación: ciego, cojo, manco; y pienso qué felicidad sentiría esa persona si se le pudiera devolver eso que le falta; pero paso la mirada en torno y veo muchas personas a las cuales no les faltan esas cosas y no parecen muy contentas. Es decir, parece la felicidad 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 y hacemos lo que queremos y vamos adonde se nos antoja, esto no nos parece ni por un momento la felicidad.

Hay otra noción que es fundamental para los griegos, y muy especialmente para Aristóteles: la *autarquía*, la suficiencia, la condición de bastarse a sí mismo. La sus-

tancia (*ousía*) es definida precisamente como aquello que es suficiente, a diferencia del accidente (*symbebekós*), que necesita una sustancia para poder existir: el color, por ejemplo, necesita la mesa que colorea. La idea de autarquía hará que se ponga el ideal moral en el hombre que se basta a sí mismo; el sabio estoico *omnia sua secum portat*, lleva consigo todo lo suyo. Esta consideración de la suficiencia resultará, como veremos más adelante, bastante equívoca, porque el hombre es lo contrario de suficiente, es el ser indigente, menesteroso.

Sin embargo, la agudeza de Aristóteles le impide embarcarse en la suficiencia estricta cuando habla de la felicidad. Lo que más le interesa, certeramente, es lo que se busca *por sí mismo y no por otra cosa*. Veamos sus textos. «Llamamos más perfecto al (fin) que se persigue por sí mismo que al que se busca por otra cosa, y al que nunca se elige por otra cosa, más que a los que se eligen por sí mismos y por otro fin, y en general consideramos perfecto lo que se elige por sí mismo y nunca por otra cosa.» Esto es lo que va a aplicar a la interpretación de la felicidad: «Tal parece ser eminentemente la felicidad, pues la elegimos siempre por ella misma y nunca por otra cosa, mientras que los honores, el placer, el entendimiento y toda virtud los deseamos ciertamente por sí mismos (pues aunque nada resultara de ellas, desearíamos todas estas cosas), pero también los deseamos en vista de la felicidad, pues creemos que seremos felices por medio de ellos. En cambio, nadie busca la felicidad por estas cosas, ni en general por ninguna otra.»

A continuación vuelve Aristóteles a la autarquía, con restricciones sumamente penetrantes: «Parece que también ocurre lo mismo con la autarquía, pues el bien perfecto parece ser suficiente. Pero no entendemos por suficiencia el vivir para sí solo una vida solitaria, sino también para los padres y los hijos y la mujer, y en general para los amigos y conciudadanos, puesto que el hombre es por naturaleza una realidad social... Estimamos suficiente lo que por sí solo hace deseable la vida y no nece-

sita nada; y pensamos que tal es la felicidad. Es lo más deseable de todo, aun sin añadirle nada; pero es evidente que resulta más deseable si se le añade el más pequeño de los bienes, pues lo agregado resulta una superabundancia de bienes, y entre los bienes, el mayor es siempre más deseable.»

Pero no se contenta con esto Aristóteles, pide más claridad, y piensa que acaso esto se lograría si se comprendiera bien lo que llama, con una expresión interesante y original, *la función del hombre* (τὸ ἔργον τοῦ ἀνθρώπου, τὸ ἔργον τοῦ ἀνθρώπου). Después de sorprenderse de que haya funciones propias del flautista, el escultor, el zapatero, el carpintero, y no la hubiese del *hombre*, descarta que se trate simplemente del vivir, ya que la vida de nutrición y crecimiento es común con las plantas, y la sensitiva con los animales. Va a apelar a la vida activa propia del hombre que tiene razón; pero emplea una fórmula sumamente curiosa y apenas comentada¹: la actividad del alma *según la razón o no sin razón* (κατὰ λόγον ἢ μὴ ἄνευ λόγου, κατὰ λόγον ἢ μὴ ἄνευ λόγου). Es una fórmula de la cual habría que tirar un poco, para ver qué sale de ella; parece que Aristóteles no confía demasiado en que la actividad del hombre sea propiamente racional —«según la razón»— y se contentaría en un segundo grado con que sea «no sin razón», diríamos «razonable» o que tenga algo que ver con la razón.

Desde otro punto de vista, la duración o permanencia es algo decisivo para los griegos. La perennidad de las cosas es el ideal helénico: las cosas pasan, son pasajeras, son y dejan de ser, se engendran y perecen; el griego se esfuerza por encontrar algo que sea siempre (ἀεὶ ὄν, *aei on*). Algo que no dura no se puede llamar felicidad. Aristóteles recuerda el viejo refrán «una golondrina no hace verano» o «primavera»: *μία γὰρ χελιδὼν ἕαρ ου ποιεῖ, οὐδὲ μία ἡμέρα (μία γὰρ χελιδὼν ἕαρ ου ποιεῖ, οὐδὲ μία*

² Hay una nota fugaz al texto aristotélico en la edición anotada de John Burnet, *The Ethics of Aristotle*, London 1900.

heméra, «ni un solo día», añade Aristóteles al viejo dicho tradicional). Del mismo modo, un solo día o poco tiempo no hace venturoso y feliz (*makárimon kai eudáimona*, dice Aristóteles, usando en la misma frase las dos palabras, las dos versiones helénicas de la felicidad).

Y más adelante recuerda que la felicidad requiere una virtud perfecta y *una vida entera*, pues ocurren muchos cambios y azares a lo largo de la vida, y es posible que el más próspero caiga a la vejez en grandes calamidades. ¿Quién llamaría feliz a Príamo? Tuvo gran poder, le pasaron cosas muy buenas, fue mucho tiempo feliz, pero todos sabemos cómo acabó Troya. Solón dice lapidariamente que «es menester ver el fin», y esta es una idea profundamente arraigada en la mente griega. Y hasta encuentra Aristóteles problemático que el hombre muerto no sea afectado por lo que pase después, a sus hijos y descendientes, pues si es absurdo que pueda cambiar su estado de felicidad o infelicidad, también lo es que no le importe lo que suceda a sus amigos o descendientes.

Al final de la *Ética*, en los capítulos 6-8 del libro X, entra Aristóteles en últimas cuentas con el difícil problema de la felicidad. Es el fin de las cosas humanas. No es un hábito ni una disposición, sino una *actividad*. Aristóteles usa tres conceptos que conviene distinguir: *poíesis* es producción, fabricación, actividad que termina en una obra o producto, sea una mesa, un par de zapatos o un poema; *práxis* es una actividad cuyo fin no es algo distinto de ella, sino ella misma, no una obra o *érgon*, sino la *enérgeia*, como sucede al que toca la flauta o al gobernante; finalmente hay una tercera forma de actividad, una variedad de la *práxis*, que llama *theoría*, visión o lo visto, por ejemplo, una procesión. En nuestras lenguas se suele contraponer la teoría a la práctica —los pedantes que no saben griego prefieren decir *praxis*—, pero en Aristóteles no se contraponen: la *práxis* más práctica de todas es la *theoría*. Y la razón es, una vez más, la suficiencia: el gobernante necesita una ciudad que gobernar, y si no dispone de ella no puede ejercer su actividad;

para tocar la flauta hace falta una flauta. (En lo alto de la escalera de la torre de la catedral de Toledo había hace años un cartel con una prohibición extraordinaria: «Se prohíbe jugar a la pelota con pelota o sin ella.» No sé si el autor era un aristotélico.) La *theoría*, en cambio, se basta a sí misma; el hombre cuya *práxis* es la *theoría* no necesita nada fuera de sí, es una actividad «divina», es la que tienen los dioses —Dios es *noéseos néesis*, pensamiento del pensamiento—, y en el hombre la que más se parece a ello.

Pero hay algo que Aristóteles dice de pasada —es frecuente que diga así cosas particularmente interesantes, que ni comenta ni explica— algo que tendremos que recordar cuando entremos de verdad a examinar cuerpo a cuerpo el problema de la felicidad. «Sería absurdo —dice— no elegir la vida de uno mismo, sino la de otro.» Aristóteles desliza así, como quien no quiere la cosa, nada menos que el concepto de *autenticidad*; ahí la palabra «vida» aparece en el sentido de la vida personal, y emplea la voz *bíos* con todo rigor. El carácter un tanto impersonal que estaba tomando la doctrina aristotélica —ejercicio de una actividad suficiente que se elige por sí misma, que pone en juego lo más humano, etc.— adquiere de repente una curiosa concreción que le viene de cada uno de nosotros. Elegir la vida de otro en vez de la de uno mismo es introducir una falsedad que destruye el sentido propio de la felicidad.

La makaría platónica

Al hablar de que un poco tiempo no hace a nadie feliz, y también al hablar de los dioses, Aristóteles emplea las dos palabras *eudáimon* y *makários*. Traducimos *eudáimon*, la palabra más usual, por «feliz»; podríamos llamar «venturoso» al *makários*. Los dioses son plena y enteramente venturosos, los hombres en la medida en que se asemejan a los dioses. En otras lenguas hay algo parecido; en

inglés «feliz» sería aproximadamente *happy*, y «venturoso», *blessed*; en alemán la correspondencia sería *glücklich* y *glücklichselig*. La *eudaimonia* es más bien humana, la *makaria* o *makariotes* algo divino, con un elemento de «don» y una tonalidad frecuentemente religiosa. Veremos más adelante las raíces latinas, en esta lengua y en las románicas.

Platón, que también habla mucho de la felicidad, emplea preferentemente las palabras *makaria* o *makariotes*, a diferencia de Aristóteles, que usa con mayor frecuencia *eudaimonia*. El punto de vista de los derivados de *mákar* es más elevado, mientras que los de *daímon* funcionan a veces en un sentido bastante trivial, como sucede con «felicidad», que a veces se emplea como sinónimo de estar bien o pasarlo bien. Las otras voces nunca son triviales, se usan en un plano más radical y profundo, menos en la mano del hombre. La conciencia de que la felicidad no depende sólo del hombre es más viva en *makaria* que en *eudaimonia*. Epicuro, a pesar de su hedonismo, de su valoración del placer (un placer bastante espiritual, por cierto), dice que los dioses son *makarioi*, y que la *makariotes* corresponde a la vida entera (ἡ τοῦ ὅλου βίου μακαριότης, *he toú hóλου bíou makariotes*); le da enorme importancia a «la posesión de la amistad». Aristóteles, por su parte, dice que la amistad es lo más necesario de la vida.

Esto introduce una rectificación de algunas limitaciones helénicas: los griegos hablan de la autarquía, la suficiencia, etc.; pero la necesidad de la amistad y su posesión hace que el hombre no sea suficiente, sino menesteroso, indigente. Y la idea de la vida en su conjunto, en su configuración total, y ese atisbo de Aristóteles de que sería absurdo elegir la vida de otro en lugar de la de uno mismo, todo ello muestra que por debajo del esquema de ideas, un poco abstracto, late en estos pensadores la intuición, la vivencia de la felicidad. Se mueven en un repertorio de categorías, con su genialidad y sus limitaciones, pero esa intuición de lo que es felicidad los lleva

a ciertas rectificaciones sumamente profundas. Suelen estar solo insinuadas, dejadas caer en pocas palabras que se pueden pasar por alto, y sin embargo dan un sentido fundamental a la teoría, sobre todo cuando se desliza la palabra *makariotes*.

Pero no hemos hecho más que empezar. Será menester ver cómo reaparece el pensamiento griego, y luego el de los romanos, y con ello las palabras latinas, que pasarán a nuestra lengua y a otras modernas. Finalmente, nos encontraremos con el Nuevo Testamento, escrito en griego, y nos saldrán al paso los problemas de esta lengua, desde otros supuestos y con un sentido profundamente distinto.

VI

La dependencia de las circunstancias entre Platón y los estoicos

La forma humana de la autarquía

Hemos visto el papel decisivo de la noción de autarquía o suficiencia en el pensamiento griego; se refiere, claro es, a toda forma de realidad, y culminará en la idea de *ousía* o sustancia aristotélica. Pero cuando se trata del hombre, adquiere matices particulares. El hombre «libre» (*eleútheros*) es el que, por poseer alguna hacienda —sentido primario de *ousía*—, se basta a sí mismo, es independiente. Cuando se piensa más directamente en la vida humana —en la medida en que el pensamiento helénico llegó a hacerlo—, esa suficiencia o autonomía adquiere el carácter de independencia *frente a las circunstancias*. En este contexto se plantea la cuestión de la felicidad, de muy diversas maneras.

Una de ellas es la de Sócrates. Como no escribió nada, su pensamiento presenta versiones divergentes y siempre discutibles. Por supuesto, la capital, más autorizada y de mayor influencia en la historia es la de Platón, que va siempre mucho más allá del pensamiento estrictamente socrático; pero hay que tener presente la versión, menos

profunda, más opaca, de Jenofonte; y, aunque muy poco filosófica y manifiestamente hostil, la de Aristófanes, que sin duda refleja una de las maneras como Sócrates fue visto, fuera del círculo de sus discípulos.

Sócrates es decididamente intelectualista; y esta concepción la lleva a la interpretación de la vida y de la moral. La virtud, para él, se puede enseñar; el hombre que yerra moralmente lo hace sobre todo por ignorancia o por error (se podría decir que «yerra por error», jugando con las palabras); el que obra mal es porque no sabe, es decir, no sabe lo que hay que saber, y por tanto lo que hay que hacer; de ahí la necesidad, y la posibilidad, de enseñar la virtud.

Platón parte ciertamente de Sócrates, hasta el punto de que casi toda su filosofía está puesta en boca de su maestro; pero pone en primer plano la cuestión del *éros*, del amor. Hace decir a su personaje que lo único de que realmente entiende es *tà erotiká*, las cosas 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. Ese elemento erótico es fundamental, y hay una estrecha relación entre el amor y el filósofo, que se revela en su condición de *metaxy*, de «intermedio»: el amor como *dáimon mégas*, un gran genio que no es dios, pero sí superior a los hombres; el filósofo, intermedio entre el ignorante (que no sabe, y no busca saber) y el sabio (que tampoco lo busca, porque ya la posee); el filósofo «sabe que no sabe» y se moviliza hacia el saber, según el sentido etimológico de la palabra filosofía.

Las escuelas socráticas

El problema de la autarquía o independencia adquiere un relieve mayor y una relación más directa con la felicidad en las escuelas «socráticas» —aparte de la Academia platónica—: cínicos, cirenaicos, epicúreos, estoicos. En

formas distintas subrayan la suficiencia, que a veces ad- quiere un matiz de indiferencia. Aparece igualmente, y con nuevo sentido, el concepto primario de la filosofía griega desde los presocráticos: el de *physis* o naturaleza. La diferencia estriba en que en manos de los «fisiólogos» (*physiologoi*) se trataba primariamente de la naturaleza cósmica, mientras que en las escuelas socráticas, lo mismo que entre los sofistas, la atención se concentra en el hombre, y se piensa ante todo en la naturaleza del hombre (*φύσις ἀνθρώπου, physis anthrōpou*).

Este concepto, junto al de suficiencia o autarquía, es decisivo en la idea de felicidad de estas escuelas. La definición casi común —entendida según diversas interpretaciones— en las escuelas socráticas es que la felicidad consiste en «vivir según la naturaleza» o «conforme a la naturaleza»: *κατὰ φύσιν ζῆν (katà physin zên)*, o entre los romanos *vivere secundum naturam*. Esta es la fórmula casi universalmente aceptada, que se repite en las distintas escuelas.

Epicuro identifica la felicidad con el placer (*hedoné*), pero cuando va a precisar de qué placeres se trata, resulta que los placeres momentáneos, fugaces, no le parecen muy valiosos; los placeres intensos, demasiado vivos, violentos, no suelen durar; y además con frecuencia terminan mal, dejan un rastro de molestia o dolor. En definitiva, los placeres que afirman Epicuro y su escuela son los que duran; en principio, toda la vida; son placeres tranquilos, apacibles; son primariamente ausencia de dolor, lo cual los tiñe de negatividad. Esta línea de pensamiento lleva a un concepto muy importante en Grecia, que estudié bastante a fondo hace muchos años¹.

La *ataraxia* (*ἀταραξία*) se ha solido entender como imperturbabilidad; pero, como veremos, esta interpretación, aunque la más admitida, es problemática, porque atiende solo a una cara del fenómeno. Por lo pronto es

¹ *Ataraxia y alcionismo*, 1956. En *El oficio del pensamiento* (reimpreso en *Obras*, VI, 437-450).

la calma, la tranquilidad, la imperturbabilidad del alma (*he tēs psykhēs ataraxia*); *tranquillitas animi* dirán los latinos. Va a ser la fórmula más admitida de la felicidad, porque la infelicidad viene principalmente del temor. En esta forma de pensamiento, el temor tiene un puesto capital: hay temor a lo imprevisto, al poder de los dioses, a la muerte, y se trata ante todo de evitarlo, de descartarlo. Esto es constante en el epicureísmo.

Y hay otra forma de infelicidad que consiste en los deseos inasequibles, que no se pueden satisfacer. La consecuencia es que si se quiere tener tranquilidad, si se quiere evitar el temor, el dolor, los deseos inasequibles, esto lleva a un mínimo de necesidades. A primera vista parece difícil hacer consistir la felicidad en esto, pero a última hora va a ser la condición que acaba por identificarse con el ideal de felicidad.

Un paso más, que se da con frecuencia en los cínicos y estoicos, pero que tampoco es ajeno a Epicuro, es decir que el sabio (*sophós*), el hombre que vive según la naturaleza, puede ser feliz pase lo que pase, en cualquier situación, incluso en la tortura, en el potro, hasta dentro del toro de Falaris, de bronce y puesto al rojo. El buen sentido de Aristóteles lo hacía reaccionar contra esto, y no le parecía posible ser feliz en las fauces de un león. Pero las escuelas socráticas llegan a sostener la posibilidad de la felicidad en medio de los tormentos, porque en definitiva el sabio está por encima de todo eso, y mientras se mantenga fiel a la naturaleza y a su virtud puede ser feliz pase lo que pase.

En forma menos extremada, Epicuro dice que el bien más importante en la vida es la posesión de la amistad —lo cual, por cierto, va en otra dirección que la suficiencia o autarquía, pues implica la necesidad de otras personas—, pero luego añade que no debe lamentarse la muerte prematura de los amigos. Si los amigos son una fuente de felicidad y los quiero mucho, su pérdida o ausencia causa gran dolor; pero esto destruye la idea de la autarquía, la suficiencia, la independencia; para salvar la difi-

cultad se piensa que si estos amigos mueren jóvenes, prematuramente, esto es obra de la naturaleza y no debo lamentarme de ello; es decir, la necesidad de los amigos, su amor por ellos, cede ante el ideal de suficiencia y la sumisión total a la naturaleza. Pero es claro que la que no es suficiente es esta concepción de la amistad.

La ataraxía

Hay una interpretación primariamente negativa de este famoso concepto de ataraxía. Sexto Empírico, la figura más importante del escepticismo griego, autor de las famosas *Hipotiposis pirrónicas*, dice literalmente: «Abstención (*epokhé*) es una posición estable de la mente (*stásis dianoías*), en virtud de la cual ni afirmamos ni negamos cosa alguna. Imperturbabilidad (*ataraxía*) es la serenidad y la calma del alma.» Y más adelante: «El fin del escéptico es la imperturbabilidad (*ataraxía*) en lo que depende de la opinión, y la moderación de las pasiones (*metropátheia*) en lo necesario.» Y todavía: «Los escépticos esperaban alcanzar la imperturbabilidad juzgando la desigualdad de los fenómenos y noúmenos y, no pudiendo hacerlo, se abstuvieron; pero al abstenerse, les siguió inmediatamente, como por azar, la imperturbabilidad como la sombra al cuerpo.» La *vita minima* se cierne sobre esta concepción. Sexto Empírico llega a decir que «el que no decide sobre los bienes y los males naturales, *ni rehúye ni persigue nada intensamente*, y, por lo tanto, está libre de perturbación.» Sí, pero ¿a qué precio?

A una actitud de abstención, de evitar toda toma de posición intensa o activa, que nos hace perder la calma y la serenidad; es menester tranquilizarse, tranquilizar al hombre respecto de los temores (a los dioses, a la muerte, yo diría: también a la vida). Es curioso y revelador cómo esto ha reverdecido en la psiquiatría actual: en muchas escuelas, de lo que se trata es de que uno esté tranquilo, que tenga lo que se llama en inglés *peace of*

mind. Si alguien comete un crimen, se procura tranquilizar al asesino, que no esté preocupado; se le dice que es cierto que ha matado a su padre y a su madre, o a su mujer, o a sus hijos, pero lo importante es que no se preocupe. Yo creo que lo que habría que decirle es que *no* esté tranquilo, que esté abrumado, desesperado; sobre todo, arrepentido; pero esto apenas tiene circulación en el mundo actual. Como se ve, las actitudes que estamos estudiando no pertenecen exclusivamente al pasado.

Hay un aspecto que me parece extremadamente revelador de la función del pensamiento en esta etapa del mundo antiguo, y en el que no se ha reparado lo bastante. En la física epicúrea, y también en la estoica, se dan explicaciones de los fenómenos naturales; pero lo curioso es que estos filósofos dan casi siempre no una explicación, sino varias distintas, con frecuencia inconciliables. Esto es extraño y bastante inquietante: descubre que no les interesa la verdad, sino otra cosa; no quieren saber cuál es la causa determinada de un hecho o fenómeno, sino que *haya explicación*, es decir, que se pueda explicar naturalmente. Del rayo y el trueno doy varias explicaciones naturales; si hay una verdadera, las demás serán falsas; pero esto no importa: lo que interesa es mostrar que es algo que se puede explicar naturalmente, no es la cólera de los dioses, y esto me basta para estar tranquilo. No les interesa la verdad, sino la tranquilidad; no preocuparse, por ejemplo, de la muerte, librarse del temor. En el famoso verso de Lucrecio, el ideal es *pacata posse omnia mente tueri*, poder contemplar todas las cosas con mente serena. El sabio no es el que sabe lo que son las cosas, esto no es lo primario, sino el que puede mirarlo todo con mente tranquila; y en eso consiste fundamentalmente la felicidad.

En la Stoa, en casi todos los movimientos estoicos, se mantiene un punto de vista próximo a este, se trata de lograr la conformidad racional con el orden de las cosas. La naturaleza del hombre es racional, y, por tanto, vivir según la naturaleza es a la vez vivir según la razón: hay

un orden natural y racional de las cosas, y eso es lo que hay que aceptar. Uno de los lemas más famosos de los estoicos es *sustine et abstine*, soporta y renuncia. Es una moral de resistencia, para tiempos duros. Pero ¿consiste en eso la felicidad? Es más que dudoso.

Séneca piensa que no conmoverse es un estado soberano próximo al de un dios. Es lo que los griegos llamaban *thymía* y él *tranquillitas*: lo que hay que salvar a toda costa. Esto termina, sin duda, en la indiferencia, que representa tan gran papel. La palabra *ἀπάθεια* (*apátheia*) indica la ausencia de *πάθος* (*páthos*), de pasión (no se olvide que *passio*, lo mismo que *páthos*, tiene un sentido primario de «padecer»). A veces se interpreta como *aponía*, ausencia de dolor. En español, «apatía» ha tomado un sentido más fuerte que la ausencia de pasiones, a última hora es la indiferencia. El apático no se mueve ni se conmueve, no se afecta por nada, y lo que pretende es evitar el dolor y la molestia. Esta concepción es sobre todo negativa. La felicidad es la liberación de la menesterosidad, de la dependencia, de la inquietud, de las pasiones. Ahora bien, ¿basta este sentido de la libertad? ¿No hay una libertad *para*, una libertad positiva, afirmativa?

Todo esto terminó en una forma extremada, ya anticipada en algunos estoicos, pero sobre todo los cínicos. Se cuenta que Epicteto, que era esclavo y después libertado, advirtió a su amo, que le retorció un brazo: «Se va a romper.» Y poco después: «¿Ves? Se ha roto.» Hay algo admirable en esa imperturbabilidad con que un hombre puede asistir a la rotura de su brazo, pero hay un elemento de caricatura; es tan admirable como inquietante.

El cínico es un tipo humano que llena las ciudades griegas y después del mundo romano. Se va convirtiendo en mendigo que *niega* todo: por supuesto la cultura, también la limpieza —eran hombres sucios, astrosos, que invadían ostentosamente las ciudades, haciendo alarde de su desaliño—; desdeñaban todo refinamiento, desde la limpieza

corporal hasta las normas civilizadas; vivían, es claro, en un mundo definido por una civilización que despreciaban y zaherían, que procuraban profanar. Sería apasionante estudiar el cinismo antiguo desde una perspectiva actual, aproximándolo, para comprenderlo bien, a fenómenos de nuestro tiempo que responden a resortes análogos.

La mayoría de lo que se llamó filosofía después de Aristóteles no tenía demasiado que ver con el conocimiento, con el saber; era más bien una actitud moral —o inmoral— consistente sobre todo en la renuncia a innumerables cosas y en la resistencia a la adversidad. Ha llegado hasta nosotros, como caricatura, la figura de Diógenes en su tonel, que desdeña todos los ofrecimientos de Alejandro y lo único que quiere es que no le quite el sol. Pero esto, filosóficamente ínfimo, tuvo gran importancia, una realidad de largas consecuencias, y el mundo antiguo se llegó de estos mendigos ambulantes, sucios, negativos, mal hablados —una característica más de estas actitudes, y que tiene amplia cosecha en nuestro tiempo, porque aunque no hay eterno retorno, y la historia no se repite jamás, son recurrentes los fenómenos parciales, los componentes abstractos de la historia—.

Cuando, hace treinta años, estudié con bastante minuciosidad el concepto de ataraxía, encontré que había sido casi siempre interpretado —con fundamento— como algo negativo; pero que no bastaba con esto, que había otro lado posible, un concepto positivo de lo que no sería exacto traducir por «imperturbabilidad». Hay testimonios más antiguos que los socráticos o postsocráticos. Una doxografía de Demócrito (hacia 460-370 a. de C.), en Estobeo, que dice: «A la felicidad (*eudaimonía*) llama también *euthymía* (buen temple, ánimo, confianza) y *euestó* (bienestar, prosperidad) y *symmetría* (proporción, equilibrio) y *ataraxía*; consiste en la distinción y el discernimiento de los placeres, y esto es lo más hermoso y lo más conveniente para los hombres.»

Esto es otra cosa, una fórmula más rica, que emplea una pluralidad de conceptos para decir lo que es la feli-

cidad, y todo ello implica equilibrio, buen temple, ánimo, bienestar. Es evidente que estar en el toro de Falaris o en las fauces de un león no entraría en esta concepción, como tampoco la suciedad y la actitud despreciativa y mendicante del cínico. Los placeres también intervienen en la felicidad, y esto es «lo más hermoso y lo más conveniente para los hombres». No se trata tanto de *aguantar*, sino de distinguir, de considerar las cosas con mirada alerta. Este sería el sentido positivo de la ataraxía.

También Aristóteles utiliza este concepto. Vimos cómo en la *Ética a Nicómaco* estudia los conceptos de *eudaimonía* y *makariótes*. En el libro IV considera que la ataraxía es equilibrio y moderación (*mesótes*), término que se suele traducir por «término medio», pero es sobre todo lo que está distante de los extremos, de los errores, y en eso consiste la ataraxía. Pero Aristóteles tiene buen cuidado de decir que esta ataraxía no es falta de emoción o de coraje: es la *mesura* en todo ello. Lo que hay que evitar es que eso sea desmesurado, no que exista. El *atárakhos*, el hombre que posee la ataraxía, siente indignación, coraje, cólera, pero es dueño de ellos, no se *altera* —es decir, no se convierte en otro—. Ese hombre siente esos impulsos y emociones, pero permanece dueño de ellos y de sí mismo, no está en poder de una fuerza que lo arrebatara y lo lleva adonde no quisiera ir. La ataraxía aristotélica es compatible con las emociones y los impulsos, con tal de que no se apoderen de la persona y la alteren o enajenen, la hagan otra de la que es.

Y en el libro III vuelve a referirse a la ataraxía en relación con la *andreía*, la fortaleza o valor. ¿Quién es el hombre valiente, en qué consiste ser valiente para Aristóteles? Es valiente el que en los peligros se mantiene sereno y como es debido. No es la apatía, la inacción. En este contexto, la ataraxía no es la negativa imperturbabilidad, sino lo que llamaríamos, con una buena palabra, la impavidez. El hombre que tiene ataraxía, en los peligros se mantiene impávido; no está imperturbable; puede estar movido, conmovido, agitado, colérico, indignado,

pero siempre impávido. Afronta los peligros con serenidad, con claridad, desde sí mismo, dueño de sí. Es decir, en estado de *alerta*, sereno y tenso, activo. Y Aristóteles añade algo revelador: «frente a todo peligro inesperado». Por eso la palabra adecuada es alerta. El hombre alerta es el que está levantado, erguido (*all'erta* es una palabra de origen italiano que viene del verbo *erguir*), atento, vigilante. Se dice: «¡Centinela alerta!» y se responde: «Alerta está.» El que está alerta está sobre aviso, tenso, atento, no apático ni indiferente. Al centinela no le da lo mismo que vengan o no los enemigos; al contrario, está alerta a ver si el enemigo aparece por alguna parte, para hacerle frente con coraje, con denuedo, pero dueño de sí.

La interpretación negativa de la ataraxía domina el pensamiento griego; de cada diez textos, nueve son negativos, se orientan hacia la apatía, la indiferencia, la renuncia; pero algunos, y creo que de los más interesantes, tienen un matiz que apunta a la claridad de visión, a la atención, la vigilancia, la impavidez, el denuedo. En este sentido, la ataraxía es una forma de *actividad*: serena, en que el hombre es dueño de sí mismo, está perpetuamente alerta.

Desde esta perspectiva, la fórmula «vivir según la razón» adquiriría un carácter nuevo. En manos de los filósofos postsocráticos significa vivir según el orden de la naturaleza, con un inequívoco matiz de pasividad, de conformarse al orden de las cosas, a lo que está dispuesto. De ahí la norma *ἀνέχου καὶ ἀπέχου* (*anékhou kai apékhou*), *sustine et abstine*, soporta y renuncia.

La otra concepción de la ataraxía salva lo más propiamente humano: la posibilidad de iniciativa, el conducir la vida. La palabra «conducta» se suele interpretar de modo bastante pasivo (si a un niño le ponen en la escuela nota de buena conducta, suele querer decir que no ha hecho nada, y si ha hecho algo suele ser mala conducta); pero la conducta es buena cuando uno se conduce bien y conduce bien las cosas, es un concepto activo, no pasivo ni negativo. Después de Aristóteles, sin embargo, predomi-

nó la interpretación negativa, hasta llegar al astroso mendigo cínico; ha ocupado más espacio, pero no es la más adecuada ni fecunda.

Por cierto, algunas actitudes que han solido entenderse como propias del cristianismo, si se mira bien se ve que de cristianas tienen muy poco: casi todas ellas son adherencias griegas. La actitud de renuncia, la hostilidad al placer, a la pasión, al entusiasmo, todavía más a la corporeidad, a la carne, han aparecido ciertamente en algunos movimientos cristianos, pero se trata de herencias estoicas o neoplatónicas. El cristianismo tiene su núcleo central en la Encarnación, y pone su esperanza en la resurrección de la carne; y no se olvide que el primer milagro de Cristo es convertir agua en vino en unas bodas. Muchas tendencias negativas, que se suelen llamar ascéticas (aunque la palabra griega *áskesis* quiere decir ejercicio, entrenamiento), no emergen del cristianismo ni son fieles a su inspiración profunda; aparecen en él, pero son ideas griegas, adherencias históricas como tantas otras, unas valiosas, otras no tanto; su origen se encuentra en las escuelas socráticas, más aún postaristotélicas, en la filosofía griega y romana.

Este problema de la dependencia de las circunstancias es capital, y por eso he insistido en él. La tentación del pensamiento cuando se hace abstracto es la renuncia a las circunstancias, el afán de independencia frente a ellas, la autarquía que termina en la indiferencia, para que el hombre no sea menesteroso, no necesite nada distinto de él. Pero esto es un error, porque el hombre es *circunstancial*. Nadie lo ha formulado más radical y enérgicamente que Ortega en su primer libro: «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 está constituida también por ella; y por eso añade: «y si no la salvo a ella no me salvo yo».

¿Cómo va a ser el hombre suficiente, autárquico, si es rigurosamente lo contrario, menesteroso e indigente, necesitado de lo otro y los otros? Lo que pasa es que puede

ser así, puede necesitar sin perder la serenidad, el dominio de sí mismo, sin renunciar a ser quien es. El hombre puede decir: yo soy indigente, yo necesito cosas, y sobre todo a personas, vivamente, profundamente, radicalmente; pero soy *yo* quien necesita. Esa sería una nueva manera real de afirmación del yo, una posible forma de ataraxía.

VII

El mundo romano: Felicitas y Beatitudo

Las fronteras entre el pensamiento griego y el romano no son demasiado claras y definidas. La influencia helénica sobre la filosofía de los latinos es avasalladora; en muchos casos se trata de traducciones o adaptaciones de lo que se ha pensado en Grecia; otras veces se puede hablar de una continuación en el mundo romano de lo que se originó en la Hélade; en su núcleo más estrictamente filosófico, casi todo lo romano se puede reducir a lo griego. Pero cuando se trata de asuntos que afectan a la realidad de la vida, más allá de lo que son las doctrinas, aparece la peculiaridad de cada pueblo, se transparenta una *forma de vida* difícilmente reductible a ninguna otra. Cuando se trata de algo tan íntimo y personal como la felicidad, Roma descubre ciertas maneras de sentirla, esperarla, interpretarla, que es menester tener presentes; y que se descubren primariamente en la lengua.

Dos nombres latinos

Hemos visto que en griego hay dos palabras principales para nombrar la felicidad: *eudaimonía* y *makariótes*

(o *makaría*); en latín hay otra pareja de palabras que corresponden vagamente —pero no exactamente— a las griegas: *felicitas* y *beatitudo*. Recuérdese que las helénicas no tienen un sentido fijo y determinado, que hay una serie de matices, y que en ocasiones se emplea una de ellas cuando se esperaría más bien la otra; a cada una de ellas le pertenece un sentido *principal*, que he tratado de precisar.

En latín ocurre algo parecido; pero lo más interesante es que los orígenes de estas palabras son completamente distintos. En el caso de *felicitas* —la palabra más usada, de donde viene nuestra «felicidad»—, la palabra originaria es el adjetivo *felix*, y *felix* quiere decir sobre todo fructífero, fértil, fecundo. Se habla, por ejemplo, de *felices arbores* o *infelices arbores*, es decir, los árboles fecundos o infecundos, los que producen fruto y los que no lo producen. De igual modo, se habla de una *Arabia felix* que no se opone a una Arabia infeliz o desgraciada, sino a la *Arabia deserta*.

Por tanto, *felicitas*, el sustantivo derivado de *felix*, es primariamente fecundidad, fertilidad, y de ahí se derivan los otros sentidos: lo que promete o augura fecundidad, y también fortuna, prosperidad, finalmente felicidad en sentido personal; pero este último no es el sentido primario. Esta es la zona semántica en torno al adjetivo *felix*.

En cambio, *beatitudo* tiene un origen completamente distinto. Es un derivado relativamente tardío, creación de Cicerón (como tantas palabras, y entre ellas *beatitas*, menos usada). *Beatitudo* es posterior a *beatus*, y ambos se derivan del verbo *beo*, *beare*, *beatum*, que quiere decir colmar, llenar; no dejar que falte nada, y por derivación hacer feliz. (No se pierda de vista este matiz de «hacer»: colmar, llenar. El adjetivo *beatus* en rigor no es un adjetivo, sino un participio o supino del verbo que podríamos traducir bárbaramente como «bear»; es el resultado de la acción de *beare*, de colmar o llenar, y significa, por tanto, lo colmado, lo llenado.)

Ahora bien, la palabra *beatus* se independiza pronto del verbo, es decir, no funciona como un participio, sino como un verdadero adjetivo, con autonomía. Pero no se puede olvidar que originariamente es lo que llamaríamos, en terminología gramatical moderna, un participio pasivo. Y esto confiere a la palabra *beatus* cierto sentido de pasividad, y por eso se aplica a veces a los muertos: *beati* son los muertos, los que han quedado colmados, llenos de fortuna o ventura.

Este es el uso lingüístico normal; son palabras clásicas, de la lengua hablada y escrita. *Beatitudo* y *beatitas* son palabras cultas, literarias, forjadas por Cicerón y, por tanto, no muy antiguas, a diferencia del adjetivo *beatus*. Cicerón usa también, con frecuencia en sentido no muy distinto la palabra *felicitas*. *Felicitas*, dice Cicerón, es *honestarum rerum prosperitas*, la prosperidad de las cosas honestas, honradas, decentes. Hay también una frase muy reveladora de Cicerón que dice: *Fuit felix, si potest ulla in scelere esse felicitas*, fue feliz, si puede haber alguna felicidad en el crimen, en la mala acción (*scelus*). Es decir, duda de que propiamente pueda haber felicidad en la actitud criminal.

El concepto de *beatus* o *beatitudo* adquiere en Cicerón, en algunos pasajes, un sentido algo distinto y que me parece muy interesante, como cuando dice: *secretis malis omnibus, cumulata bonorum complexio*, esto es, segregados o eliminados todos los males, conjunto acumulado de los bienes. Hay, por tanto, un elemento de apartamiento o eliminación del mal. En el concepto de felicidad (*felicitas*) lo importante es la fecundidad, fertilidad, prosperidad; cuando va a definir la beatitud, dirá que es un conjunto o complejo acumulado de bienes, *eliminados todos los males*. Tiene presente que el mal convive con el bien, que bienes y males se mezclan en la vida, y que, por tanto, no habría verdadera beatitud más que supuesto un apartamiento de los males.

Séneca sobre la felicidad

El que más profundamente estudió el concepto de beatitud en Roma fue sin duda Séneca. Compuso su tratado *De vita beata* (literalmente, «De la vida beata», «De la vida feliz»), que yo traduje, con larga introducción muchas notas, en 1943 —casi en tiempo de Séneca—, con el título *Sobre la felicidad*. Esta edición, pronto agotada, no se ha reimpresso hasta 1980, pero desde entonces los lectores han absorbido tres o cuatro ediciones bastante copiosas, lo que no deja de sorprenderme, que haya tantas personas interesadas en un tratado estoico de filosofía, recargado con cierta erudición.

Vale la pena recordar las condiciones en que hice esa traducción comentada. Al volver a Portugal de su exilio en la Argentina, Ortega me mandó como regalo la traducción española de la *Historia de la Filosofía* de Emile Bréhier, con una larga introducción suya. En ella, Ortega hablaba muy a fondo de las «épocas deslucidas», y señalaba el interés filosófico que tenían, y lo mal estudiadas que estaban; entre ellas, la filosofía estoica. Poco después de recibir tal regalo, Ortega me propuso que tradujese y comentase el *De vita beata*: imagínese la responsabilidad que cayó sobre mí: se trataba, nada menos, de empezar a remediar la carencia denunciada por Ortega, de enfrentarse con un ejemplo de «época deslucida» e intentar sacarle algún brillo. No es difícil calcular los trabajos que tuve que tomarme.

El libro de Séneca está dirigido a su hermano Galión (así llamado por haber sido adoptado por los Galiones —galos— y haber tomado, como era costumbre en Roma, el nombre de la familia adoptiva); y empieza diciendo: «*Vivere, Gallio frater, omnes beate volunt*» («Todos los hombres, hermano Galión, quieren vivir felices»). Es una frase que refleja evidentemente el comienzo de la *Metafísica* de Aristóteles: Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἶδέναι ὀρέγονται φύσει («Todos los hombres tienden por naturaleza a saber»). Hay un claro paralelismo entre el uni-

versal deseo de saber y la universal voluntad de alcanzar la felicidad.

Ahora bien, dice Séneca, lo difícil es descubrir *lo que hace feliz la vida*. Curioso planteamiento: en principio da por supuesto que lo de vivir felizmente es claramente inteligible; es difícil, en cambio, saber qué hace falta para hacer posible esa felicidad. Y en seguida añade que el deseo de felicidad es un deseo natural (*cupiditas naturalis*), con lo cual la semejanza con la frase inicial de la *Metafísica* aristotélica es todavía mayor, porque Aristóteles dice que el deseo de saber es «por naturaleza», es decir, un impulso natural. El deseo de ser feliz es igualmente natural, y en esto coinciden —es importante que Séneca lo haga constar muy pronto— las mayorías y el hombre excepcional, que es para los estoicos, como en general para todos los filósofos griegos, el *sabio* (*sophós* en griego, *sapiens* en latín). En este deseo de ser felices, como deseo *natural*, coinciden los sabios y las mayorías.

El problema, para Séneca, reside en que hay dificultad para juzgar, y lo dice empleando una expresión muy interesante y sumamente enérgica: la gente *stat contra rationem*, está contra la razón. Ya veremos el enorme puesto que tiene el concepto de razón en el pensamiento estoico, y cómo hay una conexión entre la felicidad, la naturaleza y la razón; pero como la mayoría de la gente «está contra la razón», y por tanto no la utiliza para intentar orientarse y conseguir la felicidad, de ahí viene la causa principal de la infelicidad humana.

Después va precisando Séneca poco a poco su concepto de felicidad. «La vida feliz es la que está conforme con su naturaleza.» Aquí reaparece el *secundum naturam*, la conformidad con la naturaleza, norma general del estoicismo y de casi todos los movimientos griegos, particularmente de las escuelas socráticas: *katà physin zên*, decían los griegos; *vivere secundum naturam*, dirán los romanos. «El sumo bien —añade Séneca— es un alma que desprecia las cosas azarosas y se complace en la virtud.» Vuelve a aparecer aquí la idea, tan arraigada, de la

libertad frente al azar, a las cosas que dependen de la fortuna; y la complacencia en la virtud liga estrechamente este concepto al de naturaleza. No se olvide que para un griego el sentido primario de la virtud (*areté*) es la capacidad, en algunos casos la destreza, mientras que en latín *virtus* tiene un elemento de energía (la raíz es la misma de *vir*, varón), de fortaleza: en el uso normal de la lengua latina *virtus* es «valor», por ejemplo, el valor en la guerra, el valor militar. Hay matices que distinguen la perspectiva griega de la latina: *areté* es ante todo eficacia o aptitud para realizar algo (la *areté* de un cuchillo es que corte), y la *virtus* es energía, fortaleza o, más rigurosamente, valentía.

Hay, por tanto, en Séneca la idea de una salida hacia la libertad, una indiferencia ante la fortuna; es decir, lo que pasa, lo que me ocurre, lo que me viene de fuera es secundario, se puede despreciar. Vuelve a aparecer, en forma distinta, la vieja idea de suficiencia, de autonomía, de autarquía; y por esto concluye con una frase muy importante, central en el pensamiento de Séneca: «Puede llamarse feliz al que, gracias a la razón, ni desea ni teme.» Esta sería una de las expresiones más adecuadas y afortunadas dentro del pensamiento estoico. Gracias a la razón, es decir, por el dominio que la razón ejerce sobre las cosas y sobre uno mismo, ni desea ni teme: es indiferente respecto de las cosas exteriores, respecto de la fortuna y, por consiguiente, dueño de sí mismo; esta idea de la soberanía sobre sí mismo es también esencial en el pensamiento estoico.

Séneca busca otras fórmulas, va asediando ese concepto de la felicidad: «Es feliz el que tiene un juicio recto; es feliz el que está contento con las circunstancias presentes, sean las que quieran, y es amigo de lo que tiene; es feliz aquel para quien la razón es quien da valor a todas las cosas de la vida.» Esto es bastante complejo. ¿Quiere decir que la razón decide sobre el valor de las cosas? En rigor, la razón decide en qué medida me importan, en qué medida me afectan. Mediante ella me so-

brepongo a la imposición de las cosas, de la circunstancia; el agrado o desagrado, la facilidad o dificultad, la alegría o la pesadumbre que las cosas espontáneamente me producen, todo ello lo puedo dominar mediante la razón. Por eso es por lo que, a última hora, da valor a todas las cosas de la vida.

Hay aquí un elemento de irrealidad, quizá de engaño de uno mismo: en el pensamiento de Séneca hay una manifiesta decisión de ser yo quien decida la estimación de las cosas, si valen o no valen, si son buenas o malas; se trata de evitar que se me imponga el valor de las cosas. Si damos un inmenso salto de casi dos milenios y pensamos en la teoría de los valores (*Werttheorie*) del pensamiento contemporáneo, nos encontramos con que en ella se piensa estrictamente lo contrario: la actitud correcta frente al valor es estimarlo; el valor no se percibe, no es que lo vea o lo toque; si oigo una música percibo los sonidos, pero no la belleza; frente a un cuadro o un rostro o un paisaje percibo las formas, los colores; la manera de «percibir» la belleza es la estimación. 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, de la elegancia o la cursilería. Por tanto, 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, si le debo dar importancia o no; no es que las cosas sean ellas importantes, es que yo decido que me importen, o más bien que no me importen. Hay un elemento negativo, defensivo, frente a esa presión que la realidad ejerce sobre el hombre. Se podría rastrear, a pesar de la insistencia en la *virtus*, una actitud de temor ante lo real, porque la vida humana y el pensamiento son muy complicados y tienen facetas que tal vez resulten contradictorias.

En la doctrina de Séneca se unen los conceptos 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 ra-

zón con virtud, con energía, decisión, valor, el resultado es la felicidad. Esta sería a última hora la posición de Séneca, y con él de la mayor parte del estoicismo. Volvemos en ese sentido a una forma más matizada y refinada de autarquía: Séneca era evidentemente un espíritu refinado y con matices. El hombre es artífice de su vida. Hay en Séneca una imagen que recoge una idea aristotélica ya mencionada al hablar de la *Ética a Nicómaco*: la del placer como un fin sobrevenido (*epiginómenon télos*). Según Aristóteles, el placer no se puede buscar directamente; cuando busco algo que me interesa, al lograrlo sobreviene el placer (por eso es un error el *bíos apolaustikós*, la vida de placeres). Esta idea la recoge Séneca cuando escribe: «Así como en un campo arado para la siembra nacen aquí y allá algunas flores, pero no se ha tomado tanto trabajo por estas hierbecillas, aunque deleiten los ojos —el propósito del labrador fue otro, y esto sobrevino—, así también el placer no es el pago ni la causa de la virtud, sino algo accesorio; y no se lo acepta porque deleite, sino que, si se lo acepta, también deleita.»

Todavía añade Séneca algo que encuentro muy interesante: «Yo mismo soy de la opinión de que los preceptos de Epicuro son venerables, rectos y, si los miras más de cerca, tristes.» Epicuro, el filósofo del placer, ha sido considerado como un hedonista un poco bajo y vulgar —se llegó a hablar de «la piara de los epicúreos»—; para Séneca, en cambio, sus principios son venerables y rectos: trataba de buscar, como hemos visto, placeres duraderos, permanentes, sin mezcla de dolor, y esto quiere decir no muy materiales ni sensuales, ni muy intensos, sino tenues y continuados. Pero a última hora, creo que en un momento de sinceridad, dice Séneca que si los miras de cerca son tristes. Y, efectivamente, hay un elemento de tristeza en el epicureísmo.

Y las cosas van más allá. Hay algo profundamente revelador, de las cosas que me conmueven más en el tratado *De vita beata*, y es que Séneca tropieza ahí con la profunda tristeza de su tiempo, de ese final del mundo

antiguo. Séneca vive a principios de la era cristiana, cuando ya se inicia una crisis de lo que ha sido Roma, cuando el hombre grecorromano 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. Siempre me sorprende que no se conozcan los nombres de los arquitectos que hicieron las catedrales góticas, y si alguno se conoce es porque se ha encontrado en un archivo un contrato o un pleito, mientras que ahora el que publica un crucigrama en un periodiquito de provincia lo firma, porque hay que salvar el nombre. Hay una frase de Tácito, que solía citar Unamuno, *avidus malae fama*, ávido de mala fama; se trata de que se hable de uno, para salvar por lo menos el nombre; pero cuando uno se contenta con eso es porque no espera salvar nada más.

En esa época, anterior y algo posterior a Séneca, hay una terrible descreencia, es un momento en que no se cree mucho en nada. Pero la muerte está ahí, y hay temor a ella, y se trata de buscar algún consuelo. Recuérdese el especioso argumento, tan repetido: no hay que temer a la muerte porque mientras vivimos no hay muerte, y cuando la muerte llega no estamos ya nosotros; es decir, nunca me encuentro con la muerte; por tanto, ¿por qué temerla? Es un razonamiento bastante sofisticado, aparte de que, además, incluso desde el punto de vista más descriptivo y fenomenológico, no sería válido, porque morir consiste precisamente en encontrarse con la muerte, en cruzar esa frontera.

El hombre antiguo

Los principios de Epicuro resultan tristes porque, en definitiva, cuando el griego o el romano de este tiempo buscan el placer, más que nada huyen del dolor. Se trata sobre todo de evitarlo, más aún, de sobreponerse a él;

no tanto de que no haya dolor como de que no me importe, no cuente para mí, de que logre estar por encima de ese dolor. Se busca más el dominio que el placer. No se pierda de vista ese concepto central de Séneca, que me parece sumamente grave: «ni teme ni desea»; es decir, la supresión del temor va acompañada de la renuncia al deseo. Es un concepto de la felicidad peligrosamente negativo.

Hay una frase de Séneca, realmente hermosa, que tendrá graves repercusiones en Spinoza: *Deo parere libertas est*, obedecer a Dios es libertad. Pero es en el sentido de la aceptación de las circunstancias, de la naturaleza, no de una obediencia personal. Repárese en la distancia que habría entre esta frase de Séneca y lo que pudiera decir un cristiano; tal vez el cristiano podría decir algo parecido, que obedecer a Dios es libertad; pero sería teniendo presente que el hombre está hecho a imagen y semejanza de Dios, y por tanto obedecer a Dios es ser fiel a lo que el hombre es, precisamente a aquello de que es imagen, y sería una forma de autenticidad. En el pensamiento estoico el sentido es otro: el sometimiento, la aceptación de lo que la naturaleza impone, la sumisión racional a lo que las cosas mandan, como también, con matices distintos, en Spinoza.

Hay en esta concepción un elemento decisivo de defensa, de resistencia; es una moral para tiempos duros. No se olvide que en Roma, lo mismo en la republicana que en la imperial —en Grecia es otra cosa—, lo más probable para un hombre ilustre era morir de muerte violenta; el asesinato era una muerte normal para un romano eminente. Sería interesante, y no requeriría gran esfuerzo, señalar en el índice de nombres propios de una buena historia de Roma los que murieron de muerte violenta; la proporción sería inquietante. No creo que en ninguna otra civilización importante haya sido tan frecuente el asesinato de los ilustres. En algunos países ha existido el asesinato ritual de los reyes, y en la España visigoda era casi normal que cada reinado terminara con la muer-

te del rey y la elección del siguiente. Algo parecido ocurre en Roma con innumerables romanos notables.

Este tipo de hechos descubren algo profundo en una forma de cultura por la cual se puede sentir inmensa admiración —la mía por Roma es vivísima, y creo que justificada—; pero hay que reconocer una extraña dureza de los tiempos, una desolación que sobrecoge al mundo grecorromano al final de la República y durante el siglo I de nuestra era, y ello se refleja en la actitud moral de Séneca. Un famoso verso de Horacio expresa admirablemente el ideal en esa situación histórica: *Si fractus illabatur orbis, impavidum ferient ruinae* (si el mundo se hunde roto en pedazos, las ruinas lo herirán impávido). El mundo puede caer sobre mí, pero si sigo impávido mientras sus ruinas me destruyen, me pongo por encima de las circunstancias, por atroces que sean. Es una admirable moral de resistencia; pero ¿consiste en eso la felicidad? Parece como si, a última hora, se fuera de entre las manos.

Estos hombres tiene la sospecha, evidentemente fundada, de que la felicidad no es posible; y entonces ¿qué hacer? ¿Reconocer que no es posible? No, más bien otra cosa: la reducen a lo que en todo caso es posible. Ese dominio, esa indiferencia, esa renuncia, esa capacidad de soportarlo todo manteniendo el equilibrio, la serenidad, la impavidez, eso sí es posible; y en eso se va a hacer consistir la felicidad. La cuestión es si a eso se puede llamar propiamente felicidad: parece más que dudoso.

Sería menester plantearse un problema difícil, porque nuestro conocimiento de las culturas antiguas, a pesar de la inmensa labor acumulada, es deficiente. Si nos preguntásemos por la felicidad de los griegos y los romanos, no la visión de los filósofos, sino la felicidad media en las distintas épocas, encontraríamos otra cosa. El griego, el romano que vivían con espontaneidad, que no se planteaban problemas teóricos, ¿en qué encontraban la felicidad y en qué medida la poseían y lograban? Si hablamos

de Grecia hay que hacer grandes distinciones. No es lo mismo la vida en las tierras jónicas o en la Magna Grecia, territorios coloniales con riqueza y abundancia de recursos, con una vida más libre, que en Atenas, que desde pronto tiene una actitud más inquieta, con preocupación política y a la vez intelectual. Ya en la época homérica las diferencias eran muy grandes; si se pregunta uno qué pasa con la felicidad en los personajes de la *Iliada*, todavía más de la *Odisea*; si se los compara con los de la comedia, por ejemplo Aristófanes; o con los supuestos de la lírica; si se piensa en la posible felicidad de los espartanos, y en las equívocas miradas que se lanzaban por las minorías cultas de Atenas o Corinto a la severa y adusta vida lacedemónica, la diversidad real es extremada.

Es evidente que Grecia encuentra en el saber una fuente de felicidad —acaso por primera vez en la historia—. Pero la fuente más profunda, común y verdadera, pienso que fue la conversación; los griegos, charlatanes impenitentes, eran realmente felices hablando. Recuértese, en un momento un poco posterior a la composición del *De vita beata*, de Séneca, cuando San Pablo llega a Atenas, dice que los atenienses estaban siempre curiosos de oír algo nuevo; es evidente que la gozaban, estaban deseosos de escuchar algo así como conferencias.

Por otra parte, es claro que los romanos tenían la fruición del poder, del mando, algo para lo cual estaba maravillosamente dotada Roma, mientras que Grecia no tuvo nunca esa genialidad. Pero es evidente que esa impresión de dominio, de llevar su derecho, su lengua, sus formas de vida a otros países, y traer de ellos otras cosas, era algo que hacía feliz al romano. Nada lo expresa mejor que el verso de Virgilio: *Tu regere imperio populos, Romane, memento*; o el de Rutilio Namaciano: *urbem fecisti quod prius orbis erat*. Ahora bien, cuando el filósofo empieza a pensar sobre la felicidad, encuentra sus dificultades o su imposibilidad, piensa que hay que buscar lo que sea realmente posible, lo que dure y sea perma-

nente, entonces sí, aparece esa impresión más reductora, limitadora, negativa. El pensamiento antiguo posterior a Aristóteles, especialmente las escuelas socráticas, nos sabe a poca felicidad, a una tendencia a renunciar a ella; pero esto no se podría generalizar a estas sociedades en su conjunto.

Se trata de un momento histórico muy crítico. No se olvide que el cristianismo surge en un momento histórico preciso —la extraña mención en el Credo de Poncio Pilato, oscuro funcionario romano que ha alcanzado increíble fama, se justifica porque significa la historización de la redención—; desde el punto de vista cristiano, el *pléroma*, la plenitud de los tiempos, momento esencial en el plan de la providencia. Desde el punto de vista puramente temporal e histórico, es una época definida por una grave crisis de vigencias, en la cual se cree muy poco y se espera muy poco. En ese sentido, el tiempo estaba abierto a algo nuevo, necesitaba algo nuevo.

En la concepción de la felicidad que hemos visto con algún detalle, en Grecia y en Roma, faltan dos conceptos capitales: uno el de *proyecto*, otro el de *amor*. Nosotros propenderíamos a pensar que están íntimamente ligados al sentido mismo de lo que es felicidad. Será menester continuar esta exploración en otra situación, con otros supuestos y distintas metas.

VIII

*La bienaventuranza como promesa
cristiana de la felicidad*

Aparición del futuro

Es menester cambiar de campo; abandonemos —hasta cierto punto— la filosofía para entrar en otro mundo, específicamente religioso: la visión cristiana de la felicidad, tal como aparece en el Nuevo Testamento. Es un contexto enteramente distinto, pero no olvidemos que el Nuevo Testamento está escrito en griego, y los conceptos usados en él, y por supuesto en la teología posterior, tienen su origen en el pensamiento helénico, cuya huella es muy profunda, no solo en la teología, sino en el cristianismo como religión.

De las dos palabras griegas que hemos estudiado como nombres —e interpretaciones— de la felicidad, *eudaimonía* no se usa nunca en el Nuevo Testamento; *makaría* o *makariótes*, como sustantivos, tampoco aparecen; pero sí, y con gran frecuencia, el adjetivo *makários*, también sustantivo; y además el verbo *makarizein* y, en un par de textos de San Pablo, el sustantivo *makarismós*, en el sentido de la *beatitudo* latina. Esta raíz *mákar* es, por

tanto, la propia de los Evangelios y los demás escritos neotestamentarios.

El texto capital es el referente a las bienaventuranzas en el sermón de la montaña, en Mateo, 5, 3-12 (otra versión es la de Lucas, 6, 20-23). Esta palabra, bienaventuranza, es la tradicional en español, y me parece estupenda (hay palabras por las que siento singular predilección, y esta es una de ellas). Por cierto, está entre las que se empiezan a abandonar; no se usa mucho; incluso alguna traducción reciente del Nuevo Testamento, usa, donde se decía «bienaventurados», «dichosos», lo que me parece una pérdida considerable.

La palabra «bienaventuranza» se deriva, evidentemente, de «ventura», que es también una excelente palabra, usada en español para nombrar la felicidad. Originariamente es un plural neutro de *venturus* (lo que ha de venir); por tanto, las cosas que han de venir. Hay una 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, tan repetida, como en el verso «Tú mismo te has forjado tu ventura»).

La palabra «dicha», en cambio, viene de *dicta*, esto es, lo dicho, las cosas dichas, las palabras dichas; voz muy próxima a *fatum*, que viene del verbo latino *fari*, hablar o decir. Son las palabras dichas por los dioses, o por las parcas, en el nacimiento. Hay ciertas cosas dichas, y eso es la dicha (o la desdicha), con un matiz de «destino» (así suele traducirse *fatum*).

De «ventura» se deriva el adjetivo «venturoso», y su forma negativa no es «desventuroso», sino «desventurado» (con un matiz participial, en cierto modo pasivo). Hay también la palabra «venturanza», no muy usada, antigua pero viva en la lengua, y finalmente «bienaventuranza», que refuerza en sentido positivo la venturanza.

Ese elemento *-anza* es muy español y expresivo, como en bonanza, tardanza, andanza, malandanza, etc. En la palabra «bienaventuranza» coinciden muchos rasgos interesantes.

Nebrija habla de ella, la registra como equivalente de *felicitas* o *beatitudo*, la da como traducción de las dos voces latinas. En Covarrubias no aparece «bienaventuranza», pero sí «bienaventurado» como bien venido, bien logrado, etc. En el *Diccionario de Autoridades*, que cada vez me parece mejor, y me hace sentir gran admiración por mis remotos colegas, los académicos del siglo XVIII, 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.». Y luego: «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.» El sentido más importante es el de las felicidades enseñadas y prometidas por Cristo, pero también son las que se pueden lograr en esta vida.

Las bienaventuranzas

En San Mateo están expuestas claramente las ocho bienaventuranzas. En San Lucas se reducen a cuatro y se añade una contraposición negativa, podríamos decir las «malaventuranzas». La expresión griega usada es *μακάριοι* (*makáριοι*); en el latín de San Jerónimo, en la Vulgata, se traduce *beati*, y las bienaventuranzas se llaman en latín *beatitudines*. En francés se dice *heureux*, en inglés *blessed*, pero creo que la mejor expresión es la española tradicional, por su dimensión de futuro.

Las bienaventuranzas, tal como el Evangelio de San Mateo las pone en boca de Cristo, tienen el siguiente esquema: «Bienaventurados los que..., porque...» y una promesa de lo que serán o les sucederá. Por ejemplo, «Bienaventurados los pobres de espíritu, porque de ellos

es el reino de los cielos». Todas las bienaventuranzas tienen la forma de una promesa, justificada por una actitud, una instalación, una condición —los limpios de corazón verán a Dios—; a esas determinaciones corresponde una felicidad, una bienaventuranza *prometida*; lo esencial es ese doble carácter: la referencia al futuro y la conexión con algo propio del hombre, actitud, instalación, forma de conducta.

Los teólogos que han escrito sobre este concepto han identificado esa condición de *makários* o *beatus* con el estado de los justos en el cielo, y han solido insistir en que esa felicidad consiste en la visión inmediata de Dios, «cara a cara», dice San Pablo, la «visión beatífica» de que hablan particularmente los teólogos. San Pablo dice que vemos a Dios aquí en un espejo y un enigma, y después lo veremos cara a cara, como El nos ve; por supuesto hay diferentes versiones de la esperanza de esa visión directa de Dios. Los teólogos añaden, pero secundariamente, como en una segunda reflexión, todo lo demás: la corporeidad del cuerpo glorioso con sus atributos, la presencia de los santos o de las personas queridas, etcétera. Pero esto aparece como algo complementario de la visión beatífica de Dios.

Es posible que así sea, aunque creo que se le podrían hacer algunos reparos, incluso teológicamente, a esta concepción tan unilateral —más adelante habrá que volver sobre tan grave cuestión—, pero en todo caso el sentido primario del Evangelio no es este. No se olvide que la teología es algo sumamente importante, pero es algo que hacen los teólogos, y en principio se dirige a ellos, aunque esto no excluya el interés y aun la participación de los que no son teólogos en la teología. Lo que quiero subrayar es que la teología es un saber teórico, una ciencia, que parte de la revelación, la cual tiene un sentido inmediato para todos los hombres.

En nuestra época se propende a entender la revelación como algo que no es directamente la realidad, pero para los hombres de otras épocas, de los primeros siglos del

cristianismo y gran parte de la Edad Media, por lo menos hasta San Anselmo, la revelación es *la presencia de la realidad*. Un botánico se encuentra con las plantas, y geólogo con las rocas, y parten de ellas para investigarlas y hacer ciencia: lo primero es tener la presencia de esa realidad que se va a estudiar y conocer. La revelación tiene esa función, es una forma de presencia de una realidad, como indica ese mismo nombre «revelación», manifestación de algo real con lo que me encuentro. Es evidente que en el siglo XX no se piensa así, porque ha habido un largo camino intelectual y muchas experiencias históricas que nos han apartado de ese sentido, pero si se trata de entender la operación de los teólogos desde los primeros siglos del cristianismo hasta los inicios de la escolástica hay que tener presente esa actitud.

Creo, sin embargo, que hay que volver al sentido de lo que dice Cristo a los que escuchan el sermón de la montaña, que naturalmente no eran teólogos ni sabían nada de teología ni tenían conceptos intelectuales elaborados, y esto es lo que de momento nos interesa: una promesa de felicidad hecha a estos hombres y mujeres sencillos, ignorantes, que lo seguían, que no habían ido a ningún Seminario ni Universidad, ni habían leído ningún libro —y probablemente no sabían leer—. Es menester retrotraerse a esa situación originaria, que se prolonga hasta todos los hombres de cualquier época.

Para mí lo decisivo es poner en conexión la bienaventuranza con la actitud o la conducta en esta vida. Siempre hay un elemento de causalidad o motivación: bienaventurados los que son de tal manera o hacen tal cosa, *porque* tendrán o alcanzarán el contenido de la promesa. Esto lo entiende cualquiera, tiene un sentido inmediato, no teológico. Además, las bienaventuranzas son ocho, es decir, se trata de ocho modos de felicidad, en principio independientes. Cada uno de estos modos podría corresponder a cada una de esas actitudes o formas de vida, por tanto a cada uno de los hombres. Otra cuestión es la mutua pertenencia que tengan entre sí las bienaventuranzas, la

posible convergencia de ellas, y esto sí es una cuestión teológica.

En definitiva, Cristo no promete sin más las bienaventuranzas, sino cada una a cada uno, al menos a cada tipo de actitud: los limpios de corazón, o los pacíficos (*eireno-poiói*, los que «hacen la paz», no simplemente los que están muy tranquilos, como el ventero del *Quijote*, que por ser gordo era muy pacífico). A cada forma de conducta o actitud le corresponde una bienaventuranza que le es prometida en cierto sentido individual. Y hay un punto capital que se debe tener en cuenta: de momento no hay ninguna referencia a la visión beatífica; se dice que los limpios de corazón «verán a Dios», sin más precisiones, y es una expresión nada técnica, que no compromete, aunque ciertamente promete mucho.

Además de esta, hay referencias parciales a la otra vida: de los pobres de espíritu (o *en* espíritu) se dice «suyo es el reino de los cielos»; lo mismo se dice de los que padecen persecución por causa de la justicia; son bienaventuranzas que tienen que ver directamente con Dios, con el reino de los cielos, con la vida después de la muerte. Pero otras tienen un sentido más inmediato: los «suaves» (el griego dice *hoi praeis*, los dulces; la traducción tradicional es los mansos, pero esta palabra está cargada de referencias taurinas no muy gratas, y a veces hay que revisar la carga semántica de las palabras), los que tienen dulzura, poseerán la tierra, y aquí hay una referencia expresa a este mundo, que no pertenecerá a los violentos sino a los suaves y apacibles. Los que lloran serán consolados, no forzosamente en el otro mundo, tal vez aquí, ¿por qué no? Y los pacíficos, los que hacen o fomentan la paz, serán llamados hijos de Dios, lo cual tiene también un sentido primariamente terreno, referido a esta vida.

Todo esto tiene un contenido bastante distinto de la interpretación más habitual, y por supuesto de las ideas de los filósofos griegos y romanos sobre la felicidad. Tiene un sentido concreto, inmediato, referido a la vida

de cada cual. Cristo no hacía teorías, sino que principalmente contaba parábolas, pero la parábola, que es un cuento, una narración, es una forma fundamental de conocimiento. La filosofía ha venido a descubrir, y precisamente en España, y en este siglo, que la razón vital es razón narrativa, y así la narración aparece como una forma de conocimiento; lo es la parábola, que permite *entender*, y es la manera que emplea principalmente Cristo; los Evangelios están llenos de parábolas o de expresiones que tienen un sentido parabólico, narrativo; en la formulación de las bienaventuranzas hay una «abreviatura» de formas de conducta (los limpios de corazón, los que hacen la paz, etc.), una especie de tipología que podría explicitarse en parábolas.

Cuando leemos los Evangelios nos asombra su extraña concisión: todo lo que se dice o cuenta es brevísimo, con una economía de la palabra maravillosa. El sermón de la montaña son unas cuantas líneas; probablemente Cristo congregó a los que lo seguían para hablarles un rato, aunque no forzosamente muy largo. Lo que nos refiere San Mateo —y es la práctica general de todos los evangelistas— son unas pocas frases, la sustancia, el meollo del mensaje, pero es evidente que Jesús tuvo que hablar mucho más, es probable que desarrollara esas frases, y sentimos no poseer sus palabras. Tal vez ejemplificó esas bienaventuranzas; acaso tuvieron así un contenido más rico, más accesible, más persuasivo.

Pero lo más interesante, lo que importa ver y retener, es la inteligibilidad que ello tiene para los que oyen, para los fieles. Las interpretaciones teológicas son importantes y valiosas, son en su orden necesarias, pero son *teoría*; la teología es una ciencia apoyada en esa realidad que se hace presente en la revelación. Pero el concepto de visión beatífica no dice mucho al cristiano corriente; se puede razonar y explicar que en ella consiste la suprema felicidad, pero al hombre normal, no teólogo, no le sabe a felicidad de un modo inmediato, sino difícilmente y a través de muchas explicaciones. Es un gran peligro dar

fórmulas que para el hombre medio —que es para quien se habla y escribe— puedan resultar desanimantes.

En la formulación directa, no teológica, 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 el Evangelio de San Mateo, se pone a esperar, se sitúa en una actitud expectativa, desiderativa, espera el cumplimiento de una promesa. Y no se olvide que esto entronca con toda la tradición hebrea, de la cual nace, por supuesto, el cristianismo: Cristo no vino a destruir la Ley, sino a darle su plenitud y perfección. Hay una actitud de expectativa, que es el sentido de la verdad en hebreo (*emunah*, que solemos emplear en la forma «amén»). Para el hebreo el Dios verdadero no es primariamente el que «existe», sino el que cumple lo que promete, aquel en quien se puede confiar. Hay, pues, un elemento decisivo de futurición, anticipativo, promisor.

Todavía me interesa más en la formulación evangélica de las bienaventuranzas la conexión de la peculiaridad de cada vida personal, singular, terrena, con la promesa, con la bienaventuranza prometida. Es decir, una conexión de esta vida con la otra, con la del cielo. Algo fundamental, y que casi se ha desvanecido en la práctica de la religión cristiana y en la mayor parte de la consideración teológica; es decir, ha predominado la idea de que para conseguir la beatitud, la bienaventuranza, la salvación, hace falta cumplir ciertas condiciones, fundamentalmente morir en estado de gracia, no en pecado mortal. No es que esto no sea cierto, sino que elimina toda conexión entre nuestra vida aquí y esa vida sobrenatural prometida.

¿Es esto aceptable, es admisible? Creo que la conexión entre esta vida y la otra es absolutamente esencial, y es la condición para que esa vida esperada sea efectivamente *nuestra*. En la manera habitual de presentar la creencia religiosa, e incluso en la práctica de la vida religiosa de la mayoría de los cristianos, esa conexión se desvanece y queda reducida al cumplimiento de ciertas

condiciones abstractas, genéricas, que nada tienen que ver con el contenido proyectivo de nuestra vida, de la de cada uno de nosotros, que es la que será, así esperamos, perdurable.

En esas brevísimas líneas de San Mateo aparece justamente 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; no todas, por supuesto, acaso una y a medias, pero *cada uno la suya*. Se puede pensar que todas convergen, se funden; que después de una viene la otra, engarzadas misteriosamente; pero esto no está inmediatamente claro. Lo que se recibe cuando se lee a San Mateo, lo que de otra manera superior sentirían los que escucharon la palabra de Cristo, es la promesa individualizada —al menos acogida individualmente, singularmente por cada uno—.

La vida humana, no lo olvidemos, es la de cada cual; no la vida en general, en abstracto: es la mía, la tuya, la suya, de él o de ella, y esto es lo que encontramos por primera vez en nuestro recorrido. Hasta ahora no habíamos tropezado con nada semejante; y curiosamente no es un texto teórico, sino puramente religioso, popular, unas palabras dirigidas a una muchedumbre reunida en la falda de un monte, sin especialización, sin particulares conocimientos ni méritos, es decir, a todos.

Inmortalidad y resurrección

En San Juan, y de un modo aún más teológico en San Pablo, hay una referencia explícita a la inmortalidad. Digo explícita porque implícita la hay también, naturalmente, en San Mateo («verán a Dios», «de ellos será el reino de los cielos», etc.), pero no como en San Juan, el más teológico de los evangelistas —mucho más que los sinópticos—, ni como San Pablo, verdadero fundador de la teología.

Pero no es estrictamente verdadero decir que hablan de la inmortalidad; hablan sobre todo de la resurrección, lo que es bastante distinto. Entre griegos y romanos hay una enérgica repulsa cada vez que San Pablo habla de resurrección; no quieren seguir escuchando, y Festo le dice: «Pablo, Pablo, las muchas letras te han sorbido el juicio». A un griego o a un romano le parece una locura hablar de resurrección. Inmortalidad sí, siempre se ha creído posible que algo sea inmortal, que no se muera del todo (*non omnis moriar*). Platón creía en la inmortalidad, más o menos precaria; pero hablar de resurrección es demencia. Pues bien, esto es lo que importa en el cristianismo, la sustancia de la promesa de San Juan, y todavía más de San Pablo.

El núcleo de la promesa de Cristo es precisamente la vida perdurable, pero la vida íntegra, la vida personal completa, la resurrección de la carne. Lo que es capital, y va a ser el núcleo de la promesa de las bienaventuranzas, el soporte de la promesa y de la esperanza, es la resurrección de Cristo. Ha habido la resurrección de Lázaro, pero fue visible solamente para los testigos. La resurrección de Cristo es la prueba de la posibilidad de la resurrección: si Cristo resucitó, podemos resucitar, podemos tener esa esperanza. San Pablo lo dirá del modo más enérgico: «Si sólo en esta vida esperamos en Cristo, somos los más desgraciados de los hombres.»

¿Por qué? Porque el cristiano pone su vida a esa carta, y si nuestra esperanza se reduce a esta vida, lo hemos perdido todo, la hemos malgastado. Esto tiene en San Pablo una formulación conceptual rigurosa, es el comienzo de la teología, pero tiene su raíz en la promesa de las bienaventuranzas tal como se formula en el Evangelio de San Mateo, y por eso quería llegar hasta aquí, para ver el carácter promisorio de la felicidad, que se enriquecerá con ser hijos de Dios, herederos de su gloria, participantes en la vida divina: lo que se espera es nada menos que la deificación, hacerse dioses. En el Génesis, la tentación de la serpiente para persuadir, primero a

Eva y luego a Adán, de que coman la fruta prohibida, es *eritis sicut dii*, seréis como dioses. Lo que pasa es que es una promesa falsa, una promesa del diablo, que no puede prometerlo. Pero la promesa no es falsa en su contenido, seréis como dioses; es falsa porque lo es quien la hace; pero la promesa de Cristo en el Nuevo Testamento no es ya «seréis como dioses», sino «seréis Dios», al participar en la vida divina. Los primeros versículos del Génesis enlazan con la culminación de la revelación en el Nuevo Testamento, precisamente como explicitación de ese sentido tan sencillo, elemental e inmediato de las bienaventuranzas.

Pero, ¿qué quiere decir que a última hora todo dependa de la esperanza en la vida perdurable, en la resurrección? Que hay que reconocer la infelicidad intrínseca de una vida que termina, por muy feliz que parezca. Aunque esté colmada de felicidades hasta su término, es un engaño; la posibilidad de la felicidad pende a última hora de que la vida siga, de que no termine, como aparece en esta promesa cristiana. Sobre todo ello habrá que volver en otro contexto, al final de esta indagación.

IX

La felicidad en el pensamiento moderno

Las lenguas europeas

Entramos en una fase considerablemente distinta de nuestro estudio, después de haber examinado los planteamientos del problema de la felicidad en el mundo antiguo, en Grecia y en Roma, y algo profundamente nuevo, la promesa cristiana de la felicidad —en este mundo y en el otro—, según las bienaventuranzas. Es menester ahora lanzar una breve ojeada al pensamiento moderno. Por lo pronto, me voy a limitar al pensamiento de la Europa continental, dejando de lado la cuestión de la felicidad en la filosofía inglesa moderna, porque tiene más conexión con el utilitarismo posterior, a fines del siglo XVIII y comienzos del XIX, y este será el momento de volver la atención a algunos pensadores ingleses. Por lo demás, no se trata de hacer la historia de la idea de felicidad, muy dispersa en la Edad Moderna, sino de señalar los cambios de actitud que aparecen en el pensamiento filosófico desde el siglo XVI hasta comienzos del XIX.

Hay un elemento que resulta particularmente importante al llegar a esta fase histórica: el de las lenguas. Durante la Edad Media se había seguido escribiendo en latín —muy rara vez en griego, casi exclusivamente en la teología oriental—, pero al llegar al Renacimiento se cultivan para escritos de pensamiento también las lenguas vulgares, como se decía; esto es, las lenguas vivas, que serán las lenguas nacionales.

Esto introduce una mayor autenticidad, una mayor proximidad entre el pensamiento y su expresión, una inmediatez que no existía con el latín, pero al mismo tiempo produce una división que tendrá largas consecuencias. El latín había sido el área común de la cultura europea, y ahora aparecen las diferencias, las divergencias entre las diversas naciones, lo que será de particular alcance en el caso de Inglaterra. La filosofía inglesa, mientras se escribió en latín en la Edad Media, estuvo incorporada, con matices propios, al pensamiento europeo medieval, pero desde que usa el inglés, ya con mucha importancia en Francis Bacon, empieza una divergencia que no va a hacer más que acentuarse, hasta el punto de que hay una tradición inglesa distinta de la continental, que ciertamente es múltiple, pero con una comunidad que envuelve las diferencias entre las expresiones italiana, francesa, española o alemana.

Hemos visto las voces griegas y latinas con que se ha nombrado la felicidad; al llegar a la Edad Moderna, cada país emplea las suyas, y ni siquiera hay estricto paralelismo. En italiano se usa sobre todo *felicità*, pero también, aunque mucho menos, *ventura* —que tanta importancia tendrá en español—. En francés, la palabra fuerte, usada casi siempre, es *bonheur*, aunque también se emplea secundariamente *félicité*. En inglés, se dice *happiness*, y también *luck*, que es más bien «suerte». En alemán, *Glück* o *Seligkeit*, o una palabra compuesta de las dos, *Glückseligkeit*.

Es interesante que el elemento de suerte, de algo que viene de fuera, esté 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. Hay en todas estas palabras un elemento que afecta a la suerte, a lo que ocurre o pasa, bueno o malo. 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, a menos que se indique que es mala: se puede desear «suerte», sin más.

Descartes

El planteamiento de la cuestión de la felicidad en Descartes tiene interés desde varios puntos de vista. Trata de ello principalmente en cartas a la princesa Isabel de Bohemia. Es bien sabido que René Descartes mantuvo una larga relación de profunda amistad con la hija del Elector palatino, la princesa Isabel, lectora asidua suya. La dedicatoria de los *Principios de Filosofía* es un texto particularmente interesante. La princesa, que era joven y atractiva, era además muy inteligente, cultivada y con vivas aficiones intelectuales. Encontrar esa capacidad y esa vocación, no en un viejo gimnosofista, sino en una bella princesa de veinticinco años, llena de entusiasmo a Descartes.

Tuvo este dos amistades regias, pues también disfrutó de la de la Reina Cristina de Suecia —que le costó la vida, porque ir a las cinco de la mañana a hablar de filosofía con ella, en el invierno de Estocolmo, le sentó muy mal, y una pulmonía se lo llevó al otro mundo—; pero además la amistad con Cristina fue menos profunda, cálida y larga que con Isabel.

El *Traité des Passions de l'âme* está escrito para la princesa Isabel, y las cartas sobre problemas morales, o

más propiamente humanos, están dirigidas en su mayor parte a ella, en 1645, cinco años antes de morir. Ella tenía mucho interés en conocer el asunto de la felicidad, y Descartes le recomienda que lea el libro que yo traduje tres siglos después, el *De vita beata*, de Séneca. Le parece conveniente que lo lea, pero advierte que no está completamente de acuerdo, y que «la reputación del autor y la dignidad de la materia» es lo que lo ha movido a recomendárselo, pero no encuentra su doctrina lo bastante exacta para merecer ser seguida («je ne la trouve pas assez exacte pour mériter d'être suivie»). Está muy bien lo que dice al principio, *vivere omnes beate volunt*, todos quieren vivir felizmente; pero ¿qué es *vivere beate*, «vivre heureusement»? —se pregunta Descartes—.

Es curioso que el adjetivo correspondiente a *bonheur* es *heureux*, la palabra usual en francés para decir feliz; *bienheureux* es más bien «bienaventurado»; aquí se ve cómo el *heur*, la suerte, adquiere en el adjetivo un claro matiz positivo. A veces un sustantivo latino da dos en otras lenguas; por ejemplo, *securitas* ha dado en francés *sécurité* y *sûreté*, pero un solo adjetivo, *sûr*, con lo cual no se mantiene el paralelismo.

Pues bien, Descartes dice que hay diferencia entre el *heur* y la *béatitude* (aquí emplea la palabra puramente latina): «Il y a de la différence entre l'heur et la béatitude. L'heur ne dépend que des choses qui sont hors de nous.» «La béatitude consiste en un parfait contentement d'esprit et une satisfaction intérieure.» «Ainsi —concluye— *vivere beate*, vivre en béatitude, ce n'est autre chose qu'avoir l'esprit parfaitement content et satisfait.» La «suerte», pues, no depende más que de las cosas que están fuera de nosotros, de las cosas exteriores. La beatitud, por el contrario, consiste en un perfecto contento de espíritu y una satisfacción interior. En el texto latino de Séneca esa diferencia no queda clara: *vivere beate* ¿quiere decir tener *heur* o *béatitude*? Descartes había traducido primero *vivre heureusement*, pero al criticar a Séneca dice *vivre en béatitude*.

La felicidad, en este sentido, es un estado de ánimo, estar completamente contento y satisfecho, independientemente de lo que pase, de lo que venga de fuera. Si decimos «ser feliz», es cuestión de las cosas exteriores, que nos ocurren o que tengamos, pero la beatitud consiste en el contentamiento y la satisfacción del espíritu.

Las cosas que dependen de nosotros son para Descartes la virtud y la sabiduría, y las que no dependen son los honores, las riquezas y la salud. Estos son los factores importantes, internos y externos. Y añade Descartes una comparación muy aguda con dos vasos de diferente tamaño y cuyo contenido varía: pueden estar llenos o no, es decir, puede haber un vaso grande no lleno, cuyo contenido sea mayor que un vaso pequeño lleno. Esto tiene conexión con lo que antes advertí acerca de la pretensión de felicidad —naturalmente, Descartes no usa esta expresión—: es probable que una persona con gran pretensión de felicidad se sienta menos feliz que otra de pretensión muy limitada, aunque su dosis real de felicidad sea superior; algo de esto transparece en la comparación cartesiana de los vasos.

En cartas a la princesa Isabel del 4 y del 18 de agosto de 1645 expone Descartes estas ideas y las completa con unas reflexiones sobre la noción del bien supremo en Séneca. Este dice *rerum natura*, la naturaleza de las cosas, pero ¿qué entiende por ello? Se podría entender que la naturaleza de las cosas consiste en las inclinaciones naturales del hombre; pero no es eso, sino —así lo interpreta Descartes— «l'ordre établi de Dieu en toutes les choses qui sont au monde», el orden establecido por Dios en todas las cosas que hay en el mundo. Esa es *natura rerum*, la naturaleza de las cosas, algo que no tiene que ver directamente conmigo, con lo que se llamó en los siglos XVII y XVIII, más en Inglaterra, pero también en el resto de Europa, «la naturaleza humana»; es más bien el orden establecido por Dios en todo el mundo. Y ahí, dirá 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. Esta es para Descartes la forma superior, más propia, más personal, menos dependiente de lo exterior, de la felicidad en su sentido pleno de beatitud.

Pascal

En la misma época, un poco más tarde, Pascal dice algunas cosas sobre la felicidad que conviene recordar. Es Pascal un pensador escasamente sistemático, no comparable con Descartes como filósofo, pero tiene una extraña proximidad, se podría decir intimidad, con las cosas humanas, y por eso despierta profundos ecos.

La idea de Pascal es en el fondo la imposibilidad de la felicidad. A última hora, encontramos que es imposible, sobre todo porque la dificultan dos factores: por una parte, la imaginación; por otra, el futuro. En sus *Pensées*, Pascal dice: «Como la naturaleza nos hace desgraciados en todos los estados, nuestros deseos nos fingen un estado feliz, porque añaden al estado en que estamos los placeres del estado en que no estamos; y, cuando llegáramos a esos placeres, no por ello seríamos felices, porque tendríamos otros deseos conformes a este nuevo estado.» Es una curiosa visión negativa de la imaginación: imagino un estado feliz, y entonces, a lo que tengo, a lo que hasta cierto punto me produce felicidad, le añado lo que imagino como feliz y no tengo, y esto, naturalmente, engendra infelicidad. El carácter imaginativo y de anticipación del futuro excluye la felicidad. Aunque llegásemos a esos placeres seguiríamos imaginando y anticipando otros, un futuro más allá, como el horizonte, al que no se llega nunca. La felicidad tendría, pues, un carácter asintótico, nunca alcanzable a causa de la futuriación y el deseo, a los que, por cierto, no concede Pascal en sí mismos ningún valor felicitarario.

El no confinarse al presente es para Pascal causa de infelicidad. Es una idea importante en su pensamiento. En otro lugar dice: «He descubierto que toda la desgracia de los hombres viene de una sola cosa: el no saber estar-se tranquilamente en una habitación.» Acerca de la felicidad, añade: «No nos limitamos nunca al tiempo presente. Anticipamos el porvenir como demasiado lento en llegar, como para apresurar su curso; o recordamos el pasado, para detenerlo como demasiado rápido: tan imprudentes, que erramos por los tiempos que no son nuestros, y no pensamos en el único que nos pertenece; y tan vanos, que pensamos en los que no son nada, y dejamos escapar sin reflexión el único que subsiste. Es que el presente, de ordinario, nos hiere. Lo ocultamos a nuestra vista, porque nos aflige; y si nos es agradable, sentimos verlo escapar... Que cada cual examine sus pensamientos, los encontrará enteramente ocupados del pasado o del porvenir. No pensamos apenas en el presente, y si pensamos en él, no es más que para tomar de él luz para disponer del porvenir. El presente no es nunca nuestro fin: el pasado y el presente son nuestros medios; sólo el porvenir es nuestro fin. Así nunca vivimos, sino que esperamos vivir; y disponiéndonos siempre a ser felices, es inevitable que no lo seamos nunca.»

La condición futuriza del hombre, que Pascal ve perspicazmente, es esencial a la vida humana, pero le da una inestabilidad e insatisfacción que resultan infelicidad. Pascal va al cuerpo del problema; hay en él una concreción superior a la de otros pensadores; deja la consideración abstracta de un supremo bien y se centra en esa futurición que nos hace vivir permanentemente proyectados hacia el futuro, apenas instalados en un presente que nos lastima, nos aflige, y cuando es grato se nos escapa. Es una concepción bastante pesimista, dimensión esencial del pensamiento pascaliano, pero hay en él un poderoso elemento de observación personal, directa, inmediata, sumamente valiosa, en un punto de vista que se podrá y deberá integrar con otros que superen su particularismo.

Spinoza

El pensamiento del siglo XVII ha sido probablemente la cima de la Edad Moderna; se encuentran en él visiones profundas, a veces geniales; fue una época en que se logró un altísimo nivel de la filosofía, que no se pudo sostener mucho tiempo. Spinoza, brevemente, dice unas cuantas cosas esenciales acerca de la felicidad.

Para él, el deseo es la esencia misma del hombre (*Cupiditas est ipsa hominis essentia*); es decir, el hombre es una realidad desiderativa, consiste en deseo, que es nada menos que su esencia. Es una afirmación sumamente enérgica; sin duda otros filósofos han entrevisto ese carácter, pero no lo han formulado con esa rotunda energía. Pero además añade: «Nadie puede desear ser feliz, obrar bien y vivir bien, sin desear al mismo tiempo ser, obrar y vivir, esto es, existir en acto.» Si quitamos las determinaciones estimativas, la primera condición de la felicidad es la realidad actual del hombre; claro que esa realidad, y ahí está la tensión interna, es *cupiditas*, deseo; pero sin la realidad no se puede hablar de esa forma de realidad que es la felicidad.

Esto hace que sobre Spinoza se cierna un problema que al mismo tiempo intenta eludir: el de la muerte. «El hombre libre —dice— en ninguna cosa piensa menos que en la muerte; y su sabiduría no es meditación de la muerte, sino de la vida.» La verdad es que Spinoza apenas hizo otra cosa que pensar en la muerte, aunque diga que la sabiduría del hombre libre *non est meditatio mortis, sed vitae meditatio est*. Para Unamuno, el pensamiento será sobre todo *meditatio mortis*, pero si se mira bien se encuentra una conexión entre esta actitud y la tesis de Spinoza, cuya práctica no estuvo probablemente tan lejos de la de Unamuno: *meditatio mortis* es siempre, a última hora, meditación de la muerte desde la vida y para la vida. Todas las tendencias del pensamiento que podrían llamarse mortalistas olvidan esto. Lo mismo que la falsedad depende de la verdad, o el absurdo se funda en el

sentido y se mueve en su ámbito, el problema de la muerte no puede plantearse más que desde la vida, y su meditación se convierte en *meditatio vitae*. Y, a pesar de lo que dice Spinoza, en la muerte tiene que pensar el hombre libre, y precisamente para serlo.

Pero añade otra cosa más, de linaje estoico. La presencia del estoicismo es muy fuerte en esta época, y ya vimos cómo Descartes recomendaba a la princesa Isabel el *De vita beata* de Séneca, aunque tuviera que hacerle reparos. Spinoza se aproxima mucho al estoicismo cuando dice: «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.» En definitiva, en Spinoza hay una identificación entre felicidad y virtud, la felicidad es la virtud.

Leibniz

Tal vez la figura más grande, compleja y poderosa del pensamiento del siglo xvii, que llega hasta los comienzos del xviii, es Leibniz (1646-1716), nacido exactamente medio siglo después de Descartes. Leibniz no escribió en su lengua alemana, salvo algunas cartas, y no demasiadas. Escribió sobre todo en francés, y también en latín. Su correspondencia suele ser en francés con los de esta lengua, en latín con casi todos los demás, alguna vez en inglés, rara vez en alemán. Los tratados filosóficos más importantes, en francés: *Théodicée*, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, *Discours de métaphysique*, *Système nouveau de la nature*, *Principes de la nature et de la grâce, fondés en raison*, *Monadologie*; en latín, multitud de pequeños opúsculos. En los escritos franceses emplea la palabra *félicité* en lugar de la usual *bonheur*.

Considera la cuestión de la felicidad desde dos puntos de vista: por una parte, su concepto de la *mónada*; por otra parte, Dios, que es la clave de su interpretación.

Leibniz, como es sabido, forjó el término «mónada» (de *μονάς*, *monás*, unidad) para nombrar los últimos elementos simples de la realidad —la materia, por ejemplo, está últimamente compuesta de mónadas—; pero hay unas mónadas, las más importantes, que son los espíritus. Las mónadas son unidades encerradas en sí mismas; con una imagen famosa, dice que «las mónadas no tienen ventanas», es decir, no hay nada que pueda entrar en ellas o salir de ellas, consisten en cierta fuerza interior (*vis*) que se despliega en ellas.

Por eso, el problema permanente de la filosofía del siglo xvii es el de la «comunicación de las sustancias», que se resuelve unas veces mediante el ocasionalismo, esto es, una acción divina sobre las diferentes sustancias, de modo que se correspondan; otras veces con el paralelismo, así en Spinoza, en que la sustancia única aparece como un reloj con dos esferas; finalmente en Leibniz, al excluir la interacción, se recurre al concepto, muy complejo y problemático, de la *armonía preestablecida*, según el cual Dios ha creado las mónadas de manera que se corresponden, como varios relojes dispuestos por un relojero muy hábil, de manera que sin intervención mutua marcan la misma hora. Todo pasa como si las mónadas se comunicaran; cuando Leibniz dice que no tienen ventanas, podría decir que todas dan a Dios, que asegura su correspondencia, su armonía preestablecida.

En estos dos puntos se apoya la concepción leibniziana de la felicidad. Las mónadas superiores, los espíritus, están hechos a semejanza de Dios. Leibniz era profundamente cristiano, protestante, pero muy próximo al catolicismo, y se esforzó por conseguir la unidad de las iglesias, con Bossuet y el obispo español Rojas Spínola. Como las mónadas espirituales están hechas a imagen y semejanza de Dios, Leibniz llega a escribir: «Por esto se humaniza, tolera antropologías y entra en sociedad con nosotros, como un príncipe con sus súbditos; y esta consideración le es tan cara, que el estado feliz y floreciente de su imperio, que consiste en la máxima felicidad posi-

ble de sus habitantes, resulta su ley suprema. Pues *la felicidad es a las personas lo que la perfección es a los entes.*» Para Dios la ley suprema es la felicidad de los espíritus, y entre ellos, claro está, los hombres; de modo que la felicidad humana forma parte del plan de Dios. Leibniz decía que el mundo es «el mejor de los posibles», lo cual se ha llamado «optimismo metafísico», con no mucha exactitud, pues no decía que fuese bueno, sino el mejor de los posibles, lo que es bastante distinto.

Lo capital es la afirmación de Leibniz: *la felicidad es a las personas lo que la perfección es a los entes*; creo que es lo más profundo que hemos encontrado en la exploración del pasado filosófico: 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. Y todavía añade: «Dios quiere hacer a los hombres perfectamente felices, y para ello sólo quiere que lo amen.» Con ello la felicidad queda ligada al amor, cuya importancia es muy grande en Leibniz. Y todavía agrega: «Sólo Dios puede hacer felices o desdichadas a las almas; ni nuestro sentido ni nuestro espíritu han gustado nunca nada que se aproxime a la felicidad que Dios prepara a los que lo aman.» En Dios y su dimensión amorosa cifra Leibniz su esperanza de felicidad, tal como aparece en el *Discurso de metafísica* (36-37), que traduje y comenté hace más de cuarenta años.

Leibniz no habla mucho de la felicidad, en su extensa obra se encuentran escasas líneas sobre ella, pero casi todas son muy importantes. «La felicidad suprema —dice en los *Principes de la nature et de la grâce, fondés en raison*, 18)—, aunque vaya acompañada de beatíficas visiones o conocimientos de Dios, no puede ser nunca plena, porque siendo Dios infinito no puede ser conocido por entero. Así, pues, nuestra felicidad no consistirá nunca, y no debe consistir, en un goce pleno, en el que nada quedara por desear y volviera estúpido nuestro espíritu, sino en un progreso perpetuo hacia nuevos deleites y nuevas perfecciones.» Ve la felicidad como un camino inter-

minable, como un incesante progreso; no es un estado satisfactorio inmóvil, no puede y no debe ser, sería algo contrario a la condición dinámica de la mónada, que es una fuerza representativa, *vis repraesentativa*, consistente en ímpetu o conato. Esta es la forma propia de la realidad del hombre, y a ella tiene que ser fiel su perfección, es decir, la felicidad.

Y hay un pasaje en la *Théodicée*, el gran tratado filosófico leibniziano, que añade nueva luz a todo lo anterior, y que nunca he visto comentado: «Se ve que Jesucristo... ha querido que la Divinidad fuera el objeto no solo de nuestro temor y nuestra veneración, sino también de nuestro amor y de nuestra ternura.» Advértase el uso de la palabra «ternura» aplicada a Dios; Leibniz dice *tendresse*. El uso de la palabra latina *caritas*, su traducción habitual por «caridad», ha hecho que se olvide su significación latina, «amor», y nuestro tiempo ha sentido la necesidad de renovar este sentido, y ahora se traduce frecuentemente por «amor» la *caritas*, y se hace revivir su sentido primario.

«Era —continúa Leibniz— hacer a los hombres bien felices de antemano, y darles aquí abajo un pregusto de la felicidad futura. Pues no hay nada tan agradable como amar lo que es digno de amor.» Es decir, el amor a Dios, que no es abstracto, sino *tendresse*, como amar es lo más agradable que existe, ese amor es ya un pregusto de la felicidad suprema. Y todavía añade: «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*; no sé si en la teología se encontrará algo parecido, pero no lo recuerdo; y lo encontramos en el aparentemente adusto Leibniz, inventor del cálculo infinitesimal. Me parece extraordinario, y no he visto que se haya reparado en ello: la asociación del amor de Dios y la ternura, la perfección de Dios y su encanto; por tanto, al amarlo, eso ya nos pro-

duce felicidad, porque es amar con ternura lo que es perfecto y encantador, es decir, lo que nos encanta y nos hace gustar de un anticipo de la felicidad eterna. Y todavía agrega Leibniz, siempre tan conciso: «La verdadera felicidad consiste en el amor de Dios, pero en un amor esclarecido, cuyo ardor esté acompañado de luz.» (*Théodicée*, Introduction.)

No es solamente lo que se llama un poco fríamente la visión beatífica, sino un amor con ternura, de complacencia en algo que es perfecto y nos encanta; y un amor esclarecido, que es ardor —no olvidemos la temperatura—, pero también luz. Buen racionalista, Leibniz no olvida la razón; sí, pero la razón no excluye el ardor; en español decimos que la pasión no quita conocimiento: la luz no apaga el ardor, ni el ardor excluye la luz. Toca Leibniz, brevemente, casi rozándolas, cosas esenciales, profundas y nuevas, tal vez olvidadas después.

Fichte

Vale la pena lanzar una ojeada a otra visión, también alemana, de la felicidad, un siglo posterior: la de Johann Gottlieb Fichte (1762-1814), el gran idealista, lejano discípulo de Kant, que tan cerca anduvo del descubrimiento de la vida humana. En la lección I de su libro *Anweisung zum seligen Leben* («Advertencia para la vida feliz») se encuentran algunas expresiones de particular interés. Por lo pronto, usa la palabra *selig*, y el sustantivo *Seligkeit* o *Glückseligkeit*, no *glücklich* y *Glücklichkeit*. En un sentido más profundo, y sobre todo con alguna referencia religiosa, el alemán prefiere *selig* (los bienaventurados, por ejemplo, son *die Seligen*).

Empieza Fichte diciendo algo sorprendente: que en la expresión «vida feliz» hay algo superfluo; y lo explica añadiendo: «Das Leben ist notwendig selig, denn es ist die Seligkeit; der Gedanke eines unseligen Lebens hingegen enthält einen Widerspruch. Unselig ist nur der

Tod» («La vida es necesariamente feliz, pues es la felicidad; la idea de una vida infeliz, por el contrario, encierra una contradicción. Infeliz es sólo la muerte»). La vida, por ser vida, es ya felicidad. Y añade: «La vida es ella misma la felicidad, he dicho. 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.» «El amor es además contento consigo mismo, alegría de sí mismo, gozo de sí mismo, y así felicidad; y así es claro que vida, amor y felicidad son en absoluto una y la misma cosa.» Esta identificación entre vida, amor y felicidad tiene en Fichte un sentido específicamente religioso.

«El centro de la vida —dice más adelante— es el amor.» «Aquel objeto amado de la vida verdadera es aquello que designamos, o al menos deberíamos designar, con la denominación Dios; el objeto del amor de la vida sólo aparente, lo variable, es aquello que nos aparece como mundo, y que llamamos así.» Y concluye: «Das wahrhaftige Leben lebet also in Gott, und liebet Gott; das nur scheinbare Leben lebet in der Welt, und versucht es, die Welt zu lieben» («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, *die Sehnsucht nach dem Ewigen*.

Cada momento que llega, devora y absorbe el precedente. Al identificar vida, amor y felicidad, Fichte parece restringir el nombre vida a una forma plena. No está muy lejos esta actitud de la que se expresa en español cuando se dice: «esto no es vida», «esto no es vivir». No se quiere decir que se esté muerto, sino que al decir de algo que no es vida, decimos que es una falsificación o degeneración de ella.

Relacionese esto con las afirmaciones de Leibniz —no hay nada que ilumine más el pensamiento filosófico que las conexiones entre puntos distantes—. Si algo no es verdaderamente, es un modo deficiente o inauténtico, es decir, 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 verdad o autenticidad de la vida. La vida aparente de Fichte no deja de ser vida, pero no es una vida auténtica.

En forma parcial, incompleta, con vislumbres e iluminaciones súbitas, el pensamiento moderno ha ido aclarando la idea de felicidad. Estos filósofos han escrito muy poco sobre ella: ha sido un tema subterráneo, casi eludido; es menester unir e integrar esas iluminaciones para seguir pensando. Lo interesante es que todo lo que hemos visto hasta ahora —con la excepción del Evangelio de San Mateo, que no es teoría— busca lo que debe ser o tiene que ser la felicidad. Habría otra posibilidad, otra operación intelectual que será menester intentar: lanzar una mirada a lo que verdaderamente entendemos por felicidad cuando la sentimos, cuando tenemos su experiencia, cuando hemos sido, somos o esperamos ser felices. ¿Qué quiere decir entonces felicidad, dejando de lado las condiciones, los requisitos, el ideal o lo que debería ser? ¿Cuál es la significación de esa improbable expresión, algunas veces posible, «soy feliz»?

Amor y felicidad en la mística cristiana

La felicidad en esta vida

Hay una zona de pensamiento que no se puede pasar por alto en un estudio sobre la felicidad; hemos visto lo que la filosofía ha ido descubriendo —tal vez en algún caso encubriendo, cuando ha rebasado sus evidencias o las ha desatendido—, desde los griegos hasta los grandes racionalistas del siglo XVII; por otra parte, y fuera del campo de la teoría, he intentado analizar el sentido de las bienaventuranzas, concretamente en el Evangelio de San Mateo. Tenemos ahora que lanzar una ojeada a ciertos aspectos de la mística cristiana, que se enlazan con la vida religiosa, de un lado, y con el pensamiento teórico, de otro. No se trata, por supuesto, de estudiar la mística, sino solamente un punto muy preciso: la asociación en ella de las dos nociones de felicidad y amor.

La teología ha insistido largamente en la felicidad, y la ha solido definir, en su forma suma, como beatitud o bienaventuranza, en la visión beatífica de Dios. Ahora bien, se entiende que *en la otra vida*: la Escritura dice: «Nadie ha visto nunca a Dios» o «el que vea a Dios mo-

rirá»; se trata, pues, de su visión después de la muerte. La mística tiene una referencia completamente distinta, porque su tema central es la unión sobrenatural con Dios *en esta vida*: algo enteramente diferente: la mística significaría una anticipación de la beatitud, una especie de preguiso, en este mundo, de lo que será la contemplación de Dios en la otra vida.

El problema que plantea esto es tan sencillo como grave: la experiencia que invoca el místico es puramente personal, no es transferible, y nos encontramos en una situación extraña: es un asunto personal del místico, que tiene la ventura de gozar esa unión sobrenatural con Dios, pero a los demás no nos afecta ni podemos entrar en ello. Pero algunos místicos son especulativos, han escrito sobre su experiencia, han intentado comunicarla, y para ellos es sumamente difícil transmitirla. No se olvide lo que dice San Pablo: ἡρπάγη εἰς τὸν παράδεισον καὶ ἤκουσεν ἄρρητα ῥήματα, ἃ οὐκ ἐξὸν ἀνθρώπῳ λαλῆσαι (*herpáge eis tòn parádeison kaì ékousen árreta rhémata, hà ouk exòn anthrópo lalésai*, «fue arrebatado al paraíso y oyó dichos indecibles, que el hombre no puede decir», II Corintios, 12, 4). La idea de lo inefable acompaña a la mística. El místico ha visto o experimentado algo que en rigor no se puede decir, y sin embargo habla, dice algo de ello, y por eso tenemos algún conocimiento de su experiencia.

Si se trata de un místico especulativo, desde Meister Eckehart en adelante, trata de expresarse conceptualmente; si no, de manera más literaria o poética, pero la expresión literaria es también conceptual. Hay, pues, cierta oposición entre la expresión de la mística y su verdadero contenido, y de ahí que el místico tenga siempre una impresión de dificultad, de descontento de lo que manifiesta y comunica, y esto se refleja inevitablemente en el que lo lee, que echa de menos algo, y ese algo es, a última hora, lo esencial.

Lo que aquí nos interesa no es este problema, sino que en la mística la felicidad es precisamente el supues-

to. El místico experimenta una última felicidad inefable. A veces hay una referencia explícita a ella; otras veces funciona como supuesto, no de un modo conceptual y expreso. Para que esto no quede en demasiada vaguedad, voy a tomar, un poco al azar, algunos ejemplos: dos extranjeros y dos españoles: un flamenco, Ruysbroeck, y un alemán muy posterior, Angelus Silesius; y los dos grandes españoles, Santa Teresa de Jesús y San Juan de la Cruz. Pueden dar un mínimo de intuición a la noción de felicidad y su conexión con el amor en el ámbito de la mística cristiana.

Ruysbroeck

Jan van Ruysbroeck (1293-1381) fue un místico flamenco de larga vida, autor de muchos libros en latín o en flamenco. Es muy famoso *El ornamento de las bodas espirituales*, escrito en esta última lengua, que he leído en la traducción francesa de Maurice Maeterlinck, *L'Ornement des nocces spirituelles*.

Para Ruysbroeck el centro es la posesión de Dios en la unidad. «Comprenderemos —dice— por el amor y seremos comprendidos por el amor, y Dios nos poseerá y lo poseeremos en la unidad. Gozaremos de Dios y descansaremos, unidos a él, en la beatitud.» Y continúa la insistencia, cada vez más explícita, en el amor: «La unidad en Dios que todo espíritu amoroso ha poseído en el amor atrae y exige eternamente, hacia el interior de su esencia, a las personas divinas y a todos los espíritus amorosos. Y todos los que aman experimentan esta atracción, más o menos, según su amor y sus ejercicios.»

«Esta unidad simple de Dios —continúa Ruysbroeck— nadie puede experimentarla ni poseerla si no tiene delante la inmensa claridad y el amor, por encima de la razón y sin modos. En esta presencia, el espíritu experimenta en sí una eterna inflamación en el amor; y en esta incan-

descendencia del amor no encuentra ni principio ni fin. Y se siente él mismo *uno* con ese incendio del amor. El espíritu permanece hecho fuego en sí mismo, pues su amor es eterno... La unidad atrayente de Dios no es otra cosa que el amor sin límites, que atrae amorosamente hacia dentro, en un gozo eterno, al Padre, al Hijo y todo lo que vive en él. Y queremos arder y consumirnos en este amor, pues en él reside la beatitud de todos los espíritus.»

Hay una atracción universal de los espíritus amorosos —¿o acaso «enamorados»?—, y la unidad de Dios sólo se manifiesta ante la inmensa claridad y ante el amor; el amor tiene un valor metódico, es la manera de acceso a esa unidad divina, incluso por encima de la razón; expresiones como inflamación o incandescencia son reveladoras de una actitud que no se confina en la conceptual. Por cierto, Maeterlinck emplea el verbo *arder*, que no existe en el francés usual, aunque sí el participio *ardent*; pienso si será una peculiaridad del francés de Bélgica, acaso herencia del «arder» español.

Aparecen también en Ruysbroeck dos conceptos interesantes, el de intimidad y el de amor sensible «De la intimidad nace un amor sensible que penetra el corazón del hombre y la fuerza concupiscible del alma. Este amor concupiscible es el deleite sensible del corazón, nadie puede experimentarlos si no tiene intimidad.» Y todavía insiste: «El amor sensible es el gusto y el apetito extraordinarios de Dios como de un bien eterno en el que todo está contenido.»

Estos textos de Ruysbroeck muestran en el siglo XIV una idea del amor enormemente explícita, con referencia, por una parte, a la sensibilidad; por otra, a la intimidad. 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.

Angelus Silesius

Su nombre era Johannes Scheffler. Nació y murió en Breslau (1624-1677), coetáneo de Spinoza. Hijo de un noble polaco, luterano, se convirtió al catolicismo en 1653, se ordenó sacerdote y escribió copiosamente; su fama se debe a su obra poética, con el seudónimo Angelus Silesius. Vale la pena recordar unos cuantos versos suyos, que añaden, tres siglos después, algunos rasgos a la idea de la felicidad que aparecía en el amor místico de Ruysbroeck.

*Ich weiss, dass ohne mich Gott nicht ein Nu kann
[leben,
Werd ich zu nicht, er muss vor Not den Geist aufgeben.*

(Yo sé que sin mí Dios no puede vivir un instante; si me aniquilo, tiene que entregar de pena el espíritu.) Así se expresa, extremosamente, la necesidad que Dios tiene del hombre, a quien ama. Y en otra perspectiva, vuelve a aparecer esta relación:

*Ich selbst muss Sonne sein, ich muss mit meinen
[Strahlen
Das farbenlose Meer der ganzen Gottheit malen.*

(Yo mismo tengo que ser sol, tengo que pintar con mis rayos el mar incoloro de la Divinidad entera.) Dios —se entiende, Dios sin mí— se le presenta como un mar incoloro, y tengo que pintarlo con mis rayos, como si fuera el sol. Y en seguida aparece el amor, de manera más explícita y directa:

*Mensch, was du liebst, in das wirst du verwandelt
[werden
Gott wirst du, liebst du Gott, und Erde, liebst du
[Erden.*

(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. Y el amor aparece, a veces con jovialidad, en otros versos:

*Die Liebe, wenn sie neu, braust wie ein junger Wein:
Je mehr sie alt und klar, je stiller wird sie sein.*

(El amor, cuando es reciente espumea como un vino joven; cuanto más antiguo y claro, será también más sereno.)

*Die Braut verdient sich mehr mit einem Kuss um Gott,
Als alle Mietlinge mit Arbeit bis zum Tod.*

(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; y esta valoración suprema se refleja en otros versos, que subrayan la primacía del amor, a los ojos de Dios, sobre todas las facultades del hombre:

*Die Liebe geht zu Gott unangesagt hinein;
Verstand und hoher Witz muss lang im Vorhof sein.*

(El amor penetra ante Dios sin anunciarse; el entendimiento y el ingenio superior tienen que hacer larga antesala.) Con humor, con temple jovial, Angelus Silesius muestra su preferencia por el amor, a la vez que subraya la necesidad que Dios tiene del hombre. Evidentemente 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. Recuérdese el punto de vista de Leibniz, y se verá que hay una inter-

na afinidad entre el poeta místico y el gran filósofo racionalista.

Santa Teresa

Pasemos a los grandes místicos españoles. En Santa Teresa (1515-1582) no aparece demasiado la idea del amor, ni tampoco se habla mucho de la felicidad. El amor a Dios es, sin duda, el gran supuesto, pero no hay demasiadas referencias explícitas. Hay, sin embargo, un texto en que son más claras y directas. Se trata de un breve escrito, *Meditaciones sobre los Cantares*, donde Santa Teresa hace un comentario del *Cantar de cantares*. Este texto bíblico ha tenido muchas dificultades: baste recordar la traducción que hizo Fray Luis de León, y todas las complicaciones que le trajo. Se interpreta religiosamente, incluso teológicamente, pero es evidentemente un texto amoroso, erótico, de una belleza de concepción y expresión admirable. Entre personas piadosas producía inquietud, malestar, incluso cierto espanto. A Santa Teresa le pidieron que quemara su comentario, pero su confesor, nada menos que Báñez, lo había aprobado, y se conservan copias y se han publicado. Allí comenta Santa Teresa la expresión «Bésemme con el beso de su boca», que espantaba a confesores y carmelitas.

Escribe Santa Teresa: «Yo lo confieso, que tiene muchos entendimientos; mas el alma que está abrasada de amor que la desatina, no quiere ninguno sino decir estas palabras; sí, que no se lo quita el Señor. ¡Válame Dios! ¿Qué nos espanta? ¿No es de admirar más la obra? ¿No nos llegamos al Santísimo Sacramento?» Repárese en el tipo de razonamiento: es mucho más profunda, 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 en-

tender 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 sentidos ni potencias —digo entendimiento y memoria—; tampoco la voluntad se entiende.»

Hay una eliminación de las potencias para quedarse con el amor vivo; con ello rechaza las interpretaciones intelectuales, o al menos se desentiende de ellas; esto, viene a decir, casi nunca se entiende bien, pero no importa. Hay un pasaje sumamente interesante, en el que concluye que «todas estas discusiones no son cosa para mujeres, ni tampoco para hombres»; es decir, opta por el sentido inmediato, literal: béseme con el beso de su boca, «nos dará la paz con el beso de su boca»: es lo que se le puede pedir a Dios, con quien se tiene una unión todavía mucho más profunda.

San Juan de la Cruz

Donde aparecen los problemas del amor y la felicidad con más relieve que en ningún místico cristiano que yo conozca es en la obra, sobre todo en la poesía, de San Juan de la Cruz (1542-1591), mucho más joven que Santa Teresa, separado de ella por el espacio de dos generaciones.

La obra de San Juan de la Cruz, que no es muy extensa, se compone de dos partes muy desiguales: una, las poesías, que son muy pocas; la otra, los libros de prosa, en que explora y explica sus poemas. Son libros de teología mística, con mucha fundamentación escolástica, estudios teológicos que comentan, aunque incompletamente, los poemas, estrofa por estrofa y verso por verso. El resultado es a veces inquietante: a veces hay una interpretación simbólica de los poemas, casi siempre fundada en la Escritura, y en otras ocasiones se busca una fundamentación teológica. Pero es frecuente cierta decepción respecto del efecto que hace la lectura de los poemas.

Esto no se puede ocultar. Cuando se lee, la explicación puede ser sumamente valiosa, pero resulta pálida comparada con la lectura del poema, y se ocurre decir: Bueno, ¿no era más que esto? Este comentario no es enteramente gratuito, porque no es ajeno al mismo San Juan, que al final de la *Llama de amor viva*, último libro de comentario de los poemas, dice: «En aquel *aspirar* de Dios yo no querría hablar, ni aun quiero, porque veo claro que no lo tengo de saber decir, y parecería menos si lo dijese. Porque es una aspiración que Dios hace (al alma), en que en aquel recuerdo del alto conocimiento de la Deidad la aspira el Espíritu Santo, enamorándola delicadísimamente según aquello que vio; porque siendo (la aspiración) llena de bien y gloria, la llenó de bondad y gloria el Espíritu Santo, en que la enamoró de sí sobre toda lengua y sentido en los profundos de Dios. Y por eso, aquí lo dejo.»

La poesía de San Juan de la Cruz es tan breve y densa, y por otra parte tan conocida, que podría prescindirse de citas; pero he seleccionado unos pocos versos, unas cuantas estrofas, donde encuentro de un modo más vivo y claro esta conexión entre amor y felicidad, empezando por la ausencia, la lejanía, la busca del objeto del amor.

*¿Adónde te escondiste,
Amado, y me dejaste con gemido?
Como el ciervo huiste,
habiéndome herido;
salí tras ti clamando, y eras ido.*

Ese es el punto de partida, pero su sentido se aclara en otra estrofa posterior:

*¡Ay!, ¿quién podrá sanarme?
Acaba de entregarte ya de vero.
No quieras enviarme
de hoy más ya mensajero,
que no saben decirme lo que quiero.*

Hay una apelación a lo inmediato, al Amado mismo, a la mismidad del Amado, si se prefiere; el mensajero no sabe decirme lo que quiero, no sirven los intermediarios, hay una quejumbre que reclama la inmediatez. Y por eso continúa:

*Y todos cuantos vagan
de ti me van mil gracias refiriendo,
y todos más me llagan,
y déjame muriendo
un no sé qué que quedan balbuciendo.*

Esa aliteración famosa, ese maravilloso verso es él mismo balbuciente; va en él la conciencia de la insuficiencia, de la ineficacia de la expresión. Precisamente esa, por ser balbuciente, poética y no conceptual, le va a servir a San Juan para transmitir de alguna manera lo vivido. Y hay otra estrofa que me parece enormemente reveladora:

*¡Oh cristalina fuente,
si en esos tus semblantes plateados
formases de repente
los ojos deseados
que tengo en mis entrañas dibujados!*

«Semblantes plateados» —admirable metáfora—, así ve el autor la cristalina fuente; y los ojos deseados están dibujados en sus entrañas; pero no basta: quisiera verlos visiblemente, sensiblemente, si se formasen de repente en las aguas. Y más adelante dice:

*Ya no guardo ganado
ni tengo ya otro oficio,
que ya sólo en amar es mi ejercicio.*

Se va eliminando todo, no va quedando más que amor. Y hay un par de versos extraordinarios, con el acierto

poético de una palabra, uno de esos maravillosos adjetivos españoles en «-izo», que tanto me gustan:

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

Y continúa el afán de lo real, el anhelo de la presencia, que se va intensificando:

*Allí me mostrarías
aquello que mi alma pretendía;
y luego me darías
allí tú, vida mía,
aquello que me diste el otro día.*

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, que me parecen totalmente erróneas —nadie quiere fundirse con la persona amada, ¿para qué?—, precisamente la presencia y la figura: eso es lo que reclama el afán de complacencia en la persona amada. Posesión y fusión, dos nociones inadecuadas para las personas, son dos errores que han desviado la interpretación del amor durante mucho tiempo.

Y por último aparece el tema de la noche:

*En una noche oscura,
con ansias, en amores inflamada,
¡oh dichosa ventura!,
salí sin ser notada,*

*estando ya mi casa sosegada;
a oscuras y segura,
por la secreta escala, disfrazada,
¡oh dichosa ventura!,
a oscuras y encelada,
estando ya mi casa sosegada.*

Aquí surge expresamente la felicidad; San Juan emplea la palabra «ventura»; y es interesante que la refuerza con el adjetivo «dichosa»; hemos hablado de «dicha» y de «ventura»: aquí tenemos *dichosa ventura*. Y continúa:

*¡Oh noche que guiaste!;
¡oh noche amable más que la alborada!;
¡oh noche que juntaste
Amado con amada,
amada en el Amado transformada!*

*Quedeme y olvideme,
el rostro recliné sobre el Amado;
cesó todo y dejeme,
dejando mi cuidado
entre las azucenas olvidado.*

Y luego, ya en la *Llama de amor viva*, hay otra visión que completa la anterior. Aparece otra serie de metáforas, que exploran o señalan otras dimensiones de la realidad amorosa, y con ello de la felicidad:

*¡Oh llama de amor viva,
que tiernamente bieres
de mi alma en el más profundo centro!;
pues ya no eres esquiva,
acaba ya, si quieres;
rompe la tela de este dulce encuentro.*

*¡Oh cauterio suave!
¡Oh regalada llaga!*

*¡Oh mano blanda! ¡Oh toque delicado!,
que a vida eterna sabe
y toda deuda paga;
matando, muerte en vida la has trocado.*

*¡Oh lámparas de fuego,
en cuyos resplandores
las profundas cavernas del sentido,
que estaba oscuro y ciego,
con extraños primores
calor y luz dan junto a su querido!*

*¡Cuán manso y amoroso
recuerdas en mi seno,
donde secretamente solo moras,
y en tu aspirar sabroso
de bien y gloria lleno
cuán delicadamente me enamoras!*

En estos versos extraordinarios, creo que no comparables, 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. El esposo es Dios y la esposa es el alma —«alma» en español, como *anima* en latín, es una palabra femenina, y lingüísticamente es fácil el diálogo entre los interlocutores.

En las interpretaciones de la mística en general, y muy particularmente en la de San Juan de la Cruz, ha habido dos tentaciones frecuentes, que se exponen a dejar fuera lo más interesante. La primera ha predominado en los comentarios eclesiásticos y en particular teológicos, y ha consistido en buscar en estos textos el simbolismo religioso o teológico, lo cual es, por supuesto, lícito, con olvido del sentido amoroso. Esto se ha hecho a lo largo de toda la historia, empezando por el *Cantar de cantares*, y aunque esa interpretación sea justificada, no puede evi-

tarse una impresión de malestar: la omisión del sentido literal, inmediato, de un espléndido canto amoroso.

Pero hay una segunda tentación, inversa, frecuentísima en la época reciente, ya en el siglo pasado, pero sobre todo en el nuestro, y es tomar el sentido literal amoroso de los textos místicos, incluso con la tendencia a reducirlos a un sentido sexual —más que estrictamente amoroso—, y hablar de una «sublimación», palabra preferida; es decir, una torsión más o menos artificial, una vuelta «a lo divino», de un texto amoroso o incluso crudamente sexual. Esto se ha aplicado repetidas veces a la obra de Santa Teresa.

Creo que ambas posturas hacen violencia a los hechos: o se alejan de los textos, o proyectan sobre ellos algo que les es ajeno, que probablemente estuvo muy lejos de la mente de sus autores y de los que los leyeron de primera mano y en su momento. Pienso que podría buscarse una interpretación más adecuada, que intentara mantenerse fiel a lo que los místicos *dicen*; dicho con otras palabras, tomarlos en serio.

Sería menester partir de la condición *sexuada* de la vida humana. Sexuada, y no meramente sexual. Siempre insisto en que lo sexual es sumamente importante, pero una parcela, una provincia limitada; el hombre tiene, ciertamente, actividades sexuales, pero la mayor parte no lo son; por el contrario, todo en él es sexuado, condicionado por ser varón o mujer, de pies a cabeza, desde la biología hasta la religión. Es una instalación vectorial inexorable, ineludible, imprescindible, inevitable; su omisión es una deformación o amputación de la realidad.

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, su sentido originario, es el amor entre hombre y mujer. Y justamente desde esa dimensión se puede entender todo otro amor, con distintos vectores, en muy diversas direcciones. Esto se aplica, por supuesto, al amor humano, que presenta tan variadas for-

mas; pero se puede extender a otras formas de amor: a la patria, a la ciencia, al arte; y, en otra dimensión, personal, pero no meramente humana, al amor a Dios, que tiene un sentido irreductible. Y no se olvide que en el cristianismo —y aquí se trata de él— la divinidad de Cristo hace posible la conservación del elemento *humano* en una de las dimensiones del amor a Dios: la Encarnación es la justificación del inevitable «antropomorfismo» que se ha solido reprochar a 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 e indignancia del varón y de la mujer, que se necesitan recíprocamente para ser lo que son. Esta es la forma que en lo humano adquiere la condición de criatura amorosa. No se eche en olvido la constante referencia en los versos de San Juan a esa quejumbre, esa necesidad: los ojos soñados, la presencia y la figura.

Se podría intentar una comprensión de San Juan —y de otros místicos— conservando íntegro su sentido religioso, pero sin olvidar lo que dice, lo que nos estremece, nos conmueve, nos comunica esa vivencia no directamente comunicable, inefable, de la cual únicamente puede intentar provocar un eco en nosotros, y no más. Para ello hay que tomar estos textos como poemas amorosos, que es lo que son. Podrá haber en ellos todo el simbolismo que se quiera y toda la teología que los fundamente, pero sin dejar de lado el sentido inmediato, directo, amoroso, y la asociación de ese amor con la felicidad, con la «dichosa ventura», como dice y repite San Juan de la Cruz.

Este punto de vista permite, creo yo, una lectura más rica y fiel. Hay que leer el *Cantar de cantares* como un texto religioso, sí, pero que parte de ser un texto amoroso. Y es evidente que si no se tratara más que del simbolismo, ¿por qué no haberlo formulado directamente,

sin extraños rodeos? Ocurre con esto como con las interpretaciones que algunos historiadores de la literatura dan de las obras que nos interesan. Se dice que lo que se proponía Cervantes en el *Quijote* era atacar a Lope de Vega, o tal vez a Felipe II; se analizan como claves las frases del libro y se concluyen que son invectivas contra estas figuras. Y uno se pregunta por qué no lo haría Cervantes directamente; pero, sobre todo, qué interés tendría: no me importaría nada, y no me molestaría en leer el *Quijote*. Creo que es menester volver a una lectura directa, inmediata, que puede intentar ir más allá del sentido primario, pero *desde él*, sin dejarlo atrás. Esta es mi opinión sobre este delicado y complejo asunto.

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. Sin ella se va de entre las manos su verdadero sentido de promesa, coherente con lo que encontrábamos al examinar las promesas de Cristo en el Sermón de la montaña: la bienaventuranza particular de cada uno, en conexión con su vida, con su personal manera de instalación en el mundo.

XI

*La cuantificación de la felicidad:
el utilitarismo*

El pensamiento inglés

Es menester tener presente, si se quiere comprender cómo se ha entendido en Occidente la felicidad, una dirección que tiene origen inglés y cuyos principales desarrollos son británicos: la tendencia a la *cuantificación* de la felicidad, que culmina en el *utilitarismo* y cuyas consecuencias son amplísimas en nuestro siglo, incluso fuera de la esfera estricta de esa forma de pensamiento.

Hay todo un grupo o familia de ideas cuyo origen se encuentra en la filosofía inglesa del siglo xvi. Ya he aludido a un hecho histórico, muy importante y muy poco claro: la escisión respecto del resto de Europa del pensamiento expresado en inglés. La escolástica inglesa medieval —filosofía y teología en inseparable conexión— está dentro del movimiento intelectual europeo de la Edad Media, sin diferencia apreciable respecto de los pensadores continentales: desde Juan Escoto Eriúgena hasta Guillermo de Ockam, pasando por San Anselmo (piamontés, pero arzobispo de Canterbury), Roberto Grosseteste, Alejandro de Hales, Roberto Kilwardby, Roger Bacon, Juan Duns Escoto, hay que estudiar a los británicos dentro

de Europa, sin formar campo aparte, en estrecha conexión con los demás. Inglaterra es parte de la Cristiandad europea, con diferencias de matiz, como las que existían entre las diversas naciones en formación.

Las cosas cambian cuando se empieza a escribir en las lenguas vivas o vulgares —que conviven durante largo tiempo con el latín, en los mismos autores—, y se producen grandes diferencias nacionales; pero lo curioso es que dentro del Continente no son excesivas, mientras que las que separan de él a Inglaterra son de otro orden de magnitud, y nunca han desaparecido, sino más bien al contrario.

Confieso que no veo clara la causa de esto. Supongo que habría que buscarla en una variación de la *realidad* inglesa, no primariamente en las ideas, en el pensamiento, sino en la forma de la vida, en la peculiaridad de la instalación. En un momento que habría que precisar, y cuyos motivos no parecen manifiestos, cambia la vida en la sociedad inglesa de tal manera que el pensamiento de las Islas Británicas tiene caracteres sensiblemente diferentes de los anteriores y del tono general del que domina en el resto de Europa. No me parece fácil que esto se averigüe, porque el estudio de las formas de la vida colectiva está apenas iniciado, y falta mucho para que podamos poner en claro qué ocurre en Inglaterra desde el siglo XVI. Los ingleses dirían más bien qué ocurre en el Continente, pues tienen la tendencia a ver las cosas desde su punto de vista particular; recuérdese aquel famoso titular, «Continent isolated», un día de espesas nieblas en que no se veía nada: los ingleses pensaban que era el Continente el que estaba aislado; es normal que se pregunten qué le pasó al pensamiento continental para resultar tan diferente del suyo.

Francis Bacon

Si se toma el primer filósofo importante que utiliza el inglés —por supuesto, junto con el latín—, se encuentran

ya ciertos rasgos que anticipan toda la orientación que desembocará en el utilitarismo del siglo XIX. Francis Bacon (1561-1626) dice en el *Novum Organum*, y por cierto en latín: «Meta autem scientiarum vera et legitima non alia est quam ut dotetur vita humana novis inventis et copiis» («La meta verdadera y legítima de las ciencias no es otra que dotar a la vida humana de nuevos inventos y recursos», I, 81). En otro lugar dice en inglés: «All knowledge should be referred to use and action» («Todo conocimiento debería referirse al uso y a la acción»). Finalmente, y otra vez en el *Novum Organum*, escribe una frase lapidaria, brevísima y expresiva: «Ipsissimae res sunt veritas et utilitas» («Son las mismísimas cosas la verdad y la utilidad», I, 124). Aquí está la palabra decisiva, *utilitas*, puesta en el centro e identificada, en superlativo, con la verdad.

Esto ya es interesante, pero hay en Bacon otros aspectos no menos significativos. Tiene una concepción activa de la felicidad. No se olvide que fue un hombre de acción, un político, nada menos que lord Canciller —en *España inteligible* he citado y comentado el, al parecer, desconocido informe en que aconsejaba al futuro Carlos I hacer la guerra a España—; estuvo acusado de soborno, procesado, encarcelado, después restablecido en sus puestos y perdonado por el rey; tuvo, pues, una vida sumamente activa, y ello se refleja en su idea de la felicidad. No busca simplemente la paz del ánimo, idea tan frecuente y que, por cierto, tendrá tan gran desarrollo en el pensamiento inglés, la *peace of mind*, que ha venido a convertirse en un tópico de la psicología y sobre todo de la psiquiatría. Bacon opina que la felicidad consiste también en desear y gozar, y en el *De dignitate et augmentis scientiarum* dice, con fórmula bastante feliz, que hay que buscar la serenidad sin destruir la magnanimidad. Los pensamientos que buscan la felicidad en la tranquilidad del ánimo suelen ser pusilánimes, con una tendencia a la *vita minima* que no le va a Bacon, hombre activo y de pasiones fuertes.

Al mismo tiempo, y aunque parezca extraño, en el pensamiento de Bacon aparece una manifiesta hostilidad al amor. Le parece muy peligroso, y condena expresamente la frase de Epicuro «Somos un gran teatro el uno para el otro», que cita en latín: *satis magnum alter alteri theatrum sumus*. Es decir, la idea de que en la relación entre dos enamorados cada uno es un teatro para el otro le parece peligrosa y malsana, y tiene gran hostilidad a esa actitud. Esta valoración del amor, concretamente del amor sexual, del amor entre hombre y mujer, florece en tiempos de debilidad, que son gran prosperidad y gran adversidad. Y concluye con unas afirmaciones reveladoras: «There is in man's nature a secret inclination and motion towards love of others, which if it be not spent upon some one or a few, doth naturally spread itself towards many, and maketh men become humane and charitable; as it is seen sometime in friars. Nuptial love maketh mankind; friendly love perfecteth it; but wanton love corrupteth and embaseth it» («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», *Essays or Councils Civic and Moral*, 10, Of Love).

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*. Hay que reconocer en Bacon una actitud favorable a lo activo, el deseo, el goce, no la mera paz del ánimo; pero cuando se llega a lo individual, resulta inquietante y peligroso. Creo que aquí está la raíz de una actitud que tendrá después una difu-

sión extraordinaria; todavía no se trata de utilitarismo, pero gran parte de las convicciones dominantes en el siglo pasado y en el nuestro son la cosecha de estas ideas de Francis Bacon.

Locke

A fines del siglo XVII, la figura más importante e influyente de la filosofía inglesa es sin duda John Locke (1632-1704). En su famoso libro *An Essay Concerning Human Understanding* habla directamente de la felicidad, y de una manera taxativa: «What it is moves desire? Happiness, and that alone.» («¿Qué es lo que mueve el deseo? La felicidad, y eso solamente.») Y a continuación añade la explicación de ello: «'Happiness' and 'misery' are the names of two extremes... Happiness, in its full extent, is the utmost pleasure we are capable of, and misery the utmost pain.» («'Felicidad' y 'desgracia' —creo que en este contexto es la mejor traducción de *misery*— son los nombres de dos extremos... Felicidad, en su plena extensión, es el máximo de placer de que somos capaces, y desgracia el máximo de dolor.») Máximos y mínimos: de nuevo lo cuantitativo. Y, por supuesto, la identificación de felicidad y desgracia con placer y dolor.

Pero Locke continúa acumulando precisiones: «and the lowest degree of what can be called 'happiness' is so much ease from all pain, and so much present pleasure, as without which anyone can be content.» («y el grado más bajo de lo que puede llamarse felicidad es tanta liberación de todo dolor y tanto placer actual como sin lo cual nadie puede estar contento»). La felicidad, en su grado mínimo, aquel en que se puede llamar así, es una combinación de ausencia de dolor y presencia de placer, y la medida de ello es el que pueda uno sentirse contento.

Y todavía añade Locke, introduciendo un nuevo concepto: «What has an aptness to produce pleasure in us is that we call 'good', and what is apt to produce pain in us we call 'evil'... When they come in competition, the degrees also of pleasure and pain have justly a preference.» («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')... Cuando entran en competencia, también los grados de placer y dolor tienen justamente preferencia.» Bk. II, XXI, 41-42.)

Estos son los pasajes decisivos, reducidos a su mínima expresión. La mentalidad cuantitativa domina enteramente: máximos y mínimos, grados que se pueden compensar; un alto grado de placer puede compensar un grado inferior de dolor; a la inversa, un alto grado de dolor no sería compensado por un grado modesto de placer. Y esa cuantificación en el pensamiento inglés es doble, tiene dos sentidos: en cuanto al placer y el dolor, que se miden; y por otra parte, en cuanto al número de las personas afectadas. Hay una clara resonancia de la idea de Bacon del amor difundido, generalizado, el amor a muchos o a todos, que es el que tiene valor, mientras que el amor restringido, concentrado sobre una sola persona singular, es peligroso e inquietante.

La consecuencia de esta actitud es el utilitarismo, la identificación de lo bueno con lo útil. Ahora bien, lo útil es útil para algo, tiene un carácter instrumental, como un medio: el agua es un medio para apagar la sed, pero el poeta se preguntaba para qué sirve la sed. Se trata, pues, del bien —o la felicidad— del mayor número. Hay otras concepciones en que la felicidad aparece como algo cualitativo y, sobre todo, se trata de la felicidad de alguien, de una persona singular. En la mística, por ejemplo, habrá, por supuesto, amor a las criaturas, pero la sustancia de la felicidad, la unión con Dios, es algo absolutamente singular.

La formulación del utilitarismo

El utilitarismo está latente en todo el pensamiento británico desde el siglo XVI, desde Francis Bacon; pero su expresión madura corresponde al siglo XIX. Hay un antecedente bastante remoto en el teólogo Richard Cumberland, que en 1670 publicó su libro *De legibus naturae*, con gran insistencia en la idea de felicidad y en que no se puede conseguir más que mediante la promoción del *bien común* de todo el sistema racional, que es lo que contribuye al bien de cada parte singular. De un modo más claro aparece el utilitarismo en la obra de Jeremy Bentham, hacia el comienzo de la Revolución francesa (1789). Pero la plenitud, y la difusión del nombre, se encuentran en John Stuart Mill (1806-1873), que publicó en revista en 1861 y en forma de libro en 1863 su *Utilitarianism*. Mill, hijo del antes más famoso economista, historiador y en cierta medida filósofo James Mill, fue extremadamente precoz, estimulado por la rigurosa exigencia de su padre, que le hizo aprender lenguas clásicas y filosofía, según se cuenta, desde la infancia. Su influencia ha sido grande; tal vez mayor que lo que justificaría su aportación creadora al pensamiento.

La formulación más clara de lo que es el utilitarismo se encuentra, como era de esperar, en ese libro de Mill: «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 de placer.» Volvemos a las fórmulas de Locke, placer y dolor. En inglés, para 'dolor' suele emplearse *pain*, aunque hay otras como *sorrow*, que significa más bien pena o aflicción. *Pain* es una palabra de uso muy general, que se aplica al dolor físico (*painkiller* es un analgésico), pero también al dolor moral: *The Problem of Pain* es el título del libro admirable

de C. S. Lewis, uno de los autores más inteligentes que ha producido Inglaterra, con las virtudes del país y sin sus defectos.

Tal vez la fórmula general de esta tendencia de pensamiento utilitario podría ser lo agradable y lo desagradable. Hay una palabra que me irrita considerablemente, pero que está teniendo enorme circulación en psicología y psiquiatría: 'gratificante'. Sería curioso contar las veces que aparece en cualquier libro reciente sobre esas disciplinas o, lo que es quizá más grave, sobre educación.

Más adelante dice 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 (ora consideremos nuestro propio bien o el de los demás), 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.» Conviene analizar el contenido de este largo párrafo. 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; es decir, a última hora, el sufragio universal. Hay una propensión a la preferencia estadística; esta palabra no se usa, ciertamente, pero es el supuesto de la interpretación.

Me interesa ver cómo se va formando, por sus pasos contados, una actitud mental y vital que conduce a una mentalidad democrática, con una fuerte componente estadística.

Y en ese párrafo de Mill hay más cosas reveladoras: habla de los que tienen oportunidades de *experiencia* —palabra decisiva en el pensamiento inglés, dominado

por el empirismo—; de los hábitos de conocimiento de sí mismo y autoobservación, con un elemento de psicologismo. El sedimento de todo ello es la capacidad de comparación, lo cual quiere decir que la reacción individual e inmediata no tendría gran valor; lo importante es la reacción comparativa de muchos con experiencia y hábito de comparar. Estamos cerca de la actitud actual que lleva a las encuestas o sondeos, de tanta influencia en la vida colectiva. Empezamos a acostumbrarnos a ver la realidad en forma de sondeos. No se olvide que desde hace tiempo los exámenes orales, en que se veía la reacción personal, la posibilidad de dar marcha atrás y rectificar, de darle vueltas a las cosas, han desaparecido casi enteramente. Han sido sustituidos por los exámenes escritos, pero estos se van reduciendo a contestar con un número elegido a una serie de preguntas prefabricadas, formulas, lo cual es una cuantificación, una reducción a la estadística.

La fórmula, usada en los sondeos, «No sabe, no contesta», se ha convertido en un tópico del lenguaje, y la gente lo dice espontáneamente —hace treinta años, a nadie se le hubiera ocurrido—, lo cual indica que se ha producido una nueva manera de instalación frente a las cosas. Me parece interesante descubrir las raíces de fenómenos actuales que parecen no tener mucho que ver con ellas, pero cuya conexión parece evidente.

Mill se enfrenta con la cuestión de la posibilidad o imposibilidad de la felicidad: «Si por felicidad se entiende una continuidad de excitación altamente placentera, es evidente que tal cosa es imposible. Un estado de placer exaltado sólo dura unos momentos o, en algunos casos, y con algunas intermitencias, horas o días, y es la accidental llamarada brillante del goce, no su llama permanente e invariable. Los filósofos que han enseñado que la felicidad es el fin de la vida lo saben igual que los que los vituperan. La felicidad a que ellos se refieren no es una vida de arrobamiento; pero momentos así, en una existencia integrada por escasos dolores transitorios y muchos y

variados placeres, con un predominio decidido del activo sobre el pasivo, donde el placer es como el fondo del conjunto, no es esperar de la vida más de lo que puede conceder. Una vida así ha aparecido siempre digna del nombre de felicidad a los que han tenido la fortuna de alcanzarla.» Hay un balance cuantitativo, razonable, entre lo positivo y lo negativo, el debe y el haber, en buena contabilidad. No está lejos Spencer, el ingeniero que tuvo tan amplia influencia como filósofo, para quien el progreso de la humanidad consistía en la aproximación al estado industrial y comercial.

Para que haya felicidad, según John Stuart Mill, tiene que haber una combinación de tranquilidad y excitación. Es bastante optimista, pues cree que no son cosas incompatibles y pueden extenderse incluso a la masa de la humanidad. Esto es así en un país civilizado, donde es posible un suficiente cultivo intelectual. Mill escribe en la Inglaterra victoriana, que tiene esas condiciones. Como es sabido, Inglaterra estaba entonces llena de mendigos y de niños explotados: basta con leer a Dickens y a otros muchos autores; pero a pesar de ello tenía la impresión de que había descubierto los principios de la sociedad y de que se vivía muy bien. Y era verdad: no todos los ingleses vivían bien, pero sí muchos, y sobre todo teniendo en cuenta lo que se esperaba y se deseaba. El hombre que vive en Inglaterra a mediados del siglo XIX tiene la impresión de que las cosas van bien, de que está en un país civilizado donde hay muchas cosas gratas, y se puede conseguir el mejoramiento de la sociedad, porque el utilitarismo no es egoísta, sino *altruista* —palabra decisiva en esa época—, se puede disminuir o quizá evitar la pobreza, se puede combatir y mitigar la enfermedad, se puede lograr que mejoren las condiciones de la vida.

Esto no es nuevo. Ya en 1960 estudié la reacción a Inglaterra de Moratín en 1795, en plena revolución francesa: tiene una impresión negativa de muchas cosas; los ingleses le parecen toscos, brutales, con frecuencia borrachos, pero encuentra que otras cosas funcionan admira-

blemente bien, y sobre todo existe lo que llama la «caridad política»: se ocupan inteligentemente de mitigar la pobreza, la enfermedad, el abandono. Lo hacen mal, de modo insuficiente, pero en otros lugares no se hacía, o de una manera menos organizada y eficaz.

En la época victoriana se ha conseguido un gran aumento de riqueza, y Mill siente gran confianza. Discípulo y admirador de Auguste Comte, une la tradición inglesa que hemos estudiado con el positivismo, y siente que se ha entrado en el «estado definitivo» con que sueñan casi todos los pensadores del siglo pasado. Pero lo que me interesaba señalar es que la actitud dominante en nuestro tiempo es inversa: el crecimiento de la riqueza es ahora incomparable, y se ha extendido dentro de cada país y —dígase lo que se quiera— en una enorme porción del mundo; la atención a las necesidades, la mitigación de los males, ha pasado a otro orden de magnitud; y, sin embargo, nadie se atreve a tener el optimismo de Mill en la Inglaterra victoriana, y se repite incesantemente que las cosas van mal y las «estructuras» son perversas. Conviene preguntarse qué ha pasado entre 1863 y el presente, por qué el mejoramiento real ha coincidido con una inversión absoluta de la interpretación dominante.

Para Mill la piedra de toque de lo recto en la conducta es la felicidad, se entiende, la de todos a quienes afecta. Lo decisivo, una vez más, es lo numérico, pero el inglés no pierde de vista que se trata de la suma de individuos singulares; no piensa en la colectividad, la sociedad como tal, el Estado. Los rusos llamaban a Rusia el Colectivo; en Hegel se da una importancia extraordinaria al Estado, *Staat*; el pensamiento inglés conserva cierto atomismo: la *suma*, ciertamente, pero de *individuos*. Ni siquiera es fácil decir en inglés *Staat*; la palabra *state* es el estado de algo, o cada uno de los miembros que componen los Estados Unidos. Lo que llamamos Estado se dice más bien *Government*; la desconfianza en el crecimiento del Estado se convierte en hostilidad al *big government*, y lo que llamamos gobierno es más bien *administration*. Se man-

tiene, pues, el individualismo, aunque se requiera que los individuos sean muchos.

Esto se enlaza con el concepto de *simpatía* como ingrediente de la felicidad. En su sentido etimológico (*sympátheia*) es sentir juntos, unos con otros. En español o en italiano, la palabra simpático es muy viva, pero ha cambiado su estimación. En España solía tener éxito el que era muy simpático: un político, por ejemplo, era un sinvergüenza, y todos lo sabían, pero era muy simpático y se le perdonaban muchas cosas. Ahora ser simpático es más bien una dificultad, y se va prefiriendo al antipático, lo cual no me parece un cambio acertado. Entre los utilitarios se trata del altruismo, palabra decisiva en Comte, y frente al hedonismo vulgar, que rechazan, insisten en los placeres superiores y en la preocupación por los demás.

Mill, que sin duda era un fino pensador, se preocupa por el sacrificio; lo estima, lo valora, cree que puede justificarse, pero no piensa que sea un bien. Claro que el sacrificio ha sido degradado en la interpretación dominante, ya hace mucho tiempo, y se lo entiende negativamente. Sacrificio quiere decir *sacrum facere*, hacer algo sacro o sagrado. No es destruir algo o renunciar a algo; el que se sacrifica no es una persona que lo pasa mal o hace renunciaciones; esto se puede hacer para hacer algo sacro, y es su única justificación.

Estoy tratando de aclarar una mentalidad que, sin gran calidad intelectual, tiene interés por sus enormes consecuencias, por su influencia en el mundo de hoy, sin que nos demos bien cuenta de ello. Es decisiva la generalización abstracta de la felicidad. Y esto me parece muy peligroso, porque cada uno entiende por felicidad algo propio, y necesita cosas diferentes para ser feliz. Supongo que Mill no hubiera dicho la frase popular española «cada uno tiene su alma en su almario». El utilitarismo es como idea muy modesto; es razonable, digno, pero a última hora consiste en la reducción de la felicidad a algo que se puede aplicar a todos, y en segundo lugar que se

puede medir. Esto ha penetrado profundamente en el alma contemporánea.

Si no hubiera mostrado las fuentes en que se originan estas ideas, si hubiese expuesto sin más las doctrinas utilitarias, probablemente el lector las hubiera encontrado plausibles, y habría convenido en que, en efecto, hay que buscar la felicidad del mayor número, la mayor cantidad de placer y el mínimo de dolor, y que los dolores sean transitorios y pasen pronto. Esto es lo que aproximadamente opina el mundo actual.

Pero uno se pregunta dónde está la felicidad, porque «con la grande polvareda / perdimos a Don Beltrane». ¿Es que si nos formalizamos, si nos ponemos en serio, llamamos a esto felicidad? El hombre actual, en gran parte del mundo —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, o más que en otras épocas, la respuesta es dudosa. Y si uno se pregunta en cada momento de la vida si es feliz o no, a lo mejor tiene esos bienes en que para Mill consistía la felicidad, y sin embargo se ha sentido a veces profundamente feliz, y en otras ocasiones radicalmente desgraciado. Y si uno se ausculta y se pregunta ¿qué es lo que de verdad necesito, qué es lo que de verdad quiero y espero?, probablemente encontrará que es otra cosa.

A última hora se tiene la impresión de que la felicidad se ha volatilizado, de que se está hablando de otra cosa: del *bienestar*. ¿Es lo mismo? Es posible que la felicidad requiera el bienestar, pero ¿puede consistir en él? ¿No corremos el riesgo de quedarnos sin ella, de ni siquiera buscarla?

*La limitación del horizonte: la felicidad
reducida a bienestar*

La palabra 'bienestar'

Es menester dar un paso más en la idea de la felicidad, de origen inglés, con su culminación teórica en el utilitarismo, que lleva a su cuantificación. No se trata de una verdadera innovación respecto de lo que hemos visto, sino de la extensión adquirida en nuestro tiempo por esa concepción, de la enorme vigencia que ha alcanzado en buena parte del mundo actual, acaso sin que nadie se dé cabal cuenta de ello. Me refiero a la limitación del horizonte vital por la reducción de la felicidad a bienestar.

Es esta una palabra bastante moderna. En español se usa desde comienzos del siglo XIX: Moratín la usa hacia 1800. El Diccionario de la Academia registra dos acepciones: «Conjunto de las cosas necesarias para vivir bien. Vida holgada o abastecida de cuanto conduce a pasarlo bien y con tranquilidad.» Es curioso que no aparezca el sentido psíquico de sentirse o encontrarse bien. En otras lenguas se usan palabras análogas: en francés *bien-être*; en italiano *benessere* (también *agiatezza*); en inglés *welfare*; en alemán *Wohlstand* (o *Wohlbefinden*, *Wohlbehagen*).

El origen de la palabra bienestar es psicológico, opuesto a malestar; es decir, cómo se siente uno, bien o mal. Una persona que se marea —el mareo es un fenómeno interesante desde muchos puntos de vista— en un barco, en coche o por cualquier motivo, tiene un increíble malestar; no tiene importancia y se pasa pronto, pero mientras dura, más que malestar es no poder estar, algo que excluye el *estar*. A este sentido psicológico o fisiológico, referido a la cenestesia o sensibilidad general, sucede pronto un sentido primariamente social.

El cambio es considerable, y de bastantes consecuencias. Se entiende que es estar bien en una sociedad o comunidad, e inmediatamente se pasa del individuo a la sociedad misma, es decir, se trata del bienestar de ella en su conjunto o una parte, por ejemplo, una clase; en todo caso, de la vida colectiva. Este desplazamiento conduce pronto a otro: de lo social a lo estatal, y así la fórmula consagrada hoy cuando se habla de bienestar es el *welfare state*, que suele traducirse por «estado del 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 piensa primariamente en francés, alemán, español, etc. Y ocurre que hasta en países de lengua inglesa esta interpretación va desplazando a la originaria, y predomina lo social o estatal sobre lo psíquico e individual.

La idea de bienestar, sobre todo cuando se alía con la de Estado, lleva a su extremo la visión cuantitativa que apunta ya en el siglo XVI en el pensamiento británico y adquiere su forma madura y plenamente explícita en el utilitarismo, desde John Stuart Mill en adelante.

La doble reducción

Si se entiende la felicidad como bienestar, se realizan dos reducciones: En primer lugar, al tomarla como estar o sentirse bien, es decir, un estado de ánimo o una situación, se la despoja de su carácter de actividad, tensión o proyección. En segundo lugar, se tiende a confundirla con las cosas que hacen posible o facilitan esa situación o estado. En la definición del Diccionario, la referencia a las cosas que hacen posible el bienestar es expresa: el bienestar consiste sobre todo en ciertas cosas que se poseen, se usan, se dispone de ellas. Y todavía añade esa definición un elemento interesante: «pasarlo bien y *con tranquilidad*». Por lo visto, el bienestar supone tranquilidad.

Yo no sé si la vida permite mucha tranquilidad; más bien es inseguridad; pero la noción de bienestar se asocia a la seguridad, algo decisivo en la interpretación de la felicidad que domina en nuestro tiempo. Por esto, el *welfare state* va ligado a la Seguridad Social, son casi sinónimos. Es asombroso el crecimiento que ha experimentado en casi todo el mundo en unos cuantos decenios; se inicia en Inglaterra pronto —la «caridad política» de que hablaba Moratín a fines del siglo XVIII—; se va estableciendo en algunos países a lo largo del siglo XIX, se generaliza y dilata después de la segunda Guerra Mundial, desde 1946 en adelante. En la mayoría de los países occidentales absorbe la parte principal del presupuesto; cubre innumerables necesidades —es decir, que ahora se consideran tales—, seguramente más en el país en que tenga menor volumen que lo que era el máximo hace medio siglo. La idea de felicidad más difundida adquiere una significación bastante distinta de las varias que se han ido sucediendo —o coexistiendo— y que hemos examinado brevemente.

Una consecuencia de este proceso reductor es algo en que no se suele reparar y que es decisivo; en las cosas más sencillas no se para la atención y se pasan por alto,

pero en ellas se encierran muchas veces los cambios principales. El núcleo de 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, que no se formula, pero subyace a la interpretación actual, y que podría expresarse así: *si la felicidad es imposible, llamemos felicidad a algo posible*. La preferencia colectiva de nuestro tiempo —dejemos abierta la posibilidad de individuos discrepantes— va hacia algo posible, realizable.

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. Es como el papel moneda: un billete apenas vale nada, pero se supone que vale mil pesetas (antes se ponía «el Banco de tal pagará al portador», pero ya ni siquiera se conserva esa ficción). Y hay que preguntarse qué pasa con la noción misma de felicidad, y con la actitud del hombre frente a ella, cuando el espacio más amplio de nuestro horizonte está ocupado por esa vigencia.

Desaparición del dramatismo

Nos habíamos encontrado con el dramatismo propio de la vida humana como ingrediente de la felicidad, pero en la concepción que se va haciendo dominante desaparece, se desvanece —muchos dirían que en buena hora, pero otra no—; en muchos casos, para muchos contemporáneos, la inseguridad es sinónima de la infelicidad. Resulta que la inseguridad es la condición misma de la vida, pensemos lo que pensemos, hagamos lo que hagamos, y resulta que al hombre medio de nuestra época la inseguridad le parece infelicidad. Advértase la contradicción latente: se ha identificado la felicidad con lo

posible y realizable; pero se exige la *imposible*, a saber, la seguridad, algo que se opone a la estructura intrínseca de la vida humana. ¿No introduce esto un fracaso inevitable de la pretensión de felicidad?

Esto no se le habría ocurrido a los hombres de otras épocas; la inseguridad se ha considerado estimulante, el ingrediente de riesgo, aventura, sorpresa que tenía la felicidad. Muchas personas hoy conservan esa preferencia personal, pero son discrepantes, tienen que afirmarla frente a una vigencia con la cual, por serlo, hay que contar. Este es el carácter de las vigencias: que hay que contar con ellas. El vegetarianismo no lo es, y no tengo que tomar posición respecto de él. El deporte, en cambio, es una de las más enérgicas vigencias de nuestro tiempo: lo encuentro en todas partes, ocupa un tercio de las páginas de los periódicos, del tiempo de la radio o la televisión, de las conversaciones; me interese o no, tropiezo con él, encuentro su vigencia. Esto es lo que pasa con la identificación social de la felicidad con el bienestar y la seguridad, independientemente de cuál sea mi postura personal.

Pero esto va unido —y es el núcleo más profundo del cambio de pretensión— a la eliminación del carácter *personal* de la felicidad. Normalmente se entiende que felicidad quiere decir *ser feliz yo* —o alguna persona singular—, pero el bienestar es el de cualquiera, el de todos. ¿Por qué? Porque la felicidad pierde su contenido *propio*: resulta equivalente a sus *condiciones*; es decir, dadas ciertas condiciones hay bienestar, y por tanto felicidad. Pero felicidad, ¿de quién? De cualquiera, de todo el mundo.

Ahí se desliza la gran variación. Hemos visto que ser feliz no quiere decir lo mismo en una época que en otra, en los diversos países, y sobre todo en cada persona. Cada uno necesita para ser feliz unas cosas u otras, y además, y ello es aún más importante, entiende por ser feliz algo distinto. El bienestar, por el contrario, es una fórmula válida para una sociedad y una época —y en el

fondo se piensa que para todas—, y el carácter personal se desvanece. La noción de felicidad se altera de raíz, adquiere un carácter cuantitativo, y se asocia a algo casi inexistente hasta hace poco y hoy inundatorio: la estadística.

Siempre me interesa y me sorprende el que algunas cosas han tenido un puesto mínimo en la vida y ahora lo tienen enorme; o a la inversa, ocupaban el primer plano en otros tiempos y casi se han desvanecido. La palabra «vida», en su sentido personal y biográfico, apenas aparecía en los libros filosóficos hasta hace poco más de medio siglo. La presencia de la estadística en libros de carácter social o histórico era muy escasa incluso dentro del siglo XX. Actualmente esos libros se componen *principalmente* de estadísticas. Confieso que tengo poca confianza en ellas, quizá porque en mi juventud vi una de matrimonios, y el número de mujeres no era igual al de hombres. En general, las estadísticas se miran distraídamente —salvo por los expertos—, pero si se miran con alguna atención se ven graves discrepancias entre las que se aducen en el mismo libro o artículo.

La estadística lo domina todo. Pero conviene no olvidar que está ligada al cálculo de probabilidades y es aplicable a grandes números. A veces se ven cosas divertidas: se establecen los porcentajes, los tantos por ciento, pero a veces los sujetos no llegan a ciento, y uno se pregunta qué sentido tiene eso. Los actuarios de seguros han contribuido mucho a esto, pero manejan grandes números: si se dice que el próximo fin de semana habrá 300 muertos en accidente, esto tiene sentido porque se trata de diez o veinte millones de personas que van a viajar en coche; pero si se quiere aplicar a un grupo de amigos que van de excursión, es simplemente absurdo: habrá unos 300 muertos, pero por fortuna no se sabe quiénes van a ser. El criterio estadístico es aplicable a números muy altos ligados a estructuras objetivas y muchas veces planificadas, o bien homogeneizadas.

Este es el supuesto latente: la homogeneidad. Si todos fuéramos iguales o sumamente parecidos, se podrían aplicar esos criterios cuantitativos; pero ¿y si no lo somos? Todas las caras son distintas, no hay dos iguales; hasta las huellas dactilares son diferentes y permiten la identificación; ¿cómo admitir que la vida humana sea más parecida que las huellas dactilares y que por tanto la felicidad pueda ser homogénea?

La tendencia a lo estático

La reducción de la felicidad a bienestar implica una preferencia por lo estático y mínimamente histórico. Es una manera de vivir que parece aceptable, agradable, valiosa, y no tiene sentido ligarla a una condición histórica, como tal cambiante. Esa eliminación de lo histórico se realiza sobre un fondo paradisiaco —casi siempre se piensa en las islas del Mar del Sur, que a mí personalmente me sugieren homogeneidad, monotonía y, a la larga, aburrimiento—. Esas imágenes son paradisiacas porque no pasa nada; se entiende, nada malo; pero resulta que tampoco nada bueno. Las formas estáticas y no históricas ni dramáticas no se pueden identificar con la felicidad más que si no se ejerce la imaginación. Y esta es lo más propio del hombre, realidad imaginativa, proyectiva, futuriza; pero que puede reducir o suspender esas funciones, con pérdida de la condición humana.

Casi todas las ferocidades que la humanidad comete tienen como raíz la falta de imaginación. Por ejemplo, el terrorismo; el terrorista mata mecánicamente, casi siempre a personas desconocidas o previamente esquematizadas —deshumanizadas—, pero no imagina lo que es matar a una *persona*, no imagina lo que es una vida humana en toda su complejidad, con su red de relaciones y sentimientos, con sus proyectos que se cortan; ni las consecuencias, los trastornos, los sufrimientos de otras personas, que se pueden prolongar hasta muy lejos. Los

que planean el terrorismo pueden tener una imaginación abstracta, meramente anticipativa, como un juego siniestro, pero sin impleción ni concreción. Se podría decir algo parecido de la esclavitud —la reducción de personas a cosas, a mercancías—; o de cualquier forma de fanatismo, que sustituye la realidad humana por una etiqueta; o del aborto, que reduce a una persona en camino hacia la vida a un crecimiento orgánico, un tumor.

La falta de imaginación o su angostamiento puede tener una consecuencia paradójica: la inversión de la función de anticipar el futuro. Auguste Comte, que gustaba de forjar lemas —uno de ellos, «Ordre et Progrès», acabó en la bandera del Brasil, «Ordem e Progresso», creo que es el único filósofo que ha visto una expresión suya en una bandera nacional, ninguna dice «Cogito ergo sum», por ejemplo—, decía: «Voir pour prévoir; prévoir pour pourvoir» («Ver para prever; prever para proveer»). Pero hay una propensión inequívoca a eliminar lo inesperado. El Dante decía que «saeta prevista viene más despacio» («saetta prevista vien più lenta»). Cuando prevemos las cosas dejan de ser inesperadas, no nos causan sorpresa, se elimina lo que puede ocurrir.

Ocurrir se dice en latín *accidere*, y de aquí accidente, palabra que, fuera de la teoría de la sustancia, ha adquirido un mal sentido. Nadie dice que ha tenido un magnífico accidente; se reserva la palabra para cuando uno se ha roto una pierna o algo parecido. Se trata de evitar los accidentes, prevenirse contra los reveses de la fortuna, pero la previsión y la eliminación se extienden a la fortuna, buena o mala, a todo lo imprevisible. Y 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, y la humanidad avanza cada vez más hacia su intensificación.

Si alguien quiere hacer un seguro de vida, lo primero que le preguntan es qué edad tiene; y si esta es elevada, no hay manera de pagar la póliza, o le dicen a uno llanamente que no puede asegurarse. ¿Por qué? Porque tenía que haberse muerto ya, debería estar estadísticamente muerto, y si no es así es por un azar enojoso, que perturba las previsiones matemáticas de la compañía. Sucede algo parecido con los anuncios en que se ofrece trabajo: a efectos laborales, un hombre de treinta y cinco años es ya bastante viejo, si llega a los cincuenta queda fuera de juego. Esta es la situación real del mundo en que vivimos.

Y una consecuencia más es la reducción de la proyección. Siempre queda un margen en la vida privada en que el hombre tiene que proyectar, porque esa es su condición; pero en cuanto se trata de algo con carácter social, colectivo, la proyección se contrae hasta límites inverosímiles, que hubieran escalofriado a un hombre de una época anterior, incluso cercana. Hemos llegado a esta situación por sus pasos contados, casi sin darnos cuenta. Una palabra que se usaba mucho, «proyecto», ha ido siendo sustituida por otra más esquemática, sin carácter proyectivo: «plan». En el plan, todo está previsto; se empezó a usar mucho esta palabra en el tercer decenio de nuestro siglo, en la Unión Soviética: los «planes quinquenales», primariamente económicos, en que se daba el futuro como ya realizado (por supuesto, no se cumplían nunca).

Ortega fundó la *Revista de Occidente* en 1923; suspendida en 1936, su publicación no se reanudó hasta 1963, después de la muerte de Ortega —la actual etapa es algo muy diferente—. Se dedicó un número a comparar las dos épocas, separadas por cuarenta años, y yo escribí un artículo sobre «Lo esperado y lo sucedido». Hablaba allí, entre otras cosas, del vocabulario, de las palabras favoritas de cada uno de los momentos, y señalaba el desplazamiento de «proyecto» por «plan», que ya en 1963 era completamente dominante.

El azar, inseparable de la vida humana, parece la principal defensa contra la planificación, la cuantificación, el bienestar esquemático. Pero todo esto nos persigue hasta en las acciones que parecen propias e incluso placenteras; por ejemplo, en una tan importante hoy como el turismo. Lo primero es un plan, en que se detallan los itinerarios y los quehaceres de cada día en cada ciudad; no digo que no tenga justificación, pero altera el sentido de lo que era viajar. Se llega a una ciudad y resulta que es horrible, o llueve todo el día, o huele mal; pero hay que estar en ella tres días. ¿Qué hacer? Meterse en el hotel y ver llover. Pero se llega a otra ciudad que es una delicia, y hace buen tiempo, y se siente la necesidad de explotarla y perderse en ella, o se enamora uno; pues hay que marcharse inexorablemente, porque el plan es inapelable.

Lo inevitable

Frente a lo azaroso, inesperado y sorprendente, hay el reverso de la medalla: lo inevitable. Considérese la vejez. Que la gente envejezca produce hoy mucho malestar. Se está pensando —cada vez más en serio— que hay que deshacerse de los viejos, porque son un estorbo, una complicación, y además perturban todos los planes; la idea de la eutanasia, con uno u otro disfraz, se va abriendo camino en la mente actual.

Sin llegar a cosas tan graves, hay en la vida eso que se llama soledad. Estadísticamente esto no existe, porque siempre se está rodeado de personas; pero desde el punto de vista de la vida individual la soledad adquiere la forma de la *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. Están ausentes porque se han ido de donde vivo, o me he ido yo, y como la gente se mueve mucho, todos tenemos siempre dolorosas ausencias. Y esta es una situación que

amenaza terriblemente a la felicidad, a menos que esté uno dispuesto a que no sea así. Si se vuelve al criterio dominante, que llama felicidad a lo que es realizable, se decreta que la ausencia no importa. Hay personas para quienes la ausencia no es grave; pero ¿qué precio hay que pagar para que la ausencia no sea grave? No necesitar a unas cuantas personas, ¿no es lo más grave que puede pasar?

Y, naturalmente, con esto llegamos a la forma máxima de ausencia, que es la muerte, con la cual hay que contar. Es a la vez inevitable y azarosa, individualmente azarosa; imprevisible, una sorpresa, algo que rompe los esquemas. ¿Qué puede hacer la actitud que identifica la felicidad con el bienestar cuando tropieza con estos hechos imprevisibles o inevitables, o una extraña combinación de las dos cosas? Esto no se puede eliminar, pero se puede omitir, se puede olvidar. No cuenta, o no cuenta más que en las cuentas, es decir, en las estadísticas, no en la vida real. Se habla de la pirámide de las edades (que se está invirtiendo, ahora la base, los jóvenes, se va estrechando); se habla de accidentes que se compensan con indemnizaciones, otra forma de cuantificación. ¿Cuándo se establecerá una compensación para la deslealtad, para la desilusión amorosa?

El hombre, algunas veces, se pregunta si es feliz, si es realmente feliz; y hay un momento en que deja de preguntárselo. Me gustaría saber, pero no hay estadísticas, cuántas personas se preguntan si son felices. Muchas dan por supuesto que sí, o que es imposible, o aplican esquemas, que a veces coinciden con una fórmula política. Recuerdo que durante la guerra civil española se hablaba muchas veces de la Unión Soviética como «los 180 millones de hombres felices» (creo que entonces eran 180). Imagínese, la felicidad es algo tan personal, problemático e improbable, que no es fácil que ningún régimen político nos haga felices (algunos pueden hacernos infelices, pero no lo contrario).

Hemos visto las últimas consecuencias de la cuantificación de la felicidad, iniciada en unas pocas frases de Bacon y Locke. Se sorprenderían quizá de ver adónde se ha llegado: al bienestar como sinónimo de la felicidad. Pero no puedo evitar la impresión de que la felicidad es otra cosa.

XIII

La felicidad y el «desenlace» de la vida

El bienestar como requisito

La identificación de la felicidad con el bienestar ha ido adquiriendo un desarrollo, difusión y vigencia en nuestra época, sin proporción con la calidad intelectual de esa interpretación; en todo caso, es esencial para comprender la época en que vivimos. Esa identificación ha sido posible mediante una serie de omisiones y olvidos. Lo decisivo es que esa pregunta fundamental que el hombre se hace de vez en cuando, si es feliz, casi enteramente ha dejado de hacerse, y la razón es que da por supuesto que la felicidad consiste en que se cumplan ciertas condiciones.

Esto es lo que normalmente se entiende por felicidad, ciertas condiciones admitidas, aceptadas; es decir, que funcionen algunos esquemas, y si esto ocurre, el hombre de nuestro tiempo entiende que eso es ser feliz. Y si a pesar de ello alguien se siente infeliz, la sociedad tiende a preguntarle: *¿de qué te quejas?* La respuesta podría ser: *de no ser feliz*; aunque sea en medio del bienestar. Pero esta actitud empieza a parecer indecente. La palabra

decente ha adquirido en nuestra lengua un sentido primariamente moral, con frecuencia sexual, pero etimológicamente es *quod decet*, lo que conviene, lo que está bien: todo lo impropio es indecente.

Hay un hecho innegable, y es que el bienestar, no en todos los países, pero sí en muchos, y muy importantes, se ha incrementado extraordinariamente del siglo pasado al actual, y muy especialmente en los últimos cuarenta años. Esto es un hecho irrefragable y sería absurdo no tenerlo en cuenta, pero cabe preguntarse si los hombres son más felices ahora en estos países que en otras épocas, y es sumamente dudoso. Si comparamos el estado de la felicidad —ya veremos cómo puede investigarse, lo que no es demasiado fácil— en los hombres de nuestro tiempo con los de hace un siglo o tres, no es evidente que los actuales sean más felices.

Ahora bien, si se desdeña el bienestar, si se dice que no importa, tampoco es una respuesta aceptable. Parece una ingratitud y una frivolidad. Hay que señalar las cosas verdaderas en un sentido y en otro, para tener claridad. Nadie aceptaría renunciar al bienestar de que gozan muchas sociedades actuales: parecería una causa de infelicidad. Si de repente encontráramos que había desaparecido nos sentiríamos muy mal, y por tanto es una frivolidad desdeñarlo, una ingratitud no reconocer su valor e importancia. Esto es absolutamente cierto, pero si no se dice más que eso y se infiere que la felicidad consiste en ese bienestar, se desliza un sofisma. Yo propondría esta fórmula: la pretensión actual de felicidad incluye este bienestar, pero el bienestar por sí mismo no produce la felicidad; es simplemente un requisito de ella. La figura de la felicidad vigente entre los occidentales de nuestro tiempo incluye el bienestar, y si no lo tenemos nos sentiremos privados de algo que sentimos necesario como un ingrediente, pero que no es la felicidad.

¿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 simple apagón de luz nos hace sentirnos mal, pero la humanidad entera ha vivido sin electricidad hasta hace un siglo; ahora es un requisito para la realización de nuestros proyectos, desde los más elementales hasta los más levantados: necesito la electricidad para leer de noche un libro, para estar a una temperatura agradable, para que mi voz llegue sin esfuerzo a un auditorio, para que arranque el automóvil y puedan volar los aviones, para hablar por teléfono o ver la televisión, para que el agua o los alimentos estén fríos o calientes; sin electricidad, el mundo actual deja de funcionar y se descompone. Pero, naturalmente, porque está montado sobre el supuesto de la electrificación. Sería ridículo decir que la felicidad consiste en la electricidad —la humanidad ha vivido sin ella en casi toda su historia—, pero hoy la felicidad es difícil sin ella. Este ejemplo ayuda a comprender la relación entre bienestar y felicidad.

El desenlace de cada día

Vivir es estar haciendo algo, constantemente. Conviene tomar esto en serio: no es simplemente estar, ni hacer, sino *estar haciendo*. Ahí están el elemento dinámico de hacer y el relativamente estable que va en el verbo estar; dicho con otras palabras, la instalación vectorial. Vivir es estar haciendo algo que llena la vida.

La vida humana tiene una estructura muy precisa, se compone de situaciones, intrínsecamente inestables. Quiero decir que no se puede estar permanentemente en una situación: tiene una entrada y una salida, se entra en ella, se está inestablemente, y hay que salir para entrar en otra. Toda situación tiene *desenlace*, porque la vida consiste en hilos que se entrelazan, se anudan unos con otros, en nudos que se desatan, se desenlazan —a veces se cortan—. Estamos encerrados solamente si tenemos la pretensión de salir, ahora o más adelante. El hombre

ha estado desde su creación en este planeta, y nunca se ha sentido encerrado hasta que ha tenido la pretensión real de salir de él, y en 1969 lo ha conseguido y ha ido a la Luna. Toda situación, por ser inestable, postula una salida o desenlace.

Esto quiere decir que la vida tiene un horizonte con diversos planos, que excluye lo estático; las cosas duran, pero con duración limitada y siempre están a punto de salir a otra situación; la definición del pesimista, «la salud es un estado transitorio que no conduce a nada bueno», desde el punto de vista formal es irreproachable: toda situación es inestable y lleva a otra.

Ahora bien, el tiempo vital tiene articulación, es una continuidad discontinua, no es amorfo. En primer lugar, la alternancia del día y la noche, la vigilia y el sueño. La vida se interrumpe; durante casi toda la historia, la noche ha significado la paralización de casi todas las actividades, y esto se ha superado hace muy poco, y solo parcialmente. En todo caso, la noche significaba el término de la vigilia y el comienzo del periodo del sueño, de manera que cada día es una unidad. La vida no es una duración continua y amorfa. Imagínese lo que sería el mundo si el hombre no durmiera, si hubiera siempre la misma iluminación (o la misma oscuridad, si se tratara de una especie ciega). De hecho hay una interrupción, continuidad articulada. Cada día tiene su personalidad, es una situación que termina y desemboca en otra. Se dice: *cada día tiene su afán*. Excelente expresión, que refleja muy bien la estructura de la vida humana.

Es curioso cómo la vida actual tiende a borrar esto, a que desaparezca esa articulación, sobre todo porque no se le pide nada especial a cada día. No es que la articulación día-noche, sueño-vigilia se haya anulado, aunque sea más laxa: al final hay que dormir un rato, y la articulación persiste. Lo que pasa es que el hombre actual apenas cuenta con la personalidad de cada día, no le pide nada propio, rara vez se hace su balance. Es poco frecuente que, cuando vamos a dormirnos, hagamos una especie

de juicio del día —anticipación minúscula del juicio final—. Por lo que se cuenta, Tito, cuando no había hecho ninguna obra buena, decía: *diem perdidit*, he perdido el día. No ya desde un punto de vista moral, como balance vital, hay que preguntarse qué ha sido este día, en qué medida se ha cumplido lo que me prometía o proponía por la mañana. Esto forma parte del mecanismo de la vida, pero hoy está muy atenuado por una especie de igualitarismo u homogeneización de los días.

Creo que, bueno o malo, cada día tiene un mínimo desenlace, y que la desaparición de su personalidad es el origen más profundo de lo que es el enemigo principal de nuestra época: el aburrimiento, el tedio. Es interesante cómo se ha producido una creciente necesidad de placeres. Lo estudié atentamente en el largo capítulo introductorio, «Esquemas de nuestra situación», de donde sale todo mi libro *Introducción a la Filosofía*, y que escribí recién terminada la segunda Guerra Mundial, en el otoño de 1945. Hablaba de cómo el hombre de mediados de siglo necesitaba placeres cotidianos, a veces varios cada día. El hombre ha necesitado siempre placer, pero era algo infrecuente, festival. En las formas de vida rural había vidas monótonas, de trabajo, y luego las fiestas, casi siempre en verano, unos días placenteros y dedicados íntegramente al placer. Normalmente la gente no pensaba que se justificara buscar placeres fuera de esas ocasiones. Ahora se procuran todos los días, y varias veces, y hasta con simultaneidad: siempre me ha sorprendido ver a alguien que está contemplando un espectáculo deportivo, pero además tiene unos auriculares puestos y está escuchando música por la radio, y está mascando chicle y fumando y bebiendo coca-cola.

No creo mucho en el carácter placentero de todos esos placeres simultáneos, pero esta aspiración es la de nuestra época, que hubiera asombrado a los hombres de otras. Y esto responde 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. Esta es la microestructura de la vida. En el Padrenuestro, esa oración extraordinaria, de absoluta perfección, en que nada sobra ni falta, se dice: «el pan nuestro de cada día dánosle hoy». No se pide prosperidad ni seguridad social, sino el pan de *cada* día, y se reitera dánosle *hoy*, porque cada día tiene su afán. Ahí se supone el sentido del día personal, como situación con desenlace de cada unidad elemental de la vida. La concepción cristiana de la realidad tiene presente esa estructura: la historia empieza con la Creación, luego viene la caída del hombre, después la redención —que acontece en un momento determinado de la historia, la plenitud de los tiempos o *pléroma*, y esto justifica la injustificada fama de Poncio Pilato, cuyo nombre es universalmente conocido—, y finalmente todo se mueve en el horizonte del Juicio Final, el verdadero desenlace. Desde la cotidianidad del Padrenuestro hasta la concepción total de la historia, aparece la noción de desenlace por etapas, cada una de las cuales tiene su terminación, que es el comienzo de otra.

Evolución y etapas proyectivas

La manera de ver las cosas está siempre influida por ideas recibidas, que dejan de funcionar como ideas problemáticas y sujetas a examen para circular de un modo automático, como si fuesen creencias. Un ejemplo capital en nuestra época es el evolucionismo. Es una teoría biológica, discutible y problemática como todas; probablemente verdadera en su torso central. Pero la justificación biológica de la idea de evolución no quiere decir que se pueda trasladar sin más a la interpretación de la realidad, de toda realidad, incluida la historia.

La mentalidad evolucionista considera que se pasa desde unas especies a otras y a otras, y las diferencias entre ellas pueden ser enormes; los zoólogos explican la evolución de los reptiles hasta llegar a las aves, aunque

no se parezcan demasiado una serpiente y una paloma. El mecanismo de la explicación consiste en intercalar un largo tiempo entre el reptil y el ave: miles de años, y si no basta, millones, porque los paleontólogos son generosos. Claro que se ocurre una pregunta: ¿basta con los años o los siglos o los milenios? Tendrá que pasar algo en ellos, porque el tiempo solo no explica nada; será algo que pasa en ese tiempo. Esto no se suele tener presente. La idea que late en la mente de los hombres de nuestra época es la de un tiempo vacío que por sí mismo explica todos los cambios. Hay un extraño continuismo, una traslación de esa idea de evolución a la interpretación de la realidad, de la vida humana, de la historia. ¿Es así?

La vida biográfica se compone de etapas proyectivas, que pudiéramos llamar emplazamientos. El hombre proyecta a cierto plazo, que depende del contenido del proyecto. Puedo proyectar para mañana, para el mes que viene o para dentro de un par de años; pero si me preguntan qué voy a hacer el año 2014, aun suponiendo que mi edad permitiera esperar estar vivo, tendría que decir que no lo sé. No se puede anticipar ni prever la configuración de la vida el año 2014. Pero más cerca hay una serie de emplazamientos a diferentes distancias con anticipación de un desenlace, mejor dicho, de varios desenlaces posibles. Y en cada una de ellas cabe la felicidad o la infelicidad. Es decir, en cada una se pretende una felicidad propia, que se consigue o no, en cierto grado; en todo caso, la noción misma de felicidad va ligada a esas etapas. El equivalente de las épocas históricas en la vida personal son las edades, o bien las articulaciones de la vida: el periodo de formación y estudios, el matrimonio, los años en que se tienen los hijos, y paralelamente las etapas de la vida profesional (en la administración española tradicional, no sé si todavía, había los puestos que se llamaban de «entrada, ascenso y término», etapas que llevaban a un desenlace previsto: la jubilación).

La espera

La fórmula adecuada de la felicidad sería *estar siendo feliz*; pero si se mira bien se ve que estar siendo feliz significa primariamente *ir a ser feliz*, esto es, la espera. Es un ingrediente decisivo de la vida, una espera que por supuesto es incierta, insegura. Como el título de Pedro Salinas, *Víspera del gozo*, anticipación gozosa de un gozo que puede llegar o no.

Piénsese en lo que significa la adquisición de las destrezas, del «saber hacer» en todas las etapas de la vida. El niño pequeño va aprendiendo a hacer ciertas cosas —ponerse de pie, andar, hablar, beber, usar la cuchara o el tenedor, las llaves, y poder abrir las puertas—; le produce intensa fruición ir dominando las menudas técnicas vitales, que ha contemplado en los demás y ha deseado y anticipado. Y lo mismo habría que decir de otros saberes, los conocimientos, incluso los más elevados. En la vieja estructura gremial había las jerarquías (aprendiz, oficial, maestro); los grados académicos, que ahora se intenta borrar (bachiller, licenciado, doctor). En todos esos casos hay anticipación de fases de la vida, promesas que se cumplen o no.

Esto envuelve todas las formas de la vida. No se olvide que durante casi toda la historia la mayoría de los hombres han sido labradores, agricultores —ahora, una pequeña fracción, y ello tiene consecuencias estructurales más graves de lo que se piensa—; el labrador viene esperando la cosecha, siempre insegura. Antonio Machado hablaba de

*los que hogaño,
como antaño,
tienen toda su moneda
en la rueda,
traidora rueda del año.*

Hay la espera del hijo que va a nacer, la gestación que, naturalmente tiene su desenlace, feliz o infeliz, en el

nacimiento de un niño o una niña. Hay la espera del trabajo que se concluye. Esto se ha diluido, el trabajo va siendo amorfo, sin estructura, como el trabajo en cadena en que cada uno ejecuta una operación parcial, siempre reiterada (recuérdese la película *Tiempos modernos*, en que Charlot no hace más que apretar tuercas y acaba por tratar así los botones del vestido de una señora).

Durante la mayor parte de la historia el hombre ha hecho trabajos que tenían sentido y conclusión; el que hace una mesa, llega a un momento en que está terminada; quien cocina un plato, en cierto momento lo termina y lo sirve; si escribo un libro, llego a un momento en que lo termino y siento alguna felicidad (acaso el libro es malo y debería entristecerme, pero su conclusión es siempre feliz). Hay la espera del amor (ahora no se quiere esperar, y acaso entonces el amor no llega); el noviazgo (ahora no se emplea ni siquiera la palabra) tenía un sentido fundamental, por estar hecho de espera: la del matrimonio.

La espera es una estructura que tiende a desaparecer; por lo menos, se está atenuando enormemente. No se quiere esperar. Hace ya muchos años comenté que en los Estados Unidos había movimientos que tenían como lema *Now*, ahora (hay un movimiento feminista cuya sigla es N.O.W.); en España se prefiere decir: «Ya». Pero hay que decir otra cosa: *No*. La vida no es «ya» ni «ahora»: hay que esperar. Bergson, para mostrar lo que es la duración, hablaba del terrón de azúcar en el café: hay que esperar a que se disuelva. Se planta un árbol, y es quimérico pedirlo «ya» o «ahora»; hay que esperar veinte años, o cien (tal vez por esto los árboles irritan a muchas gentes, y los quemar).

Hay una hostilidad difusa al desenlace como estructura de la vida. Se dirá que nadie lo dice; no, ni lo piensa siquiera; esto es lo grave. Si lo pensara o lo dijera probablemente descubriría las fallas, las deficiencias, la imposibilidad de la actitud que se va imponiendo; lo pe-

ligroso es el *supuesto* de que las cosas no tienen, ni han de tener, desenlace.

Habrà que ver más adelante aspectos aún más graves de esta actitud; aquí me interesa la supresión del desenlace de cada fase, es decir, la introducción de lo amorfo en el seno de la vida. Se trata en el fondo de la evaporación de las formas profundas de la vida; y cuando esto se consigue, la vida, que es tan cambiante, tan inestable, tan imprevisible, se convierte en algo de inesperada monotonía. Y esto es lo que la vida *no es*. No es monótona porque tiene estructura, anticipaciones, desenlaces, inseguridad permanente; si suprimimos todo eso y la hacemos amorfa, sobreviene la monotonía. Se desdibujan las edades, esas grandes articulaciones biográficas, esas instalaciones, cada una con su argumento parcial. O no se quiere estar instalado en la edad propia o se la toma como una especie de profesión: se habla de congresos de «filósofos jóvenes» o de «abogados jóvenes». ¿Hay algo más ridículo? ¿Cómo puede definirse uno por la juventud? Cuando de verdad se es joven se lo es espontáneamente, quizá con una punta de impaciencia por dejar de serlo. Yo he sido joven, pero nunca se me hubiera ocurrido llamarme «filósofo joven», ni una cosa ni otra: me hubiera parecido indicio seguro de no ser ninguna de las dos cosas.

Esa expresión, que me parece grotesca, «tercera edad», responde a la misma actitud, a una concepción evolutiva, cuantitativa: se llama tercera como podía llamarse cuarta. Hay una edad que es *la última*, definida porque después de ella no hay otra. Esto es lo que define la vejez. La omisión radical es no contar con que la vida tiene desenlace; se intenta escamotear la configuración total de la vida, de la cual recibe su sentido. La vida como tal tiene desenlace, y esto le da unidad y significación. Y la felicidad tiene su cumplimiento en el conjunto, en la totalidad. Una vida feliz es aquella que en su unidad proyectiva puede llamarse así.

Lo cual, claro está, remite a la muerte, de la que habrá que hablar en serio más adelante. En las concepciones hay dominantes, la muerte no tiene puesto *en la vida*; simplemente esta *termina* como un arroyo que desaparece en la arena. Pero esto deja a la vida sin *terminus ad quem*, podríamos decir sin «contraste», en cierto modo sin horizonte, ese horizonte que está o debe estar presente en cada momento de ella.

Compárese esta vivencia con otra en que cada día tenga lo suyo, su cuenta y su balance; en que cada etapa de la vida anticipe un cumplimiento y rinda viaje; en que se proyecte hacia una totalidad con figura, y a lo largo del camino se vaya deseando, buscando, anticipando una felicidad personal.

Placer, diversión y felicidad

La función del placer

La felicidad está muy estrechamente ligada a la pretensión: a la personal, y a la pretensión colectiva cuando se refiere a una sociedad en una época determinada. Pero la pretensión o proyecto vital no es fácil de descubrir; es una realidad elusiva, encubierta por las interpretaciones que dominan. Es un problema que se plantea muy especialmente al historiador que intenta precisar la verdadera pretensión de una sociedad; incluso una pretensión individual, sin excluir la propia, se escapa a nuestro conocimiento. ¿Estamos en claro acerca de cuál es nuestra verdadera pretensión vital? La confundimos tal vez con opiniones, ideas, estimaciones recibidas; creemos que lo que nos interesa, lo que buscamos es algo que en el fondo tiene poco que ver con lo que íntimamente apetecemos. La falta de claridad sobre ello es uno de los problemas más dificultosos de la historiografía y una de las mayores amenazas a la felicidad personal: a menudo buscamos lo que no deseamos encontrar, y a la inversa, de-

jamos pasar aquello hacia lo cual nos llevaría nuestra ilusión.

Hay un aspecto de la vida humana al que no se suele conceder demasiada importancia, pero que es uno de los síntomas más fidedignos de la realidad de nuestra vida: el placer. Cuando algo produce verdaderamente placer, podemos concluir que hay afinidad entre eso y lo que es, más o menos profunda, nuestra pretensión vital. Pero hay que distinguir entre el placer y lo que se llama «los placeres». Hay una expresión que por muchas razones es de uso infrecuente: se decía de alguien que llevaba «una vida de placeres» (el *bios apolaustikós* de Aristóteles); se decía, por ejemplo, de los jóvenes. Ahora no se dice casi nunca, sospecho que porque el tipo de vida que corresponde a ello es poco placentera. Hay ciertos placeres oficialmente reconocidos, pero pueden no coincidir con lo que nos causa real placer. De ahí la probabilidad del enmascaramiento y la confusión.

El placer es un acto psíquico, que Husserl llamaría intencional; es decir, tiene un objeto: siento placer por algo. Recuérdese lo que vimos en Aristóteles: el placer, en rigor, no se puede buscar; es un «fin sobrevenido», algo que acompaña al logro o la realización de algunas cosas que nos interesan y directamente buscamos. Esto nos lleva a distinguir entre las cosas que causan placer y los placeres que se persiguen. Tienen mucha más importancia los primeros, los que surgen de la consecución de nuestros proyectos vitales, que los placeres oficialmente catalogados como tales, y por ello buscados.

El placer tiene en la vida una importancia que, por diversas razones, no ha solido ser reconocida. Cierta dosis de placer es necesaria como estímulo, incitación o plenitud. Da una impresión de henchimiento, de logro o realización. Claro que hay un factor personal, la mayor o menor sensibilidad para el placer. Hay personas —o pueblos, o épocas— con viva sensibilidad, que falta en otros casos. Hay personas con aptitud para el placer, y otras están afectadas de sequedad. Las hay que gozan con todo,

a veces con cosas de escasa importancia; otras tienen mínima reacción al estímulo placentero.

Esto condiciona el temple y coloración de la vida. La aptitud para el placer hace que con pocos recursos se dé una vida considerablemente placentera, mientras que la insensibilidad produce una vida ayuna de placeres, aunque estén dados los recursos necesarios. Este punto de vista es decisivo para juzgar con acierto lo que es en realidad el nivel de vida de una sociedad.

¿Por qué ha sido tan frecuente la desatención al placer, incluso la hostilidad, el mirarlo con malos ojos? Es probable la desconfianza, la sospecha frente al placer, la impresión de ilicitud. Naturalmente, hay placeres ilícitos, pero ¿dónde está el límite, quién decreta su licitud o ilicitud? (Hace muchos años tuve intención de escribir un artículo titulado «Los placeres prohibidos y el placer de prohibir»: hay gentes a quienes produce placer inmenso prohibir algo, sea lo que sea.) El hecho de que hay efectivamente placeres ilícitos y pecaminosos extiende para muchos una sospecha o desconfianza generalizada frente a todo placer.

Pero también se lo mira con hostilidad desde otro punto de vista, que no es el de una moralidad estricta o rigorista; cuando domina el espíritu utilitario, los placeres se miran con malos ojos porque muchos cuestan dinero y parecen un dispendio inútil —la utilidad es, naturalmente, el criterio supremo del utilitarismo—; pero además absorben energía que se podría emplear en otra cosa, y sobre todo ocupan tiempo. Todo esto hace que el placer aparezca afectado por una vaga pecaminosidad.

La estimación del trabajo, más aún, de la laboriosidad, es un fenómeno moderno. Es en el Renacimiento cuando se inicia una estimación directa del trabajo por sí mismo. Siempre se han valorado sus resultados, pero desde el siglo XVI se inicia un elogio de la laboriosidad como tal. Parece que el trabajo se ha inventado entonces —no digamos el énfasis con que se usa esta palabra y la de «trabajador» desde el marxismo, y por cierto aplicada a

ciertos grupos sociales, como si los demás no trabajaran—; los hombres han trabajado en todas las épocas, y casi siempre inhumanamente, para hacer las cosas necesarias, pero si las consiguieran sin trabajo les parecería mucho mejor. En la época moderna la estimación se desplaza de los resultados al trabajo mismo, y por eso es frecuente que cuando se elogia a un hombre —por ejemplo, como buen partido para casar a una hija— se dice que es muy trabajador, aunque trabaje mal o su trabajo sea poco interesante. Entre los griegos o en el siglo XIII se hubieran preferido otras cualidades, pero la época moderna pone en primer plano la laboriosidad, y de ahí la desconfianza ante el placer, teñido de pecaminosidad.

Claro que, como el hombre es complejo y tortuoso, esto se convierte en incentivo que refuerza el placer. Se recuerda la frase de aquella italiana del siglo XVII a la que le gustaba tanto el helado, que decía: «¡Lástima que no sea pecado!», porque sólo eso le faltaba para ser delicioso. En nuestra época se inician actitudes distintas de las que he mencionado; no contrarias, pero sí diferentes, y que acaso representan algo enteramente nuevo.

El derecho al placer

No creo que en ninguna otra época se hayan emparejado estas dos palabras, derecho y placer. En casi toda la historia, y salvo grupos privilegiados y extremadamente minoritarios, los placeres reconocidos como tales, y así buscados, han sido infrecuentes. La vida estaba dedicada a las actividades normales, que en algunas ocasiones se interrumpían para ciertos placeres concretos: eran las *fiestas*, los días dedicados al placer; el resto del tiempo no se contaba con ello, no se esperaban placeres especiales.

Sería un error, sin embargo, creer que la historia entera ha estado definida por la *escasez* de placer. La variación es inmensa, y si se pudiera precisar, nuestro cono-

cimiento de la historia sería mucho más profundo. El hombre de todos los tiempos ha sentido, más o menos, placer sin buscarlo especialmente, sin «dedicarse» a él o perseguirlo: había muchas cosas que le producían placer, que eran indirectamente placenteras. Y probablemente el balance total era más favorable, en circunstancias que no parecen concentradas en el placer, que en otras, como las de muchos países en nuestro tiempo, en que aparece en primer plano.

Ya he hablado de la actitud actual como pretensión del placer *cotidiano*, incluso varias veces al día y aun de la simultaneidad de los placeres; en otra ocasión me he referido al hecho de que innumerables adolescentes, al entrar en casa, ejecutan, también simultáneamente, tres acciones: abrir la nevera, poner un disco y llamar por teléfono a los amigos de los que acaban de separarse; es decir, tres actividades de propósito placentero. Y si esto falta, si por alguna causa no puede hacerse, se siente como una *privación*. La distinción aristotélica entre carencia y privación (*stéresis*) es muy importante. Carencia significa simplemente no tener algo; la privación lo es de algo que me pertenece: carezco de alas, pero no estoy privado de ellas; pero si me faltaran los brazos estaría privado de ellos y sería «manco»; si no tuviese una pierna, o el uso normal de ella, sería «cojo»; si me faltase la visión sería «ciego», y si no oyera sería «sordo». La lengua tiene palabras para designar las privaciones, no para las carencias, que por otra parte son ilimitadas. (La palabra «áptero» existe, pero no se aplica al hombre, sino a la Victoria sin alas, para distinguirla de las aladas, o a los insectos a los que en principio pertenecen las alas.)

Pues bien, el que hoy no tiene placeres frecuentes, cotidianos, múltiples, se considera privado, despojado de ellos, y, por tanto, descontento y con impresión de *injusticia*; ahora se siente como injusticia cualquier mal; pero lo cierto es que la mayoría de ellos son otra cosa: si llueve demasiado o hace frío o excesivo calor, si tengo una úlcera, o envejeczco, o me muero, todo esto es nega-

tivo y desagradable, pero no tiene nada que ver con la justicia o la injusticia. Nuestra época es enormemente juzgadora, casi siempre a destiempo (véase mi libro *La justicia social y otras justicias*).

El cambio es decisivo: frente al placer infrecuente y con el cual no se cuenta más que en momentos excepcionales, el placer frecuentísimo reclamado, exigido, al cual se tiene «derecho», cuya ausencia se ve como privación o injusticia. Se pensará que nuestra época ha de ser admirablemente placentera. No estoy seguro, porque esta actitud no tiene en cuenta las condiciones reales de la vida, y entre ellas que la frecuencia, continuidad y casi seguridad de los placeres produce el embotamiento; es decir, que esos placeres producen poco placer. Acaso el «derecho» al placer no pueda ejercerse; no me sorprendería que el hombre cayese pronto en la cuenta de que está planteando muchas cuestiones en otro plano que el que les corresponde, que no tiene en cuenta los estratos y zonas de la realidad.

La sinceridad ante el placer

Se supone que la gente busca placeres porque lo son, porque proporcionan placer. No siempre. Hay unas tablas de placeres reconocidos, jerárquicamente ordenados, vigentes; y de otro lado hay la sensibilidad real de cada uno. Hay cosas que dan gran placer a unas personas, y a otras ninguno, o incluso desagrado. Se ha dicho: *de gustibus non est disputandum*, y de los placeres, naturalmente, habría que decirlo. Pero lo que interesa es que las preferencias reales pueden no coincidir con las vigentes, con esas tablas casi «oficiales», cuya influencia sobre la conducta individual es enorme.

Tómese el ejemplo del deporte como espectáculo, es decir, el deporte ajeno. Si se considera la atención que se le dedica en los medios de comunicación, parece que es el placer por excelencia del siglo xx. ¿Es verdad? Me

parece dudoso, pero la presión social es enorme. Un tercio de las páginas de periódicos y revistas está ocupado por el deporte —los lunes todavía más—; en la radio o la televisión, a cualquier hora se encuentran deportes; el tiempo de la televisión es carísimo y se escatima para casi todo, pero la duración de los programas deportivos es ilimitada, y además se les subordina todo lo demás: las noticias pueden diferirse si se está transmitiendo un partido de fútbol, que se puede prolongar con todos sus aditamentos, a los que pueden agregarse interminables entrevistas con un jugador que se ha averiado una rodilla, los médicos que lo atienden, los comentarios y pronósticos: las noticias, por importantes que sean, pueden esperar.

No sé si esto tiene mucho que ver con las preferencias íntimas de las personas, que son las que descubren el perfil de la vocación y, por tanto, con la figura real de la felicidad. Esto nos llevaría más bien hacia otro tipo de placeres, que pueden no ser reconocidos como tales, que no suelen buscarse expresamente por sí mismos. La sensibilidad para el ambiente es muy variable. Cuando se sale a la calle en un día hermoso, hace sol, el cielo está azul y huele bien, esto, que no se ha buscado —se ha salido para cualquier quehacer—, produce placer a los que tienen alguna sensibilidad. La hay para la belleza del paisaje, y no solo las montañas o los ríos, que tienen buena prensa, sino el paisaje urbano. Yo me deprimó en una ciudad fea, y en cambio me produce placer vivísimo la belleza de las ciudades; y no solo lo estrictamente estético, sino la presencia de un estilo de vida o la evocación de formas históricas. La *rive gauche* de París, tan destartada, que cualquier día se hunde, es placentera porque allí está la rue Monsieur le Prince, donde vivía Auguste Comte, y por la rue du Bac andaba Balzac, y sus novelas reviven por aquellas calles; y no digamos lo que sucede en Roma, Florencia, Venecia, Sevilla, Toledo, Heidelberg, porciones de Londres, y tantas ciudades que

son fuente real de placer, sobrevenido, como diría Aristóteles, cuando va uno a otra cosa por sus calles y plazas.

Para buscar lo más elemental, piénsese en la operación de comer; es una necesidad, hay que nutrirse, la comida es un alimento, pero además es algo que puede y *debe* producir placer; muy importante, ante todo porque es de los pocos cotidianos y repetidos, en circunstancias favorables tres o cuatro veces al día. Es admirable que una operación necesaria, básica, condición de la vida, además produzca placer, empezando por beber agua —a mí me lo produce muy grande, sobre todo si está bien fría—. Se dirá que hay muchas personas que no comen, o muy poco y mal, que se desnutren, tienen enfermedades, mueren de hambre —habría que investigar en serio y a fondo, sin tópicos ni demagogías, la responsabilidad del hambre, y creo que se llegaría a resultados inesperados y sorprendentes—; esto es atroz, quién lo duda; pero lo que en este contexto me interesa es la necesidad de cierta dosis de placer en la vida, y esas sociedades hambrientas están *además* privadas del placer de la comida.

Placer que, por cierto, en las otras sociedades, en las que disponen de recursos, está minado por las manías alimenticias dominantes. Todo parece malo, peligroso, conduce al cáncer o a la diabetes o al aumento del colesterol, y el placer de comer está amargado por una conciencia de delito. Y no digamos las calorías, pues la preocupación por engordar destruye el posible placer. Dije una vez que la conciencia de pecaminosidad casi se ha desvanecido en el mundo actual y se reserva para las calorías, y la actitud penitente ha quedado confinada a la báscula del cuarto de baño, sobre la cual se inclina la frente y se piensa: *ego peccavi*. Se come con remordimiento, preocupación y angustia, y esto anula el placer. O se come con un criterio puramente nutritivo, y comer nunca ha sido solamente eso: la palabra «comer» en español viene del verbo latino *comedere*, no del simple *edere*, y significa «comer con», comer en compañía, y de ahí comensal. Comer solo, en pocos minutos, deseando

terminar, es muy escaso placer. Cuando se hace con otras personas agradables, y se habla, es un acto completo, placentero y que se puede reiterar. Y esto se extiende al beber, empezando por el agua —de este placer se privan hoy muchos, sobre todo los jóvenes—, pero también café, té, zumos, vino, cerveza, licores, que tienen una función placentera.

Y la costumbre de fumar, hoy tan denostada —y tan practicada—, cuyo valor mayor es el invento de una actividad no natural ni utilitaria; se puede fumar porque produce placer, y con libertad; o bien como un hábito imperioso cuya privación es penosa. Parece indudable que el fumar con exceso es dañino y peligroso para la salud, pero sin duda se exagera enormemente —el hecho de que desde que se fuma habitualmente la longevidad se ha prolongado, a pesar de ello, extraordinariamente debería dar que pensar—, y, sobre todo, por un extraño maniqueísmo, no se tiene en cuenta ningún beneficio, ninguna ventaja, entre otras la posibilidad de un placer frecuente.

La droga, en cambio, que a veces se asocia, con gravísimo error, con las costumbres de beber o fumar, promete un placer más o menos real, pero que está invalidado por la seguridad de un sufrimiento atroz y la destrucción de la personalidad y diversos daños irreversibles. Lo decisivo es el mecanismo de la adicción, que anula la libertad y causa incomparable sufrimiento; esto sin contar con que invierte la versión milenaria de los pueblos occidentales hacia la lucidez y la racionalidad. Como vemos, es posible la pérdida de la condición placentera de muchos placeres, y esto nos hace pensar, una vez más, en que es más importante que la existencia de los recursos lo que se hace con ellos.

Y hay otras muchas cosas que son fuente de placer. Una de las mayores, la belleza. Hablé antes de la belleza del paisaje, natural o urbano, pero ¿y la belleza humana? Aunque no tenga más «uso» que el verla, por ejemplo, la belleza transeúnte, causa placer. Para el hombre normal, es considerable placer ver pasar a una mujer bonita

—no digamos si se queda—. Otro placer extraordinario es la palabra, lo ha sido siempre, puede y debe serlo. La conversación, el ingenio, el chiste, o la palabra líricamente estremecida, son realidades extremadamente placenteras. Lo que ocurre es que el agua, la palabra, el ingenio o la belleza que pasa 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 —de todo esto me ocupé en detalle en *La mujer en el siglo XX*—, 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.

La visión exclusivamente económica confunde y empobrece todo. Lo que no se paga no existe o no tiene valor. Por eso mucha gente no considera placer ir a un parque y sentarse en un banco; si se sienta uno en la mesa de una aguaducho o «chiringuito» y hay que pagar algo por ello, empieza a parecer placentero. Yo he vivido muchos años en una época muy pobre —y yo, por añadidura, lo era—, y en ese largo tiempo mis placeres eran casi siempre gratuitos, lo cual no les impedía ser placeres, y muy vivos.

Todavía hay más. El placer más fuerte e intenso es el placer sensual, sexual o no. No se olvide que lo sensual es mucho más amplio (los teólogos, cuando eran inteligentes, hablaban del «amor sensible»). Pues bien, esto ha quedado en enorme medida afectado en nuestra época por la trivialización. Hay muchas gentes que, para justificar la promiscuidad o la sexualidad indiferenciada, dicen que eso no tiene importancia; eso es lo malo: si no tiene importancia no tiene interés. Si es algo que se hace con indiferencia, en que no queda implicada la persona, el

placer es mínimo. Dejando de lado la cuestión de la moralidad, la trivialización atenúa lo placentero.

Esto significa una grave amenaza para la posibilidad de la felicidad, que es adonde quería llegar. La vida necesita cierta dosis de placer, sin la cual no funciona bien, se resiente, resulta mortecina y con seguridad poco creadora. Por eso estoy en contra de actitudes que pasan por ejemplares —las renunciaciones, 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, más bien significan un descenso de la calidad humana, que no me parece aceptable. Si es el precio que hay que pagar por algo superior, queda justificado: de otro modo no me parece moral.

La diversión

Hay algo que, aunque tiene conexiones con el placer, es muy diferente: la diversión. Me he ocupado de ella con bastante detalle en otras ocasiones (*La estructura social*, *La imagen de la vida humana*, en muchos artículos sobre cine, parcialmente recogidos en *Visto y no visto*), y a ello remito al lector que desee mayores precisiones. La palabra «di-versión» viene del verbo *vertere*, volver o volverse. La di-versión quiere decir en su sentido primario apartarse de algo y, por tanto, volverse hacia otra cosa. El correlato de la di-versión es la con-versión: me aparto de una cosa y me convierto o vuelvo a otra. En español hay otras palabras también interesantes: «entretenimiento»; o «recreo»: nos recreamos en algo, reprimamos las cosas, las hacemos frescas y nuevas.

En cierto modo, la diversión es una suspensión de la vida real, que casi siempre es fatigosa; a veces está uno cansado simplemente; otras, y esto es más grave, está uno *cansado de la vida*; o tiene pesadumbre o pesar. La diversión es entonces una suspensión de esa pesadumbre,

un descanso o alivio, y para ello una desviación: dejo de momento el peso de la vida y me vuelvo a otra cosa. El que entra en un cine deja a la puerta, como se deja el paraguas, su vida real, con sus preocupaciones —no tiene dinero, tiene una úlcera o un hijo enfermo, lo van a jubilar— y entra en una historia ficticia, en otras vidas, y durante hora y media deja en suspenso sus pesadumbres. Cuando termina la proyección las recoge y se vuelve a casa, pero ha descansado y tiene quizá más fuerza para seguir adelante. Esta es una función esencial de la diversión.

Pero tiene otra más positiva: la *dilatación de la vida*. La diversión me enriquece, me lleva a otros lugares, presencias, paisajes, historias; es una expansión hacia lo irreal e imaginario. En el cine resulta esto claro. Un documental puede ser excelente, pero llega a aburrir, y se prefiere ver una comedia o un drama, porque tiene argumento, porque lo lleva a uno a otras vidas. Hace algún tiempo vi un documental sobre la Antártida y me gustó mucho, pero si hubiese durado hora y media, probablemente hubiera dicho: «¡Ya está bien de Antártida!»; en cambio, si se trata de una historia interesante, bien dirigida y con buenos actores, dos horas me parecen cortas.

Esa dilatación o expansión hacia lo imaginario es esencial. A mediados de este siglo, cuando España todavía era muy pobre, algunos directores de cine creían que al pueblo le gustaban las películas que presentaban problemas sociales, lucha de clases y cosas parecidas. Resultó que lo que realmente gustaba a los obreros eran las películas que mostraban la boda de Alfonso XII —tuvieron enorme éxito popular—; venían a decir: para ver una casa pobre y gente que come mal, ya lo tengo en la realidad, en mi casa y en mi barrio, y no necesito ir al cine; lo que quiero es que me enseñen un palacio maravilloso, con cuadros, tapices y columnas, y carrozas, y gentes bien vestidas: esto les producía placer, los liberaba momentáneamente de la estrechez, les prestaba otro mundo más atractivo.

Aunque nos quejemos con toda razón de su calidad, la televisión tiene una maravillosa función para tantas personas que viven solas, no tienen con quién hablar, pasan días enteros sin cruzar palabra con nadie, a lo sumo van a la tienda —y en los supermercados apenas se habla—, a veces permanecen recluidas en sus casas por temor. En la pantalla de la televisión aparece una cara humana que le habla a esa pobre persona solitaria; y por si fuera poco la lleva a otros lugares, paisajes, formas de vida, aventuras. Es una poderosa diversión que dilata la vida, esa vida mínima de tantos de nuestros contemporáneos.

Hace ya bastantes años leí en un periódico americano algo que me impresionó: la sentencia de un juez. Todos sabemos que hay ciertos bienes, de primera necesidad, que no se pueden embargar: las camas, las sillas, la mesa, los platos y vasos, los cacharros de cocina. Ese juez decretó que no se puede embargar el televisor, equiparado a las sartenes, los platos o la cama. Es decir, ese producto refinadísimo de la técnica del siglo xx, de su segunda mitad, resulta artículo de primera necesidad vital. Y lo es, y cuanto más pobre es un lugar o un barrio, hay más antenas, bosques de antenas. Estuve en la India hace muchos años, cuando era más pobre que ahora, y había infinidad de personas que pasaban hambre, de una delgadez extrema, que hacían interminables colas ante las taquillas de los cines —que no eran demasiado baratos—; me hablaron de una actriz muy interesante y que entusiasmaba a los públicos del Sur, y quise verla, pero nunca conseguí una entrada. Había mucha gente que renunciaba al arroz por ver una película, y me pareció ejemplar: lo es que el hombre prefiera algo irreal, unas imágenes, por ejemplo, a lo más necesario. Me irrita sobremanera que cuando se nombra a la India se hable sólo de la miseria: la hay, sí, pero también otras muchas cosas.

Una de las dimensiones más interesantes de la diversión es su *anticipación*, que tiene relación con su frecuencia. Hablé antes de los medios rurales en que había fiestas una o dos veces al año; esto se anticipaba y pre-

paraba durante meses; o se sabía que iba a llegar una compañía de teatro, o un circo, o se iba a organizar una corrida de toros o una novillada; o iban a aparecer unos cómicos de la legua, que darían un par de representaciones; o habría un concurso de partir o levantar piedras o cortar troncos, como se hace en el País Vasco. Todo esto se anticipaba largamente, se saboreaba, y así se potenciaba la diversión.

Esa actitud se produce simplemente cuando hay poco dinero, lo que ha sido normal durante gran parte de mi vida. Ibamos poco al cine, a locales de reestreno, y a lo mejor la película no nos gustaba, pero ¿quién nos quitaba la ilusión de toda la semana, esperando el sábado? Cuando el placer o la diversión son inmediatos, constantes, ese gozo de la anticipación disminuye o desaparece.

Hay una diferencia capital entre lo cotidiano y lo festivo: lo festivo es siempre excepcional, lo cotidiano es algo que se hace por diversos motivos y puede ir acompañado de placer, de un placer no buscado. En nuestra época se ha producido una curiosa situación, y es que esa distinción se ha vuelto borrosa. Los días festivos son poco festivos, los que se llaman laborables están teñidos de diversión, tiene cierto carácter festival por la presencia de esos placeres habituales. Incluso ciertas «diversiones» se mezclan con el trabajo: por ejemplo, esa invención diabólica que se llama «hilo musical». Se supone que la música es un placer, y debe serlo, pero cuando lo persigue a uno por todas partes se convierte en otra cosa. Por ejemplo, cuando se sube en un ascensor y le están tocando a uno una música que no desea ni viene a cuento; o este reciente refinamiento de que, cuando uno llama a una oficina y pregunta por el señor González, la secretaria le dice a uno que «está reunido» y espere un momento, e inmediatamente le pone una música que llega por el teléfono mientras no llega el señor González. Esto es evidentemente una profanación de la música, y el placer pierde su eficacia y puede convertirse en un tormento.

La vertiente que da a la felicidad

Se dirá que nada de esto es la felicidad. Por supuesto, pero la felicidad se nutre de todo ello. Es algo muy complejo y a la vez muy concreto; algo que abarca la totalidad de la vida; pero la deformación o el desequilibrio de placeres y diversiones comprometen la posibilidad de la felicidad y engendran algo fundamental, a lo que no suele prestarse atención: el humor, el temple.

Hay animales mansos, como la oveja o la paloma, y animales fieros, como el tigre o el ave de presa. Las aves de presa son hermosas, espléndidas, pero tienen una cara malhumorada: un halcón o un águila tienen una expresión bien diferente de una paloma o una gallina (ésta la tiene «sosa»); una oveja tiene un aire manso, y una cabra, divertido y un poco loco. Es decir, hay algo en la naturaleza de los animales que les da un temple determinado. El hombre tiene un equivalente, que es el humor. Una cara es jovial, adusta, ceñuda, malhumorada, según los casos; o bien en un momento estamos alegres, risueños, joviales, furiosos, deprimidos; es decir, hay el humor, bueno o malo, habituales, independientemente del estado de ánimo momentáneo. La vida deja huellas en la cara, que tiene una expresión propia, bienhumorada o malhumorada.

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. Eso que llamo temple no es la felicidad, pero es su alvéolo o cauce, lo que la hace probable o improbable. El hombre no suele darse cuenta de que sus placeres y diversiones tienen una vertiente que da a la felicidad y la condiciona. Hace una última confidencia con su conducta, más que con sus palabras, cuando se dedica a ciertas ocupaciones, que Ortega llamó «felicitarias». Habrá que preguntarse por ellas.

*Las ocupaciones felicitarias y su historia**El tiempo y su ocupación*

La expresión «ocupación felicitaria» fue introducida por Ortega en 1942, en uno de sus escritos más atractivos e interesantes, el prólogo al libro *Veinte años de caza mayor*, del Conde de Yebes. Hablaba Ortega de las ocupaciones forzosas, que el hombre hace por necesidad, para resolver cuestiones urgentes; o el trabajo que se hace para ganarse la vida, y que es una necesidad vital indirecta. Hay, en cambio, otras ocupaciones a las que se entrega el hombre por su propia voluntad, porque le producen placer, porque son una delicia, y a estas llama «ocupaciones felicitarias».

Evidentemente, tienen caracteres peculiares, y es menester reparar en ellos. La palabra ocupación es muy reveladora: descubre que la vida aparece como algo vacío, que hay que ocupar o llenar. La palabra «preocupación» es muy interesante: una ocupación previa, algo que hago antes de ocuparme. Heidegger emplea la palabra alemana *Sorge*, que identifica con el latín *cura*, cuidado; Ortega prefería la palabra coloquial preocupación, del uso

normal de la lengua, pero que incluye en el prefijo «pre» ese elemento de anticipación.

Dejemos por ahora las ocupaciones necesarias, obligadas, forzosas, para detenernos en esas extrañas operaciones u ocupaciones que llamamos felicitarias y que tienen un repertorio bastante limitado a lo largo de toda la historia. Ortega dice que, en definitiva, casi se podrían reducir a cuatro: caza, danza, carrera y tertulia. Estas serían las básicas, en casi todas las épocas históricas, y tienen un puesto considerable en la actualidad.

Conviene poner esto en relación con una división que suelo hacer de los tiempos. Hay tres formas principales: el tiempo que se emplea en lo necesario o se vende cuando se realiza un trabajo retribuido, sin más interés que este o muy poco más; el tiempo que se pierde —así como se habla de una tierra de nadie o *no man's land*, hay un tiempo que no es de nadie, *no man's time*—; finalmente, el tiempo propio y verdaderamente personal. El primero ha menguado mucho en nuestro tiempo: por una parte, las técnicas han reducido enormemente el tiempo requerido para satisfacer casi todas las necesidades —piénsese en los quehaceres domésticos, en la industria, en el cálculo, el transporte—; por otra parte, las horas de trabajo han disminuido: cuando yo era niño había frecuentes manifestaciones, a veces ásperamente reprimidas, para conseguir la gran aspiración, la jornada de ocho horas; hoy casi nadie está dispuesto a trabajarlas, y por supuesto la semana no tiene sábado. Pero el tiempo que se pierde ha aumentado; el hombre de nuestra época trabaja menos, pero espera mucho más tiempo: para cruzar la calle, aguardando el semáforo verde; llenando impresos y haciendo declaraciones: en salas de espera, en colas —en algunos países, interminables—; ante el teléfono, en espera de que funcione o deje de comunicar; en desplazamientos que no tienen interés, etc.

El aumento de este 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 y dibuja, por su articulación, la figura de su posible contenido.

Hay que distinguir, por supuesto, entre lo individual y lo colectivo; es decir, lo que tiene vigencia social, lo que es la vocación de una sociedad en una época determinada, es muy difícil de definir, pero hay que contar con ello, porque su influencia sobre los hombres individuales es muy fuerte. Un pueblo, en una época, tiene cierta «vocación colectiva», en la cual se insertan, con diversos grados de ajuste o discrepancia, las vocaciones en el pleno sentido de la palabra, las individuales. Con esa vocación colectiva se encuentra el individuo, tropieza con ella, la sigue, a veces con entusiasmos o de buen grado, acaso a contrapelo o en franca resistencia, necesaria porque es *vigente*, tiene vigor.

Las fracciones privilegiadas

Las ocupaciones felicitarias se reparten de un modo desigual: en la historia, en las diversas formas de sociedad, según las edades, en los distintos grupos o estamentos sociales. Hay minorías privilegiadas que han tenido siempre mayores posibilidades de dedicarse a quehaceres elegidos y afines a su vocación; pero lo que hay que tener presente, si no se quiere errar, es que hay una gran diversidad de porciones o fracciones sociales privilegiadas, con muy varios fundamentos. Se pensará, ante todo, en las aristocracias, que en muchas épocas tenían holgura y recursos para dedicarse al henchimiento de su vocación. Pero no es esto solo, y ese criterio se cruza con otros independientes.

No se olvide algo de decisiva importancia: la vida, no siempre, pero sí en circunstancias normales, se inicia con ocupaciones felicitarias. El niño, en principio, no trabaja, no tiene deberes, se dedica principalmente a jugar, la ocupación felicitaria por excelencia. Esto requiere, sin em-

bargo, ciertas condiciones favorables, y por eso he hecho una restricción: hay situaciones en que la posibilidad del juego está muy mermada, a veces por razones de carácter exterior: en un clima muy duro, glacial o desértico, por ejemplo: el niño de Laponia, Siberia o los países saharianos tiene posibilidades menores que el de Andalucía, Nápoles, California o el Caribe.

Hay 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. Los niños de la guerra civil española pasaban hambre y frío —muy especialmente en Madrid—, y les caían bombas y proyectiles de artillería, que a veces ponían fin a su vida y a sus juegos; pero si no ocurría esto, en general lo pasaban bien, y muchos guardan recuerdos felices de aquel tiempo: no tenían conciencia de lo que tenía de agobiante, y, en cambio, gozaban de una serie de exenciones y libertades que aumentaban su espacio felicitario; no había escuela, pasaban cosas, había más argumento en la vida cotidiana, cada cosa que se conseguía para comer era una fiesta, tenían tiempo libre.

El estudio puede ser una ocupación felicitaria o no; depende de la afición, de la vocación personal y de cómo se presenta el aprendizaje. Hay muchachos para quienes el estudio es algo obligado y penoso, y para otros es una delicia. Yo recuerdo que cuando iba a empezar un nuevo curso de bachillerato sentía gran curiosidad por lo que iba a explorar aquel año; iba a comprar los libros de texto unos días antes de empezar las clases, y los hojeaba con viva curiosidad, me metía en ellos y me divertía enormemente; cuando empecé a estudiar alemán, a los quince años, me interesaron los caracteres góticos, aprendí en seguida la escritura alemana, anticipé las declinaciones y conjugaciones, traté de comprender la fonética. El estudio se me presentaba como una ocupación felicitaria; luego podía cansarme, claro está, había porciones aburridas, profesores que no aumentaban la felicidad; pero la

actitud inicial se movía inconfundiblemente en esa dirección.

Por otra parte, el estudio suele ir acompañado de eso que se nombra con una excelente palabra: el recreo. Esa ocupación se interrumpe de vez en cuando, para entregarse a quehaceres expresamente felicitarios. Y hay las vacaciones, que es un tiempo consagrado a eso, a gozar de una vida más libre, auténtica, elegida, aunque luego pueda reservar sorpresas menos agradables. Y las huelgas estudiantiles, tan frecuentes siempre, tienen, por debajo de sus motivos confesados, la función de ser unas vacaciones inesperadas, improvisadas, de clara finalidad felicitaria.

En ciertas sociedades y épocas, y en ciertos estratos sociales, hay un tiempo directamente felicitario, que es el *veraneo* —hoy se ha extendido enormemente, sin comparación con ninguna otra época conocida—. Lo que era privilegio de minorías, se ha generalizado por la elevación del nivel de vida, la difusión de la holgura económica y la facilidad de las comunicaciones. El ferrocarril amplió extraordinariamente el veraneo, porque se podía viajar rápida y cómodamente, y sin peligros. En la época actual, las vacaciones pagadas, por una parte, los autobuses, aviones y, sobre todo, coches privados han hecho del veraneo una práctica, si no universal, frecuentísima en los países occidentales.

Lo curioso es que el carácter felicitario corresponde más al tiempo que a una ocupación; es el tiempo del veraneo el que debe ser felicitario, y si no se cumple esa promesa se siente uno defraudado, actitud que no se aplica al resto del año, en que nadie se llama a engaño si no lo pasa demasiado bien un día cualquiera, mientras que se exige que sea deleitoso cada uno de los del veraneo.

El contenido de las ocupaciones

Hay que preguntarse ahora por el carácter concreto de esas ocupaciones felicitarias. Pueden y deben ser acti-

vas, programáticas. Esto ocurre en las formas que señala Ortega, cuya vigencia se ha mantenido. La caza es una ocupación particularmente activa. Durante mucho tiempo se pensó que era un privilegio de nobles, aristócratas y reyes; luego se ha visto que —aparte de la caza utilitaria, vieja como la humanidad—, se ha cazado por muchos hombres durante toda la historia, aunque en tierras en que no era lícito cazar (cuando se viaja por carretera se ve que el letrero «coto de caza» es universal); es decir, durante siglos han cazado millones de hombres, y hoy el número es tal, que se corre el peligro de que se acabe la caza por falta de piezas que cazar.

Ortega caracterizó genialmente la caza como unas *vacaciones de humanidad*. La vacación consiste, y es lo que le da su valor felicitario, en abandonar la condición propia, la profesión habitual o los deberes o la pesadumbre de la vida (yo encuentro divertido hablar una lengua extranjera: es tomarse vacaciones de la condición nacional, hacer gestos físicos y mentales de otro pueblo, de otra forma de vida). La caza es tomar vacaciones de la *condición humana*, equipararse al animal, reinsertarse en ese animal —con un tipo peculiar de animalidad— que el hombre también es. Por eso el cazador no utiliza todos sus recursos, para que el desnivel con la pieza cazada no sea tan grande, para que la caza sea caza y no exterminio, para ponerse en lo posible en condiciones comparables con las del animal, que supera al hombre porque huye, se esconde, resiste o ataca. Esto lo mostró Ortega de modo insuperable en un análisis de la gran ocupación felicitaria que va desde la prehistoria hasta hoy.

El deporte tiene algunas analogías con la caza, pero en épocas recientes ha experimentado una vicisitud que ha alterado su sentido. En principio ha sido siempre algo activísimo, un ejercicio físico, la natación o subir a las montañas o los juegos, actividades en que el hombre pone a prueba su vitalidad, sus condiciones biológicas, su esfuerzo, tal vez su destreza o su ingenio. Pero en nuestra época el ejercicio del deporte ha sido desplazado como

ocupación felicitaria por su espectáculo, algo completamente distinto, pasivo, sedentario, y que gracias a la televisión ni siquiera se realiza al aire libre, sino dentro de una habitación.

Una ocupación de índole bien distinta, de importancia variable, pero casi siempre enorme, es la *conversación* en muy diversas formas, una de las cuales es la tertulia. Ahora se está celebrando el centenario de una gran novela española, *Fortunata y Jacinta*, de Galdós, y en ella aparece un personaje, Plácido Estupiñá, comerciante que no vende porque cuando llega un cliente se pone a hablar con él, que es lo que le gusta, y cuando llega otro y le pide una pieza de tela o le pregunta si tiene pana azul, se desentiende, se enfada, porque no quiere interrumpir la conversación; se pasa el día hablando, no vende nada, y al final se arruina. Lo mejor es que entonces paga a sus acreedores con las existencias que tiene en el almacén y se le ocurre hacerse corredor, y va de tienda en tienda ofreciendo las mercancías o colocando dependientes, hablando el día entero, y esto es su delicia.

Una forma muy especial de conversación, de gran importancia en España durante gran parte de su historia, hoy en relativa decadencia, es la tertulia. Ha habido gentes que han nacido para eso y han vivido de ella, han deseado desde por la mañana que llegara la hora de la tertulia, y a veces se reanudaba después del almuerzo y luego había otra al final de la tarde, y en casos especialmente afortunados se prolongaba en otra nocturna, después de cenar.

Y el mercado es, sin duda, un lugar en que se compra y se vende; pero además se regatea, se murmura, se cotillea, se habla interminablemente: poderosas fuentes de placer. Hace muchos años estuve en la India, y en muchos lugares, sobre todo en aldeas, hacía poco tiempo que se había instalado agua corriente en las casas —no en todas partes, por supuesto—; esto era admirable: las mujeres no tenían que ir a la fuente a llenar sus cántaros, que proporcionaban agua con tanta escasez, y a

la vuelta eran tan pesados. Pero yo señalé que habían perdido el rato de conversación, tertulia y cotilleo en torno a la fuente, sin compensación, y esto suscitó una aprobación inmediata, y los que me escuchaban encontraron que tenía razón, que era excelente tener agua en los grifos, pero no haberse quedado sin ir a la fuente todos los días.

Lo malo es que cuando una ocupación felicitaria desaparece porque se inventa algo mejor, es decir, algo que satisface una necesidad o suple una deficiencia, por un espíritu utilitario que es una economía vital mal entendida, no se sustituye esa actividad favorable a la felicidad. ¿Para qué van a ir las mujeres a la fuente si tienen agua en la casa? Y se quedan sin tertulia. Podrían seguir yendo, sin cántaros, precisamente a hablar. Sería interesante hacer una tabla de las ocupaciones felicitarias que tenían los españoles hace cincuenta o sesenta años, sin las cuales se han quedado *porque viven mejor*, sí, en otros sentidos, pero peor porque las han perdido.

Las *fiestas* son otro tipo bien distinto. Tienen un elemento de premeditación, de organización, son a fecha fija y se planean durante mucho tiempo. En el placer de las fiestas interviene un factor de sensibilidad personal; yo siempre he tenido resistencia a divertirme en día fijo o a una hora determinada, y es difícil que me divierta con mucha gente. Pero hay muchas personas a quien es eso precisamente lo que les gusta; y hay además la ilusión en la preparación de la fiesta. El mejor ejemplo es quizá la más fiesta de todas las fiestas —mientras ha existido—: el carnaval, del cual quedan restos en Munich, en Venecia, en Río y tal vez en algún otro lugar. El carnaval se preparaba durante meses, se anticipaba, se hacían los disfraces, y todo esto era tan felicitario como el carnaval mismo; el cual podía terminar en frustración y no ser verdaderamente divertido, pero sí lo era proyectarlo y prepararlo (y no se olvide que el carnaval significa, entre otras cosas, unas vacaciones de la individualidad, de la personalidad propia: la máscara y lo orgiástico son elementos esenciales).

La comida y la bebida suelen formar parte de las fiestas, con probable exceso y, sobre todo, con un carácter poco habitual, excepcional, insólito frente a lo cotidiano, que es capital de este tipo de ocupaciones felicitarias.

Con ellas se han asociado casi siempre la música, el canto, la danza. Pero algunas de estas actividades se han diferenciado en otras direcciones, por ejemplo, el concierto. Por lo general ha sido minoritario, por ejemplo, la música de cámara, para un grupo socialmente privilegiado: el polo opuesto de la música asociada a la danza, universal, hasta en las culturas más primitivas y elementales. Y otras ocupaciones son el espectáculo: los títeres, el circo, el teatro, las corridas de toros, los rodeos, el cine, hoy la televisión —con caracteres profundamente distintos del espectáculo a que «se va»—. Los espectáculos, en la mayor parte del mundo, no han sido habituales; ahora, en muchas ciudades los hay todos los días. Pero la televisión es un espectáculo singular, que «viene a uno», entra en casa, y tiene efectos muy distintos.

Conste que el espectáculo llevaba con frecuencia a la decepción. Recuérdese la frase: «¿Adónde vas? ¡¡¡A los toros!!! ¿De dónde vienes? De los toros...» Esto es propio del espectáculo al que se va, con expectativa, con ilusión acumulada, y no lo tiene el espectáculo doméstico de hoy, de extensión incomparable, pero homogéneo, constante, habitual, sin excitación ni novedad, y por tanto con menor potencia felicitaria.

Otra ocupación felicitaria, desigualmente universal, es la lectura. Ha tenido extensión desde la imprenta; antes, pocos sabían leer, los libros manuscritos eran escasos y costosos; la literatura, por ejemplo la poesía medieval, era oída, recitada, no leída. Solamente desde fines del siglo xv se hacen muchos ejemplares de los libros, relativamente baratos, y se empieza de verdad a aprender a leer. (En el mundo anterior al Renacimiento, y todavía después, apenas había escritos, letreros, hasta las tiendas se distinguían por sus muestras, como puede verse en cualquier cuadro o grabado antiguo.) La gente aprendía

la historia sagrada viendo las tallas o las esculturas de las iglesias: la *Biblia pauperum*. Las minorías lectoras se van ampliando, ya bastante en el siglo xviii, sobre todo en los dos últimos. Un género literario, la novela en su versión moderna, fomenta enormemente la lectura placentera, y se forma un público amplio que compra libros, ayudado por un cambio de la situación económica, sobre todo desde el Romanticismo. Desde entonces, los hombres han sido devoradores de vidas humanas, antropófagos literarios.

Ahora en muchos países casi todo el mundo sabe leer, tiene más dinero, los libros son caros, pero menos que las demás cosas, se compran mucho más, acaso se lean, pero no estoy seguro de la dosis de placer que producen. ¿Se lee con una actitud felicitaria? Habría que distinguir entre países, grupos sociales, sexos, edades. Temo que se haya deslizado una actitud utilitaria o informativa, que se pida menos al libro que sea grato y se goce menos con él.

En nuestro siglo, el cine ha sido una de las grandes ocupaciones felicitarias. Durante mucho tiempo, casi exclusivamente: la gente iba al cine porque le gustaba, por diversión y placer, sin ponerlo en conexión con la cultura. Se pensaba ante todo en los actores, en la trama o argumento, poco en el director, cuyo nombre rara vez se conocía. Hace cuarenta años hablé en la *Introducción a la Filosofía* de la incipiente pedantería cinematográfica: la gente empezó a ir al cine por otros motivos, a ver películas que no gustaban demasiado, pero se estimaban por otras razones, y a causa de esto ha disminuido el poder felicitario del cine; pero sigue siendo enorme, y su decadencia sería una grave pérdida para la felicidad, la dilatación de la vida, la exploración de la realidad y otras cosas de gran importancia.

La televisión, parienta pobre del cine, lo que ha perdido en tamaño y poder de succión lo ha ganado en difusión, hasta el extremo de que, a fuerza de habitualidad, ha perdido novedad y ha degenerado en adicción. Y ha

tenido una consecuencia negativa: la decadencia de la tertulia, incluso de la conversación familiar. En la mayoría de las casas la televisión coincide con las comidas, cuya función de convivencia se resiente. Si a esto se añade que son millones los que no almuerzan en sus casas, sino en cualquier parte cerca del lugar de trabajo, se ve que se está desvaneciendo el almuerzo familiar, con la sopera sobre el mantel y la reunión a comer y más que nada a hablar, la mayor potencia de convivencia y consolidación de la familia y de proyección recíproca.

El trato con el otro sexo

Quizá la máxima ocupación felicitaria sea el trato con el otro sexo, que merece una consideración aparte. La realidad humana es polar, hay dos formas de vida polarmente opuestas, referidas la una a la otra, en una tensión que crea un campo magnético que da argumento a la vida. Sobre esto se monta todo lo demás. El otro sexo da siempre placer, pero sólo en ciertas formas y condiciones da ocasión a una ocupación estrictamente felicitaria. Hay muchas formas de convivencia entre hombres y mujeres: la galantería, el juego, la «conquista» (palabra hoy desusada), la actitud de resistencia o huida por parte de la mujer, con una dosis de dramatismo esencial a la condición sexuada, con un elemento esencial de castidad mayor o menor, conseguido en un proceso milenar 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.

Vale la pena pensar lo que ha significado durante la mayor parte de la historia de Occidente la preparación para el encuentro entre hombre y mujer, ya de por sí felicitaria. Piénsese en la amistad intersexual y en el amor como ocupaciones felicitarias máximas, las más intensas que el hombre y la mujer pueden conocer, en algunas situaciones y formas de vida. Porque hay épocas en que

esto es lo primario, mientras que en otras pasa a segundo plano. Y en una misma época, por supuesto, hay grandes diferencias individuales: para algunas personas es lo más importante, para otras tiene un lugar muy restringido en los confines del horizonte.

Es decir, las ocupaciones felicitarias aparecen con un orden vital de preferencia, hay jerarquías entre ellas. Este concepto tiene esencial importancia en la vida humana, que es jerárquica porque consiste en preferir, estimar, valorar, y por eso las cosas mismas aparecen jerárquicamente. Y hay un factor decisivo, porque de él depende la intensidad y eficacia de los actos humanos, y es la sinceridad en la preferencia y la elección. ¿Es que se busca y prefiere lo que realmente produce placer, más aún, lo que conduce a la felicidad, por lo menos transitoria?

La autenticidad puede ser mayor o menor en cada uno de nosotros y en cada uno de los momentos de nuestra vida; y también en cada época o en cada forma de sociedad. Sería importante poder medir en qué grado las ocupaciones preferidas por una sociedad son verdaderamente felicitarias. ¿Qué hacen los hombres cuando pueden, cuando tienen tiempo, libertad, dinero para hacer lo que quieren? Sería apasionante investigarlo en detalle, y temo que en muchos casos el resultado no fuese alentador. En nuestra época, tengo la impresión de que la mayoría de las ocupaciones a que se entregan los hombres no son demasiado felicitarias. En parte por la facilidad y consiguiente proliferación de esas ocupaciones; en parte por las fuertes presiones sociales que cohiben la espontaneidad, de manera que rara vez se consiente a lo que verdaderamente se desea.

Todas estas ocupaciones, que no son la felicidad, significan su probabilidad y hacen posible que se realice en alguna medida de manera cotidiana. La cuestión es que se deje lugar para que se abran camino las preferencias personales entre la doble presión de los ofrecimientos o solicitudes y de las vigencias. Hay ocupaciones a que

los hombres se entregan porque están ahí, porque se ofrecen en cada momento, y la inercia lleva a seguirlos. Por otra parte, hay la presión social que impone como valioso lo que acaso no es sentido así por los individuos.

La más peligrosa amenaza contra las ocupaciones felicitarias es una doble carencia: ante todo, la falta de imaginación, que lleva a gozar más que imaginar; en segundo lugar, algo muy ligado a esto, la falta de anticipación, lo cual suprime la tensión y con ella la energía de la descarga que produce la porción de felicidad conseguida.

XVI

*Los contenidos parciales de la vida
y el balance vital*

El sistema de la instalación

En esta investigación sobre la felicidad, como en cualquiera otra que se ocupe de lo humano como tal, sin reducciones a otras cosas, lo decisivo es mantener una perspectiva biográfica. La vida es una operación *unitaria*, pero esto no excluye que sea pluridimensional. Lo mismo puede aplicarse al concepto de *instalación*, sin el cual no es fácil entender la vida humana: tiene distintos niveles y se realiza en varias dimensiones; dicho con otras palabras, constituye una estructura, que se puede analizar. La vida real misma, en su dinamismo, ejecutivamente, lleva a cabo ese análisis. Y este tiene un curioso carácter *ejemplar* — en la *Antropología metafísica* apunté la sospecha de que este fuera el sentido más profundo de que Cervantes llamara *Novelas ejemplares* a sus narraciones breves, de las que dijo: «algún misterio tienen escondido que las levanta». Cada forma tiene un sentido *emergente* de la totalidad unitaria; es decir, surge en un contexto más amplio, que la sostiene y no está actualmente analizado, que permanece en cierto modo latente.

Pero esto quiere decir que las diversas formas o dimensiones de la instalación no son suficientes ni autónomas, ni se las puede aislar más que en ese análisis; todas ellas están ligadas y conexas en una estructura viva, en una forma peculiar de sistema. Y su peculiaridad consiste precisamente en que el sistema de la instalación es *biográfico*, y por ello es siempre unitario aunque sea plural respecto de las «cosas», de los ingredientes que intervienen en ella.

Un buen ejemplo puede ser la instalación lingüística. El repertorio de elementos que intervienen en la operación de hablar —y entender— es casi ilimitado: aparato vocal y auditivo (lengua, boca, dientes, cuerdas vocales, pulmones, complicados órganos del oído, funciones cerebrales, aire que vibra); por otra parte, sistema lingüístico concreto, fonético, de vocabulario, sintaxis, registros diversos, tonalidad, etc. Sin embargo, la operación de hablar —y su correlativo receptivo— es una unidad simplísima que moviliza increíble número de recursos que van desde la fisiología hasta las significaciones. Lo mismo podría decirse del andar en su sentido vital de ir a alguna parte, o cualquier otra operación ejecutada por *alguien* y no por un organismo; es decir, como acto de vida personal.

«Si proyecto sobre ella —he dicho en el capítulo XI de *Antropología metafísica*— el análisis de lo que podríamos llamar todos sus 'ingredientes objetivos', la perturbación y desfiguro, la falseo, como si hiciera funcionar la anatomía, la fisiología y la psicología para entender mi hacer vital consistente en cruzar la calle; las cosas que 'lo hacen posible' no integran la realidad biográfica de lo que yo 'hago': cruzar la calle para saludar a una persona a quien he visto en la otra acera. Por eso perturba indeciblemente el conocimiento de la realidad el 'saber' demasiadas cosas, se entiende, hacerlas intervenir a des-tiempo y fuera de lugar, oscureciendo lo que se trata de entender.»

La proyección

Pero el concepto de instalación es sólo un elemento de la verdadera estructura de nuestra vida; el otro es el de *vector*. Por eso, la forma concreta que la vida muestra es la *instalación vectorial*. Permítaseme, para abreviar, citar algunos párrafos del capítulo siguiente del libro antes mencionado:

«Hemos visto que la instalación no tiene carácter estático, porque no se trata de una localización de cosas en un espacio o lugar, sino de mi manera de *estar viviendo* —subrayando por igual el infinitivo y el gerundio—. Las formas de instalación son, pues, formas de acontecer; o, si se prefiere, formas para acontecer, inseparables de este, sin el cual carecerían de sentido y de realidad. En esta perspectiva, la instalación es el álveo, alvéolo o cauce por el que transcurre la vida. Y, si se quiere seguir la imagen, habría que pensar ese cauce no como el de un río terrestre, constituido por materiales sólidos y en principio estáticos, sino como el de una corriente marina, como el invisible y movedizo, hecho de tensiones, de diferencias de presión o temperatura, que conduce, dentro del océano en movimiento, esa realidad dinámica y permanente, toda movilidad y, sin embargo, estable y con figura, que llamamos la Corriente del Golfo.»

Creo que este ejemplo nos orienta especialmente para poder comprender lo que aquí nos interesa: la felicidad. Pero es menester recordar algunas precisiones más sobre el tipo de realidad del vector: «La instalación es la que propiamente hace que pueda *proyectarme* y no, simplemente, esté 'lanzado'. La imagen de la flecha es justa, pero no completa; en rigor, es el arco entero —con su tensión hacia atrás, de donde la flecha recibe impulso, y el blanco hacia el que se orienta— el símbolo adecuado de la vida humana. Pero si se toma esta imagen en serio todavía hay que completarla más. Ese blanco, para que lo sea, hay que *buscarlo* y, por tanto, es siempre uno entre varios posibles; apuntar es orientarse hacia varios

puntos, proyectarse hacia ellos, luego dispararse hacia uno que no tiene sentido más que en el contexto de los demás. La flecha es, en rigor, un manojo o haz, cada una de cuyas flechas se orienta en una dirección, una de las cuales será privilegiada. Pero no basta: la vida no es un mero acontecer, he dicho antes, sino un *estar viviendo*; por tanto, un seguir apuntando y disparando; esas flechas van saliendo de una aljaba que en principio parece inagotable, pero que no lo es: no está agotada, es en cada momento inexhausta y, por tanto, se presenta como posibilidad.» Con esto nos vamos aproximando a una comprensión suficiente de esa extraña condición de la vida: su unidad, sin perjuicio de la extraordinaria multiplicidad de sus dimensiones y contenidos.

Pero es menester conseguir una mayor precisión, justamente con una última imagen: «Piénsese en esos cohetes que en las noches de verano se lanzan hacia lo alto y se abren en una cascada de trayectorias más breves, pronto extinguidas, mientras una central se dispara rauda y se pierde entre las tinieblas. Las trayectorias son varias y divergentes, de desigual alcance y brillantez, pero todas juntas componen el mismo cohete único, brotan del mismo impulso anticipador y aspirante. La cascada luminosa entera es un solo cohete, del mismo modo que la inagotable complejidad de la vida es, sin embargo, una operación unitaria, y en un caso y en otro hay nuevos impulsos sucesivos que se van renovando sin inmovilidad, sin romper la continuidad de un movimiento que no cesa, pero se articula en etapas.»

Creo que el planteamiento de la cuestión que en este momento nos ocupa requiere la introducción de los conceptos —e imágenes, no lo olvidemos— que acabo de citar. La vida 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 el error que tenazmente acecha al pensamiento, en el cual recae, en nuestro tiempo injustificadamente, una y otra vez. La

abstracción reaparece siempre, se aíslan las diversas dimensiones de la vida: profesión, trabajo, sexo, familia, economía, placeres, política, cultura. Esto puede hacerse siempre que nos interese por un aspecto parcial de la vida; pero si olvidamos la conexión unitaria de la que reciben su realidad, operamos una «cosificación» que adultera incluso la particularidad de esas zonas y da una visión errónea de ellas; y, por supuesto, deja escapar lo que es más importante: el tema mismo de nuestra indagación.

Mismidad e integridad

La felicidad se refiere a la vida *misma*; este es uno de sus caracteres esenciales, por el cual se distingue de otras realidades que algo tienen que ver con ella. Pero —y aquí reaparece la cuestión que aquí estoy tratando— no forzosamente a la vida *íntegra*. Por lo que la felicidad tiene de instalación, el que es feliz se siente *en* la felicidad; pero como es inestable, está instalado en «presentes» o «momentos» de felicidad, que afectan a dimensiones parciales. Pero con una condición: que esos momentos estén referidos a la vida misma, a diferencia de lo que puede ocurrir con el placer, limitado a lados, aspectos, porciones de la vida, sin que lo anule su relativo aislamiento.

La felicidad se vive «a plazos» o «a crédito», es decir, contando con ella sin seguridad. Hay cierto paralelismo entre la felicidad y la certidumbre. Se pueden tener innumerables certidumbres parciales y sin embargo estar en una incertidumbre radical, es decir, no saber a qué atenerse respecto al conjunto y el sentido de la vida; a la inversa, se puede estar en esa certidumbre radical, rodeado sin embargo de ignorancias o incertidumbres parciales acerca de infinidad de cosas. Análogamente, puede haber momentos de felicidad dentro de una infelicidad radical:

o se puede ser feliz —radical y sustancialmente feliz— en medio de considerables sinsabores, privaciones o sufrimientos.

Lo decisivo es lo que podríamos llamar el «punto de aplicación», la realidad afectada por la certidumbre o la felicidad. El hombre tiene una gran variedad de quehaceres, que buscan, y encuentran o no, un resultado o logro. Normalmente se atiende a esto, porque la perspectiva de la felicidad suele ser sustituida por otras —lo hemos visto a lo largo de la historia, con muy pocas excepciones—; lo decisivo, como siempre en lo humano, es la *motivación*.

Lo que se persigue abstractamente, es decir, abstrayendo del conjunto unitario, es ajeno a la felicidad. Podrá parecer muy importante desde el punto de vista de la utilidad, la vanidad, el placer, el poder, la seguridad, lo que se quiera, pero no roza siquiera la felicidad. En cambio, lo que brota del *proyecto* fundamental, del *quién* que se pretende ser, por concreto y particular que sea, aunque pueda parecer mínimo, se mueve en el ámbito de la felicidad y la afecta, la hace posible o imposible, la logra aunque sea fragmentariamente, o la destruye e invalida.

Esto se pasa por alto casi siempre, se olvida cuando se piensa en el horizonte promisor de la vida, y es uno de los riesgos mayores del hombre contemporáneo. 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. Sería interesante medir, en cuanto es posible, el número de personas que entran alguna vez en cuentas consigo mismas, y la frecuencia de esos momentos en que realmente se introduce la perspectiva de la felicidad. Creo que es raro que así ocurra; dicho de otro modo, tengo la impresión de que incluso la *pretensión* de felicidad entra pocas veces en la urdimbre de las vidas de nuestra época.

La jerarquía de los contenidos

La insistencia en la esencial mismidad de la vida humana, en su carácter unitario, no significa el menor desdén por sus contenidos parciales. De ellos se compone; más aún, en ellos se realiza; de su condición y calidad depende la vida en su conjunto. Lo que pasa es que es menester tener en claro cuál es su función, su referencia a la vida de la que son ingredientes. Y, por supuesto, su *importancia*, categoría fundamental de lo humano.

Esto quiere decir que las realidades poseen una *jerarquía*; el igualitarismo, justo en política o en materia de derechos, injustísimo fuera de estos campos, ha hecho que se sienta una vaga hostilidad hacia esa condición de lo vital. Pero lo peor que puede hacerse con la realidad es volverle la espalda, porque sigue ahí y nos afecta cuando menos lo pensamos, sin que ni siquiera nos demos cuenta.

Pero hay dos jerarquías muy distintas, cuya confusión suele ser funesta. Hay una jerarquía que se considera «objetiva», de índole primariamente social, y otra que podemos llamar *vital*, aquella que tienen las cosas en nuestra vida, en la de cada uno. Los contenidos parciales suelen ser interpretados, estimados, buscados y finalmente vividos con arreglo a una escala vigente, que acaso no tiene mucho que ver con la nuestra personal.

En otras épocas las vigencias se formaban, debilitaban, se evaporaban con arreglo a mecanismos estrictamente *sociales* —he estudiado minuciosamente toda esta cuestión en *La estructura social*—; ese proceso era por lo general muy lento, respondía a ciertas acciones individuales que despertaban un eco en la vida colectiva, con mecanismos que también tenían carácter social; la consecuencia es que las vigencias respondían con bastante aproximación a la estructura de las almas de una sociedad determinada. Había, por supuesto, excepciones, y la discrepancia era un elemento siempre existente. Pero las vigencias eran por lo común «verdaderas», y por eso configuraban

sin grave deformación a los individuos. La impresión que el hombre actual tiene de la mayor parte del pasado histórico conocido pasa por alto la real afinidad que los hombres de esas épocas —de muchas, no de todas— tenían con unas vigencias formadas por impulsos sociales y consolidadas al cabo de largo tiempo y muchas experiencias.

La situación actual es bien distinta. Los medios de comunicación, notificación, difusión son eficacísimos, incomparables con los de ningún otro tiempo. Existen individuos o grupos encargados —incluso profesionalmente— de suscitar e imponer estimaciones y desestimaciones, modelos, pautas de conducta, preferencias, que actúan con gran rapidez sobre las sociedades. Los mecanismos lentos, condicionados por una gran inercia, han sido sustituidos por otros *artificiales*, estrictamente voluntarios, planificados. Las vigencias así producidas no tienen que ver —o al menos no es forzoso que tengan que ver— con la intimidad de los hombres, con lo que sus vidas realmente son.

Esto introduce una inquietante situación que podríamos llamar el *desorden de las preferencias*. El margen de inautenticidad que pertenece inevitablemente a toda vida es de insólita amplitud. Uno de sus rasgos más reveladores es la facilidad con que se constituyen, imponen o decaen esas vigencias, que son sustituidas con extraordinaria rapidez. Sería apasionante perseguir con algún rigor las variaciones de las vigencias sociales europeas en el espacio de cuarenta años, desde el final de la segunda guerra mundial, y comparar con periodos análogos en otras épocas. Creo que el resultado nos llevaría a sentir viva alarma.

El viejo consejo romano, *carpe diem*, tiene dos caras. Por una parte, invita al aprovechamiento del momento, que fomenta la felicidad; pero por otro lado lleva a su aislamiento, que la desvirtúa y compromete. Se podría proponer una extensión de esa actitud: *carpe rem*, aprovecha la cosa, las cosas que ofrece la vida, cualquier frac-

ción de realidad que signifique rigurosamente felicidad, precisamente por aparecer en conexión con la vida misma.

El balance vital

Esto nos lleva al aspecto más importante e interesante de la cuestión: la que se refiere al *balance vital*. Es una operación bastante sutil y elusiva, precisamente porque es vital y no propiamente intelectual. No quiere esto decir, sin embargo, que la inteligencia no funcione al hacer ese balance; al contrario, es esencial, porque la vida es teoría intrínseca, transparencia, presencia ante sí misma. Vivir es entender y entenderse. Ese balance requiere gran perspicacia; lo malo es que la gran mayoría de las operaciones que se reputan «intelectuales» no la poseen; ese balance pide formas de inteligencia que no son reconocidas y estimadas, que no suelen tener carta de ciudadanía en el mundo que se llama «intelectual» y reparte las calificaciones en ese orden.

La forma de inteligencia requerida es el darse cuenta, la percatación, la capacidad de ver *cómo se siente uno*; casi siempre se interpone la presión de «cómo debe uno sentirse», es decir, la de las vigencias antes mencionadas. Por eso el balance que la vida hace de sí misma es más probable —y más certero— en personas de cierta «inocencia», capaces de abandonarse a su espontaneidad y tomar en serio lo que revela y descubre.

Haría falta una educación distinta de la que se recibe usualmente —y el deterioro de la que existía hasta hace poco es demasiado evidente— para que los hombres dejen brotar en sí mismos ciertas capacidades de comprensión que no desarrollan y en las que no confían, porque carecen de prestigio social o académico. Sería menester, sobre todo, una *educación sentimental* que en algunas épocas ha sido satisfactoria —casi siempre adquirida por caminos poco ortodoxos, no con arreglo a plan, diríamos a salto de mata—, pero en nuestro tiempo es

casi inexistente, de una tosquedad inverosímil. Solamente así habría alguna probabilidad de que los hombres y las mujeres pudieran llevar a cabo esos balances vitales de lo que depende en buena medida la felicidad.

¿Por qué? Porque contra ese balance hay que contrastar toda pretensión de felicidad, toda parcela lograda, toda decepción que la ponga en peligro o la destruya. He insistido largamente en los contenidos parciales, en la pluralidad de dimensiones y estratos, porque esa es la estructura real de la vida; pero he tenido buen cuidado de reiterar sin descanso la noción de que la vida es una operación unitaria, y de que es a esta a la que ha de referirse todo lo que pretenda ser felicidad. El desdén de lo inmediato, concreto, 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 radicación en el proyecto que es cada cual, quedan reducidos a utilidad o placer, lejos de lo que verdaderamente es felicidad; y cuando esto se hace, se produce el más radical de los abandonos: ni siquiera se busca, ni se la echa de menos, ni se sabe que no se la posee.

La felicidad *parcial*, si lo es, por mínima que sea, se «incorpora» a la vida, destiñe sobre su conjunto, perdura aun después de haber pasado, se derrama sobre ella cuando es anticipada, modifica al yo que la experimenta, porque llega a ser un elemento constituyente de su biografía real.

La felicidad media en una sociedad

Sociedad y biografía

Si decimos que el hombre es infeliz, incluso si decimos que lo es inevitablemente, esto significa que le pertenece la felicidad y no la consigue; incluso, en forma extrema, que no puede alcanzarla. Recuérdese lo que antes dije de la privación, a diferencia de la mera carencia, y de la existencia de palabras privativas (ciego, manco, sordo, cojo, etc.). 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. Cuando decimos que es «animal racional», no entendemos primariamente que razona mucho o bien, sino que tiene que razonar, que no puede vivir más que razonando. En el caso de la felicidad, esto es más sutil, pero no menos evidente: el hombre no puede ser feliz, plenamente feliz, y en continuidad, pero necesita serlo. Y, aparte del sentido propio y riguroso, ser feliz individualmente, cada uno, hay una felicidad que corresponde a cada forma de vida colectiva.

¿Qué se quiere decir cuando se habla de «felicidad media» de una sociedad? ¿Asimilamos la vida de una sociedad a una biografía? Si hablamos de la felicidad media de la sociedad española, ¿tomamos a España como si fuera una persona, que evidentemente no es? ¿O se trata de los individuos, de la felicidad media *de los españoles*, cosa bien distinta? La pregunta fundamental es: ¿cuál es el *quién* de la vida colectiva? No existe propiamente, en el sentido de una persona individual, yo, tú, él o ella, pero la vida colectiva tiene un carácter cuasi personal, y de él nos podemos preguntar por su relación con la felicidad.

Entre las muchas diferencias entre la vida individual y la colectiva hay una capital: la primera termina con la muerte, y se puede pensar en su figura completa; por eso los griegos, como antes vimos, no consideraban feliz a nadie mientras vivía, porque a la vida más feliz le puede sobrevenir la infelicidad; y cuando ha muerto, si es del todo, la felicidad es un engaño; una sociedad, por el contrario, no muere, al menos con una muerte previsible y una conclusión que se anticipa; su vida se puede prolongar, en principio, indefinidamente.

Si queremos dar algún sentido al concepto de felicidad aplicado a una sociedad, hay que encontrar alguna analogía con la vida individual, es decir, hay que imaginar una etapa que sea analógicamente «biográfica». Pensemos en la sociedad griega en tiempo de Pericles o en la sociedad romántica. La griega o la europea, que tienen continuidad, son muy anteriores a las mencionadas y han continuado después de ellas, pero se puede aislar una *época* con un carácter aproximadamente biográfico. Hay cierta artificiosidad, pero con un fundamento claro: una época histórica es un periodo en el cual es vigente cierta forma de vida colectiva.

La época romántica es un ejemplo especialmente claro: durante unos sesenta años tiene vigencia una forma de vida distinta de la anterior y la posterior. Al pasar del siglo XVIII al Romanticismo cambia la figura de la vida,

su temperatura, sus proyectos, la manera de sentirse, y tiene sentido preguntarse por la felicidad de los hombres del siglo XVIII y de los románticos. Naturalmente, cada individuo tiene su sentido propio de la felicidad. Desde la máxima posible hasta la infelicidad más desolada, pero en cada época hay una forma de realización de la pretensión de felicidad.

No podemos preguntarnos por la felicidad de los individuos, de cada uno, porque es un problema personal y hay tantas relaciones con la felicidad como personas; se trata, pues, de su participación en un carácter *estructural*, como consecuencia de la estructura de la sociedad en que se vive. Las diferencias entre 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. Todo lo que pasa en un río está condicionado por su cauce, que le da cierta configuración, aunque haya épocas de estiaje o se salga de madre y se desborde.

La expectativa

Si la felicidad es, con una definición funcional y muy vaga, la realización de la pretensión vital, nos encontramos con que la estructura social permite o no esa realización, la hace más o menos probable. Ningún tipo de sociedad —no digamos la forma política, relativamente superficial— nos da la felicidad; lo que pasa es que en algunas es más probable que en otras que yo realice mi pretensión y alcance cierto grado de felicidad. Hay formas muy extremadas que la hacen enormemente improbable —el mundo actual está lleno de ellas—, pero creo que aun en las circunstancias más penosas hay porciones de felicidad, aunque sea con límites muy estrechos; hay, en cambio, formas en que la posibilidad de la felicidad está abierta al azar y al acierto de los individuos.

Cuando se habla de realización de una pretensión, hay que preguntarse de qué pretensión se trata. No de una pretensión cualquiera. No son todas equivalentes desde el punto de vista de la felicidad. Lo interesante es lo que la pretensión vital tiene de pretensión *de felicidad*. Las hay desentendidas de la felicidad; a última hora siempre existe, pero apenas se deja brotar, está acallada, sofocada, no reconocida ni admitida, más bien expulsada del horizonte mental. En el otro extremo, la pretensión de felicidad puede ser explícita, enérgica, ocupar un puesto relevante en el proyecto de la vida personal.

La estructura de la sociedad afecta desigualmente a las pretensiones. Una sociedad que difícilmente permite la felicidad no afecta demasiado a las pretensiones que no la incluyen de un modo expreso. Imagínese una persona que pretende trabajar, o enriquecerse, y no precisamente ser feliz; esa estructura no favorable a la felicidad no es inconveniente. En cambio, si la pretensión es, expresa e insistentemente, de felicidad, queda estorbada, cohibida, tal vez impedida.

Hay que determinar, pues, lo que la pretensión vital tiene de pretensión de felicidad. Las diferencias individuales son muy grandes, pero lo que aquí interesa es la diferencia entre sociedades. Somos españoles de 1987; si lo hubiéramos sido de 1740 o de 1420, o si en vez de españoles fuéramos alemanes, suizos o chinos, tendríamos otro tipo de pretensión vital y otro grado de pretensión de felicidad. Ahí es donde se plantea la cuestión de la felicidad media en una sociedad.

Cada forma de vida tiene una *expectativa*; cada persona imagina lo que la vida puede *dar de sí* (quizá esta expresión coloquial «dar de sí» sea la más apropiada), y hay grandes diferencias, sobre todo de explicitud. El que lee o escucha esta expresión, «lo que la vida puede dar de sí», puede reaccionar de diversas maneras. ¿Estaba ya en ello, tenía conciencia clara de que una de las características de cada forma de vida es la expectativa de lo que pueda dar de sí? O, por el contrario, no había caído

en la cuenta de ello y ha venido a pensar que efectivamente es así. La expectativa era expresa o solo latente; en este último caso, la vida no estaba movilizada en torno a esta cuestión, no estaba preparada para albergarla, y la dificultad es mayor.

Hay una sensación general ante la vida, con enorme variación según las sociedades. No podemos hacer la experiencia de épocas lejanas, pero cuando se ha vivido bastante se tienen recuerdos ya remotos, se puede revivir el ambiente de la vida, su temple, hace cincuenta, sesenta o más años; o se puede comparar nuestra sociedad con otras, y aun dentro de España —o de otra nación— las diversas sociedades regionales difieren algo (hoy muchas españolas creen o fingen creer que muchísimo). Ocurre con las regiones como con los hijos de una misma familia, que parecen muy diferentes a sus padres, o ellos se encuentran así, pero los que lo ven desde fuera les encuentran un fortísimo aire de familia; castellanos, andaluces, catalanes, vascos, aragoneses, gallegos, navarros, etcétera, que creen ser tan distintos, sobre todo porque se lo dicen, a los ojos de un francés, un argentino o un norteamericano son semejantísimos: es difícil que un extranjero los distinga; y lo mismo nos ocurre a nosotros cuando miramos a un francés de la Provenza o de la Turena, a un alemán de Westfalia o de Renania, a un americano de New England, del Midwest o de California.

Es de gran importancia la intensidad de la pretensión y su relación con los recursos. El animal, si no le pasa nada, lo pasa bien; no digo que es feliz, porque seguramente no es adecuado, pero está contento: basta ver que el cachorro de muchas especies es una criatura muy alegre. En cambio, el cachorro humano, el niño, puede estar contento, pero llora con extremada frecuencia, hasta los que lloran poco, y el llanto del niño perturba a las personas mayores. Imagínese lo que sería que los animales llorasen, qué haría un pastor si todos los corderos se pusieran a llorar: sería absolutamente insoportable; por fortuna, pastan callados y no lloran.

Los niños lloran a veces porque se sienten mal o tienen hambre o frío, pero casi siempre porque se aburren. Por lo general, en cuanto les hacen caso dejan de llorar. El niño tiene proyectos para los cuales no tiene recursos; se lo pone en la cuna y mira al techo —lo más aburrido de la casa—; conocí a un niño que pasó los primeros meses de su vida en la cuna; el pelo no le crecía por detrás, por el roce constante de la almohada; el techo era su horizonte. Cuando el niño se aburre, si no es muy pasivo, si tiene iniciativa, pide compañía, diversión, que le muevan la cuna, le hablen, le canten, lo paseen, lo que sea. Este es un caso elementalísimo de vida humana; cada vez me parece más evidente que el niño, desde que nace, tiene una vida con atributos enormemente diferentes de los de la vida animal. Un cachorro suele ser muy superior a un niño, sus posibilidades biológicas son incomparables; incluso es mucho más listo, entiende más. La diferencia, sin embargo, es análoga a la que hay entre formas de pensamiento: los presocráticos —Tales, Parménides, Empédocles— son muy elementales y primitivos; los poemas indios o los libros sapienciales babilónicos son mucho más desarrollados y complejos; lo que pasa es que el planteamiento filosófico tiene una *radicalidad* mayor, un nivel más alto en su simplicidad. El niño, al comienzo de su vida, es un desastre de incapacidad e insuficiencia, pero a nivel humano, más profundo y con otro horizonte que el animal.

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, y es una de las primeras cosas que deberían investigar historiadores y sociólogos: hay sociedades aburridas, resignadas, moderadas, exaltadas, delirantes; las hay, en ciertos momentos, colectivamente dementes (en este

momento se encuentran varias en el mapa del mundo). Se podrían poner ejemplos actuales de todos esos tipos de sociedades; y no digamos en el pasado: siempre me ha sorprendido que en la España romántica hubiese un partido *moderado* y un partido *exaltado*; que el programa de un partido pueda ser la exaltación es quizá admirable, pero bastante inquietante. Naturalmente, la pretensión de felicidad está afectada por la actitud global de la sociedad en que se vive.

Por otra parte, y ello es importantísimo, nuestro juicio sobre la felicidad ajena no suele coincidir con el de la sociedad de que se trata. Cuando hay *sentido histórico* esto no ocurre demasiado, pero cuando se carece de él, como ha pasado casi siempre, o cuando se ha perdido, como está sucediendo en estos últimos decenios, después de haberse alcanzado un nivel excepcional de ese sentido histórico, se juzgan las formas de vida lejanas o pretéritas aplicando nuestros criterios. Ahora, la mayor parte de los hombres juzgan las formas de vida ajenas de manera muy negativa. Hay una general descalificación del pasado; el parecer de Jorge Manrique, «cualquiera tiempo pasado fue mejor», se ha invertido, y cualquier forma de vida pretérita parece horrible, lo cual no es cierto. Y no digamos las mujeres: circula como moneda corriente que han vivido en una especie de infierno hasta hace cuatro días, lo cual está muy lejos de ser verdad, por fortuna para todos.

Hay además una profunda diferencia entre lo que los hombres *juzgan* y lo que *sienten*. Se tienen opiniones sobre todo, propias o ajenas, originales o imbuídas, y con gran frecuencia 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; un español inteligente y decente difícilmente admitirá que las cosas van bien —he citado en *España inteligible* el caso excepcional de Feijoo en 1750—. Pero ¿es verdad que los españoles se han sentido siempre tan mal? Yo creo que, por

el contrario, suelen sentirse bastante bien, pero no lo reconocen ni admiten que pueda ser así. No es precisamente que lo oculten y sean falsarios, es que cuando se ponen a opinar piensan que todo está muy mal y son muy infelices.

Hay épocas en que esto sucede en grado extremo; la romántica está caracterizada por el *mal du siècle*, el *Weltschmerz* y, si se apuran las cosas, la desesperación; pero cuando se lee con los ojos abiertos un texto romántico se ve que por lo general rezuma entusiasmo y felicidad, y muy principalmente cuando describe los tormentos que el autor o los personajes padecen. Hay gran distancia entre la manera de juzgar y la manera de sentirse, y si se pasa por alto no se entiende el concepto de felicidad media.

En una sociedad en que se opina que la vida es dolor y desventura, nadie aceptará que es feliz. El romántico, por ejemplo, da gran importancia al amor; pero tiene que ser desgraciado, porque si no es así, ¡qué desastre! Imagínese que un romántico se enamora de una mujer, y esta mujer le dice que sí, y se casan, y tienen media docena de niños preciosos: adiós el romanticismo. El amor tenía que ser imposible, contrariado por diversos motivos: la amada está casada, o no quiere al amante, o está en un convento, o se muere de tuberculosis; entonces el romántico se siente a sus anchas y goza de todo ese dolor. En otras épocas sucede estrictamente lo contrario.

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. El que tenía la fortuna de vivir en un régimen fascista, nacionalsocialista o comunista tenía asegurada la felicidad (y esto no ha terminado). En el interesante libro de

Robert Lottman, *La Rive gauche*, que es un estudio sobre las cosas que han dicho los escritores franceses entre 1930 y 1950, se ve cómo muchos participaban de esa noción de la felicidad automática y segura cuando había un determinado régimen político (para algunos, sucesivamente con sistemas opuestos, en el fondo parecidos).

La tensión hacia la felicidad

La expectativa o pretensión de felicidad define el nivel al que se plantea la cuestión; desde el punto de vista personal, la tensión que tiene cada vida en ese orden. La felicidad que podemos realmente tener es muy variable y depende de las circunstancias, del azar, de mil cosas, pero cada uno de nosotros 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, y con ello el acceso real a la felicidad. Sobre todo, la posibilidad de *intentarlo*. Esto es lo decisivo. ¿En qué medida se puede intentar ser feliz?

Hay sociedades que protegen a los individuos con un grueso caparazón que da sobre todo seguridad. En cambio, en el otro extremo, las hay que dejan a los individuos a la intemperie, en indefensión, en estado de abandono. En la actualidad hay muchas sociedades con un sistema de seguridad que envuelve al individuo y lo protege desde la cuna hasta la sepultura, le proporciona todo género de recursos y ayudas. En otras —en casi todas las del pasado— el individuo está abandonado a sí mismo, a lo que le pase, sin que ninguna potencia se ocupe de él. De hecho, no era o no es así: hay que contar con la probable reacción de las personas individuales; a veces una mujer muere en el campo, en un pueblo, en un barrio pobre, y las vecinas se hacen cargo espontáneamente de

los hijos; iniciativas personales o sociales pero no estatales se han encargado siempre de prestar un mínimo de ayuda y seguridad a esas personas oficialmente abandonadas e indefensas.

En las sociedades muy protegidas, hay un mínimo de riesgo (nadie, claro es, protege de la infidelidad del marido o de la mujer, del cáncer o de que le caiga a uno una teja en la cabeza, aunque luego lo entierren por cuenta del Estado); en el otro caso, el individuo está expuesto a las adversidades. Y no se olvide que en casi toda la historia la adversidad ha sido muy frecuente y poco evitable. La medicina ha alcanzado verdadera eficacia muy a fines del siglo XVIII, y hasta entonces más bien ayudaba a morir; por eso la gente pobre tenía esperanza de salvación, porque la naturaleza obraba, pero los poderosos, que tenían siempre un médico a su disposición, estaban perdidos; una vez vi una relación de las fechas de nacimiento y muerte de las reinas de España, y casi todas habían muerto poco después de los treinta años, a lo sumo de los cincuenta: con un médico al lado, o con varios, era improbable sobrevivir. Y había las pestes, en las cuales a veces moría un tercio o la mitad de una ciudad o una comarca (algo que todavía hoy puede pasar, aunque no se crea). El riesgo era constante, la enfermedad y la muerte eran cosas normales y que no preocupaban demasiado.

Esto contrasta con la importancia que se da a la muerte en nuestra época, en que la vida se ha prolongado enormemente y se cree que casi todo es curable, de modo que toda muerte nos parece en cierto modo violenta. Cuando yo era joven, un hombre de setenta años era manifiestamente viejo, y a nadie le extrañaba que se muriera; llegar a los ochenta era poner una pica en Flandes: un hombre de ochenta años era viejísimo y parecía asombroso que estuviera vivo. Ahora, cuando una persona muere a los ochenta o noventa años, decimos: ¡qué lástima, podía haber seguido viviendo mucho tiempo! Esta es la actitud profunda en que estamos; acaso, racio-

nalmente, pensamos: bueno, al fin y al cabo tenía ochenta y cinco años; pero después de habernos parecido una muerte prematura.

La manera de sentirse respecto a las desventuras, incluso las más graves, ha variado increíblemente: se aceptaban como la condición de la vida. Nos parece tremendo que vayan a ahorcar a un hombre; en el siglo XVI, en el XVII, todavía en el XVIII, la verdad es que no le parecía tremendo a nadie, empezando por el interesado. En los Entremeses de Cervantes, cuando a uno de los presos que están jugando a las cartas le avisan que lo van a ahorcar, no hace caso y quiere terminar la partida. En las Cartas de jesuitas se cuenta que uno a quien van a ahorcar pide vino, se lo dan blanco y lo escupe diciendo que le hace daño. Es un contratiempo sin mayor importancia, porque la muerte era algo cotidiano que estaba en todas partes.

Esto condiciona profundamente la manera de sentirse en la vida. En la sociedad muy protegida, en la cual todo está previsto, son muy reducidas las posibilidades de buscar la felicidad, sobre todo de inventarla. En la sociedad desprotegida, en que el hombre vive a la intemperie, está en franquía. ¿Para qué? Para intentar por su cuenta y riesgo ser feliz. Esto se ha perdido casi enteramente. ¿Cuántas personas en nuestra época tratan de ser felices? Para muchas, esta cuestión ni siquiera tiene sentido.

Naturalmente, no se trata de estadísticas, porque la felicidad es un asunto personal y, como todo lo humano, admite grados. Lo que hay es un nivel medio de pretensión y de normalidad de realización, lo cual quiere decir de frecuencia. Y aquí aparece a última hora un elemento estadístico, porque si hay cierta normalidad en la consecución, ello se traducirá en un número mayor de personas felices; pero es muy difícil de medir: no tiene gran sentido preguntar a la gente si es feliz, porque dirá sí o no según crea que debe contestar.

Los recursos de que se dispone hacen posible en cierta medida la felicidad. Pero por otra parte hay la holgura, la franquía para buscarla, imaginarla, deseirla. Hay una diferencia fundamental: si se desea ser feliz o no. Si se pregunta si se quiere ser feliz, todos dirían que sí, pero ¿lo desean realmente, lo echan de menos en la medida en que no lo son? Si una persona está abrumada por la desgracia, lo reconocerá; pero casi nadie siente de un modo muy claro que no es feliz.

Los recursos, de un lado, la franquía y holgura, del otro, se oponen muchas veces, pero podrían articularse, y la felicidad sería más probable. Si los recursos se unieran a la libertad, a la holgura, a la actitud de intentar ser feliz, sería mucho más probable la consecución de altos grados de felicidad. Si no se tiene en cuenta esa relación, hay un peligro muy real: lo que a primera vista favorece la felicidad, de hecho está destruyendo su posibilidad. A un incremento de los recursos acompaña una mengua de la posibilidad efectiva de intentarla, de buscarla, tal vez de lograrla.

XVIII

*La expectativa de felicidad en nuestro tiempo**Rasgos de nuestro tiempo*

¿Qué se entiende por «nuestro tiempo»? Creo que con el siglo XX empieza una época nueva, en muchos sentidos distinta de la «moderna», que en lo sustancial termina hacia 1900. El siglo XX hasta hoy tiene grandes diferencias internas, se pueden distinguir en él varias etapas, pero conserva una unidad frente al pasado anterior: la mayor parte de los rasgos capitales datan de su comienzo y no han desaparecido aún. Pero si se quiere una precisión mayor podemos considerar la segunda mitad del siglo, después de la segunda Guerra Mundial, desde 1946, cuando se va reanudando una vida «normal» con transformaciones extraordinariamente importantes.

Las dos guerras mundiales no han sido comparables, en muchos sentidos. En la primera se conservó muy vivo el sentido «nacional», las deslealtades fueron de escaso volumen; la segunda tuvo mucho más un carácter ideológico y político, lo que explica la extraordinaria frecuencia del «colaboracionismo», la mayor fuerza de la adhesión

al partido que a la patria. El odio y la violencia fueron mucho mayores, la ruptura con el pasado también. Es curioso cómo la época que siguió a la guerra del 14 fue acompañada de una impresión de «provisionalidad»: la expresión, tan usada, «entreguerras» es reveladora. Esta actitud no ha existido después de 1945; en lugar de ella hay algunos caracteres nuevos que hay que mencionar.

Ante todo, el desarrollo de las técnicas superiores, con rápida y amplísima difusión. Las técnicas se han ido introduciendo en el mundo con bastante rapidez desde fines del siglo XVIII, sobre todo ya entrado el XIX, pero su difusión ha sido lenta y parcial. Se inventa la máquina de vapor, pero durante largo tiempo solo se usa en algunos lugares; se hacen los primeros ferrocarriles, pero durante decenios los hay únicamente en algunos países, con pocas líneas y escaso tráfico; la difusión del gas, luego de la electricidad, es lenta y restringida a una limitada porción del mundo; se inventa el teléfono, pero casi nadie lo tiene ni lo usa. Es decir, existen las técnicas, pero alcanzan un volumen muy modesto.

Ha sido menester que los descubrimientos técnicos se alíen al gran desarrollo industrial y a un enorme aumento de la riqueza para que las técnicas verdaderamente se difundan, se extiendan a grandes porciones de la humanidad y transformen el mundo. Antes de la guerra había ciertamente frigoríficos o neveras eléctricas, pero las tenían muy pocos, no habían cambiado la forma de la vida cotidiana; algo parecido ocurre con el teléfono, el automóvil; la televisión, por nacer en este último tiempo, ha tenido ya un desarrollo fulminante.

Lo decisivo ha sido la inmensa creación de riqueza en este periodo, que se olvida casi siempre, porque se quiere ocultar tendenciosamente. La riqueza del mundo ha aumentado prodigiosamente en los países occidentales o que han adoptado los principios económicos y políticos de Occidente; y ha alcanzado a grandes mayorías, aunque no ciertamente a la totalidad de las poblaciones. Entre 1950 y 1960 circulaba mucho en los Estados Unidos,

entre los que tenían una actitud «crítica», la expresión *the invisible poor* («los pobres invisibles»). Bueno, pensaba yo, bendito sea el país en que los pobres son invisibles y hay que buscarlos, porque en otros no se ve otra cosa. En los países de Occidente hay pobres, pero son —por primera vez en la historia— una minoría.

Esto ha hecho posible la efectiva transformación del mundo por las técnicas superiores, de alcance incomparable con todo lo anterior: la energía nuclear ha representado el paso a otro orden de magnitud; la electrónica, que no ha hecho más que empezar, está transformando la vida más allá de lo que imaginamos; y no digamos la manipulación biológica, cuyas consecuencias no se pueden prever y que es capaz de producir perturbaciones irreversibles en la condición misma de la vida.

Añádase lo que significan hoy las comunicaciones. No solo la aviación con vuelos universales y frecuentísimos; el automóvil, que en muchos países está en manos de la población casi íntegra; el que la mayor parte del mundo esté ligada telefónicamente; el que la radio establezca una invisible red sobre el planeta; la televisión, que va camino de la universalidad de los receptores, va a eliminar muy pronto la limitación de los emisores: el mundo va a estar sometido a un baño total de imágenes y palabras; el último paso, el vídeo, suprime la fugacidad y permite la conservación: palabra e imagen móvil van a equipararse al libro en cuanto a su permanencia, a la posibilidad de «volver», de reactualización a lo largo del tiempo.

Añádase otro rasgo, de otro orden, enteramente heterogéneo: el *estado de tensión*. Los que han vivido su vida adulta en los últimos cuarenta años no se dan cuenta de lo que significa que se viva, no con tensiones, roces, luchas, que siempre ha habido, sino en estado de tensión («guerra fría» o sus análogos). Es una situación enteramente nueva, el telón de fondo de nuestro tiempo. Y afecta al mundo entero, que por primera vez está en presencia. Antes había muchos países de los que casi nadie tenía idea, que no contaban y con los cuales no se

contaba. Ahora la situación consiste en que sabemos muy poco de ellos, el estado de ignorancia persiste, pero se habla de ellos constantemente, a veces con gran desproporción: se habla mucho más de algunos países de mínima importancia que de otros incomparables en magnitud, población, riqueza, cultura. Esto produce una visión deformada de la realidad, característica de esta época. Las organizaciones internacionales contribuyen poderosamente a esta deformación.

«El peor de los mundos posibles»

Hace ya un par de decenios que se produjo y difundió insidiosamente una persuasión de que la época en que se vivía era lamentable. En 1969 escribí un ensayo titulado: «¿El peor de los mundos posibles?» (reimpreso en *Innovación y arcaísmo*, 1973), porque parecía haberse invertido la fórmula de Leibniz. Dominaba ya entonces una actitud de quejumbre generalizada. Me preguntaba si era así, pasaba la mirada por el espacio de un cuarto de siglo, desde el final de la guerra, y mostraba cómo el mundo en su conjunto había experimentado una inmensa mejoría. Entre otras cosas —desarrollo técnico, aumento de la riqueza, mayor solidaridad, etc.—, señalaba un hecho de máxima importancia: mientras la época inmediatamente anterior, aproximadamente desde 1930 hasta 1945, se había caracterizado por la pérdida de valor de la vida humana, con inauditas violencias y crímenes (en *Introducción a la Filosofía* hablé, a fines de 1945, de «la vocación de nuestro tiempo para la pena de muerte y el asesinato»), después de la segunda Guerra Mundial se produce el fenómeno inverso. En el espacio de una generación, del 45 al 60, hubo mucho mayor respeto por la vida humana, que ha vuelto a perderse después; ese periodo, con los inconvenientes y males inevitables, ha sido una época muy superior a la anterior y a la posterior.

Uno de los motivos de la impresión negativa y pesimista de esa época excelente ha sido el desplazamiento de la atención hacia lo colectivo y público. Lo normal ha sido que el hombre viva atendiendo sobre todo a su vida personal y privada, y sólo cuando lo público irrumpía de modo más o menos violento tenía que enfrentarse con ello. Después de la Guerra Mundial había habido un repliegue hacia lo privado, en gran parte por cansancio de la vida pública y sus desmesuras; pero desde fines del decenio de 1960 se vuelve a lo colectivo, y aparecen en primer plano los peligros y las posibles calamidades. Recuérdese que en gran parte del mundo hubo una floreciente industria, la construcción de refugios atómicos particulares; se hablaba todo el tiempo de la guerra nuclear, de las bombas que iban a destruir el mundo, y mucha gente que tenía dinero se construyó un refugio a prueba de bomba, con materiales que se suponían eficaces; y había que amueblarlo y acondicionarlo, y acumular alimentos y bebidas para pasar una larga temporada, hasta que pasaran los efectos de la radiación. Esto me parecía entonces completamente absurdo, en primer lugar porque confiaba en que no iban a estallar bombas nucleares, y en segundo lugar porque si esto sucedía los refugios no servirían de nada. Esto último es evidente, porque las de Hiroshima y Nagasaki eran juguetes comparadas con las fabricadas después. Pero la preocupación constante —recuérdese la película *On the Beach*— llevó a una mezcla de histerismo y negocio que dominó unos cuantos años.

Otro fenómeno característico ha sido la evolución de la impresión dominante sobre los aspectos económicos de la vida. Desde el final de la guerra, el Plan Marshall y el comienzo de la reconstrucción de Europa y de los países vencidos en particular, se sintió que la prosperidad económica estaba asegurada. Se creó riqueza en proporciones nunca conocidas, el horizonte parecía abierto; los países que habían hecho la guerra con el pretexto de que eran países «proletarios» que no tenían ni bienes ni

territorios, después de perderla, con más población que nunca —y en el caso de Alemania con menos territorio—, tenían un nivel de vida que ni siquiera habían soñado. Se tenía la impresión de que la economía había encontrado lo que Kant habría llamado «el seguro camino de la ciencia». Y creo que era verdad, y las posibilidades económicas no eran ilimitadas— nada humano lo es—, pero sí abiertas y con un horizonte dilatado.

Pero en 1973 se produjo, por motivos políticos y no económicos, el embargo del petróleo, e inmediatamente después la vertiginosa subida de su precio (más de veinte veces), y entonces se produjo una crisis de *efectos* económicos, que afectó sobre todo a los países menos desarrollados, que desde entonces no pudieron hacer más que pagar el combustible; y los otros perdieron el excedente de riqueza y actividad industrial que les había permitido acoger una parte considerable de la mano de obra de los países menos desarrollados, donde la vuelta de muchos trabajadores provocó el paro que se ha convertido en uno de los mayores problemas.

Esto fue una crisis de la prosperidad, de origen no directamente económico, y que ha habido manifiesto interés en no aclarar. El mundo occidental —u occidentalizado— sigue próspero, pero no tanto como hace quince años, y sobre todo *se ha renunciado a la prosperidad*. Me impresionaron hace pocos años las declaraciones de un alemán importante, que dijo que «la prosperidad europea pertenecía al pasado». ¿Por qué? La prosperidad sigue existiendo; y sobre todo, los problemas pueden ser pasajeros. Un continente que desde la destrucción y miseria de 1945 se había elevado a una prosperidad nunca antes alcanzada, ¿no va a poder empezar desde un nivel incomparablemente más alto y superar un bache, una crisis pasajera de la economía? Lo inquietante es el cambio de actitud, la renuncia a la prosperidad.

Y adviértase que el grave problema del desempleo o paro —el más importante en España—, es en todo el mundo algo mitigado por los subsidios y la seguridad,

incomparable con lo que era cuando los parados no ganaban nada, quedaban en estado de extrema pobreza, incluso de miseria. Léase, el extraordinario ensayo de Azorín en 1905, «La Andalucía trágica», con ocasión de un grave paro en gran parte de la región; Azorín fue a Lebrija como representante de un periódico, hizo encuestas directísimas, reuniendo a unos cuantos campesinos, dialogando con ellos, preguntándoles con suma precisión por sus necesidades más elementales y sus ingresos —con trabajo incluso— para comer, vestir, pagar la vivienda, etcétera. Es impresionante la escasez con trabajo; pero no lo tenían. Si se lee ese texto de Azorín, admirable de valentía, sinceridad y comprensión, y se compara con la situación actual, se ve que son dos cosas que apenas tienen que ver. Lo más grave del desempleo actual es lo que significa de cerrazón del horizonte; no ya no tener un puesto de trabajo, sino creer que no se va a tener.

Y hay un paso más, que es *no querer tenerlo*, precisamente porque la situación es mala, pero llevadera. El que no tenía ningún ingreso quería modificar esa situación como fuera, pero ahora se puede ir tirando, se cierra el horizonte y se amputa la facultad de anticipar. El hombre es futurizo, proyectivo; pero mucha gente no proyecta o cree que no puede proyectar. Temo que no se ha ensayado este punto de vista para comprender la situación. Los problemas económicos no son intraeconómicos, son sociales, históricos, humanos, y si solo se atiende a lo económico no se los comprende y no se los puede resolver. Esto es gravísimo, y precisamente por lo que tiene que ver con la felicidad. Todos los días se dice que los jóvenes, como no tienen trabajo ni quehacer ni horizonte, tienen que estar todo el día en el bar, bebiendo y drogándose. Un hombre de mi edad no entiende, porque esto significa gastos grandes y evidentemente superfluos. 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 solo se permitían los muy acaudalados. Faltan algunas piezas:

¿qué ha ocurrido, además de no haber puestos de trabajo, para que se haya producido ese extraño cambio de actitud, sobre todo en la capacidad de proyección?

La crisis de la expectativa

Muchas personas identifican el que haya dificultades con la negación de la posibilidad de la felicidad. Es decir, un mundo lleno de dificultades es un mundo en el cual no se puede ser feliz. Esto nunca se había visto así; en primer lugar, porque el mundo ha sido siempre pura dificultad, y eso se consideraba como un obstáculo que había que vencer o un incentivo para ir más allá. Se respondía con una noción de larga vigencia: 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. Es un cambio que afecta a la intimidad del hombre. Las facilidades han parecido ilimitadas, economistas y sociólogos hablan de la *rising expectations*, las expectativas que se elevan constantemente; si esto se detiene o retrocede, se experimenta una conmoción. Por ejemplo, se dice como la cosa más natural del mundo que los salarios no pueden perder su poder adquisitivo; si los precios suben, los salarios tienen que subir, por lo menos, otro tanto. Se ocurre contestar: muy bien, *si es posible*. ¿Puede admitirse el supuesto de que, al menos por una parte de la humanidad, *las cosas no pueden ir peor*? Esto nunca se había pensado. La vieja imagen bíblica de las vacas gordas y las vacas flacas ya no se admite: no puede haber vacas flacas, ni siquiera se acepta que puedan enflaquecer un poco; y si así ocurre, *no se puede ser feliz*. Esto es falso, siempre se ha podido ser feliz, aunque no del todo, con cualquier género de vacas.

Todavía hay un factor temporal que ha influido en el hombre de estos últimos tiempos. Un adverbio, «ahora», se ha repetido incansablemente, como ya advertí antes. Se quieren las cosas «ahora»; esta palabra aparece en casi todas las pancartas cuidadosamente preparadas que se exhiben en las manifestaciones «espontáneas». En inglés es una palabra más corta: «Now»; acaso por eso, en español se va prefiriendo «Ya». Lo malo es que las cosas no suelen estar ya a disposición del que las desea, no llegan ahora, sino, como solía decirse, «cuando Dios quiera» (y habría que agregar: «si quiere», porque no es seguro).

Pero lo que me preocupa aquí no es tanto las muchas cosas que no llegan, que no se consiguen, sino las que se logran; porque para ellas 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 en un mundo que, a pesar de todo, es superior a la mayor parte de los pretéritos. Dicho con otras palabras: al disminuir la expectativa como tal, se hace violencia a la condición futuriza de la vida, y se pone en peligro la expectativa *de la felicidad*.

Lo personal

Todavía más hondura que todo esto tiene una variación que afecta a nuestra época: la que se refiere al sentido estrictamente personal, individual y privado de la felicidad. Cuando nuestros contemporáneos piensan en la felicidad, rara vez vuelven los ojos a sí mismos para preguntarse si son felices o no, sino que miran a lo colectivo para ver si *se es feliz* en tales o cuales condiciones. La felicidad «media», de la que he hablado en detalle, es secundaria respecto de la felicidad real, que es siempre la de cada uno. Y se atiende a lo que podríamos llamar la «macrofelicidad», se desvalora el detalle, la vida cotidiana, lo que llena los momentos de cada día.

Cuando se comparan los diversos países se habla de su producción, de sus ingresos, de sus deudas, de sus recursos, de sus instituciones sociales y políticas; pero una diferencia fundamental es el clima; imagínese hasta qué punto influye en la felicidad. La vida es más probablemente feliz en un clima agradable, sin temperaturas extremas, con muchas horas y muchos días de sol, que en un lugar donde el sol sea un lujo excepcional, donde el cielo esté siempre gris y cubierto, o las temperaturas sean glaciales, o tórridas. Cuando nos levantamos, lo primero que solemos hacer es ver qué día hace; y esto condiciona las formas de la vida, si se puede pasear, andar por la calle o por el campo, sentarse en la terraza de un café, ver a la gente en la plaza.

Ahora interesa más lo que es abstracto, estructural, y puede ser objeto de estadística. El hombre goza de la realidad en la medida en que le presta atención, y si rebalo sobre las cosas no gozaré de ellas. Y cuando la atención se concentra sobre lo negativo y penoso —de esto se ocupan concienzudamente los medios de comunicación—, invade todo el horizonte y destiñe sobre el conjunto de la vida.

Hay un aspecto que es decisivo para la felicidad, y que en nuestra época presenta una extraña combinación de mejoramiento y pérdida: la relación entre hombres y mujeres. La situación es enormemente favorable: la mujer está en todas partes, convive con el hombre, con facilidad de trato casi nunca posible en otros tiempos, y hoy en otros continentes. En una conferencia se sientan juntos hombres y mujeres; hablan antes del comienzo, seguirán haciéndolo cuando termine, podrán seguir juntos; conviven en los estudios, en el trabajo, en el deporte, en el café, en los espectáculos. Imagínese lo que hubiera dado un hombre del siglo XVII por algo parecido, él que tenía que ver a la mujer entre las rejas de una celosía y suponerla hermosa —realmente no se veía muy bien—, o esperaba que fuera a la iglesia con una dueña, a veces se atrevía a rozarle los dedos con los suyos mojados en

agua bendita. Acaso le hacía llegar un billete con unas palabras escritas, con temor de que cayera en manos del padre, el hermano o el marido, con enojosas consecuencias. Hablar a solas con una mujer era difícil e improbable. Imagino el terremoto que significaría para un hombre así nuestra ilimitada facilidad de trato.

Lo que pasa es que en el siglo XVII no había ninguna «nivelación» de los sexos, sino una gran diferencia de potencial; es decir, el hombre reaccionaba ante la mujer con deslumbramiento, con una actitud de preentusiasmo. No es que esto haya desaparecido, gracias a Dios, pero ha disminuido mucho, se ha embotado, y se ha atenuado lo que ha sido en otros tiempos la fuente principal de felicidad. Lo que debería ser una gran ventaja disminuye o se anula. Hay personas, grupos, generaciones, incluso países en que pervive esa diferencia de potencial, esa posibilidad de entusiasmo de un sexo por el otro; pero si se intenta determinar, en un grupo de personas conocidas, qué significa para su felicidad el otro sexo, temo que se encuentren dosis muy modestas en la mayoría de los casos.

Esto es, en definitiva, una forma particular de la preferencia actual de lo intercambiable frente a lo único e insustituible. 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. Y no me refiero al amor en sentido estricto, sino a la felicidad que da una persona por ser quien es. 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 lo que es un amor concreto, por ejemplo el de Romeo y Julieta. Romeo, ante un grupo de muchachas bonitas, dirá que lo son, pero la única que le interesa es Julieta, y a la inversa.

El hombre de nuestra época siente que casi debe disculparse de tener preferencias individuales; quizá piense que ofende a ese mito de la igualdad, como si Romeo, al preferir a Julieta y encontrarla única estuviese agraviando a las demás. Esto no se formula así, porque es demasiado grotesco, pero late en la actitud media de muchos contemporáneos. ¿Se explica de otro modo el fracaso frecuentísimo de todas las relaciones amorosas, y no solo del matrimonio por lo que tiene de institución? Hacia 1910 se difundió la doctrina de que los matrimonios fracasaban porque los hombres y mujeres no se conocían sexualmente antes, no tenían «experiencias prematrimoniales», y se recomendaba el «matrimonio a prueba». Resulta que esto es ahora usual, y es frecuente que una pareja viva junta durante un par de años antes de casarse; a los tres meses se divorcian. Es evidente que algo no funciona.

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, con la convicción de que en principio es irrevocable. Y hay una vigencia social de una sexualidad impersonal y generalizada, que perturba enormemente la posibilidad de relación amistosa entre hombre y mujer. Estamos en la mejor situación imaginable, y al mismo tiempo la desvirtúan y destruyen unas cuantas presiones sociales que desdibujan lo personal y trivializan las mejores fuentes de felicidad.

La mayor parte de los hombres y mujeres de nuestro tiempo no son muy felices; tampoco se sienten desgraciados —y no lo son—; más bien se mueven en una zona gris. Es el polo opuesto del Romanticismo, en que la expectativa era máxima, se suponía que todo terminaba mal, pero la vida tenía una fuerte intensidad y una gran capacidad de felicidad, por supuesto negada, no confesada, pero real y vivida.

Y hay que mencionar todavía, a reserva de tratar más adelante a fondo la cuestión, el horizonte de la muerte. Es inevitable, está ahí, se cuenta con ella; pero si se queda uno con la inevitabilidad de la muerte y desaparece del horizonte lo que podríamos llamar la muerte esperanzada, no es más que una amenaza, algo que destruye la felicidad. La felicidad que se puede buscar y se espera conseguir, se convierte en un engaño. Se dirá que los hombres han muerto siempre y lo han sabido, pero casi siempre han vivido con la esperanza, más o menos inquieta, de que la muerte no era definitiva, no suponía la destrucción propia y de los demás (sobre todo de los demás); es decir, que la vida no era a última hora algo vano y vacío. La expectativa podía ser incierta, inquieta, dramática, angustiada, pero no tenía por qué terminar: se podía seguir esperando la felicidad. ¿Es esto posible ahora? Por supuesto que sí; pero muchos olvidan la muerte, la dejan fuera del horizonte, la eliminan de su expectativa, con lo cual la falsean y la convierten en un engaño.

*Felicidad como instalación vectorial**Los atributos de la vida misma*

Nos vamos aproximando al núcleo de la cuestión, a lo que me parece más interesante; es menester ahora examinar, cuerpo a cuerpo, la realidad de la felicidad dentro de la vida humana. Quiero decir que hay que tomar distancia de la interpretación de la felicidad como realidad psíquica o social. Ya vimos que no pertenece en rigor a la «vida psíquica», sino a la estrictamente humana, es decir, personal o biográfica (lo que pasa es que todas las realidades humanas son también vividas psíquicamente y tienen elementos psíquicos, pero esto es un nivel secundario). No es un estado de ánimo, como se ha pensado muchas veces, ni el placer, ni una suma de placeres. Y tampoco es algo que afecte a la dimensión social, a ciertas condiciones de la vida —hoy hay la tendencia a identificarla con ellas—. Lo psíquico es un ingrediente de la felicidad o su acompañamiento, algo concomitante, pero no es la felicidad. En otro sentido, las estructuras de la sociedad pueden ser los requisitos que hacen posible o más probable o frecuente la felicidad, pero esta no

consiste en ello, sino en otra cosa, por la cual hay que preguntarse.

La felicidad afecta a esa operación unitaria que llamamos vivir, y por eso le pertenecen los caracteres o atributos de la vida misma. Desde hace muchos años uso como conceptos fundamentales para entender la vida humana como tal los de *instalación* y *vector* —por lo demás, inseparables—; no podemos comprender lo que es felicidad más que introduciendo esos mismos conceptos.

Nos encontramos ante todo con un hecho sorprendente: la fugacidad de la felicidad no excluye la instalación. Puedo tener el temor, más aún, la seguridad de que la felicidad no va a durar; si es felicidad, estoy inevitablemente instalado en ella; podríamos decir que hay una pretensión intrínseca de perduración en la felicidad. Pongamos un ejemplo muy distante, tomado de la lógica, que puede aclarar esta paradoja. El *juicio* lógico —en ello han insistido certeramente los fenomenólogos—, es decir, un enunciado de la forma A es B, tiene *pretensión de verdad*. Otras formas de decir no la tienen: si digo «¡Ay!» no tiene sentido que se me diga que es verdad o mentira; si digo «ojalá llueva», a este deseo no le pertenecen ni la verdad ni la falsedad; pero si digo «esto es verde», este enunciado tiene pretensión de verdad, es verdadero o falso. Pues bien, la felicidad tiene pretensión de perduración: ser feliz *es* pretender seguir siendo feliz. No importa que se dude, o que se esté convencido de que no se va a serlo; en la medida en que se da la felicidad se da la pretensión: estoy *instalado* en la felicidad aunque sepa que no va a durar.

Que la felicidad termine es algo que la afecta exteriormente, pero no en su condición interna, que pide perduración. Es más, como las contraposiciones suelen ser iluminadoras, supongamos un estado de infelicidad. Dentro de él puede haber lo que pudiéramos llamar una isla de felicidad en la cual se hace pie, es decir, en la cual se está instalado; en medio de un océano de infelicidad hay una mínima instalación en esa isla, aunque haya la

inminencia de que va a ser englutida por el mar de infelicidad circundante.

Una persona en tal estado de infelicidad real que tiene un deseo sincero y permanente de morir, si está en la expectativa de algo que puede ser una breve isla de felicidad y se le pregunta: «¿quieres morir?», podrá contestar: «Sí, por supuesto; pero dentro de dos horas.» Si no hay ese elemento de instalación, se trata de otra cosa, no de felicidad. La instalación puede ser precaria, pero en la medida en que hay felicidad hay una instalación. La vida humana es libertad; esta puede ser estrechísima, absolutamente angustiada, no tener otra salida que la muerte, su único residuo es cómo se toma esta, pero mientras uno vive está eligiendo, ejerciendo la libertad. Mientras uno es feliz en cualquier forma, vive su felicidad como instalación.

Sólo esto bastaría para distinguirla radicalmente del placer, que nunca la supone. ¿Por qué? Porque el placer, por vivo que sea, no afecta a la persona como tal. Afecta a la vida psíquica, a la sensibilidad, pueden ser arrebatadores, pero no afectan a la persona misma. Pero hay que distinguir dos funciones distintas del placer: por una parte, lo que podríamos llamar *mero* placer, que puede ser muy intenso, pero no es más que placer, una vivencia psíquica; por otra parte, hay el placer que *acompaña a la felicidad*, y es fundamentalmente distinto, porque la persona se siente afectada en su raíz. Un mero placer puede ser más intenso, pero es un fenómeno relativamente epidérmico, de los estratos exteriores o superficiales, mientras que el otro alcanza a la raíz de la vida personal, donde la felicidad acontece. No es un problema de intensidad, sino de cualidad; o si se prefiere, de lugar de implantación.

Es importante acercarse al núcleo propio de la felicidad, a diferencia de todo el resto de la vida. El pensamiento, con demasiada frecuencia, confunde las cosas, si se pregunta a cien personas sobre la felicidad y el placer, probablemente noventa tienen ideas confusas; pero acaso

vitalmente las tienen más claras: la vida misma distingue con mayor acierto las cosas, sobre todo cuando se abandona a la espontaneidad y una cierta inocencia.

La felicidad se puede originar en una circunstancia concreta; nace, se denuncia, se manifiesta a veces en un punto muy particular, pero envuelve la totalidad de la vida y opera sobre ella una transformación. Cuando una persona es feliz, y en la medida en que lo es, su vida entera queda transfigurada, transformada, las cosas adquieren un sentido nuevo, que no tiene el que no posee ya o no ha llegado a la felicidad. En forma privativa, la infelicidad transforma igualmente la totalidad de la vida, la pone a otra luz, establece una diferente jerarquía entre las cosas: las que parecían importantes dejan de serlo, otras se adelantan hasta el primer plano. El equilibrio global se altera, la configuración de la vida se transforma, los efectos no se limitan al punto originario.

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. Es posible que una persona tenga gran sensibilidad, hasta avidez, por un tipo de placeres, y esto sea como un compartimento estanco que no tiene que ver con el resto de la vida. Una persona dada a los placeres sensuales, los de la carne o la comida y la bebida, puede ser de gran austeridad en otros sentidos, por ejemplo, de gran rigor científico o perspicacia económica. La felicidad, en cambio, transfigura la vida entera, y de ahí su decisiva importancia, con tanta frecuencia pasada por alto.

La dimensión vectorial y el acontecer

La instalación no significa en modo alguno que la felicidad sea *pasiva*. Precisamente por afectar al vivir como tal, que es *hacer* algo, la felicidad acompaña a ese hacer. Por eso la felicidad no es un «estado», sino una instalación *vectorial*.

Los vectores son magnitudes orientadas, dirigidas, con diferencias de intensidad y de orientación. Esto quiere decir que a los vectores les pertenece la pluralidad: un vector único no tendría sentido. Por eso, la felicidad tiene una pluralidad de dimensiones, aunque sea, como he mostrado, total, global, envolvente de la vida entera. Puede originarse espontáneamente en una dimensión de la vida, pero esta tiene presente un halo de otras posibles, que aparecen iluminadas o coloreadas por ella. Si una persona es feliz en cierta dimensión o actividad, ese vector originariamente feliz 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, en sí mismas ajenas a la felicidad, se transforman cuando se es feliz. La mayor parte de las ocupaciones —recórranse los quehaceres, de la mañana a la noche— tienen poca importancia, son indiferentes, apenas interesan, las hacemos porque hay que hacerlas o por rutina, porque estamos dentro de un engranaje (tenemos que asearnos, comer varias veces al día, nos llaman por teléfono muchas más, leemos el periódico, vamos en autobús o en coche); es decir, hacemos mil cosas triviales y que no tienen que ver con la felicidad, pero si somos felices, esas ocupaciones quedan transfiguradas y adquieren una especie de aureola.

Todo el mundo tiene esta experiencia, pero para que caiga en la cuenta de ello hay que ponerle un rótulo; si se dice que a dos personas en su luna de miel se les transfigura todo, esto parece tener sentido; pero lo importante no es eso, sino que el estado de felicidad, aunque no sea un periodo excepcional, sino cotidiano, transforma la realidad y las ocupaciones todas. A la inversa, si la felicidad se pierde, las ocupaciones adquieren otro carácter, algunas resultan imposibles, otras, absorbentes —hay personas que caen en ocupaciones maniáticas como una manera de evasión de la infelicidad—. Lo importante es que se produce una irradiación de la felicidad o su contrario sobre la vida entera.

Son muchas las personas que no tienen esta impresión, para quienes esto no es evidente. ¿Por qué? Es posible que no tengan una verdadera experiencia de la felicidad, ni tampoco de la infelicidad. Pero puede ocurrir también que se dé esa irradiación y no se den cuenta: el hombre no suele ver más que aquellas cosas que prevé. Sin cierta expectativa no se perciben las cosas. Si alguien lee a un autor y no está dispuesto a admitir que pueda ser un genio, para él nunca será un genio. Esa transfiguración de la vida por la felicidad se ve si se está dispuesto a verla; si no, se resbala, se pasa por alto.

Una mujer enamorada, una madre a quien sus hijos dan felicidad, se dedica a actividades que en sí mismas no tienen interés —cocinar un plato, planchar una camisa, bañar a un niño—; pero cuando eso se hace para alguien que da felicidad, se puede convertir en algo ilusionante, sin que por ello deje de ser trabajoso. Un escritor o un artista trabajan siempre para algunas personas; para el público, se dirá, del que se espera éxito, fama, dinero; ciertamente, pero en el fondo, el que hace algo por vocación, de modo que le pueda dar felicidad, lo hace pensando en unas pocas personas concretísimas que van a ver el cuadro o leer el libro.

La inversa es la actitud dominante, que supone que hay que conseguir riqueza, bienestar, placer en cada parcela de la vida, y que la suma de todo ello es la felicidad. Creo que ni esos éxitos o placeres ni su suma son felicidad, mientras que la felicidad originada en un punto de la vida refluye sobre toda ella, la baña en una tonalidad felicitaria. Esa felicidad mana y se difunde, aun en situaciones tremendamente penosas; en la guerra, en la cárcel, en un campo de concentración, 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 y se podrá tener una felicidad precaria, difícil, combatida, pero felicidad a pesar de todo. Se trata de determinar el «lugar

ontológico» o zona de la vida en la cual nace y desde la cual se difunde.

Ese carácter vectorial de la felicidad introduce la *anticipación* (el símbolo del vector es la flecha). Ser feliz quiere decir primariamente *ir a ser feliz* —si ya se es, que se va a seguir siéndolo—. Es más importante la anticipación que la fruición actual: si soy feliz, pero veo que voy a dejar de serlo, estoy más lejos de la felicidad que si no soy feliz, pero siento que voy a serlo.

Pero hay que preguntarse qué pasa cuando hay conciencia de la fugacidad. Lo fundamental es el dramatismo del tiempo vivido, aunque se cuente con la felicidad, siempre que haya un elemento de esperanza. Es evidente la radical amenaza a la felicidad que es la muerte: si fuera definitiva, toda felicidad sería un engaño; y, sin embargo, se puede contar con la muerte si hay esperanza, aunque sea incierta, dudosa. Se introduce un elemento de dramatismo en el tiempo, que puede ser breve —siempre es breve—, y queda un reducto de felicidad que no está contrariado por la expectativa de la fugacidad, que puede resistirla.

Entonces el tiempo adquiere un valor intrínseco que se manifiesta en el hecho de que se saborea cada momento. Cuando se es feliz, aunque sea momentáneamente, con la conciencia del peligro de que termine, incluso con la certeza de que va a terminar, se saborea cada momento. La cosa es todavía más clara si se considera la situación más favorable; supóngase un estado de felicidad que se presenta como duradero; no hay razón ninguna para que termine, al menos en un futuro previsible; sin embargo, cada tiempo me parece insustituible. Imagínese una situación que se repite, por ejemplo, un veraneo particularmente felicitario; se piensa que al año siguiente será igualmente feliz, con las mismas personas, en la misma situación, en el mismo lugar; se cuenta con la continuidad, y, sin embargo, hay una especie de mordedura, un extraño dolor en *este* tiempo feliz. Soy muy sensible a esto, que llamo «nostalgia previa»: cuando se está go-

zando algo se siente nostalgia anticipada de algo que no se va a perder, que se va a repetir, pero que no será este mismo tiempo.

Puedo estar gozando con una persona un momento de felicidad, y esa persona sigue en mi horizonte y va a seguir, pero *este momento pasará*. Vendrán otros equivalentes, quizá mejores, pero no serán este. Hay un afán de agarrarse a cada tiempo, 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: es el carácter de todo lo que es verdaderamente felicitario, y no las demás cosas. Piénsese en la actitud de Don Juan Tenorio, el gran seductor. Cuando le preguntan:

*¿Cuántos días empleáis
en cada mujer que amáis?*

responde en los versos famosos de Zorrilla:

*Partid los días del año
entre las que ahí encontráis.
Uno para enamorarlas,
otro para conseguir las,
otro para abandonarlas,
dos para sustituirlas
y una hora para olvidarlas.*

Se puede pensar que las mujeres no le daban felicidad a Don Juan, y por eso tiene que ir buscándola de una en otra (parece que Doña Inés sí se la dio, y ahí terminó la historia). Esos seis días escasos que pide Don Juan revelan la trivialidad de ese tiempo desvaído.

Lo que me interesaba es el caso, especialmente claro, de la felicidad que va a continuar, que se va a repetir, pero en otro tiempo y no en este —«el tiempo, que ni vuelve ni tropieza», decía Quevedo en un verso memorable—. Podrá volver la realidad, pero el tiempo no; serán

otras porciones, otros fragmentos de mi vida; y la felicidad los hace todos inapreciables, irrenunciables, insustituibles.

El ser vectorial hace que la felicidad *acontezca*; es una instalación, no simplemente un estado; acontece, crece o mengua, en grados de intensidad variable, pero también en diversas direcciones. Se abren caminos de felicidad, o se obturan y cierran. Es como el agua, que se abre paso o se desvía cuando encuentra obstáculos; mana, sigue un cauce, pero si hay en él una piedra, se desvía; si el barro obtura el cauce, se derrama y busca otra salida. La felicidad se defiende mediante desviaciones o rodeos.

Esto no se hace de una manera planificada, con un plan estratégico; es que la vida misma va buscando sus caminos, y si uno se corta, inventa otros que hagan posible la felicidad. Si se quiere entender la vida de una persona, una biografía, hay que tener esto en cuenta. Es un elemento decisivo que pocas veces ha perseguido la novela, que es la recreación detallada, minuciosa, de la vida humana ficticia. El novelista está muchas veces dominado por una ideología, una concepción de la vida humana, que le impide ver ese carácter proyectivo, vectorial. Toda la novela realista y sobre todo naturalista del siglo XIX, la de Zola o los Goncourt, por ejemplo, pensaba que el hombre es simplemente un producto del medio, de las condiciones objetivas, incluso geográficas, y se le escapaba la peculiaridad de la vida personal. *Le Roman expérimental*, el libro teórico que escribió Zola en 1880, citaba largos párrafos de la *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, del biólogo Claude Bernard, sustituyendo la palabra «medicina» por la palabra «novela».

La vida real suele ser más acertada porque, aparte de las ideas, la vida tiene sus propias exigencias internas y fluye con frecuencia de manera eficaz. Tengo la impresión de que las ideas dominantes en casi todas las sociedades, en casi todas las épocas, 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. Son muchas las

personas que, al vivir, entienden su vida y buscan espontáneamente sus caminos; si les preguntásemos desde un punto de vista teórico tropezarían o no sabrían qué decir o no habrían pensado en ello, o lo que es peor, recurrirían a un repertorio de ideas recibidas inadecuadas; pero especialmente las personas de cierta simplicidad e inocencia —la inocencia es el temple más creador— buscan con espontáneo acierto el perfil de su vida y su posible contenido felicitario.

No se trata de primitivismo, puede ser algo sumamente refinado, pero con cierta ingenuidad. Entonces es más probable la felicidad, porque esas personas son más fieles a la verdadera estructura de la vida, no tienen una imagen enturbiada por ideas inadecuadas. En nuestro mundo estamos más influidos por ideas que por creencias o intuiciones inmediatas, y si no están contrastadas y puestas a prueba, si son, como suele ocurrir, arcaicas, no sirven más que para entorpecer las cosas. Una obra puramente literaria siempre tiene *algún* valor, pero acaso no una obra de teoría. ¿Por qué? Porque, como antes recordé, el enunciado, el juicio, tiene siempre una pretensión de verdad, cumplida o no; si cuento una historia o compongo un poema, será mejor o peor, tendrá un grado de calidad; pero si sostengo una doctrina, si afirmo o niego, una de dos: o es verdad o no; si es verdad, tiene valor; si es falso, tiene un valor negativo.

Una teoría falsa, física, biológica, médica, filosófica, es mejor que no la haya; si se toma la historia de la ciencia, se ve que los científicos de todos los siglos han sostenido tesis totalmente falsas. Otra cosa es el valor de la actitud de buscar e investigar, de preguntarse por las cosas, aunque sea a costa de caer en errores, porque solo a fuerza de ellos se han descubierto las verdades. El investigador como tal tiene valor; sus doctrinas erróneas, si no son el camino hacia la verdad, no. Piénsese en la medicina: hasta fines del siglo XVIII ha ayudado a morir muy eficazmente (al enfermo no se le daba de comer ni beber, y por añadidura se lo sangraba, con lo cual la deshidrata-

ción era casi segura); pero la medicina no era algo negativo, porque ha ido descubriendo la anatomía, la fisiología, la cirugía, y luego los anestésicos, los antisépticos, etcétera, hasta llegar a una medicina que evidentemente ayuda a sanar. Para llegar aquí ha sido menester que los médicos, durante siglos, matasen a mucha gente, aunque, por supuesto, con buena intención.

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, cuando está abandonada a su espontaneidad, lo hace con mayor o menor acierto. Pero muchas personas 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 defiende cuando está amenazada y en peligro, se recupere si se ha perdido, se salven esos fragmentos, esas islas que pueden subsistir incluso en medio de una inundación de infelicidad.

Esas personas, tantas en nuestro tiempo, identifican la felicidad con otras cosas; buscan lo que da riqueza, poder, placer, pero no felicidad. Muchas personas dejan perder la felicidad sin que ello sea inevitable; a veces, por desgracia, lo es; pero muchas veces se la da por perdida cuando lo que se pierde es algo que, a su lado, apenas tiene importancia. ¿Por qué ocurre así? Porque se pasa por alto lo que es la condición misma de la vida.

Repárese en que todo lo que acabo de decir de la felicidad se puede decir de la vida humana; los conceptos que he estado usando son los que aplico a la comprensión de la vida. Recuérdese que Leibniz, en un rincón de sus escritos, dice esto, que es sobrecogedor: «La felicidad es a las personas lo que la perfección es a los entes.» Esto es, la felicidad es *la vida misma*: cuando alcanza su plenitud, es felicidad. No se puede olvidar que la felicidad es, como la vida humana, *argumental y dramática*.

XX

El carácter argumental y dramático de la felicidad

Disipación y concentración

Habíamos ido viendo a lo largo de este estudio, cada vez con mayor claridad, que la felicidad no es algo que afecte a la vida psíquica, sino a la vida en sentido estricto, a la vida biográfica; hemos visto que se confunde con ella, al menos con su plenitud. La consecuencia de ello es que, vistas las cosas negativamente, la vida sin felicidad es un modo deficiente. La realidad humana, como Ortega repetía, admite grados. La falta de felicidad, o su pérdida cuando la había, significa una *disminución de realidad*. No es que si se pierde la felicidad se viva peor, se tenga menos placer o mayor sufrimiento; lo grave es que *se es menos*, se vive, se piensa, se ama desde una fracción de la propia realidad. Tal es la índole de esa extraña realidad, sin comparación con ninguna otra, que es nuestra vida.

Si se compara la felicidad con algo que siempre encontramos cerca, pero que es profundamente distinto, el placer, encontramos que el placer distrae; la felicidad hace un efecto contrario, concentra, condensa. Moviliza en un

punto unitario todas las potencias de la vida, las intensifica y hace de la vida algo unitario. Es un fenómeno estructural de la mayor importancia. La lengua tiene expresiones muy acertadas: se decía de una persona que «tiene una vida de placeres» o que «lleva una vida disipada» (ambas expresiones se han usado durante siglos, pero ahora no se usan, y es curioso). Había un fenómeno de disipación, de fragmentación, de distracción o apartamiento; apartamiento, ¿de qué? Del eje, del núcleo de la vida. (Recuérdese, sin embargo, que hay ciertos placeres que tocan a la persona misma, como elementos integrantes de la felicidad. Del mismo modo que las sensaciones, como vieron con claridad los fenomenólogos, son contenidos no intencionales de la percepción o de otros actos propiamente psíquicos, el placer, cuando es un ingrediente de la felicidad, es un elemento concomitante, no estrictamente felicitarlo, de ella.) La felicidad como tal es la gran potencia de unificación, concentración, condensación de la vida. Ahora entendemos mejor la conexión entre ella y la plenitud vital, la realización integral del vivir humano.

El planteamiento de la vida

A lo humano acompaña siempre un carácter paradójico. La vida humana es transparencia, porque es interpretación de sí misma como *tal* vida; pero al mismo tiempo le pertenece la opacidad. Un personaje de ficción, aun el más complejo e intrincado —piénsese en Dostoyevski, por ejemplo— es mucho más claro y transparente que la persona real más sencilla —un campesino o una madre de familia en una aldea—, porque el personaje está *interpretado* por el novelista o el dramaturgo, mientras que la vida efectiva es opaca hasta para uno mismo (San Agustín decía: *neque ego ipse capio totum quod sum*, ni yo mismo comprendo todo lo que soy); lo decisivo es que no puede quedarse en esa opacidad originaria: no

puedo vivir más que interpretándome como tal persona que pretendo ser, esto es, dándome transparencia.

La felicidad corresponde a ese *quien* que se es, a ese *alguien* que cada uno es. A diferencia de otros fenómenos superficiales o periféricos, placeres o dolores, pasarlo bien o mal, ser feliz (o infeliz) afecta al núcleo de la vida en su mismidad. Pero ese *quien* que es cada uno de nosotros cuando dice «yo», no es estático; es viviente, acontece, tiene una historia con múltiples trayectorias, sucesivas y simultáneas. Ahora bien, la proyección, 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 con mis proyectos, si se van a realizar o no, pero al proyectar tengo ya una prefiguración de mi vida. Parece que la felicidad afecta primariamente al cumplimiento de los proyectos: si se cumplen mis proyectos vitales seré feliz; si no, seré infeliz.

Esto es cierto, pero la felicidad afecta ya antes al *proyecto* mismo, al *argumento* de la vida, antes de que se realice mejor o peor. La vida, antes de ser vivida, en cada tramo de ella, está bien o mal *planteada*. Es un concepto que, antes de formularlo de manera antropológicamente rigurosa, he usado siempre para entender a mis prójimos y a mí mismo. Hay personas que tienen la vida *bien planteada* (o *mal planteada*), previamente a la respuesta de la circunstancia o a la intervención del azar, que puede descomponer los proyectos o transformarlos. Antes de que pase nada de esto, el proyecto mismo está bien o mal planteado en cuanto a la felicidad.

Esto, que es de enorme importancia, condiciona la vida desde su comienzo como tal vida humana, desde la muy temprana niñez. Creo que el hecho de que se haya estudiado al niño, sobre todo, desde el punto de vista de la psicología ha entorpecido mucho su conocimiento; el problema que se plantea es desde cuándo tiene vida *biográfica*. Yo creo que desde muy pronto, incoactivamente desde el nacimiento, con cierta plenitud desde los

primeros meses. Desde muy temprano, el niño tiene una actitud abierta a la fruición de la realidad o a la quejumbre; hay niños abiertos a la realidad, con una actitud frutiva; otros, en cambio, parten de una quejumbre *previa*: no es que lo pasen mal, sino que reciben lo que encuentran con suspicacia o aversión. Si se ofrece algo de comer a un niño, a unos les apetece desde luego, sienten curiosidad, quieren probarlo; otros se cierran ante toda novedad, como algo hostil. Esto es muy elemental y no puede identificarse con la actitud general ante la felicidad, pero germinalmente hay una actitud felicitaria o de desconfianza y quejumbre. No creo que esto sea genético; pocas cosas lo son, y en todo caso es la biografía la que modifica lo genético. Pero prefigura la textura argumental de toda la vida ulterior, del niño mayor, del adolescente, del joven, del maduro, del viejo, la trayectoria vital íntegra.

La imaginación

La imaginación funciona como un bosquejo de la felicidad. Empleo la palabra «bosquejo», y no «proyecto», deliberadamente: proyecto tiene un carácter dinámico, es lo que se proyecta, se arroja o lanza hacia adelante; bosquejo es lo que se dibuja, algo así como el dibujo impreciso de una configuración vital. 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 en que se imagina nuestra vida tiene ya un determinado contenido felicitarario. En esta forma, la felicidad acompaña a todo proyecto vital.

Esto puede afectar a épocas enteras. Las biografías correspondientes a cada una tienen ya, por la presión de las circunstancias sociales, un cariz felicitarario; pero las diferencias individuales son las que verdaderamente cuentan. Si comparamos el sentido de la vida en el Renacimiento, en el siglo XVII, en el XVIII, en la época román-

tica, se ven diversos grados de apertura a la felicidad; pero la diferencia fundamental corresponde siempre a los individuos.

La imaginación se pone en juego antes de vivir, en cada fase de la vida, con un contenido más o menos felicitarario; pero no se trata de imaginar grandes cosas, sino de imaginarlas enérgicamente, con *impleción*, para emplear ese fecundo concepto de Husserl: una cosa es la mera *mención*, otra la *impleción* significativa. La primera consiste en la simple alusión a las cosas para manejarlas: si explico el recorrido que he hecho desde mi casa hasta la calle de San Bernardo, no necesito ninguna impresión vívida de esas calles; si le digo al taxista que me lleve por tal calle, doble a la izquierda y siga derecho, ni él ni yo tenemos presente ese trozo de Madrid. Pero puedo hacer algo distinto: imaginar en detalle («realizar», se dice en inglés) cada una de esas calles, plazas o casas, y entonces tengo una imagen vívida de un fragmento de la ciudad. Se puede imaginar de un modo abstracto; o se puede imaginar intensa y enérgicamente, aunque sean cosas cotidianas, normales, sin gran importancia. Puede haber una vida elemental, sencilla, de argumento muy simple, pero lleno de contenido, henchido de realidad. Esto es capital, y está al alcance de todos: en nuestra mano está imaginar y proyectar con plena concreción, de modo que rebose la realidad y no resbalemos sobre esos proyectos y esas imágenes.

Decimos a veces que una persona «goza cada minuto de su vida» (o sufre, cuando el minuto es adverso). Probablemente no hay mayor diferencia entre las personas que la que significan las dos maneras de vivir —que, por supuesto, admiten grados intermedios—: las personas que resbalan sobre la vida, sobre cada momento, que van de puntillas, casi indiferentes, y las personas que viven con plenitud cada momento, placentero o doloroso, feliz o desgraciado, con saturación de realidad.

Esto ya prefigura la actitud ante la felicidad, independientemente de cuál sea el destino de esa vida. En sí

misma tiene una forma adecuada a la felicidad, abierta a ella, o casi vuelta de espaldas a su posibilidad.

Puede ocurrir que el ambicioso tenga un proyecto grandioso —suele ser megalómano—, pero muy abstracto, esquemático, sin precisión, borroso, con muy escaso contenido felicitarlo. Es interesante el hecho de que las personas muy ambiciosas suelen ser poco felices; se atribuye esto a que siempre ambicionan más y nunca se satisfacen; 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 lo que ha sido durante milenios la vocación de labrador, que ha entrado en crisis en nuestro tiempo. Hace cuarenta años escribí dos ensayos, «El campesino y su mundo» y «La figura social del agricultor», anteriores, por cierto, a esa crisis. El labrador por vocación vive en detalle, con plena concreción, el ciclo agrícola, y su vida tiene un argumento casi cósmico, ligado a las estaciones, las intemperies, los azares de la meteorología (recuérdese el «Poema de un día: Meditaciones rurales», de Antonio Machado). La mujer que vive una vida cotidiana en su casa, al cuidado de los hijos y del marido, atenta a la prolongación de su vida en las otras, a las edades que se van sucediendo, a las diversas generaciones, con una proyección no histórica, tiene una proyección privada, de enorme concreción, llena de contenido.

Estas vidas pueden ser monótonas en el sentido de que sus contenidos exteriores son bastante semejantes; pero hay una monotonía bien distinta: la de lo que no tiene significación, no quiere decir nada, aunque esté llena de agitación, como la de personas que van y vienen, hablan con unos y con otros, viajan, sin relieve particular; es una monotonía agitada; y estas vidas, aparentemente más complejas, son argumentalmente más pobres.

Las fases

El argumento es una trayectoria —mejor dicho, un haz de trayectorias— desde el nacimiento hasta la muerte. Esa línea tiene un trazado continuo, sin interrupción, pero articulado. Por lo pronto, en edades; de modo relativamente paralelo, en *fases* de la vida. Los estudios, la profesión, el matrimonio, etc., han solido ir escalonando las etapas vitales (se hablaba de los *Lebrjahre* o años de aprendizaje y los *Wanderjahre* o años de viaje); el niño llega a la adolescencia, tiene una etapa de amores, se casa, y cuando se supone que todo se estabiliza es cuando empieza de verdad el argumento, y si no es así es por defecto del carácter precisamente argumental.

La felicidad corresponde a cada una de esas fases, a las que pertenece un contenido propio. Imagínese que una etapa de la vida no se vive felicitarlo. Hace poco leía un bosquejo autobiográfico de Gabriel Marcel; su época de estudiante en el liceo fue muy vacía y bastante amarga, porque había una fuerte presión de la familia, pendiente de sus notas (había perdido a su madre a los cuatro años; su padre se casó con la hermana de la que había sido su mujer, persona de grandes cualidades pero muy rígida). El joven Marcel está obseso, inquieto por las notas, toma los estudios como una competición, no goza de los años de bachillerato, dice que preferiría una operación de apéndice al examen escrito que lo espera. Al leer esto recordaba que mi actitud había sido la contraria, los exámenes me divertían mucho, no sé por qué, me producían una especie de excitación alegre; nunca se me ocurrió pasarme estudiando la noche anterior, solía ir a ver una película divertida por la tarde, y llegaba a los exámenes con espíritu divertido.

Ese periodo en la vida de Gabriel Marcel fue bien distinto; y es interesante cómo aparecen los años de estudio en las autobiografías de algunos autores; por ejemplo, C. S. Lewis, el gran escritor inglés, hace en *Surprised by Joy* una tremenda descripción de la enseñanza inglesa, que

nos parece tan admirable; es algo atroz; cuando llega a Oxford las cosas mejoran un poco, pero hasta entonces es increíble la brutalidad, la sordidez, la estupidez, la infelicidad completa. Todo lo que hemos leído en Pérez de Ayala, Gabriel Miró o Azorín es una maravilla comparado con lo que este hombre cuenta de la educación en Inglaterra en los primeros decenios de nuestro siglo. Es decisivo que la felicidad falte en una etapa temprana de la vida, porque condiciona la actitud ulterior. Marcel tiene conciencia del daño que fueron para él sus años de liceo, dominados por las notas y la idea de competencia.

Y a veces la felicidad —o lo que podría hacerla posible— sobreviene a destiempo. La riqueza puede llegar cuando no hay ocasión de usarla; Pío Baroja, que no era pobre, pero nunca fue rico, ganó mucho dinero en sus últimos años con la edición de sus obras completas; pero ya no tenía nada que hacer con ese dinero, y los billetes se acumulaban en las estanterías, entre los libros. A veces la vida le dice sí a un hombre cuando ha perdido la ilusión, o alcanza el poder o la fama en la declinación de la vida, cuando ya no le sirve. Hay que contar con lo que los griegos llamaban el *kairós*, el momento oportuno, ingrediente decisivo de la vida y, por tanto, de la felicidad.

Hay una actitud de apertura frente a la realidad, o a la inversa, de clausura, de obturación del horizonte. Hay personas que a cierta altura de la vida excluyen toda innovación, toda adquisición, toda aventura. Al llegar a la madurez, primero por coquetería o en broma, empiezan a decir: «Yo ya, a mi edad...» Al cabo de algún tiempo es verdad: ya no les puede pasar nada nuevo. Muchas personas dicen que ya no pueden hacer nuevas amistades. Uno se pregunta por qué: ¿se les ha cerrado la sutura del alma, como a los niños la del cráneo? Esto ocurre por temor, temor a que pase algo malo; pero entonces tampoco puede pasar nada bueno.

En la fase final es frecuente la expectativa del envejecimiento como mera pérdida. Es pérdida de muchas cosas, pero no es claro que sea *mera* pérdida, imposibili-

dad creciente, renuncia progresiva. Se olvida que la realidad es emergente, que no está dada, y, por consiguiente, a cualquier edad puede ocurrir algo, aunque no todo; a cualquier altura de la trayectoria vital hay posibilidades nuevas, la vida no deja de ser innovación más que cuando se olvida la realidad o se es infiel a ella.

El dramatismo

La felicidad no es solo argumental, sino que tiene igualmente un carácter *dramático*. ¿Qué quiere decir esto? Dramático es lo que hace *alguien* o le pasa a alguien como tal. Un proceso físico, por ejemplo, nunca es dramático; una tempestad, un terremoto, un volcán en erupción son fenómenos enormemente enérgicos y de grandes consecuencias, pero no son dramáticos más que en la medida en que pasan a *alguien*, en que afectan a una vida personal, que es, por supuesto, intrínsecamente dramática.

Pero este carácter es variable: puede estar atenuado, difuminado, en ciertas condiciones históricas. Considérese una forma de vida tribal, en la medida en que podemos conocerla. (Los antropólogos siempre buscan formas de vida muy elementales, de los habitantes de una isla lo más remota posible, cuya lengua no entienden, o muy mal; yo creo que la vida se entiende mejor estudiando a los madrileños, que están aquí, con los cuales nos entendemos y que hablan la misma lengua que nosotros.) Parece probable que el individuo está totalmente inserto en la tribu; sigue siendo, por supuesto, un hombre individual —no hay otros—, pero no es autónomo, no tiene una vida aparte de la comunidad, fuera de la tribu.

Incluso en formas tan desarrolladas como las del mundo antiguo, fuera de la *pólis* la vida era sumamente precaria; por eso en Grecia o en Roma el destierro era una pena gravísima, casi comparable con la de muerte. A la luz de esta idea puede entenderse el «cosmopolitismo» del mundo grecorromano, el considerarse ciudadano del

mundo. Esto era una falsedad, nadie es ciudadano del mundo, pero algunos se desligaban de su ciudad, se creían indiferentes respecto de ella, podían estar en cualquier lugar. Esto llevaba consigo un empobrecimiento extremo. Los cínicos y algunos estoicos decían: *omnia mea mecum porto*, llevo conmigo todo lo mío, actitud que ha reverdecido en nuestra época, unos cuantos años, con los *hippies*, en los que siempre he visto una imagen del cinismo antiguo.

La vida, cuando queda desarraigada, sufre un empobrecimiento. Hay dos polos extremos: de un lado, la vida inserta en una forma social en que el individuo apenas funciona como tal; del otro, el hombre desligado, que no se adscribe a una forma social, a una patria, y queda afectado por una extraña forma de abstracción empobrecedora. Esto acontece a personas que han tenido una vida internacional, en diversos países extranjeros y sin vinculación real con ellos; un ejemplo son los funcionarios internacionales, cuyo medio habitual es él mismo internacional, que tratan sobre todo con personas de análoga condición; al cabo de unos años resultan una variedad bastante distinta de los que viven en una sociedad, vinculados a ella sin absorción.

Otras causas bien distintas atenúan el carácter individual y dramático; una de ellas, el igualitarismo. Cuando una sociedad se deja dominar por él, se produce una homogeneización, que no es como la inserción en la planta de la tribu, sino que los hombres, al tender a ser iguales, se rigen por normas y vigencias sumamente fuertes, que apenas dejan margen para la imaginación y, por tanto, para la proyección libre. Más de medio planeta está en condiciones de este tipo.

Un efecto análogo produce el exceso de seguridad, la previsión de un futuro homogéneo y despersonalizado. El individuo se siente seguro, protegido, fuera de riesgos (algo que a última hora es falso, porque no está protegido en lo verdaderamente importante, y los riesgos sobrevienen), y su proyección se hace siempre dentro de

esquemas preestablecidos, como el que escribe en papel rayado, con una escritura impersonal, como sucedía con algunos colegios, sobre todo de muchachas, todas las cuales escribían con la misma letra.

Hay un criterio que puede ayudar a ver en qué medida uno vive desde sí mismo, poniendo en juego todas sus potencias personales, y es el *rendimiento*. ¿Cómo se comprendería de otro modo la fabulosa creación de algunos pequeños pueblos en ciertos periodos de su historia, frente a la pasividad e inercia de otros enormes, durante siglos? El ejemplo más extremado es la Grecia antigua, entre Homero y Aristóteles, y en otro grado los países occidentales durante los últimos siglos.

Pero esto resulta claro especialmente en las vidas individuales. Algunas personas tienen gran precocidad y un rendimiento sorprendente; esto fue frecuente en la época romántica, que significó un máximo de personalidad y sentido dramático de la vida. A los veinte años, Zorrilla tenía publicado un libro de poesías, bastante grande, que ponía «I»; y a los veintiuno había publicado *tres* volúmenes de poesías líricas, leyendas y alguna obra dramática, gran parte de sus mejores escritos; y un prólogo que dice que lo ha escrito ¡en diferentes épocas de su vida!

Al hablar de rendimiento, sin embargo, no me refiero primariamente a lo cuantitativo, a hacer muchas cosas, es más bien el poner en juego todas las potencias. Una expresión española muy sabrosa y certera es «darse de alta», que tiene dos sentidos: uno, considerarse responsable, obligado a hacer algo, a no permanecer en la pura posibilidad o promesa; por otra parte, darse de alta es afirmarse como suficiente y pensar que no tiene que tener en cuenta a los demás. En nuestra época es más frecuente lo segundo que lo primero: el joven, o no tan joven, que se considera suficiente para todo y no cuenta con nadie, pero no se siente obligado a hacer nada real y prefiere vivir de expectativas muchos años. Es frecuente el caso del escritor que a la edad en que habían muerto

otros famosos de épocas anteriores se considera como pura promesa.

El núcleo de la cuestión podría expresarse con otra expresión española: «dar de sí». Supone el «sí», que haya un «sí mismo» capaz de dar de sí. La *vita minima* —concepto muy usado por los biólogos, por ejemplo, para entender la hibernación o periodo invernal de algunas especies—, desde el punto de vista humano, biográfico, no consiste tanto en hacer pocas cosas como en hacerlas poco, que es completamente distinto. Hay gente que hace muchas cosas, pero apenas las hace; otros no hacen demasiadas, pero las hacen intensamente. Las cosas se pueden hacer poniendo en ellas la vida o no.

Cuando se produjo la emigración de muchos intelectuales españoles, al comenzar o al terminar la guerra civil, sobre todo a los Estados Unidos —en otros países las condiciones eran más difíciles—, a veces un escritor de prestigio tenía un puesto de profesor en una Universidad, y acaso decía: «No, yo no soy profesor, soy un poeta en residencia.» Quería decir que no se entregaba a su menester profesoral, por considerarlo inferior a su condición (en nuestra lengua hay un modismo un poco vulgar que dice «hacer las cosas a media anqueta»).

Siempre he tenido un poco de repugnancia a esta actitud. Cuando se hace algo, se debe hacer lo más en serio, lo más intensamente posible. Si alguien dice: «esta operación no es digna de mí, yo soy un poeta y ahora estoy enseñando literatura a unos estudiantes», hay un espejismo y habría que decirle que no, que lo que está haciendo es *su vida*, y si está enseñando de cualquier manera, sin entregarse a ello, está viviendo una vida deficiente. Hágase lo que se haga, mientras se hace se está haciendo un fragmento de la propia vida.

Hay un aspecto decisivo, donde caben las máximas diferencias: 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: si se pone el diez por ciento, no se podrá lograr

gran felicidad; si se llega cerca del ciento, la esperanza puede ser muy alta.

Pero hay una cosa clara: ese dramatismo de la vida, y de la felicidad que le pertenece, lleva consigo una condición inevitable: 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. Hay una tendencia en muchas personas a retraerse del horizonte de la felicidad, a no atreverse a intentar ser felices. Cuando esto es así, pueden encontrarse al final de la vida con que no han vivido, se entiende, desde sí mismos. Es lo que yo llamaría, si se permite la expresión, la tentación del Limbo.

*Las trayectorias y la mismidad de la vida**Unidad y multiplicidad*

Los conceptos de que voy a hablar ahora no son nuevos en este estudio, en el que han aparecido reiteradamente. He hablado una vez y otra de las trayectorias de la vida, y, por supuesto de esta y de su mismidad. Ahora interesa, sin embargo, ver las cosas desde otra perspectiva: la unidad de la vida y la multiplicidad de sus trayectorias. Si no se ve claramente esto se escapa la peculiaridad de la vida humana y, por tanto, algunos rasgos esenciales de la felicidad.

El concepto de trayectorias —en rigor, hay que usarlo propiamente en plural— pertenece a aquellos que son imprescindibles para entender lo humano sin confundirlo con otras cosas. En *Antropología metafísica* traté de ese concepto en detalle; en mi segundo libro sobre Ortega, cuyo subtítulo es precisamente *Las trayectorias*, lo he usado a fondo para la comprensión de una figura humana y de su obra. Recuérdense algunas imágenes que en esta misma investigación he utilizado: la de las ramificaciones de un árbol, que se bifurcan una vez y otra; la

de las corrientes de agua confluentes, que terminan por formar un caudal, un río principal; finalmente, la del cohete, que se abre en una serie de trayectorias, una de las cuales se prolonga hacia lo más alto, aunque es su conjunto lo que constituye el cohete.

Y al hablar de la mismidad de la vida me refiero, por supuesto, a su unidad, pero sobre todo a esa dimensión suya a la que nos sentimos más próximos, en la cual nos sentimos mejor expresados, desde la cual nos decimos más profunda y radicalmente. Y esto es propio y peculiar de cada persona, lo que más auténticamente la constituye.

También es importante un concepto que introduje hace más de veinte años, en mi libro *Nuestra Andalucía: el de sesgo*. En español se dice con frecuencia: «Las cosas han tomado un sesgo...»; o «el sesgo que han tomado las cosas». Las cosas toman un sesgo nuevo porque ya tenían otro. Siempre tienen un sesgo, es decir, cierta inclinación. Pero esto no debe confundirse con las inclinaciones psíquicas; el hombre tiene inclinaciones, pero el sesgo es otra cosa; hay inclinaciones en sentido psíquico porque las cosas, las que componen la circunstancia, son asaeteadas con proyectos vectoriales, que llevan cierta dirección. Hay, pues, una *estructura sesgada* de los ingredientes de una vida.

Desde otro punto de vista, las trayectorias se inician a diversas alturas de la vida; una trayectoria comienza en un momento, tiene una duración determinada (algunas pueden durar la vida entera, pero no es lo frecuente), tienen su cumplimiento, su realización o su extinción a otras alturas de la vida. Cada una de ellas tiene una historia temporal, lo cual quiere decir que no solamente son direcciones de la proyección vital, sino que tienen ellas mismas estructura biográfica: por eso no se las puede reducir a fenómenos psíquicos, sino que pertenecen a la vida propiamente personal. Esto es lo decisivo.

Perpetua innovación

La estructura de la vida consiste en ser radical innovación: la vida es siempre nueva. Podemos olvidarlo, nos puede parecer que ya está dada o definida, y disponernos a vivirla de modo inercial; pero en realidad no es así. El hecho decisivo es que en cualquier fase de ella se inician nuevas trayectorias, y por tanto surgen novedades. Se piensa más en lo que termina: constantemente están terminando cosas en la vida, a veces de manera parcial, otras radical y definitivamente, y esto sí se tiene presente, es la inevitable imagen de la caducidad, no solo de la vida en su conjunto, sino de sus contenidos. Pero no es menos verdad lo contrario: el alumbramiento, el nacimiento de ingredientes nuevos cuando empiezan trayectorias que no existían previamente.

Siempre he pensado que se debería hacer un mapa de nuestra circunstancia, especialmente humana; pero para ser adecuado debería ser un mapa no solo «geográfico», por decirlo así, sino «histórico», cronológico; en él veríamos que los elementos componentes de nuestra vida datan de diferentes épocas. La vida no está dada desde el principio hasta el final, ni lo están sus ingredientes; al contrario, han ido entrando en escena, han permanecido en ella durante cierto tiempo —algunos para siempre—. Con esenciales cambios biográficos de posición y función, en muchos casos han salido de escena, dejando una huella variable. En todo caso, los contenidos de la vida tienen su fecha, su partida de nacimiento y acaso de defunción.

Este esquema, válido para toda vida, se realiza en concreto en cada vida individual; acaso nada diferencia tanto a las personas como la estructura cronológica de sus trayectorias. Tal elemento circunstancial, tal persona que forma parte de nuestra vida, hace algún tiempo no existía para nosotros. Otra ha palidecido o ha cambiado de puesto o se ha desvanecido, con lo cual la estructura total ha cambiado. Por eso hablaba del *mapa*, porque

no se trata de la variación temporal de cada uno de los elementos constituyentes, sino de la composición total de nuestra vida.

Esas trayectorias nuevas, que se inician a cierta altura de la vida y en un momento preciso, se insertan en una biografía total, de la cual no son aislables. La trayectoria, al insertarse en una vida, se encuentra con un pasado que *no es suyo*, porque se acaba de iniciar, ajeno a su contenido. Imagínese un acontecimiento cualquiera —una revolución, una guerra, una crisis económica—; es evidente que afecta a las personas según la edad que tienen, con efectos completamente distintos. Ortega hablaba de «los tres hoy de cada hoy». Pero además la nueva trayectoria tiene un sentido que depende de la biografía personal de cada uno: su configuración previa condiciona la significación de cada trayectoria iniciada.

Si consideramos el fenómeno inverso, las trayectorias que terminan (por frustración, por un corte brusco, por languidez, por abandono) dejan una huella. El espacio que una de ellas ocupaba queda «vacante», y ese hueco pide sustitución. Toda trayectoria que termina deja una posibilidad abierta de sustitución. Pero esta puede ser homogénea o completamente heterogénea; puede ser sustituida por una trayectoria con alguna analogía con la anterior, o puede llenarse ese contenido vital con algo absolutamente distinto.

Un caso muy claro es el de una persona que cambia de residencia, va a vivir a otra ciudad. El proyecto principal de su vida puede permanecer inalterado, pero hay un número de trayectorias que han de cambiar: quedarán cortadas, palidecerán, recibirán un estímulo. El que tenía ciertos hábitos tendrá que variarlos: solía andar por calles determinadas, paseaba por un parque, compraba en ciertas tiendas, iba a unos cines concretos, trataba a unas cuantas personas; todo eso tiene que ser sustituido. Son ejemplos que pueden ser triviales, pero depende de que sus contenidos lo sean o no en una vida concreta. Hay personas que cambian muchas veces de residencia y no pare-

ce que les importe mucho; se tiene la impresión de que las trayectorias vitales en que se realizan sus biografías son relativamente triviales, pues de otro modo quedarían seriamente afectadas.

Otro fenómeno interesante es que una nueva trayectoria reobra sobre las anteriores que persisten, las altera y modifica. ¿En qué sentido? En varios posibles: pueden cambiar de jerarquía, perder importancia o adquirirla. Una trayectoria nueva puede ocupar gran espacio en la atención de una persona, y entonces otras pasan a segundo plano; o puede, por el contrario, potenciarlas. Las trayectorias permanentes, o persistentes, tienen que convivir con la nueva, reforzadas o debilitadas. Es como si viene a vivir una persona más —por ejemplo, cuando nace un nuevo hijo, o en cualquier otro caso—: la convivencia se altera. Lo mismo sucede con las trayectorias.

Pero hay un aspecto decisivo y que se suele olvidar, y es que si por la iniciación de una trayectoria aumenta la intensidad de la vida, se intensifican y viven más todas. Si, por el contrario, decrece o desciende esa intensidad, todas las trayectorias se marchitan, se viven menos hondamente. A este fenómeno se le presta poca atención, porque se consideran las cosas aisladamente y no en su conexión vital. Esto ha condicionado un fenómeno que ha sido muy importante —hoy lo es menos—: los celos. Una persona celosa se siente inquieta cuando ve que la persona querida tiene interés por otra, que en su vida se ha iniciado una trayectoria condicionada por esa relación. Naturalmente, depende de la orientación, del vector de ella, y, por tanto, de la significación de la nueva trayectoria. Pero puede suceder que esto cause una intensificación de su vida, que refluye sobre todas las trayectorias, incluso sobre la que más interesa personalmente al celoso. Se equivoca al sentirse perjudicado o dañado por algo que a última hora es un beneficio. En cambio, cuando se produce un descenso vital, cuando una persona sufre una desilusión, una decepción o una grave pérdida y su vida se contrae y baja de temperatura, no es

que las restantes trayectorias «toquen a más», es que todas se debilitan y tocan a menos. Este es un fenómeno capital, que casi siempre se pasa por alto o se malentende, y es una fuente de empobrecimiento de la vida.

La intensidad de las trayectorias depende sustancialmente de la intensidad global de la vida. Una persona con una vida monótona, ocupada por quehaceres rutinarios y con mínima innovación, con un elemento de ilusión muy reducido, tendrá una vitalidad descendente que afectara a la totalidad de sus trayectorias. La reducción, por ejemplo, de las relaciones personales no significa beneficio para las restantes, a no ser que haya una intensificación de la vida en conjunto; si no la hay, quedan todas disminuidas y dañadas. Es este un fenómeno muy elusivo, que casi siempre escapa a la comprensión, pero sumamente importante, y que ha gravitado pesadamente sobre muchas formas sociales que nos parecen de una pobreza vital desoladora.

La inserción de las trayectorias

La realidad de las trayectorias, su intensidad vital, depende de que broten de la vida misma y la afecten o, por el contrario, sean adventicias y afecten solo marginalmente a la vida en su núcleo personal. Hay trayectorias objetivamente importantes y reconocidas como tales, pero hay que preguntarse si lo son en realidad, si lo son biográficamente. Imagínese una persona que consigue lo que era su gran ambición, lo que perseguía con avidez: ser millonario, ministro, embajador —hace mucho tiempo descubrí que la ambición última de muchos intelectuales era una embajada—. Todo esto parece muy importante, y a veces se sacrifican grandes porciones de la vida para conseguirlo. Pero puede resultar que el que ha logrado eso que ambicionaba, a última hora hace una vida bastante parecida, o distinta, pero no más interesante. Tal vez se siente un poco vacío, empieza a pensar

que no valía la pena. He conocido a personas que han conseguido la meta de ser famosas, y luego no saben qué hacer con la fama; o se han esforzado por alcanzar un premio importante, pensaban que su felicidad se iba a incrementar enormemente, y al mes siguiente se encuentran como antes. Es decir, aquello era «objetivamente» importante, pero no lo era biográficamente, es decir, en realidad.

Esto depende del puesto que tengan las diversas trayectorias en la vida —centrales, marginales, periféricas—. En definitiva, habría que hacerse una pregunta que pocos se hacen con radicalidad: *¿Qué me ha pasado importante en los últimos tiempos?* Si se hace el balance con total sinceridad, probablemente se encuentra que lo verdaderamente importante no parecía importante a nadie, ni siquiera al sujeto antes de que le pasara o mientras le estaba pasando. Luego se descubre la importancia real. Hay un valor nominal o «facial», como dicen los filatélicos, que no coincide con el valor efectivo, con la significación que las cosas tienen en la economía total de la vida.

A última hora, las trayectorias dependen de su relación con lo que llamamos la *mismidad* de la vida. Esta palabra, «mismidad», tiene ya bastante circulación en español, y no se puede confundir con identidad, porque el hombre en rigor no la tiene, no es idéntico, no es nunca «lo mismo», pero sí «el mismo». La identidad pertenece a los objetos ideales, a lo sumo a las cosas inertes, pero no a lo vivo, especialmente 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. Hay innumerables proyectos, simultáneos o sucesivos, pero hay un proyecto último, global, a través de todas las trayectorias. Es el que coincide con el *quien* que cada uno es y que tiene siempre carácter proyectivo.

Ese proyecto constitutivo es algo que se va descubriendo lentamente, a veces con dificultades, 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» o «no sé si tengo frío». En cambio, se puede decir «no sé si estoy enamorado o no», porque ahí cabe el error, me puedo engañar. Puedo creer que mi proyecto es uno determinado, y luego descubro que no lo es en realidad. Además, se va constituyendo, porque él mismo tiene estructura biográfica, no aparece como una Minerva armada de todas armas que sale de la cabeza de Júpiter.

Un aspecto decisivo es lo que podríamos llamar la autenticación del proyecto o, por el contrario, su falsificación. El proyecto originario se puede ir acendrando, depurando, haciéndose cada vez más propio e insustituible. Pero igualmente puede ir desvirtuándose, perdiendo realidad —se entiende, realidad proyectiva—, irse, literalmente, *enajenando*. Tomemos como ejemplo una vocación. Es frecuente que haya un joven con viva vocación intelectual, tal vez la filosofía, la matemática, la historia. Tiene veinte o treinta años y entra en ese camino, hace de esa disciplina su ocupación principal, se va convirtiendo en su trayectoria capital. Y se construye un yo social en torno a esa vocación. Acaso perdura y se va intensificando a lo largo de toda la vida; pero puede ocurrir que se le pase. La ha tenido realmente, pero al llegar a los cuarenta años le interesan otras cosas: el dinero, la política, eso que se llama «figurar». Es posible que tenga magníficas dotes intelectuales para lo que fue su vocación inicial —quizá confundió las dotes y la fruición que provoca su ejercicio con la vocación misma—; sobre todo, su figura, su prestigio, su fama, todo está ligado a ella, pero ya no la siente; diríamos que está casado con ella, pero desilusionado. Es difícil la vida cuando se produce ese hiato entre la vocación pasada y la situación presente; es improbable que el interesado lo reconozca, porque tiene el recuerdo vivo de su vocación pretérita, tiene las dotes, y siente como la sombra del goce antiguo cuando las ejer-

cita, pero ha dejado de sentir la llamada de esa vocación, y esto hace difícil la felicidad.

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. Cuando ese «sí» lo decimos desde nuestro fondo último, ese es el signo de la autenticidad. Pero todavía hace falta otra condición, y es que a ese fondo le digamos simultáneamente *sí*, que él mismo sea auténtico. En el ejemplo anterior, la persona definida por su vocación intelectual antigua, en el fondo ya no le dice *sí* y está deseando despedirse de ella; pero no se solidariza tampoco con ese fondo, no lo hace suyo, y se le escapa la posible nueva autenticidad. Hace falta el doble «sí» simultáneo al contenido de la trayectoria y al fondo personal desde el cual se dice el primer «sí».

No se olvide que la vida humana es intrínsecamente jerárquica —de ahí la inevitable falsedad de todas las doctrinas o actitudes que lo niegan— y hay diversos estratos de profundidad. Hay cosas que afectan a muy diversos niveles, desde los más hondos a los superficiales, y a veces hay realidades conflictivas, pero a diferentes niveles. Tal vez algo ocupa una extensa zona de nuestra vida, pero es una zona superficial; mientras que algo ocupa una zona muy restringida, pero a un nivel profundo. La geometría vital es por lo menos tridimensional y 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.

La novedad de lo que no es nuevo

He insistido en el carácter innovador que pertenece a la vida, y he hablado con minuciosidad de las nuevas trayectorias, de las que se inician cuando se ha avanzado

mucho en el camino. Ahora bien, no es forzoso, y esto añade una complicación al asunto y hace más probable el error, que la realidad en cuestión sea nueva. La realidad que es objeto o contenido de una nueva trayectoria podía estar *ya* ahí, quizá desde mucho antes. Pero en cierto momento es descubierta o vivida de otra manera, con otro sesgo, por algún factor biográfico que ha intervenido. Puede ser la ciudad habitual o el país en que se ha nacido. Un español puede descubrir España y darse cuenta de lo que significa, verla de una manera distinta y tener con ella una relación que lo lleva a iniciar una trayectoria inédita. Y estaba allí desde su nacimiento, no es que haya aparecido, como cuando se conoce un país desconocido, es que el mío puede renovarse. O a una persona a la que estoy tratando veinte años puedo verla de otro modo, proyectar sobre ella un vector diferente.

Hay casos extremos, como el de la *conversión*. La tradición cristiana ha hablado siempre, desde San Pablo, del «hombre nuevo». Puede haber un elemento sobrenatural, pero incluso desde un punto de vista puramente humano, antropológico, esto tiene sentido. La conversión es, justamente, un cambio de perspectiva, un giro de la persona, y la realidad aparece repristinada. Las trayectorias, sobre todo la fundamental, son distintas. Hasta hace poco tiempo, era costumbre que el hombre que tenía vocación religiosa (el uso normal de la lengua era entender «vocación» como vocación religiosa, de cura, fraile o monja, aunque se puede tener cualquier otro tipo de vocación, por ejemplo, profesional, y sobre todo la de ser cada uno quien es) se cambiaba de nombre. ¿Qué quería decir esto? Que era el hombre nuevo: el hombre o la mujer que entraba en religión suponían que eran otros —acaso no cambiaban gran cosa, pero la idea era esta.

Y aparte de la vocación, hay otra forma en que se produce la innovación de las trayectorias: el *injerto*, imagen botánica que aclara muchas cosas humanas. El injerto consiste en que un tejido de una planta, con alguna yema,

se introduce en el tejido de otra y esta última experimenta una transformación. Pues bien, en lo humano se da igualmente el injerto, y es quizá la consecuencia más importante de las relaciones profundas, que cambian la realidad de la persona «injertada» (en lo humano, el injerto suele ser recíproco).

Y hay un fenómeno negativo, y de graves consecuencias, que es la *decepción*. Es un fenómeno frecuente: todo el mundo tiene decenas de pequeñas decepciones, pero cuando se tiene una que afecta a la mismidad de la vida, esto es algo sumamente grave que transforma la manera de instalación vital y afecta a las trayectorias. Corta directamente una o varias, las interrumpe; pero además esto reobra sobre el resto, las modifica en un sentido, en principio, negativo. A veces no, porque el hombre, y esto es un gran título de honor, es capaz de extraer de lo negativo consecuencias positivas: la decepción puede ser un camino de innovación y concentración.

El lugar de la felicidad

Hemos estado tocando todo el tiempo la cuestión que nos ocupa, la felicidad; si ahora nos instalamos directamente en su perspectiva, nos encontramos con que, a diferencia de otras cosas —la riqueza, el poder, la fama, las actividades como tales, el placer, la fama—, la felicidad afecta a la mismidad de la vida. Es donde acontece; las demás cosas afectan a la periferia de la vida, a las múltiples dimensiones en que se realiza y manifiesta. La felicidad es del fondo de la vida; podríamos decir que en ella «hace fondo».

Cada trayectoria, aparte de todo lo que llevo dicho, tiene una componente felicitaria de incremento, descenso, estímulo, destrucción o también de neutralidad e indiferencia. Si hacemos un examen o balance de las trayectorias, con sus edades y su significación, tenemos con alguna claridad ese mapa en la perspectiva de la felicidad.

Esto no es demasiado fácil de ver: es frecuente el desconocimiento de la felicidad que se posee o se ha perdido o se ha iniciado; es probable que no se tengan claras las cuentas de la felicidad. Y puede suceder que la desperdiciemos, que no la valoremos, que no nos demos cuenta de que la poseemos o la podemos perder o está apareciendo en el horizonte y podemos dejarla escapar.

Este es uno de los factores que hacen todavía más difícil la felicidad. La mayoría de las personas viven por debajo del nivel (iba a decir real, pero no es real) de posibilidad; son menos felices de lo que podrían ser, por no darse cuenta de esa compleja geometría dinámica, histórica, biográfica de las trayectorias y la mismidad de la vida.

Y hay, finalmente, un aspecto que hay que mencionar: la convergencia de las trayectorias. Y esto en dos sentidos. Por una parte, la *presencia* actual de ellas en el sistema de la vida, que es una operación unitaria, cada uno de cuyos elementos está apoyado en los demás. Pero por otra parte hay la *coherencia* en el argumento biográfico, a lo largo de la vida, 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 qué medida componen una melodía? Aquí intervienen la memoria, la imaginación, la vivacidad de esa mismidad en que consisto y que impone un sesgo determinado. En esto hay grados, y puede suceder que haya una coherencia mayor en alguna fase de la vida, temprana o tardía.

Esto tiene que ver con el concepto, tan importante como problemático, de la *fidelidad*. Gabriel Marcel hablaba de la «fidelidad creadora», expresión que parece contradictoria porque suele entenderse la fidelidad como cumplimiento —por ejemplo, de una promesa— o como fidelidad al pasado. Pero si el hombre es una realidad pro-

yectiva, la fidelidad consiste sobre todo en *fidelidad al futuro*, al proyecto originario que nos constituye.

Hay un elemento de pasado, cada nueva trayectoria lo encuentra, 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, a cualquier altura de la vida, se puede iniciar una nueva trayectoria, provocada, como casi todo, por el azar; pero puede ocurrir que tal vez esa nueva trayectoria de origen azaroso resulte ser el cumplimiento o realización de un proyecto originario implícito, que ha tenido que esperar hasta entonces para iniciarse. Y entonces se puede ver ese azar inesperado como la ocasión de cumplimiento de un proyecto auténtico. Hasta tal punto están ligadas las trayectorias, en su complejidad, con ese fondo último que llamamos la mis-
midad de la vida.

Las personas como fuente de felicidad

Pluralidad personal

Aunque no lo he formulado todavía rigurosamente, se nos ha ido imponiendo la evidencia de que la felicidad, al ser asunto estrictamente personal, al ser, incluso «ontológicamente», la plenitud de la persona, encuentra su fuente principal en las otras personas. Pero esto podría ser un «añadido» a la mera condición personal; no es así; aunque se haya pasado por alto casi siempre, el ser personal es intrínsecamente *pluripersonal*. Fue Unamuno uno de los pensadores que lo han visto más temprano y con mayor claridad, cuando dice: «Una persona aislada dejaría de serlo: ¿a quién, en efecto, amaría?» No se olvide tampoco lo que he recordado ya varias veces, la tesis de Leibniz según la cual la felicidad es a las personas lo que la perfección es a las cosas. Los atributos que descubrimos en la persona, los que constituyen esa manera de ser que llamamos personal, son *transpersonales*.

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*: digo «yo» contraponiéndome a un

«tú». Ya vio Ortega que la famosa expresión latina del «tú» como un *alter ego*, otro yo, debe invertirse: yo soy un *alter tu*, otro tú. El descubrimiento del yo es secundario, subsecuente al hallazgo del tú. Lo decisivo, sin embargo, dejando de lado la cuestión de la primacía, es que la dualidad es esencial: no se podría hablar de «yo» si no hubiera más que una persona.

Por otra parte, la realidad personal tiene un carácter argumental: se proyecta hacia otras personas. Además, tiene un componente social, por ejemplo, el lenguaje, y el fenómeno aún más radical que es el decir; la lengua es social: no puedo hablar más que una lengua que no es sólo mía, que viene de los otros y es hablada por otras personas. Más aún: la realidad humana es nacida, originada en otros, pero sobre todo criada y cuidada —es importante que la criatura humana sea tan largo tiempo menesterosa—: la personalidad se constituye en *convivencia*.

En suma, persona quiere decir *personas*, si no hubiera más que singular no tendría sentido, como veía Unamuno. Y esto nos lleva a pensar que un dogma cristiano, el de la Trinidad, que es tan sorprendente y extraño, que a muchos parece, si no irracional sí ajeno a la razón (los teólogos dicen que lo conocemos por revelación y que nunca llegaríamos por vías racionales a descubrir la realidad trinitaria de Dios), permite comprender la realidad *personal* de Dios. No comprendemos ciertamente el misterio tripersonal del Dios único, pero entendemos que Dios tiene vida personal porque hay relaciones entre las tres personas divinas. La cima de lo incomprensible es quizá la única manera de que podamos entender y vivir a Dios como persona, aunque sea en forma bien distinta de las humanas, las que conocemos real y directamente.

Vemos, pues, que en el concepto mismo de persona van incluidas otras, y toda actitud solipsista, que pretenda construir la realidad personal aislada y única, es en el fondo ininteligible. Todos los atributos de la personalidad reclaman la presencia de otras personas.

Ahora bien, como todo lo humano admite grados, los hombres pueden funcionar de modo más o menos personal. El hombre es persona, pero no solamente. Lo propio de la persona es ser un *quién* o *alguien*, no un *qué* o *algo*; pero hay que añadir que *también* es algo, que en algún sentido es también «cosa». Un ejemplo trivial: en el ascensor pueden ir sólo cuatro personas; ¿por lo que tienen de personas? No, por ello podrían entrar todas las del mundo; es que cada una tiene su cuerpo, que pesa sesenta o setenta kilos, y además necesita aire que respirar. La limitación no viene de la condición personal, sino de la animal, biológica, física: de lo que tiene de cosa. Y no se olvide que existe el canibalismo; muchos pueblos han sido caníbales, y algunos todavía lo son. Cuando alguien se come a otro, no lo trata como persona, sino como carne comestible; nadie come «personas», sino «carne humana» —producto de la persona una vez que la han matado para guisarla—; la «cosificación» del hombre puede llegar hasta comérselo.

Sin llegar a tanto, hay muchas formas despersonalizadas o despersonalizadas. La presión social, en las formas extremas que antes mencioné, como en la tribu, en que el individuo funciona como un elemento del tejido social, poco más que como un organismo en una colonia, no solo reduce la personalidad, sino que se ejerce de un modo impersonal. Pero en toda sociedad, los usos, también impersonales, no inteligibles en sí mismos, imperan porque es lo que *se hace*, se dice, se piensa.

Incluso las relaciones humanas, cuando son esquemáticas pierden su carácter personal. El trabajo, el servicio, el placer se pueden realizar en forma escasamente personal. Cuando estamos en un café o restaurante, es poco probable que recordemos qué camarero nos ha servido; ha estado muy cerca de nosotros, le hemos hablado, pero apenas lo hemos visto (en muchas novelas o películas policíacas el crimen lo comete alguien vestido de camarero, nadie se fija en él y desaparece). Vamos a comprar algo a una tienda, o un periódico en un quiosco, o un

billete en la taquilla, y casi nunca tenemos idea de quién nos ha despachado. La persona se reduce a una función, a un papel, y tenemos con ella un trato apenas personal.

En ciertas ocasiones, lo personal germina dentro de lo colectivo, surge la concreción frente al prójimo abstracto y cualquiera. Se entabla conversación con la persona que está al lado en la espera del autobús, o en la fuente cuando se iba por agua, o en el mercado, o en el tren (siempre se han hecho confidencias a alguien desconocido que va en el mismo departamento y a quien no se va a volver a ver). Es una relación personal «entre paréntesis», desligada de todo lo demás, pero que es personal. Hay mayor o menor facilidad para esto según los países y las épocas —grande entre españoles, italianos, americanos, menor entre franceses, ingleses o escandinavos—; bastante entre jóvenes, máxima entre niños: si se suelta a una docena de niños en un jardín, a merendar y jugar, aunque sean de diversas nacionalidades y hablen lenguas distintas, al cabo de una hora están hablando y se están entendiendo.

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. Hay un maravilloso pasaje en los *Comentarios Reales* del Inca Garcilaso de la Vega, que comentó hace muchos años («El Otro en la isla», en *El oficio del pensamiento*), en que se habla de un robinson español, Pedro Serrano, muy anterior al de Daniel Defoe, Robinson Crusoe. Serrano, náufrago en una isla de América durante años, desnudo, con larga barba, ve un día aparecer otro hombre; se asustan los dos, cada uno cree que el otro es un diablo, y al final se pone a vocear el Credo en la isla desierta. Es decir, el símbolo de inserción en el mundo humano, para que se vea que se trata de un hombre, y cristiano. Y es iluminador comparar esto con la relación entre Robinson Crusoe y Viernes.

Y hay otra función del niño, que es menester mencionar. Para muchos adultos, el niño es casi el único vínculo real con lo humano, la única faceta que linda con la bondad. Hay personas de considerable maldad —algo que realmente existe— que lo único bueno que tienen es la vertiente que da hacia algún niño o hacia los niños en general. El niño tiene una función humanizadora, personalizadora; si no los hubiera, el mundo sería atroz. Imagínese que en la especie humana se naciera adulto —creo que la realidad antropológica se ilumina mucho cuando se hacen experimentos mentales y se imaginan cosas que no existen—; creo que el mundo sería de increíble dureza, mucho menos humano.

Pero este experimento mental no es tan ilusorio, porque ¿ha habido niños siempre? Biológicamente sí, humanamente no es seguro. El niño como tal es un invención relativamente reciente y circunscrita a algunos pueblos. El niño ha sido en muchas situaciones la cría, el cachorro, y otras veces un «prehombre», un hombre incompleto, todavía no formado, que se está deseando que deje de ser niño para que dé algún rendimiento. No se olvide que ha habido formas sociales en las que ha sido norma general exponer a las niñas para que murieran abandonadas, porque no interesaba tener muchas. Y actitudes parecidas, acaso más graves, están reverdecido ante nosotros, porque en el hombre nada es seguro, y la hominización puede ser sustituida por un proceso de deshominización, de despersonalización.

El trato personal y la felicidad

Entremos de lleno en la cuestión que aquí nos interesa: para que alguien dé felicidad hay que tratarlo como persona; si lo tratamos de otro modo podrá dar trabajo, servicio, placer, pero no felicidad. Y podrá dar tanta más cuanto más rigurosamente personal sea su función en nuestra vida. Por esto la felicidad está condicionada

en su máxima parte por las relaciones personales, y el factor decisivo para el grado que se logre es la aptitud y la vocación que se tenga para ellas.

Si se tiende la mirada sobre las personas a quienes se conoce bien, se ve cómo la probabilidad de felicidad —no digo realidad porque esta depende de las circunstancias exteriores, del azar, de mil cosas más— está condicionada por su aptitud y vocación para las relaciones estrictamente personales y valiosas. ¿Y cuando una persona se queda sola, cuando está privada de las otras? Cuando esto ocurre, se lleva uno a la soledad o a la privación a esas personas, y se produce una convivencia con ellas distinta de la normal, deficiente, privativa, pero que sigue existiendo. Estamos *solos de los otros*. La soledad supone la previa compañía, y cabe la convivencia con los pasados; y no sólo con los muertos próximos, con los que hemos convivido, sino con los que nunca hemos conocido. Recuerdese el extraordinario soneto de Quevedo que comienza:

Retirado en la paz de estos desiertos,
con pocos, pero doctos libros juntos,
vivo en conversación con los difuntos
y escucho con mis ojos a los muertos.

Este lector, Quevedo en su torre de Juan Abad, con libros de autores muertos, los escucha con los ojos, le siguen hablando, tiene una relación rigurosamente personal con los que tal vez habían muerto antes de que él naciera.

Sin embargo, lo decisivo son las formas de presencia y trato. Compárese la forma de la vida en los lugares pequeños, en que todo el mundo se conoce, y en las grandes ciudades, anónimas y donde se circula entre desconocidos. En un pueblo pequeño, se sale a la calle, se conoce a todo el mundo y todos saben quién es uno —lo cual tiene los inconvenientes de la cotillería y la murmuración, sabrosas para los que las practican, enojosas para los que son objeto de ellas—. En la gran ciudad se hace

lo que se quiere, en medio de la indiferencia de los demás —a veces también cansa ese vacío—.

El que vive en la ciudad compensa esa soledad ambiente con sus relaciones particulares, personales; pero ¿y si no las tiene? Hace poco me decían que en París, según una estadística que me resisto a creer, la mitad de sus habitantes viven solos. Las personas que viven solas tienen por lo regular alguna relación más o menos frecuente, según la forma de vida, la edad, el nivel social, el país. Sería del mayor interés hacer en cada sociedad una «tabla de frecuencias de amistad», que reflejara cuántas personas ve uno todos los días, dos veces por semana, una vez por semana, una vez al mes, o al año, etcétera. Se vería cómo la riqueza no se mide sólo por el nivel de ingresos, porque esto no se refleja nunca en las estadísticas; podría resultar que los españoles, por ejemplo, tuviesen una renta media muy inferior a la de los escandinavos o los suizos, pero una tabla de amistad y trato mucho más rica.

En los mundos pequeños —decía— todo el mundo se conoce; en ellos el trato personal es posible, pero no seguro. En la escuela, el taller, la oficina, la clase, las gentes conviven, se ven a diario, pero acaso no saben nada unos de otros, nunca se han sido mutuamente «tú». Hay, en cambio, grupos personales habituales, por ejemplo la tertulia. En la tertulia se habla —es lo único importante— con personas habituales, conocidas. Es posible que sea una isla de convivencia, y que los tertulianos, cuando se separan, no se ocupen unos de otros hasta el día siguiente y no sepan gran cosa de su vida aparte de la tertulia, pero en ella se da una relación personal, y por eso para muchos españoles, durante largo tiempo, ha sido la fuente principal de felicidad. Era el faro hacia el que se orientaban sus vidas, la expectativa de cada día, o de varias veces al día.

El juego es otra cosa, mucho más impersonal; se está atento a las cartas, la ruleta, los dados, las piezas del ajedrez, lo que sea, a las jugadas, sobre todo al ganar o

perder; se puede estar alrededor de una mesa de juego sin la menor relación personal, incluso en una situación dual. La extraordinaria novelita de Unamuno, que comenté en mi libro *Miguel de Unamuno*, sobre *Don Sandalio, jugador de ajedrez*, es reveladora. El narrador está en un casino y hay un señor, Don Sandalio, que juega al ajedrez silenciosamente, con avidez casi enfermiza; no hablan más que del juego, no saben nada el uno del otro. Y un día no aparece Don Sandalio, falta varios días, y dicen que está en la cárcel; y después un yerno de Don Sandalio le dice que ha muerto, y quiere explicarle, y supone que le tenía afecto. Y el narrador responde: «Sí, pero a mi don Sandalio, ¿lo entiende usted?, al mío, al que jugaba conmigo silenciosamente al ajedrez, y no al de usted, a su suegro. Podrán interesarme los ajedrecistas silenciosos, pero los suegros no me interesan nada». Pero antes había escrito: «Sentí dentro de mí un vacío inmenso. Aquel hombre se me había muerto a mí.» Ese desconocido en la vida real ha sido imaginado con el soporte personal de ese hombre que juega calladamente al ajedrez.

Todas estas relaciones, aun siendo personales, no son las que dan la mayor felicidad. La verdadera, la intensa, viene de aquellas en que las personas se son radicalmente presentes. En la familia, muchas veces, pero no siempre: cuando en ella hay verdadera personalidad recíproca, y no una serie de «papeles» o funciones. Hay familias en que un señor hace de padre, una señora, de madre, y otros de hijos —acaso de sobrinos, primos, abuelos—; hay que preguntarse si esas relaciones tienen contenido realmente personal. ¿Saben los miembros de la familia quiénes son los demás? ¿Los imaginan? A veces están próximos, conviven, se sientan en torno a la mesa, hablan, discuten, pero no se imaginan. Los padres con frecuencia son abnegados, les preocupan las anginas de sus hijos, o sus malas notas, pero tal vez no se preguntan quiénes son o se dan cuenta de que van siendo otros; los padres tienen la tendencia a «fijar» a los hijos, a darlos por sabidos. Los hijos encuentran a los padres ahí, como el pai-

saje, y rara vez se les ocurre pensar que el padre o la madre tienen una vida propia, la suya, aparte de su función. A veces se dan cuenta cuando los pierden, los imaginan cuando ya no están.

Es decir, las relaciones familiares pueden ser estrictamente personales, y de las más fuertes y duraderas, pero no siempre: depende de la estructura de la familia, de su tamaño, del tipo de ocupación, del grado de imaginación y generosidad de los miembros. En el mundo actual hay muchas familias en que no hay más que madre; entre los negros de los Estados Unidos es altísimo el número de familias en que una madre convive con varios hijos de varios padres, ninguno de los cuales está presente.

Y hay, finalmente, las relaciones en que las personas son *elegidas*. Por lo general, son encontradas por azar, esa decisiva potencia de la vida humana; casi todo nos pasa por azar, pero reaccionamos a él a nuestra manera, desde nuestra propia contextura, 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: hemos coincidido en la época, en un lugar determinado, en una ocupación cualquiera, pero hay un elemento de elección que surge después del encuentro. Esa persona llega a ser única, no intercambiable, insustituible; y entonces es la mayor fuente de felicidad.

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 produce una exaltación de una vida por las otras cuando se proyectan mutuamente, se interpenetran, y hay una especie de fecundación recíproca. Hace falta una misteriosa porosidad para que dos vidas puedan compenetrarse. Cuando ello se da, aparece ese fenómeno que es la verdadera *compañía*. Recuérdese la admirable definición del latoso que daba Benedetto Croce: «el que nos quita la soledad y no nos da la compañía». Lo contrario es la persona que no nos quita la soledad

y nos da compañía. Cuando esto sucede en el matrimonio, es el paraíso.

El supuesto general de la convivencia humana, el telón de fondo de las relaciones personales, es la *condición sexual*. 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 con ella un carácter dramático de la convivencia, aunque no pase nada dramático en el sentido usual de la palabra, aunque no pase nada de nada. Se produce el descubrimiento de la otra persona, su exploración, con frecuente impresión de ilimitación, de inagotabilidad, de que se puede seguir avanzando siempre, de que nunca se acaba ni se puede acabar.

Se dirá que la realidad humana es finita; claro que sí, pero hay una especie de indefinición, como un reflejo de la infinitud. La vida humana nunca está dada, nunca está concluida: la vida ajena puede seguir dilatándose algunas veces, como un territorio ilimitado ante un explorador; otras veces hay la impresión de finitud y confinamiento, como en esas islas en que por todas partes aparece el mar. Pero es decisiva para la felicidad esa impresión de lo inagotable, siempre empresa.

El reverso

No todo es así: hay también el reverso, origen de infelicidad; las personas dan felicidad o la quitan. La vida humana es riesgo, es inseguridad; la acecha la decepción en muy varias formas. Cuando una persona dice de otra: «bueno, no es para tanto», revela un balance vital negativo. O se dice: «No vale la pena», o «no responde». En la novela de Nabokov, *Lolita*, el protagonista se apasiona por una muchacha muy joven, pero resulta que apenas tiene realidad, no tiene solidez ni sustancia, no hay dónde colgar el apasionamiento que el hombre maduro siente, que se queda internamente sin objeto,

porque «no responde». A veces, después de conocer y tratar a una persona, pensamos: «ya está vista». Son diversas formas de decepción.

Que puede estar justificada, por la escasa realidad o la calidad inferior de la persona que la causa. Pero puede ocurrir que sea culpa del decepcionado. El que siente decepción debería preguntarse primero si no tendrá la culpa. Acaso por falta de imaginación. ¿Se ocupa cada uno de imaginar a los otros? ¿No basta con la presencia? No, no basta, entre otras razones porque la persona nunca está presente; lo está su cuerpo, y en él se denuncia, se revela la persona, pero esta no tiene verdadera presencia más que en la imaginación. ¿Nos ocupamos de imaginar a las personas y, sobre todo, de seguir imaginándolas?

A veces por cansancio, por abandono, por falta de crédito, no lo hacemos. Si no concedemos crédito a la realidad, no nos da nada. Es curioso, por ejemplo, ese fenómeno de la «modestia histórica»: estamos dispuestos a admitir que Platón, Shakespeare, Newton, Cervantes, Velázquez o Napoleón eran genios, pero nos cuesta mucho trabajo pensar que lo sea un señor a quien vemos andando por la calle, como nosotros. Los genios son para el pasado; pero si no se admite la genialidad, no se la verá nunca.

La imaginación está ligada, más de lo que se piensa, 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 para toda relación personal si ha de ser fecunda y enriquecedora. La carencia o escasez de ella es causa frecuente del fracaso de relaciones familiares, amistosas, amorosas.

Una forma extrema de falta de generosidad, que adquiere una significación «activa», no meramente privativa, es la *envidia*. Es un factor destructor, sobre todo si se trata de la verdadera envidia, la que llamo «gratuita», porque hay fenómenos que son de envidia, pero en los

cuales no alcanza su plenitud. Un médico que conoce a otro con más saber, o mejor clientela, o que paga mejor, y más fama, y tiene envidia de él, es comprensible: no es que esté bien, pero es humano. O una mujer encuentra a otra que es más guapa y atractiva, y esto le da rabia y siente envidia. O el que no tiene dinero envidia al millonario. Todo esto es lamentable, pero no representa una enfermedad demasiado grave, es una reacción anormal y poco simpática, que parte de actitudes «naturales».

La verdadera envidia, la «gratuita», es universal y podría decirse que es «desinteresada»; quiero decir que una señora elegante, que hace vida de sociedad, puede sentir envidia de los éxitos de un torero; y el torero, por su parte, siente envidia porque han hecho cardenal a un obispo; y el médico envidia al pintor; y el hombre de negocios envidia la notoriedad del escritor, que a lo mejor no tiene dónde caerse muerto. Esta es la envidia auténtica: el envidioso lo envidia todo, lo que tiene que ver con él y lo más remoto.

Esta es la gran potencia destructora, que ejecuta una operación consistente en vaciar el mundo. Y hace imposible toda relación positiva, íntima, con otra persona, porque se interpone entre las dos, niega a la persona envidiada, cuya propia realidad se convierte en causa de infelicidad.

La decepción que se funda en las condiciones de alguien, o en su conducta, puede ser inevitable y justificada. A veces se ha producido un error sobre esa persona; o ha variado; o ha mostrado superficialidad e inconstancia, o cansancio, o deslealtad. A veces, la inautenticidad de una persona en una dimensión se «venga» con deslealtad respecto a otra persona.

Hay una tendencia muy fuerte a «borrar» o «dar de baja» a la persona que nos ha defraudado, y en el fondo esto es un error. Por una parte, siempre es posible que esa persona vuelva; por lo menos, que vuelva a necesitarnos (siempre he tenido mucha resistencia a dar de baja a una persona que me ha defraudado, por pensar

que en el futuro podría necesitarme, y si la doy de baja dejo de estar en su horizonte, de estar para ella en disponibilidad). Pero es que, 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. Palabras como conversión, arrepentimiento, se asocian a lo religioso, y no es forzosamente así: hay unas previas estructuras antropológicas que hacen posibles esos cambios, tal vez religiosos. Por otra parte, la teología enseña que todo hombre, mientras vive, es amigo actual o potencial de Dios. La persona que nos defrauda, que nos causa decepción, no ha terminado, no está conclusa mientras está viva.

El sustrato amoroso

El sustrato de todo esto, lo que hace posible lo que acabo de decir, es la condición amorosa del hombre. Muchas veces he recordado que 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 no consiste tanto en la inteligencia o la voluntad, en la que se llama espiritualidad, como en la condición amorosa.

Toda relación personal consiste en posibilidad de amor en diversos grados, con diferentes vectores, realizado o no; y en algunos casos también su inversión, el odio, que es la aversión a la realidad, y primariamente a la propia. Y la persona como tal es el verdadero *fin en sí mismo*, lo único querido *sin más*.

La apetencia de ser amado es esencial a la felicidad; cuando alguien nos quiere, nuestra vida se dilata, se abre literalmente a la posibilidad de ser feliz. Con una reserva importante: la adecuación de la forma de amor. El amor es múltiple, tiene mil formas y vectores, y es fundamental que el amor sea adecuado, porque si no

suscita hastío, incluso aversión. Todo el mundo conoce el caso, tan dramático, de una persona que siente amor por otra, la cual no siente amor por ella; esto produce irritación, exasperación, a veces odio. Esa adecuación, ese ajuste vectorial, es capital para que la felicidad sea posible.

Pero hay algo todavía más importante y con mayor significación felicitaria: el amar 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.

XXIII

*La felicidad en la forma de vida masculina**Dos versiones de la felicidad*

Hasta ahora he estudiado la felicidad humana sin más distinción, es decir, la que afecta a las personas. Esto estaba justificado, porque hay unas estructuras propias de la vida humana, y era menester investigar en qué consiste para ella la felicidad, cuáles son sus requisitos, de qué se nutre, cómo se articula en proyectos y trayectorias, cómo puede sobrevenir la infelicidad. Pero esto no basta, y ahora hay que preguntarse por la felicidad en cuanto esas personas son hombres o mujeres. Si no se hace esto, toda la investigación queda afectada por una indebida abstracción, por el olvido de un factor decisivo.

En la *Antropología metafísica* he planteado a fondo la cuestión de las dos formas en que se realiza la condición *sexuada*, que no se limita, como la sexualidad *sensu stricto*, a algunos aspectos de la vida, sino que la envuelve toda. No hay «personas», sino varones y mujeres; y hay, por tanto, dos formas de proyección profundamente diferentes. Ahora bien, si la felicidad, como hemos ido viendo, es la plenitud de la vida, si llamamos vida

feliz a la que tiene su máxima intensidad y realidad, evidentemente tiene que haber dos formas de felicidad según se trate de la vida masculina o la femenina. Hay, ciertamente, un torso común, porque el carácter personal es esencial, y a ello hemos dedicado todo este libro, hasta este momento, pero es menester considerar ahora cómo condiciona la felicidad el hecho de que el sujeto de ella, quien es feliz o no lo es, sea un hombre o una mujer.

Entre los hombres hay una valoración tradicional de la masculinidad. Esto puede parecer injustificado y un poco irritante, porque o se es hombre o se es mujer, y parece que no tiene gran mérito ninguna de las dos cosas. Parece, pue, extraña la valoración de la virilidad, una jactancia injustificada. Pero si pensamos que todavía hay más «personas» que hombres —justo el doble—, entonces sería poco razonable la valoración de lo humano, de lo personal. Y nos parece que sí tiene valor, y lo repetimos todo el tiempo. Ahora bien, si es estimable la condición humana en general, ¿por qué no han de serlo sus dos formas concretas?

Naturalmente es injustificada e irritante la valoración de la masculinidad si se hace a *expensas de la mujer* —como ha ocurrido muchas veces y sigue ocurriendo—, es decir, si se estima la condición masculina a diferencia de la femenina o como superior a ella. Esto es injusto y un poco grotesco. Pero si se toma otro punto de vista, si lo que se estima es la condición proyectiva viril como tal, esto parece justificado, sobre todo si se tiene en cuenta que el núcleo de la condición masculina es precisamente el *entusiasmo por la mujer*; lejos de ser menoscabo o desdén de la condición femenina, es precisamente lo contrario; ya que la virilidad *consiste* en entusiasmo por la mujer. De manera que la estimación de la masculinidad a expensas de esta no tiene nada de viril, y esto podría ponernos sobre la pista del origen de muchas actitudes que enmascaran realidades bien distintas.

En nuestra época hay una tentación de gran vigencia, y que tiene amplia circulación: la de la *neutralidad*, la de decir que da lo mismo, que se trata de «seres humanos» (cuando oigo esta expresión, casi siempre me echo a temblar, porque nunca he encontrado ninguno, sino hombres o mujeres). La neutralidad impide la instalación en la condición sexuada, y no se olvide que toda instalación es en alguna medida fuente de felicidad.

Cuando alguien está plenamente instalado en el mundo, se siente mundano y valora esa condición, goza del mundo, que se convierte en fuente de felicidad —es menos frecuente de lo que debería ser—. Ocurre lo mismo con la instalación corpórea; algo tan importante en nuestra época como el deporte (seguramente demasiado importante) tiene como fundamento la fruición de la instalación corpórea; lo que pasa es que casi siempre es «vicaria», como espectáculo o peor aún (hace poco, en un taxi, durante un atasco, he soportado media hora de comentario por radio de fútbol, con una minuciosidad que no se dedica absolutamente a ninguna otra cosa, y es claro que el deporte por radio y dentro de un taxi no tiene mucho que ver con la instalación corpórea).

También la instalación lingüística es fuente de felicidad; si usamos la lengua relativamente bien, esto produce cierta felicidad —y lo contrario, notorio sufrimiento—; los públicos hispanoamericanos, cuando oyen hablar buen español de España, sienten gran placer, una fruición especial, y no porque el suyo sea peor, sino porque es una variedad distinta, en la que se complacen. Y algo análogo sucede al hablar u oír una lengua extranjera.

Me atrevo a decir que es fuente de felicidad incluso la instalación en la edad —se dirá que en unas más que en otras—; yo creo que si hay propiamente instalación, es origen de felicidad; lo que pasa es que las personas rara vez la tienen: los jóvenes apenas se dan cuenta, y cuando no lo son lamentan no serlo —especialmente las mujeres— y esto hace difícil la instalación en la edad real. En los últimos tiempos esto se va mejorando, y se

empieza a vivir positivamente cada edad. Es posible que en la decrepitud sea difícil gozar de la instalación, porque tiene demasiados elementos negativos y, sobre todo, la decrepitud es la imposibilidad de la instalación, como si algo expulsara al hombre de su vida. Pero, aparte de este caso —que muchas veces no llega, con el cual no es forzoso contar—, creo que el estar instalado en cualquier edad, ver las cosas desde una perspectiva biográfica determinada, puede contribuir a la felicidad.

Si la tomamos de un modo meramente personal, sin tener en cuenta sus versiones masculina y femenina, carece de una dimensión tan enérgica y poderosa como la condición sexuada, que es radical y condicionante de todo lo demás, y por consiguiente si se la olvida la felicidad queda degradada.

La inseguridad y el esfuerzo

Hay un hecho que es constitutivo de lo humano: todo es inseguro, y además se realiza en diversos grados. 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. Sabemos constantemente de conductas que nos hacen pensar que sus autores han dejado en suspenso su condición humana, que son una degradación de ella, una degeneración. Lo grave del caso es que el hombre no puede dejar de ser hombre para ser otra cosa —un tigre, un lobo o una mosca—, y eso es la deshominización.

Es evidente que tiene gran importancia y estimación la capacidad sexual —la de engendrar hijos o concebirlos—, pero sería un error reducir a esto la instalación en lo masculino o lo femenino. Esa instalación se extiende a todo lo biográfico, no solo a lo que tiene que ver con lo estrictamente sexual o con la generación; es una polaridad permanente, pero con formas históricamente

variables. Tan esencial como la normal permanencia es la variación histórica e individual.

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 —necesita muchas cosas, incluso cuando las tiene, porque las sigue necesitando—; la ignorancia —no solo porque no sabe innumerables cosas, sino que no sabe lo que tiene que saber, y por tanto no sabe a qué atenerse—; la indecisión, porque está perplejo y no sabe qué hacer; el desvalimiento, porque se siente más o menos abandonado y perdido.

Al varón, en la medida en que es hombre, le pasa todo esto; pero ya en la *Antropología metafísica* señalé que, referido a la mujer, aparece definido por los atributos contrarios: la seguridad, el saber, la decisión, los recursos. ¿Cómo es esto posible? ¿Cómo puede haber una contradicción entre lo que es el hombre —y por tanto también el varón— y la función que le sobreviene cuando aparece como tal varón instalado en la condición masculina y referido a la mujer? La distinción que permite superar esta antinomia, que parece gravísima y en cierto sentido lo es, es la diferencia entre lo poseído y lo requerido. ¿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*. Podrían resumirse en el concepto griego de *andreía* (la condición propia del varón, *anér*, *andrós*), «fortaleza» (en latín, *virtus*, de la misma raíz de *vir*). Son los *requisitos* del varón.

Entonces, ¿es que la vida masculina está montada sobre un colosal engaño? Sí y no: si el varón *finje* que tiene esos atributos, evidentemente está cometiendo un engaño; si pretende tenerlos, si *se esfuerza* hacia ellos como lo que debe ser, no hay engaño sino una difícil y penosa tarea. El varón no *es* todas esas cosas, sino algo más grave: *tiene que serlas*. No son dotes sino requisitos programáticos, las empresas del varón.

Por fortuna, la busca de esas realidades da ya cierta felicidad. Cuando el hombre se esfuerza hacia todo eso, cuando intenta en serio y de verdad ser fuerte, estar seguro, saber a qué atenerse, eso le da cierta felicidad, y si lo consigue alcanza una felicidad propia del varón como tal y no del hombre en general.

La profesión

Consideremos un aspecto concreto, muy importante en la vida masculina, aunque no solo en ella: la profesión. Siempre me interesan las formas lingüísticas; cuando a alguien se pregunta en español por el novio de la hija, se dice: ¿Y qué es Federico?, y se contesta: ingeniero, médico, comerciante, carpintero; es decir, a la pregunta ¿qué es? se responde con una profesión. En otras lenguas se diría más bien: ¿qué hace?; el «es» sugiere una mayor pertenencia de la profesión a la realidad. En español distinguiríamos entre «ocupación» y «profesión»; la primera es un quehacer, probablemente transitorio; la segunda tiende a ser permanente, como algo que forma parte de la realidad de la persona que la ejerce. Esto tiene sentido, porque lo frecuente es que el español tenga algo así como un matrimonio monógamo con la profesión; tal vez no le gusta, se aburre mucho, pero rara vez cambia. Los americanos cambian de profesión con gran facilidad: si es poco remuneradora, o tediosa, o descubren que les gusta más otra, cambian, incluso ya muy avanzados en el camino de la vida.

En las sociedades desarrolladas actuales se ha producido una gran diferenciación del trabajo y se han multiplicado las profesiones. Veo con frecuencia un edificio con una placa en que se lee: «Centro de nuevas profesiones», lo cual es curioso: hay muchas nuevas profesiones, no se sabe cuántas ni cuáles, y existe un centro en que se enseñan. Se ha producido una multiplicación de

vocaciones, por lo menos en el sentido restringido de las profesionales.

Ahora bien, un requisito de la felicidad es estar satisfecho de la *condición*, de lo que uno *es*, mucho más que de la *situación*, es decir, de *cómo le va* a uno. Uno puede estar descontento de su situación, pero lo grave es que lo esté de su condición, porque es un obstáculo para la felicidad. El descontento de la condición es lo que en rigor merece llamarse «proletarización», que entre los obreros industriales se produjo a comienzos 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». Por una identificación externa y que ejercía violencia sobre la realidad, se empezó a agrupar, con fines políticos, a «obreros y campesinos» —dos formas de vida enteramente distintas— y se produjo la proletarización de los últimos, que siempre habían estado descontentos de su situación, del mucho trabajo, de las malas cosechas —siempre la buena ha sido la del año pasado, nunca la de este—, pero tradicionalmente satisfechos de su condición de labradores, durante milenios. Esa identificación abusiva provocó la dificultad de la instalación, y la consiguiente infelicidad.

Pero hay otro riesgo que afecta más bien a las profesiones llamadas superiores —con lo cual nadie queda libre—, y es la competencia o rivalidad, con lo cual se pone en primer plano el competir con otros: médicos, abogados, ingenieros, arquitectos, empresarios, escritores, artistas... 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 no exclusiva pero sí preferentemente masculina es la del éxito; y se propende a interpretarlo cuantitativamente, por ejemplo traducido en dinero, que a su vez ha perdido en gran parte su carácter de fruición. Es muy frecuente que se goce muy poco del dinero. Cuando yo era niño, mi padre conocía a un banquero, hombre joven

que tenía una gran fortuna personal, aproximadamente 50 millones de pesetas de entonces (unos 10.000 millones de ahora). Le decía a mi padre: «Yo estoy metalizado: si pierdo cincuenta pesetas no duermo esa noche». Mi padre le respondía: «Me da usted mucha lástima: yo tengo muy poco dinero, pero si pierdo cincuenta pesetas me quedo igual».

Sería menester algo que podría llamarse «educación profesional»; no formación para ejercer una profesión, sino para elegirla desde el punto de vista de la vocación y poder gozar de ella. Se cuenta que un ingenioso cate-drático de hace sesenta años decía: «No, esta profesión no es mala; ¡si no fuera por esa horita!». Un amigo mío tenía una suculenta invitación para enseñar en una Universidad de los Estados Unidos, y estaba muy contento porque tendría solamente dos horas de clase por semana: le quedaría mucho tiempo para estar en la biblioteca, investigar, etc. A mí lo que me interesa es esa horita, y solamente dos por semana me parecía poco envidiable.

Con esto se enlaza otra frecuente cualidad masculina: la ambición. Cuando se dice que los hombres suelen ser ambiciosos, hay que preguntar: ¿de qué? La ambición es algo legítimo y valioso, y en cierta medida ligada al sexo, como algunos caracteres genéticos; al hombre le pertenece cierta dosis de ambición. El esquema reto-respuesta, el reto de la circunstancia y la respuesta humana a él, el afán de superar las dificultades, es algo que fomenta la felicidad, y un rasgo, no exclusivo del hombre, pero profundamente masculino. Ahora, cuando la ambición es *abstracta*, compromete la felicidad. Hay gente que es ambiciosa de un modo vago, indeterminado —es la forma que adopta muchas veces en las mujeres ambiciosas—. Si se tiene ambición de algo concreto y preciso, en principio es accesible; si es una ambición abstracta y sin contenido real, su vaguedad la hace irrealizable; el ambicioso abstracto —por ejemplo, el que quiere ser «importante»— está constantemente insatisfecho.

La relación con la mujer

Todo lo dicho hasta ahora es secundario, porque varón es aquella persona referida a la mujer, lo mismo que mujer quiere decir aquella persona referida al varón. Lo capital, si se trata de estas dos formas de vida en dis-junción, es la relación mutua; el núcleo de la condición varonil, que en este momento nos ocupa, es la manera de proyectarse hacia la mujer.

Por otra parte, da la casualidad de que esa es la principal fuente de felicidad en este mundo. Imagínese por un momento que el mundo estuviera compuesto solamente de hombres, o solamente de mujeres, o de algo que no fuera ni hombre ni mujer, asexuado. Sería tedioso, inerte, insoportable. El hombre deriva su felicidad primaria-mente de su conexión con la mujer, de su presencia, de su ocupación con ella, de sus expectativas, de las múltiples formas de convivencia; y supongo que a la mujer le acontece algo muy parecido respecto del hombre; ciertamente con profundas diferencias, porque no hay paralelismo: es un rasgo común, pero hondamente dife-renciado. Y esto es un factor capital de felicidad —o, por supuesto, de infelicidad; recuérdese que el que se expone a ser feliz se expone igualmente a ser infeliz—.

Hay la tentación —peligrosa en todos sentidos, pero sobre todo intelectualmente— de reducir esa referencia a lo sexual, cuya importancia es evidente, pero que es una zona limitada de la vida, fuera de la cual queda la mayor parte de ella, *lo que no ocurre con la condición sexuada*, que lo envuelve todo. Ortega dijo algo que me parece de gran perspicacia: «El impulso sexual es como el viento en las velas.» Si no hay viento, las velas caen y el velero no navega; hace falta viento, ciertamente, pero no basta: hace falta la navegación misma, el derrotero, las islas y tierras descubiertas.

La limitación de lo sexual es muy grande, por varios motivos, y uno de ellos es que está reducido por todo género de circunstancias: fisiológicas, sociales, tempora-

les, de convivencia, etc. Si la relación entre hombre y mujer se identifica con su aspecto sexual, la consecuencia inevitables es el predominio de la frustración. Es, pues, un error extraordinario. Añádase que lo meramente sexual es sin duda causa de placer, pero no de felicidad, la cual tiene otros requisitos, principalmente el afectar a la mis-
midad de la persona. La relación sexual puede tener un alto contenido felicitarario, pero con la condición de que no sea solamente eso.

Otra posible tentación es el *narcisismo*. Es bien conocido el mito de Narciso, que se mira en el agua limpia y quieta de la fuente, ve su figura, y es tan bella que se enamora de sí mismo. Ortega, hablando de una mujer bellísima, pero que no le interesó gran cosa, dijo que era preciosa, pero una narcisa y, por tanto, no verdaderamente femenina, a pesar de su espléndida envoltura, «porque Narciso, no lo olviden, es un hombre». Una mujer narcisa es evidentemente menos mujer. Pero el narcisismo es lo contrario de aquello 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. ¿Hasta qué punto es esto una amenaza actual a la felicidad?

Es menester tener en cuenta otro peligro, probablemente menos excepcional y por ello más amplio e importante: la simplificación de las múltiples relaciones posibles, cualitativamente diferentes, entre el hombre y la mujer. El concepto, tan poco conocido, de vector explica suficientemente de qué se trata. Y esa simplificación es la máxima renuncia, porque al reducir la relación entre hombre y mujer a un solo esquema o un repertorio muy limitado, se dejan fuera enormes posibilidades. Cada relación, para alcanzar intensidad y plenitud, tiene que ajustarse a la persona concreta del hombre, a la de la mujer y a la realidad de los dos tomados en conjunto y en un escorzo preciso. Si esto no se cumple, se produce un irreparable empobrecimiento.

Hay otros factores de perturbación, que en nuestra época han adquirido considerable importancia. Uno de ellos, nacido hace poco tiempo, es la posible rivalidad con la mujer, desarrollada en el último medio siglo. La diversificación de figuras y funciones entre los dos sexos ha solido ser tan grande a lo largo de la historia, que no era probable que surgiera, salvo en circunstancias muy excepcionales, esa rivalidad. En nuestra época es frecuente, y altera las formas de la convivencia.

El otro factor, en alguna medida causa del primero, y mucho más amplio y de mayores consecuencias, es la tendencia a la *homogeneidad*. En los últimos decenios se ha desarrollado una corriente muy enérgica que impulsa a suponer que hay gran homogeneidad entre hombre y mujer, lo cual destruye la posibilidad de que el uno sea para el otro algo nuevo, sorprendente, incitante, fuente de felicidad, y ejerce violencia sobre la condición efectiva, la desvirtúa, oprime, a veces aplasta. Estos factores son decisivos en la disminución de la felicidad masculina.

Si se toman en conjunto todos los riesgos y tentaciones que he enumerado, se encuentra que la probabilidad de felicidad del hombre como tal está hoy bastante amenazada, porque renuncia, pierde o se priva voluntariamente de una serie de fuentes de felicidad que podrían estar a su alcance, pero que de hecho no lo están en gran número de casos. Es muy difícil, ya lo hemos visto, medir la felicidad media en una época, pero tengo la impresión de que las personas del mundo en que vivimos son *menos felices de lo que podrían ser*. Habría que examinar caso por caso, y creo que en ocasiones se puede alcanzar un alto grado de felicidad, porque están dadas muchas condiciones objetivas, pero un número de errores —entre ellos, intelectuales— vienen a estorbarlo.

Es posible que en algunos países a los que solemos compadecer la situación sea más alentadora que en otros, oficialmente envidiables. Hay un hecho minúsculo, pero que parece escalofriante: en muchos lugares pasa por

la calle una mujer atractiva y no la mira nadie. Es un cambio que se ha producido dentro del espacio de mi vida —en España menos que en otras partes, pero también de modo bien perceptible—.

Piénsese en lo que ha significado en gran parte de la historia —y puede significar— la complacencia en la belleza. Antes hablé de la belleza o fealdad de las ciudades o de los paisajes; pero la forma capital y radical de belleza es para el hombre la de la mujer, que ha sido de gran importancia en casi toda la historia. Esta belleza, por estar ligada a la persona misma, por no ser «mera» belleza, va mucho más allá del placer sensual o el deleite estético, y puede llegar a convertirse en fuente de felicidad en sentido estricto. Recuérdese lo que dije de los placeres que se refieren a la mismidad de la vida, y por ello adquieren una significación felicitaría.

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, en principio inagotable, tal vez no infinita, pero sí indefinida, de esa realidad. Y añádase todavía, si se quiere, un atributo también masculino: la iniciativa, la forma masculina de esa gran empresa recíproca. Habrá que preguntarse cuál es el rasgo femenino de esa misma empresa.

*La felicidad de la mujer**El ocultamiento*

Después de haber examinado la forma particular que la felicidad adquiere en la vida masculina, es menester lanzar una ojeada a la felicidad de la mujer, lo cual iluminará algo más lo que ya habíamos visto. Cada pueblo o cada época necesita ciertas cosas para conseguir la felicidad, y además entiende por ser feliz cosas distintas. Lo mismo se puede decir de las dos formas capitales, de las dos máximas variedades de lo humano, el varón y la mujer. Pero esta diferencia se cruza con la otra; quiero decir que hay un elemento permanente en la condición masculina o femenina, pero las dos se realizan social e históricamente. Es menester historizar en concreto esas dos condiciones, pero no se puede perder de vista lo que tienen de estructura permanente, que alcanza su plena realidad en cada circunstancia.

Examinar el problema de la felicidad en la mujer es todavía más difícil, y no solo porque yo no lo sea y me falte, naturalmente, la experiencia directa interna, sino por otra razón bien distinta, y es que la mujer es par-

ticularmente «secreta» —y esta es ya una primera diferencia respecto del varón—. Se expresa menos que el hombre, en todo caso de modo menos explícito, y por esto la «lectura» de la mujer es menos obvia y patente. Creo que esto es una condición intrínseca femenina, no es solo la dificultad de ver las cosas desde el otro sexo, sino que hay una condición más secreta de la mujer.

Al menos en los países de nuestro mundo y en las épocas que nos son históricamente accesibles con alguna precisión, por una historiografía adecuada o por la existencia de una ficción que haya salvado las formas de la vida, es un hecho constante que la mujer tiende a ocultar el descontento. Este es un hecho que me parece de primera magnitud. En definitiva, porque no le parece «elegante» mostrarlo. Por eso, cuando una mujer protesta con mucha facilidad —toda mujer protesta alguna vez, y casi siempre con razón—, cuando tiene propensión a protestar, revela que está descontenta *de sí misma* (y no digamos si hace de eso su profesión o su forma de vida).

Por otra parte, se dice muchas veces que la mujer se interesa por lo mediocre o por lo rutinario. A veces parece así, pero creo que es 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, en sus gestos, si está contenta o descontenta, y de qué. Son preguntas que rara vez nos hacemos respecto a nuestros prójimos, y sería esencial tenerlo presente (es incalculable el número de cosas que simplemente no tenemos presentes, en las que no pensamos, y por tanto no ponemos en juego para convivir, para entender a los demás y a nosotros mismos).

La expresión, incluida en ella la belleza, no es en modo alguno algo estático, sino variable. Toda persona, todo hombre especialmente, si tiene un poco de curiosidad e 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, pero no con una persona. Hay una capacidad —muy desigual, por otra parte— que tiene la mujer, para la que no encuentro palabra mejor que *transfiguración*. La mujer se transfigura, hay momentos en que parece irradiar y transformarse en algo superior. El cine ha permitido observar esto con evidencia que rara vez se logra en la vida real: una actriz de belleza habitualmente moderada, en algunos momentos se transfigura y alcanza el nivel más alto.

La mujer tiene propensión a contentarse con lo que no la contenta. Si se mira bien, se advertirá muchas veces esta situación, determinada por aquella tendencia a ocultar y, lo que es grave, ocultarse su insatisfacción. Y digo que es grave porque lo que puede ser una prueba de elegancia —ocultar a los demás el descontento—, cuando se aplica a sí misma se convierte en inautenticidad. Y esto afecta a la calidad de la persona y pone en peligro la felicidad: no se debe hacer trampas, pero sobre todo no tiene sentido cuando se hacen solitarios; se puede engañar a los demás —no se debe, pero se puede—; engañarse uno a sí mismo trae siempre malas consecuencias.

Lo que pasa y lo que queda

En términos generales, la mujer se interesa menos que el hombre por los cambios de las cosas. Hay un hecho que podría precisarse estadísticamente, y es que las mujeres leen menos periódicos, o más de prisa, o con menos interés. El hombre lee sobre todo las noticias, las informaciones, lo que pasa. A la mujer esto le interesa menos, porque le interesan otras cosas. Más que los sucesos, que pasan, la vida que queda. Adviértase el nulo interés del periódico de la semana pasada, los sucesos dejan de ser importantes y nos percatamos de que hemos puesto nues-

tra atención en lo que no valía la pena. La mujer cae menos en esta trampa: le interesa más la vida que permanece, y pone en ella su felicidad más que en los accidentes, que al hombre lo suelen perturbar demasiado.

Esto explica el extraño fenómeno de que la mujer tiene una sorprendente resistencia a los quebrantos, los inconvenientes, las adversidades, las desgracias; es decir, *fortaleza*. Habíamos encontrado que el hombre posee —o tiene que poseer— fortaleza, *andreía*, *virtus*, especialmente frente a la mujer. Sí, es el que la tiene que tener, pero probablemente la mujer *tiene* más. Solo que es una fortaleza distinta, que viene de la instalación en la vida y la relativa independencia frente a los acontecimientos de ella, a los sucesos o accidentes. Por esto la mujer suele tener mayor solidez y estabilidad; en situaciones de gran dificultad, sobre todo de larga duración, la mujer muestra más equilibrio, más recursos, en suma, mayor fortaleza, dentro de otra configuración de la vida humana.

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 puede explicar un hecho que hoy es menos claro y está muy discutido, pero creo que hay que rehuir el excesivo actualismo y considerar las cosas en su extensión temporal, porque las cosas reales suelen durar bastante tiempo. El hecho a que me refiero, históricamente evidente, es la mayor *bondad* de la mujer; incluso en una dimensión importante, pero secundaria, un nivel de moralidad más alto. Uno se pregunta por qué, y se pueden encontrar muchas razones, pero yo creo que la principal, la más honda, es que la mujer *necesita estar contenta de sí misma*, encontrarse bastante bien cuando está en sí misma.

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. Creo que esto la lleva a tener una bondad mayor. La mujer que está habitualmente en sí

misma y al mirarse encuentra elementos negativos en su realidad no puede sentirse feliz; la bondad es casi una defensa. Necesita ser relativamente buena para poder estar dentro. Esto me parece de capital importancia, y sospecho que no se le ha prestado mucha atención; es probable que ahora haya una tentación de no verlo, de no darse cuenta de ello. No digo que las mujeres sean menos buenas que en otras épocas, pero muchas consideran que importa menos; y esto es peligroso para la felicidad.

Hemos visto que al hombre le importa primariamente lo que hace, y a la mujer más bien lo que es. Pero hay un equívoco: no se puede eliminar el hacer en la mujer, porque no hay nada estático en la vida humana, ni del hombre ni de la mujer, y vivir es precisamente hacer. Lo que pasa es que lo que primariamente hace la mujer no es «cosas», sino a sí misma. Tiene, si se quiere, un grado superior de inmanencia, mientras que el hombre tiene una propensión a la trascendencia, a ir más allá de sí mismo. Hay un verso de Pedro Salinas en *La voz a ti debida* que dice a la amada: «Tu obra eres tú nada más.»

Señalaba como rasgo capital de la actitud masculina la ambición, algo magnífico cuando es ambición real, de algo que vale la pena. La mujer, cuando tiene ambición, la pone más en sí misma que en sus obras, en sus relaciones, en el poder, etc. Esto puede importarle, pero no tanto. Cuando la mujer tiene ambiciones «masculinas», del tipo de las que siente normalmente el hombre, suelen ser sustitutivos, modos de consolarse de un descontento personal profundo. Cuando la mujer siente descontento de su realidad, puede consolarse con ambiciones exteriores, adoptadas desde fuera.

Atractivo y generosidad

Esto nos lleva a un punto que hoy también se tiende a pasar por alto. En la mujer cuenta, y cuenta enorme-

mente, el *atractivo*. Sobre esto conviene no engañarse. Se suele interpretar de modo superficial y erróneo: se piensa en la vanidad, o se cree que tiene que ver primariamente con la sexualidad (una de las expresiones más estúpidas que circulan por el mundo actual, y circulan muchas, es eso de «la mujer como objeto sexual»; la mujer no ha sido nunca, ni será, un objeto; es un sujeto, si se prefiere, una sujeta).

Ese interés por el atractivo tiene un sentido más profundo: es la medida, real, ejecutiva, 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 otro fenómeno: hablábamos de la rivalidad entre hombres, sobre todo profesional; la rivalidad entre mujeres, cuando existe, suele ser más honda, porque lo que se mide y compara es la realidad misma. Si un médico compara su éxito o su clientela con los de otro, si un político compara los votos recibidos, si un escritor compara críticas o tiradas o derechos de autor, todo esto es relativamente superficial y, en suma, ajeno (si los escritores comparan sus libros mismos, esto es ya más íntimo y personal). Pero cuando dos mujeres se comparan, se comparan *ellas mismas*, y esto es lo que le da gravedad, porque afecta profundamente a la persona.

Y por esto es un error reducir el atractivo a la mera belleza corporal o a la seducción sexual. No es eso, el atractivo es global, total —y, por supuesto, sexuado—. Es decir, lo que es atractivo es la mujer entera, con toda su realidad, pero como tal mujer. Esto afecta a la raíz de la persona, y por eso es algo profundo y grave.

La mujer no puede ser feliz ahorrándose, sino *dándose* personalmente. Ni el narcisismo ni la avaricia son propios de la mujer (no solo Narciso, también Harpagon es hombre). La condición de la mujer incluye la generosidad; en la medida en que no es generosa, es menos mujer o tiene reprimida o cohibida esa condición. Hay expresiones consagradas por el uso y que envuelven un error de inter-

pretación; por ejemplo, se suele decir de una mujer que «se entrega»; esto es impropio, la mujer se da, *se da a sí misma*, y es capaz de *recibir*, formas plenamente humanas, y que son las que se ajustan a la condición de la mujer. He recordado muchas veces el verso de Machado según el cual la mujer es *hospitalaria* («amé cuanto ellas pueden tener de hospitalario»); lo es radicalmente en la gestación, que no es otra cosa que hospitalidad; y lo es luego personalmente, en relación con el hombre, en la maternidad siempre: constitutiva generosidad, causa de innumerables trabajos, de sinsabores, de enojos, pero sobre todo fuente de felicidad.

Todavía no he tocado un punto que me parece importante, del que me he ocupado otras veces, y en este estudio antes de ahora, y que es el problema del *deseo*. He dicho, y no importa repetirlo, que la voluntad es decisiva en la vida humana, pero el deseo lo es todavía más. En el deseo radica la condición fontanal de la vida, el que sea como una fuente que mana. 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. Y ahí las cosas no van bien socialmente, no han ido bien casi nunca, porque ha habido una fuerte presión social sobre ellos, origen de mucha infelicidad. La mujer ha tenido casi siempre dificultad para realizar sus deseos, e incluso para desear, porque la sociedad determinaba lo que consideraba deseable, y que tal vez no lo era para una persona concreta. Esa presión se ha ejercido también sobre el hombre, pero en menor grado: la mujer ha solido tener un plus de coacción durante la mayor parte de la historia conocida.

Y hay algo que aumenta la gravedad de esto: el peligro de los falsos deseos, no auténticos, que se quieren realizar sin desearlos y entonces falsifican la vida e impiden la complacencia de la mujer en sí misma. La mayor parte de los deseos femeninos han sido sumamente inocentes, y sin embargo ha habido un sistema de rutinas y hormas que han dado por supuesta una configuración

vital determinada. Esto ha disminuido extraordinariamente las posibilidades reales de felicidad.

Claro que en los últimos tiempos, en todo este siglo, sobre todo en su segunda mitad, se ha producido una enorme dilatación de la vida de la mujer, que se encuentra con innumerables trayectorias abiertas y la posibilidad de sentir y realizar un amplio repertorio de deseos. La contrapartida puede ser la perplejidad, la inseguridad, la posibilidad de error, la infelicidad cuando tiene que renunciar a las trayectorias realmente atrayentes, lo cual es en alguna medida inevitable, ya que las trayectorias a veces se excluyen.

La mujer tiene ahora abiertas, en número incomparable, trayectorias profesionales; la cuestión es determinar su autenticidad vocacional. Por otra parte, cuando se trata de esa profesión o vocación —puede ser las dos cosas— que se llama «mujer de su casa», la que se ocupa de su familia, de sus hijos, de la vida privada, se desliza el error de suponer que su vida puede ser eso y *nada más*. Hace cuarenta años, al estudiar filosóficamente las interpretaciones de la realidad, decía que una misma cosa puede tener múltiples interpretaciones *verdaderas*, y ponía el ejemplo de una manzana, que puede ser interpretada como fruta, alimento, semilla, mercancía, pisapapeles, proyectil; son verdaderas con una condición: que no se añada subrepticamente a cada una: «y nada más». Eso es falso; la manzana es cualquiera de esas cosas y *mucho 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 verdadera vocación es personal, vocación de ser *alguien único*, con todas sus dimensiones; y sucede a veces que 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.

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, no se olvide, hay el derecho a la generosidad, y también puede reclamar el derecho a ser generosa. Los derechos, como todo lo que pertenece a la vida humana, tienen una estructura sistemática, y si los afirmamos no se puede excluir ninguno, especialmente este de tan decisiva importancia. Yo pienso que la mujer, para serlo de verdad, tiene que ser generosa.

Injusticia y felicidad

En definitiva, ¿cuándo es feliz la mujer? Esta sería la pregunta decisiva, que se ha hecho pocas veces teóricamente —asombra el número de preguntas cruciales sobre las cuales no se ha ejercido el pensamiento—, y, lo que es peor, hacemos rara vez en concreto. El hombre se pregunta muy pocas veces cuándo son felices —si lo son— las mujeres que tiene cerca y que en algún sentido dependen de él. En términos muy 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. Hace ya veinte años, examinando esa extraña forma de vida que tanto nos han mostrado la literatura y el cine, el Sur de los Estados Unidos, tratando de comprender lo que fue la guerra de secesión, he pensado que en muchos sentidos el Norte tenía razón (por lo menos más que el Sur, sobre todo por afirmar la Unión, porque el Sur luchaba para separarse y el Norte para seguir juntos, y esta era su razón principal). Creo también que el Sur sabía que las cosas no podían seguir como estaban, que no se podía mantener la esclavitud (aunque en conjunto era benigna, y muchos negros quedaron después peor), que la estruc-

tura de su sociedad era quizá arcaica; pero también sabía que tenía valores, cualidades preciosas, un encanto superior, lo que en *Análisis de los Estados Unidos* llamé «la fragancia del Sur». Si el Norte lo hubiera comprendido, si hubiera deplorado que se fueran a perder ciertas cosas valiosas, probablemente el Sur hubiera aceptado que la exigencia de la historia llevara en esa dirección; y esto faltó, por lo menos en medida suficiente.

La mujer ha tenido muchas veces, y ahora quizá más que nunca, una impresión real de injusticia. Esto ha venido a convertirse en un tópico o una consigna; pero la impresión ha sido casi siempre real; la mujer ha solido tener, más o menos callada, una impresión de injusticia, y eso atenta a su felicidad. Ahora bien, ¿en qué consiste? ¿De dónde viene? Se piensa que estriba en su situación legal, social, laboral. Ciertamente, pero yo creo que la más fuerte conciencia de injusticia que tiene la mujer consiste en que no se haga justicia a lo que es, a su realidad. Por eso ocurre algo que parece paradójico, y es que son bastante felices muchas mujeres que no lo pasan bien, y en cambio es frecuente el profundo descontento de otras que tienen éxito, riqueza, poder, y sin embargo no se sienten estimadas y, sobre todo, no se sienten verdaderamente amadas.

Nada de esto es fácil de ver, de descubrir, especialmente por ese carácter secreto de la mujer, que es una de sus más profundas y atractivas cualidades. Por esto creo fundamental la atención a la mujer por sí misma, porque entonces es cuando se puede descubrir si es feliz, y en qué grado y con qué figura. Es curiosa la impermeabilidad que afecta a muchas personas, es muy frecuente que ni siquiera las más próximas se den cuenta, traten de averiguar o por lo menos adivinar si una mujer es feliz o no.

Cuando la mujer se siente tratada como mujer —lo cual no es demasiado frecuente—, experimenta una especie de plenitud, que en grados altos puede llegar a ser felicidad. Es normal —parece normal— que la mujer

sea tratada como hembra; o bien, en el otro polo, como una persona neutra; pero no es ninguna de las dos cosas, sino una persona femenina; no es una persona a secas, sin más; y tampoco es «hembra», lo mismo que el hombre no es «macho», sino varón. (Por cierto, esa palabra tan usada ahora, «machismo», es importada y reciente, y en España no se ha usado hasta hace muy pocos años, y ha sido muy difundida por los medios de comunicación: no hay como soltar una vaciedad para que se propague y repita.)

La actitud de no tratar a la mujer como mujer se extiende hasta en los círculos más cercanos. Los hijos tienen inclinación a reducirla a madre. ¡Claro que es madre! Pero eso es una función, una relación; Aristóteles diría que le corresponde la categoría del *prós ti*; y la categoría fundamental es para él la de sustancia; a esta le sucede tener relaciones, como derecho respecto de izquierdo, pero es la mano, por ejemplo, la que es derecha o izquierda. La condición materna es sumamente importante, pero deja fuera la realidad de la mujer misma; nadie es solamente madre, y no se empieza por ahí, sino que es una condición que sobreviene en cierto momento a la que ya era mujer; y que lo sigue siendo. Es increíble hasta qué punto los hijos suelen olvidar la condición personal de los padres, de la madre más todavía porque la tienen más a mano y en disponibilidad. Cuando descubren que los padres tienen una vida propia, esto les causa asombro, a veces mezclado con irritación.

Pero se preguntará: ¿y el marido? Depende de muchas cosas, por supuesto; pero por habitualidad tiene una propensión a disponer de la mujer más que a convivir con ella. Puede ser una disposición benévola, afectuosa, pero lo que no hace con demasiada frecuencia el marido es *imaginar* a su mujer. La mayoría de las mujeres tampoco se exceden en imaginar a sus maridos: la imaginación se ahorra demasiado. El marido, en muchos casos, cuenta con su mujer, le tiene gran cariño, pero no hace

el esfuerzo de imaginación, de anticipación, de proyección que hace posible el convivir en sentido riguroso, y no un momento, sino a lo largo de una vida.

En nuestras sociedades, en la mayoría de las épocas, se ha considerado una norma válida y aconsejable la monogamia. A mí me parece excelente y creo profundamente en ella, pero no se puede confundir con la monoginia ni la monoandria. La monogamia consiste en que el hombre tenga una sola esposa y la mujer un solo marido; no una sola *mujer* o un solo *hombre*. ¿Es posible que en la vida de un hombre no haya más que una mujer, y en la vida de la mujer no más de un hombre? El hombre necesita relaciones personales con diversas mujeres, y si no es así su vida es enormemente pobre y lamentable, y probablemente le hace pasar muy mala vida a *su* mujer, es decir, a su esposa; y lo mismo habría que decir a la inversa. Suelen tender a aburrirse mutuamente, y al final cada uno consigo mismo. Por una serie de razones sociales ha sido difícil la convivencia estrictamente 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. Vivir no es fácil, la vida humana es una operación sumamente delicada, que requiere talento, imaginación y esfuerzo.

Esta breve ojeada a las condiciones y la forma de la felicidad de la mujer muestra hasta qué punto es importante, hasta qué extremo es compleja. Creo que conviene mirar con suma atención el rostro de la mujer. En primer lugar, es deleitoso, pero además es esencial si se quiere averiguar qué la hace feliz, y ver entonces cómo es capaz de irradiar efusivamente desde su mismo centro. Porque cuando esa felicidad se alcanza, revierte sobre los demás, se derrama sobre ellos, contribuye más que cosa alguna a lo que pudiéramos llamar «felicidad ambiente». Si los hombres fuéramos más inteligentes de lo que somos, ha-

bríamos procurado siempre que las mujeres fueran más felices de lo que son, porque es la condición primaria de la felicidad en el mundo. En la medida en que las mujeres no son felices, no hay felicidad; y por supuesto no la puede tener el hombre.

*La felicidad en el horizonte de la muerte**La mortalidad*

Es menester introducir en esta indagación una cuestión extremadamente compleja: la muerte es uno de los problemas más inquietantes, más difíciles de plantear, no digamos de dominar, casi hasta el desaliento. Pero es ineludible, porque se cierne sobre la felicidad, sobre su interpretación intelectual, por supuesto, pero más aún sobre su realidad inmediata, sobre la posibilidad de su proyección y su expectativa. Voy a esforzarme por conseguir alguna claridad, pero todo planteamiento intelectual de la cuestión de la muerte tropieza con dificultades intrínsecas que dejan siempre una profunda insatisfacción.

La palabra *horizonte* es la más adecuada, porque la mortalidad limita la vida, aparece como una línea que cierra la perspectiva, pero que, como el horizonte mismo, se va alejando, está siempre *más allá*. Si se va avanzando por el campo, la línea del horizonte se va retrayendo, siempre está más allá de donde estamos. La muerte se nos presenta de manera muy semejante a la del horizonte visual.

Contamos con la muerte, la vida humana, desde muy pronto, se hace contando con ella, aunque en muy diversas formas. La muerte es posible en cada instante, y el hombre lo sabe; en algunas situaciones es probable; lo grave es que, salvada la incertidumbre del cuándo, es *segura*, sabemos con plena certeza que un día llegará. Esa combinación de seguridad e incertidumbre es esencial para comprender cómo funciona en nuestra vida la expectativa de la muerte. Es algo futuro, inevitable, pero afectado por el «todavía no», o «no por ahora».

Tengo que recordar algunas ideas que expuse en la *Antropología metafísica*, y que me parecen necesarias para entender el sentido con que se presenta la muerte al hombre. Si consideramos la *estructura empírica* de la vida humana —eso es lo que entendemos precisamente por «el hombre»—, nos encontramos con que es una estructura cerrada que desemboca inexorablemente en la muerte. El hombre es mortal, pero no solo en el sentido de que *puede* morir, sino que *tiene* que morir: es *mortuus*. Hay una edad, la vejez, de la cual lo más interesante es que es la *última*: nadie pasa de viejo, y no se puede permanecer en esa edad indefinidamente. Pero, por viejo que se sea, se puede vivir un poco más; la muerte, segura e inevitable, aparece como algo que se puede retrasar. Hay una frase coloquial española, popular y desgarrada, muy expresiva, que dice de alguien muy viejo o muy enfermo: «Ese vive con permiso del enterrador.» Parece que esa persona se debía haber muerto ya, pero ha tenido una prórroga, licencia o permiso, siempre pendiente de que concluya.

Esto es lo que se refiere a la estructura empírica; pero si se toma otro punto de vista, el de la *vida* como tal, la vida biográfica, proyectiva, entonces la muerte presenta una figura enteramente distinta. Si soy primariamente proyecto, no hay razón alguna para que deje de proyectar. Tan evidente como la situación antes descrita —la edad última en la que no se puede permanecer indefinidamente y que desemboca en la muerte— es que,

en la perspectiva de la vida humana, proyectiva, futuriza, la proyección excluye todo término. ¿Por qué no vamos a seguir proyectando dentro de un año, de diez, de mil? Claro que la estructura cerrada no nos lo permitirá, pero queda en pie la pretensión de proyección ilimitada que pertenece a la vida biográfica como tal. Creo que esta es la única manera de plantear honestamente la cuestión, y la omisión de cualquiera de los dos lados es una deslealtad intelectual, una violencia sobre la realidad. El *hombre* tiene que morir, pero la *vida* es una estructura abierta que postula la inmortalidad.

Volvamos la atención a un asunto decisivo y de evidente conexión con lo que acabo de decir: el nacimiento. Se puede mirar desde dos puntos de vista muy diferentes. Por una parte, como un proceso biológico que se entiende y está bien estudiado (el organismo que se deriva del óvulo fecundado por el espermatozoide, de los genes de los padres y todos los antepasados, y de los elementos que lo componen y están en la naturaleza: oxígeno, nitrógeno, hidrógeno, carbono, calcio, etc.) Pero si se toma el nacimiento *personal*, no el de un organismo, sino el de *alguien*, se encuentra que es una *innovación* absoluta, alguien nuevo e irreductible a todo lo demás, no ya a los padres, sino absolutamente a todo; por tanto, lo que merece llamarse *creación*, la total innovación de algo irreductible. El error tradicional ha sido querer partir del creador, porque no está patente, no lo encontramos a nuestra disposición, pero la *criatura* está ahí. Es curioso que se llame al niño pequeño una «criatura». Podemos inferir al creador mediante un razonamiento, pero la criatura como tal está presente, como alguien de radical novedad y que no se puede reducir a nada, ni siquiera a Dios, que lo habrá puesto en la existencia, pero como realidad distinta, que incluso se podrá enfrentar con él.

Si aplicamos el mismo esquema a la muerte, encontramos que también presenta dos aspectos: la muerte biológica, algo que acontece en cada momento (también con

los animales y hasta con las plantas, con diferencias que proceden de las diversas formas de vida), un proceso perfectamente explicable, suspensión de funciones vitales, destrucción de un organismo; pero si tomamos *mi* muerte, la muerte de *alguien*, personal, encontramos algo completamente distinto. Se dirá que sí, pero que se produce *a causa* de la muerte biológica. Es posible, pero en todo caso serían *dos* muertes: la muerte de un organismo y la muerte de una persona. Su conexión es una teoría, por supuesto problemática, una cuestión abierta. *Lo que yo soy* es mortal; pero *quien soy* consiste en pretender ser inmortal. Además, el hombre no puede imaginarse no siéndolo, porque si me imagino como no existente, lo hago *desde la vida*, como si volviera para ver lo que ha pasado. No se puede imaginar la muerte personal más que desde la vida y de su pretensión de inmortalidad. Esto es rigurosamente descriptivo e indudable.

¿Es ilusoria la felicidad?

¿Qué tiene que ver esto con la felicidad, cómo aparece cuando introducimos en nuestra vida el horizonte de la muerte? Ya hemos encontrado un carácter decisivo de la felicidad: la vida consiste en plazos que se anticipan; la condición futuriza de la vida humana impone la anticipación, y da un carácter de emplazamiento a la felicidad. Decía antes que «soy feliz» quiere decir primariamente «voy a ser feliz»; si estoy feliz en un momento, pero temo gravemente o, más aún, estoy seguro de que voy a ser infeliz mañana, ya no soy feliz; en cambio, si me encuentro francamente mal, pero estoy seguro de mi felicidad de mañana, soy ya feliz: el futuro es más importante incluso que el presente.

Ahora bien, si esta estructura de emplazamiento y futurización remite a la muerte, ¿qué pasa con la felicidad? Si se toman las cosas en serio, no se puede ser feliz más que en la medida en que se olvida la muerte, que es lo

que habitualmente sucede. Es curioso cómo se combina la certidumbre de la muerte con su olvido cotidiano: el hombre sabe que tiene que morir, pero ese esquema del «sí, pero no por ahora», del «todavía no», se aplica constantemente, y gozamos de la realidad a sabiendas de que aquello tendrá un final. A última hora ese olvido no es sostenible, hay un momento en que hay que entrar en últimas cuentas, y entonces, si nos enfrentamos con la expectativa de la muerte, la felicidad aparece como un engaño.

Si me interesan e importan ciertas cosas que me pueden hacer feliz (o infeliz), pero ante el horizonte de la muerte, si muero totalmente, algún día dejarán de importarme, entonces pienso que es cuestión de esperar. Esto despoja de verdadero interés a todo, si un día dejará de importarme. Si se piensa en la muerte como aniquilación, a última hora nada vale la pena, porque dejará de valer, de importarme. Una cosa que no importa siempre, a última hora no importa ya. Y esto es la amenaza más radical a la felicidad.

La muerte es un ingrediente de la vida humana, posible en todo momento, inevitable en su conjunto. Por otra parte, hemos visto que la felicidad es necesaria; en esta vida no es posible plenamente, pero esto no afecta a la necesidad: la felicidad me sigue pareciendo irrenunciable. Nos encontramos con una situación sumamente extraña: la felicidad es necesaria; pero si tiene que terminar con la muerte, es un engaño, es ilusoria. Solo es posible mientras olvido que tengo que morir, y, por tanto, está sostenida sobre una ficción. En este caso, la felicidad tendría un elemento intrínseco de falsedad.

Las cosas son así, no nos gusta enfrentarnos con ello y lo eludimos, lo olvidamos, pero si nos quedamos con nosotros mismos y proyectamos, descubrimos inexorablemente nuestra situación. Hay un pasaje sumamente interesante de los *Souvenirs d'enfance et de jeunesse* del P. Gratry, el creador filósofo francés sobre el cual escribí un libro hace muchísimos años; precisamente en un

momento de plenitud, entusiasmo y felicidad, imagina su vida, la va anticipando, de etapa en etapa, hasta el momento en que se dice: ¿y después? Surge el horizonte de la muerte, y se vacía todo aquello que era tan interesante, tan valioso, que llenaba su vida; todo se vuelve problemático. Es una página excelente y dramática, en que aparece el carácter ilusorio de la felicidad al dibujarse sobre el horizonte de la muerte anticipada.

La situación es la siguiente: todo el mundo está seguro de que morirá, pero nadie puede estar seguro de que con la muerte terminará absolutamente su realidad. La seguridad de la muerte no es, ni puede ser, 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. En definitiva, la felicidad se enfrenta a última hora con la muerte como horizonte, y tiene que defenderse de esa amenaza que la mina. Si no se cuenta con la esperanza, la felicidad no puede ser más que momentánea. Puedo tenerla en este momento, pero está montada sobre un olvido que se sabe culpable: el que olvida la muerte sabe que la está olvidando, que la está dejando fuera, que se está desentendiendo de ella, tapándose los ojos para no verla.

El placer es bien distinto, puede ser de un instante (recuérdese la frase vulgar «comamos y bebamos, que mañana moriremos»), porque el placer es por su naturaleza momentáneo —por eso Nietzsche le pedía eternidad, quería eternizar el momento de placer—. Pero la felicidad no es así, porque es proyectiva y afecta a la vida misma; no puede ser momentánea. Se dirá que puedo tener un momento de felicidad y nada más; claro que sí, pero no la vivo como momentánea, porque en ese caso deja de ser felicidad. El placer es placer mientras dura —es una de sus virtudes, porque es muy estimable y valioso—, pero la felicidad no. Mientras tengo felicidad, efectivamente la tengo; pero si cuento con su momentaneidad, deja de ser felicidad. Como pretensión es permanente,

porque afecta a la vida misma, y esto quiere decir a su configuración entera.

La esperanza en la inmortalidad nos aparece como condición de que la felicidad tenga alguna consistencia; pero esa esperanza, que puedo tener, no está exenta de inseguridad. Resulta así que la única felicidad realmente posible —hemos visto que en este mundo es necesaria, pero imposible—, sería la ultraterrena, pero como no tengo la certeza, queda afectada por la probabilidad. Estamos llenos de complicaciones: 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; puede ser verdadera y auténtica si está sostenida por la esperanza en la vida perdurable, pero esta no es segura. La vida, en efecto, es bastante compleja.

Es decir, salvo la fe viva —y tampoco le es ajena la inquietud, la zozobra—, 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 esta se va sin duda a destruir. Y esa estructura, ¿es posible? Sí, pero como es empírica es algo que se ha de conocer por experiencia, y hasta que se tenga hay incertidumbre. El elemento de incertidumbre es intrínsecamente necesario. La perspectiva de la muerte introduce un máximo de inseguridad: no podemos estar seguros de la aniquilación; tampoco —salvo la fe, y repito que no le son ajenas la inquietud y la angustia— podemos tener plena certeza de la inmortalidad.

«Sin que la muerte al ojo estorbo sea»

¿Es esto algo destructor de la felicidad, la hace imposible? Sí y no. En cierto sentido, claro está, es un grave inconveniente, que hace todavía más problemática la felicidad. Pero acaso no enteramente: tal vez la muerte es en algún sentido un elemento favorable a la felicidad. Es evidente que la muerte introduce un peculiar *drama-*

tismo en la vida, que le viene de su limitación, de tratarse de días contados que adquieren un valor único e insustituible. El valor que tiene cada día queda reforzado, intensificado, porque no son indefinidos. Y lo malo es que el hombre deja pasar la mayor parte de ellos de manera inerte, sin tener en cuenta el emplazamiento que es cada día, el balance que se puede esperar de él. El sentido de esto es precisamente la limitación, porque la muerte está ahí, en el horizonte. La muerte, pues, hace que adquieran su pleno valor los días contados: es el juego supremo que tenemos que acertar. Si no acierto pierdo un día irremplazable, que no tiene sustitución. Por eso es valiosa cada pieza de la felicidad; en la medida en que la consigo, aunque sea precariamente, su unicidad le da un valor altísimo, gracias a la presencia del horizonte de la muerte.

Pero hay más, otros factores importantes, y es que la muerte no solo limita negativamente la vida, sino que le da una configuración. Yo proyecto a cierta distancia, con un coeficiente de indeterminación e inseguridad; no sé cuándo terminará mi vida, pero cuando me pienso a mí mismo, cuando proyecto, cuento con un horizonte incierto, pero probable. Dicho con otras palabras, cuento con un *desenlace* —no los mínimos de cada etapa, de cada día, sino de la vida entera—. De él le viene a la vida su verdadero carácter dramático y argumental, pues se proyecta frente al horizonte configurador de la muerte. Y esto es positivo, algo que da sentido y valor a cada minuto de la vida. Lo malo es que el hombre, por inercia o falta de imaginación o temor, abandona muchas posibilidades y aspectos favorables de la vida. Frente a la muerte, se ve el lado amenazador y se pasa por alto lo que tiene de positivo e intensificador, de exaltador, si se quiere, de que la vida tenga configuración y desenlace.

Y esto lleva a una distinción capital, que afecta al íntimo detalle de la vida, incluso a la vida cotidiana: lo que de verdad importa por sí mismo y lo que solo interesa como medio. Si se hace el balance de la vida, de los pro-

yectos, de su horizonte, de las cosas que se tienen en ella, de un modo o de otro, se impone inmediatamente 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, las cosas de la vida, las que la llenan, cambiarían súbitamente de significación: descubriríamos que algunas nos importaban muy poco o nada; que otras, tal vez desatendidas o escasamente estimadas, a las que no prestábamos demasiada atención, eran las decisivas, a las que querríamos dedicar esa poca vida que nos quedaba.

Por cierto, si se hace a fondo y con plena sinceridad este experimento imaginario, si se piensa con la mayor implección posible nuestro estado de ánimo con la muerte inminente, a tres días de distancia, se puede medir con extraordinario rigor el grado de autenticidad de nuestra vida: si los cambios son mínimos, es que tiene un máximo de autenticidad, que nos interesa ya lo que de verdad nos interesaría en esa situación extrema; si la variación es decisiva, esto quiere decir que estamos poniendo nuestra vida a cartas que no nos interesan, que no son las nuestras.

Esta situación, o solamente su imaginación eficaz, nos llevaría al descubrimiento de la absoluta primacía de las personas *como tales* sobre toda cosa (o persona cosificada, tratada como cosa). Veríamos que nuestra felicidad depende sobre todo de unas cuantas personas insustituibles, como yo mismo lo soy y mi propia vida lo es. Se impone, pues, gracias a la presencia de la muerte, una selección cualitativa de los componentes de la vida y de los momentos que temporalmente la integran; y ello precisamente en la perspectiva de la felicidad.

Consideremos ahora la situación de que la vida incluye, aunque sea con un coeficiente de inseguridad e incertidumbre, la esperanza de la inmortalidad. Creo que esto refuerza la felicidad, y en dos sentidos profundos. En primer lugar, obliga a elegir lo que de verdad se quiere y se desea *para siempre*. Hay cosas que se quieren o de-

sean, pero de un modo momentáneo, mientras que otras se desean para siempre. La mayor parte de las personas, durante la mayor parte de los momentos de su vida, no toman muy en serio ni ven con claridad qué es lo que les da felicidad, y esto la atenúa y debilita. Lleva, por ejemplo, a echar a perder cosas que importan, a sacrificar unas a otras, invirtiendo su verdadero valor felicitarlo. Como la vida es limitada y excluyente, estamos siempre eligiendo, renunciando a unas cosas a favor de otras, prefiriendo, es decir, poniendo delante unas cosas, y dejando preteridas o postergadas otras. Si no tenemos claridad sobre lo que realmente nos da felicidad, estaremos constantemente dejando atrás lo que más nos importa, prefiriendo lo que no preferimos.

Por otra parte, y esto es aún más importante, y tendremos que estudiarlo a fondo, esa esperanza de la inmortalidad promete la *conexión* de esta vida con la otra. La mayoría de los que tienen fe en otra vida, la tienen de un modo abstracto, sin conexión con esta. Y con mucha frecuencia las personas de muy sólida fe no se ocupan mucho de tener una vida presentable; simplemente quieren cumplir ciertas condiciones para asegurar la otra, pero 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.

Esa conexión significaría el cumplimiento, la realización de las trayectorias imposibles, abandonadas, rotas, frustradas o solamente iniciadas, y esto impone la exigencia de autenticidad e intensidad. El hombre suele vivir resbalando sobre las cosas, es poco frecuente que las oprima con su atención y les haga dar su zumo, su contenido. La esperanza real y no fingida, viva y no rutinaria, intensifica la felicidad *en esta vida*. Se dirá: ¿y si esa esperanza es vana? Si lo fuera, sí, habría que reconocer que la felicidad sería ilusoria, un engaño. Pero lo más azorante es que si fuera un engaño no nos enteraríamos.

*La pregunta por el sentido de la vida**El camino hacia arriba y el camino hacia abajo*

Si nos preguntamos por el sentido de la vida, esto nos obliga a volver la mirada hacia atrás. La filosofía es siempre camino de ida y vuelta. Creo que este es el sentido que tenía un viejo fragmento de Heráclito: ὁδὸς ἄνω καὶ κάτω μία καὶ ὡυτή, *hodòs áno kaì káto mía kaì hoyté* (el camino hacia arriba y el camino hacia abajo es uno y el mismo); pienso que en este sibilino fragmento late una visión de lo que acabo de decir. Y la razón de ello es la estructura sistemática del pensamiento filosófico, que corresponde a la estructura sistemática de la vida humana y, por tanto, de la realidad.

En el proceso del pensamiento se vuelve a lo anterior, se encuentran las mismas ideas, que reaparecen, pero no son las mismas, y ahí está el punto decisivo, porque funcionan de otra manera y en otro contexto. Llevan dentro todo el camino recorrido anteriormente, y por tanto van cargadas de una sustancia que no tenían cuando aparecieron por primera vez. Si se quiere una imagen espacial, naturalmente muy tosca, diríamos que la estructura del

pensamiento filosófico no es, por supuesto, lineal, pero tampoco cíclica, no es un círculo, sino más bien una espiral, como un muelle, en que se «vuelve», pero cada una de las vueltas está a otra altura, y por ello tiene otra significación. Cuando los conceptos reaparecen, hay que examinarlos para ver qué nos dicen en una nueva situación.

Hemos hablado antes del placer; yo lo distingo tenazmente de la felicidad, porque muchas veces se confunde, y es una peligrosa confusión; pero esto no quiere decir quitarle importancia, porque la tiene 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. Cuando por un momento llena la vida, a esta plenitud acompaña la conciencia de que esto no es solamente transitorio, sino insuficiente. El placer es «invasor», es decir, esa plenitud es a costa de otros elementos o aspectos, en definitiva, algo que oscurece o desplaza otras dimensiones de la vida, en algún sentido la disminuye o mutila.

Por otra parte, además de la amenaza de la fugacidad, está expuesto al mismo tiempo al hastío. El placer prolongado o reiterado de manera inerte provoca fácilmente hastío, que anula su condición placentera. La vida «de placeres», el *bios apolaustikós* de Aristóteles, tiene como sombra el hastío, la situación en que desemboca el placer cuando pretende invertir su condición y hacerse permanente o siempre repetido.

El placer es ciertamente un integrante de la felicidad, pero esta se parece muy poco; por lo pronto, requiere *permanencia*; normalmente no la consigue, pero no se olvide que las cosas se definen más por sus exigencias o requisitos que por su realidad. Cuando se reconoce que la presunta felicidad carece de permanencia, queda

descalificada, se tiene la impresión de que no es verdaderamente felicidad. Y, por supuesto, como ya vimos, la felicidad afecta a la vida misma, justo al contrario del placer, que recae sobre una dimensión aislada; y por afectar a la mismidad, es inseparable de su configuración.

La pregunta

La felicidad es inseparable del *sentido* de la vida. ¿Qué quiere decir esto? A la vida humana le pertenece necesariamente la transparencia, es transparente a sí misma; pero hay que añadir inmediatamente lo contrario, porque la realidad humana tiene una interna disensión: la persona tiene un elemento de opacidad. Esto pertenece a todo lo real: se puede exteriorizar cualquier punto interior de un sólido, por ejemplo de una piedra, rompiéndola; se la puede puerizar, aunque cada grano de polvo tiene una interioridad oculta, pero en principio cualquier punto *aislado* es accesible. En un ser vivo, la interioridad no es solo espacial, sino estructural, las vísceras o «entrañas» tienen que estar dentro, si se exteriorizan el viviente muere. Y la vida humana posee el *superlativo* de la interioridad, es decir, la intimidad, que a última hora es imposible de exteriorización: hay un último secreto difícil de comunicar, ni siquiera voluntariamente, en la amistad, en el amor; no se conoce íntegramente a nadie, ni siquiera a sí mismo.

Pero como la vida consiste en proyección, solo es posible en cuanto se hace transparente al interpretarla como *tal* vida. Hay, pues, una manera de previvir la vida en la interpretación, que no es una teoría «sobre» la vida, sino un elemento sin el cual no es posible. La opacidad es, pues, un último reducto dentro de una esencial transparencia.

Esta interpretación de la vida de cada uno no tiene que ser «original»; normalmente no lo es. En una sociedad

estable y con un sistema de creencias compacto hay un esquema de la proyección que está dado, y el individuo lo va llenando a lo largo de su vida con un contenido concreto, como se van dando valores numéricos a las variables de una expresión algebraica. Las pautas de comportamiento en una sociedad muy estabilizada, por ejemplo tradicional, vienen dadas, y cada individuo parte de ellas y las va llenando de contenido concreto, pero conserva una estructura recibida, que no es original.

Se parte de una vida *con sentido*, y la felicidad es por eso probable. Es una de las razones de que en ciertos países o épocas la felicidad sea más frecuente; tal vez esa felicidad tenga menos quilates que cuando hay una proyección más original, pero la probabilidad es mayor. A menos que los acontecimientos «rompan» ese sentido. Y empleo esta palabra porque refleja la manera como se acoge la infelicidad: la reacción normal de la persona que está alojada en una forma de vida con sentido, en una vida razonablemente feliz, cuando los acontecimientos externos destruyen su felicidad, es la pregunta: ¿por qué?

No es que no se comprenda lo que ha ocurrido, ¡claro que se comprende! Si a alguien lo atropella un camión y le corta las dos piernas, o pierde su fortuna, o a una persona querida, eso se entiende muy bien. Lo que no se comprende es que uno sea el sujeto de esa infelicidad, es decir, uno se pregunta: ¿Por qué me ha ocurrido a mí? ¿Por qué ha tenido que ocurrirme esto cuando estaba viviendo una vida con sentido y feliz?

Es decir, se ve como algo incomprensible, porque destruye el sentido de la vida, y con él la felicidad. No es solamente algo enojoso, lamentable o triste, con cuya eventualidad se cuenta siempre; hay vidas con riesgo permanente, de cualquier tipo, y con él se cuenta, no es una ruptura del sentido, que afecta a la felicidad. 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. Todos distinguimos muy bien entre ambas cosas.

Cuando el hombre tiene que proyectar originariamente su vida, porque el esquema proyectivo recibido, vigente, no está «dado» o le ha sido arrebatado, surge la *pregunta* por el sentido. Si no lo encuentra, tiene que buscarlo; si ha sido arrebatado o destruido por las circunstancias, en la medida en que la persona tiene que seguir viviendo, necesita buscar un sentido a su vida. Si se omite la pregunta o no se encuentra la respuesta, no es posible la felicidad; el sentido no se identifica con la felicidad, pero es condición de ella.

La ausencia de sentido puede tener dos desenlaces o salidas: Una posibilidad es la *atomización* de la vida, la equivalencia, siempre fraudulenta, de los placeres o los éxitos con la felicidad; y esto conduce a la inautenticidad, a la vida en hueco; la persona que no encuentra sentido a su vida y la llena de placeres o de éxitos como «equivalente», hace trampa y deja introducirse la falsedad en su vida. Siempre me ha sorprendido la impresión de infelicidad, traducida con frecuencia en malhumor, de personas con muchos éxitos. Se puede estar de humor malo o bueno un día determinado, pero hay el humor *habitual*, que es sumamente revelador de cosas más hondas. En un extraordinario ensayo de Ortega en 1932, «Pidiendo un Goethe desde dentro», hablaba de que, a pesar de ser Goethe de temperamento jovial (*Frohnatur*), según sus amigos y biógrafos está documentado el altísimo número de días de mal humor. Ortega lo señala como signo de inautenticidad. Otra posibilidad —estrechamente conexas— es la que aquí me interesa: indicio de infelicidad.

La otra posibilidad es el *reconocimiento* de esta, el no aceptar la falsificación anterior; y esto puede llevar a la desesperación. Ambas «soluciones» son posibles, y las dos muy frecuentes en nuestra época.

Cotidianidad y proyección

La teoría de la vida humana está todavía en gran parte por hacer, porque se ha pensado en ella solamente desde hace unos cuantos decenios; el pensamiento tradicional no ha tenido sensibilidad para la especificidad de la vida humana, y el arsenal de conceptos —por lo demás muy rico— de que dispone el pensamiento filosófico y psicológico es en su mayor parte inadecuado. Sería interesante examinar, en los libros que circulan más y con más éxito acerca de lo humano, con qué conceptos se interpreta esa realidad, y en qué proporción se ajustan a ella o vienen de otros campos y ejercen violencia sobre lo que es la vida humana. Su teoría general está bastante elaborada, y también el estudio de su estructura empírica, pero hay un paso más, la teoría concreta de las diversas formas de vida, uno de cuyos aspectos centrales es nuestro problema en este estudio.

La vida humana tiene dos ingredientes inseparables: uno es la *cotidianidad*; el otro, la *proyección*. La vida es cotidiana, y por otra parte intrínsecamente proyectiva. Hay un fenómeno, basado en algo elemental y obvio, el sueño, y es el *despertar*. Muchas veces me he hecho esta pregunta: ¿a qué se despierta uno? Radicalmente, a la felicidad o la infelicidad.

Es probable que esto sorprenda, porque se suele pasar por alto. Se tiene la impresión de que se despierta al día, al amanecer, a la luz, a los ruidos, a los quehaceres, especialmente los de la extrema cotidianidad: el aseo, el baño, el desayuno, el trabajo. Todo esto es cierto, pero aunque lo que se espera sea trivial, o lleno de inconvenientes y molestias, lo decisivo es que se encuentre la felicidad como un *fondo* con sentido. Pero la atención se fija en los detalles, en los contenidos cotidianos, con frecuencia se reniega, y se olvida la felicidad que subyace al reniego. Cuando hay felicidad se despierta al día, que puede no ser muy grato, con un previo «sí». Si uno se despierta con un «sí» a la vida, con el deseo de que

siga, de que pueda continuar indefinidamente, eso es la felicidad.

En cambio, si esa cotidianidad se ha roto o se ha perdido, si uno despierta a la infelicidad que está esperando al pie de la cama, no hay más remedio que intentar «recomponerla», buscarle un sentido a ese día que va a empezar, ver si se puede esperar de él algo que valga la pena, que justifique seguir viviendo. Y si no se encuentra, o si la expectativa no se cumple, se *vuelve a esperar* al día siguiente, porque a la vida le es esencial la busca del sentido. ¿Hasta cuándo? Es evidente que si en mucho tiempo no aparece el sentido, o nada parece valer la pena, se puede volver a la situación anterior, al reconocimiento de la infelicidad irremediable y a la desesperación.

La imaginación no se detiene nunca en el hoy; la proyección es inevitable: el hombre proyecta y proyecta y proyecta, indefinidamente, y va trazando trayectorias. La cotidianidad en ningún caso es indefinida: cambian las cosas que componen la circunstancia, pasan las edades, se produce el envejecimiento, al final nos encontramos con la muerte, propia y ajena. Al despertar, sobre todo si se hace a la felicidad, se imagina y proyecta, pero se da uno cuenta de que no puede seguir indefinidamente. La cotidianidad, y ello es fundamental, finge una ilusión de eternidad: si el hombre hace todos los días las mismas cosas, tiene la impresión de que lo podrá hacer *siempre*; no es verdad, y lo sabe, pero la cotidianidad da una ilusión de perennidad, sin la cual la vida sería angustiosa.

Ahora, si me formalizo y pienso la situación a fondo, veo que las cosas no van a seguir siempre «así» (los padres que crían y cuidan a sus niños pequeños saben que crecerán, irán cambiando, y la vida no será igual). Entonces surge la otra dimensión, el *argumento*, y la necesidad de que tenga un *sentido* inteligible.

Hay dos tópicos recibidos, que perjudican increíblemente a la felicidad. Uno es que el hombre relativamente joven, sobre todo si es ambicioso, lo que se propone como

contenido de su vida es «llegar». El otro es, cuando se ha llegado a la «cima», ver la vida como «declinación». Lo primero ha sido más propio del hombre, lo segundo ha afectado más a la mujer. Pero la idea de «llegar» es un espejismo, y la imagen de ir «cuesta abajo» no es un argumento muy atractivo: no es atractivo y, sobre todo, no merece llamarse argumento.

Puede suceder que el argumento de la vida esté «prefigurado» desde muy pronto, pero no está nunca «dado», porque la realidad es emergente. No solemos darnos cuenta de lo que la vida tiene de perpetua *innovación*, precisamente por la persistencia de ciertas fórmulas, de esquemas en los cuales estamos alojados. La vida tiene una configuración que no cambia durante muchos años, y nos parece que es la misma, pero incesantemente se van perdiendo unas cosas y adquiriendo otras (entran en escena o salen de ella). Se producen constelaciones biográficas que se van sucediendo; o por absoluta pérdida o ganancia, o por alteración del puesto y función de realidades que siguen existiendo. Hay cosas que no desaparecen ni son nuevas, pero cambian de lugar, de valor, de sentido. Hay oscurecimientos, iluminaciones, descubrimientos de zonas de la vida modificadas por otras. Cuando aparece un elemento nuevo, se piensa que en él está la variación; no solo, porque ese elemento refluye sobre los demás, a veces los mejora y potencia, otras veces los marchita, corrompe o destruye.

Existe un *a priori* respecto del sentido. Se parte de un sentido «recibido», aceptado y en el cual se vive, y desde ahí se juzgan y se viven los sentidos concretos y sucesivos. Tenemos una noción de lo que es el sentido de nuestra vida, y vamos haciendo entrar en ese esquema sus diversos ingredientes: los juzgamos, los valoramos, los rechazamos en vista de él. 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*.

La categoría de la importancia está estrechamente ligada al sentido. Dentro de cada configuración de la vida, unas cosas se consideran importantes y otras no; pero puede ocurrir que eso tan importante importe muy poco, y algo que parece minúsculo importe extraordinariamente y le dé sentido a la vida. Llegar a ser ministro o ducado o recibir un premio parece importantísimo, pero es posible que lo deje a uno, por lo menos al cabo de un mes, bastante indiferente. En cambio, si una persona que interesa le pone a uno mala cara, o se la espera y no llega, o sorprende con una visita inesperada, o se escribe algo y se encuentra que está bien —o mal—, cualquiera de esas minucias de las que nadie se entera —y menos que nadie los biógrafos— es lo que tiene de verdad importancia y altera el sentido de la vida.

Frente al habitual apriorismo del sentido habría que afirmar el sentido *a posteriori*, la actitud vital que deja que sea él quien 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. Hace muchos años dije: *importante es lo que importa*. Importante es el participio activo del verbo importar: lo que me importa es importante, y lo que no me importa, o muy poco, no lo es.

Hablábamos antes del horizonte de la muerte, y ahora reaparece en otro contexto y con otra significación —la espiral del pensamiento filosófico—. En algunas épocas se ha intentado olvidar, por ejemplo, en el siglo I de nuestra era; creo que en la nuestra esta actitud ha alcanzado uno de sus puntos máximos. Esto introduce un grave elemento de falsedad. La pregunta fundamental que tendríamos que hacernos —a nosotros mismos y a los demás— sería: *¿qué me importa de verdad?*, y es el camino para la pregunta por el sentido de la vida. *¿Qué necesito para ser feliz? ¿Qué voy a necesitar siempre? ¿Qué me impide la felicidad?* Es dudoso que los hombres se hagan esas preguntas, más dudoso todavía que sean capaces de contestar a ellas; acaso la máxima difi-

cultad estriba en que se *atrevan* a plantearlas. Si esto se hiciera, por lo menos se conseguiría claridad sobre el sentido de la vida, o sobre su falta de sentido, porque las cosas no son buenas por necesidad.

El mayor obstáculo para ello son las falsas nociones sobre lo que es la vida. Hay diversas formas de «cosificación», aparentemente opuestas, pero de resultados convergentes. La más difundida hoy, la que ha alcanzado mayor vigencia, es la interpretación materialista de la vida humana, verla como vida orgánica, regida por un repertorio de cosas. En el extremo aparentemente opuesto se reduce lo importante a una cosa o sustancia espiritual. En el fondo, se trata de la reducción de la vida a una cosa —material, orgánica, económica, psíquica, espiritual—. Pero la vida humana no es cosa alguna, de ninguna índole; es una realidad elusiva, que hay que apresar con conceptos adecuados: personal, proyectiva, dramática, argumental, circunstancial, corpórea, temporal, con memoria pero futuriza, intrínsecamente menesterosa, amorosa, con absoluta necesidad de perduración. Si esto no se tiene en cuenta, si no se dispone de conceptos capaces de pensar esa estructura, 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.

*El amor y la pretensión de inmortalidad**El temor a la muerte*

Es menester introducir ahora en este estudio una cuestión sobre la cual no hay demasiada claridad, y que me parece esencial: la relación entre el amor y la pretensión de inmortalidad; pienso que, aislados, aspectos decisivos de uno y otra quedan oscurecidos, mientras que su aproximación vierte luz sobre ambas dimensiones de la vida.

Por lo pronto, conviene distinguir dos cosas muy diferentes: se confunde a veces el temor a la muerte con el afán de inmortalidad, que son dos actitudes enteramente distintas y conducen a conductas que apenas tienen que ver. El temor a la muerte no es privativo del hombre; lo comparte con muchos animales. El animal, en la medida en que se siente amenazado, se encuentra en estado de miedo habitual, y su predisposición más frecuente es a la huida (o el ocultamiento). No todas las especies, ciertamente; no se fácil determinarlos respecto de muchas inferiores; por otra parte, los grandes carnívoros y las aves de presa no dan impresión ninguna de vivir sometidos al miedo —más bien lo inspiran—.

En el hombre, el miedo —sobre todo, miedo a la muerte— es probablemente el sustrato de la forma de vida del primitivo, constantemente amenazado por muchos peligros. Pero no en todas las situaciones, porque las cosas humanas son siempre muy variadas y no se puede generalizar. Esta situación del hombre primitivo reaparece también en formas de vida superiores. Hay fases históricas en que el hombre vive en estado de miedo habitual, a diferentes cosas, que se resumen en el temor a la muerte. Claro que el hombre, dotado de imaginación, con múltiples proyectos, puede temer otras cosas, lo que podríamos llamar los males intermedios, pero a última hora, como telón de fondo, está la muerte.

Esto lleva a una actitud que consiste en tratar de evitarla, huir de ella, por lo menos aplazarla. Son actitudes constantes en la humanidad, individual y colectivamente. Uno de los ejemplos más patéticos es la ejecución en la guillotina de Madame Dubarry, la famosa amante de Luis XV, narrada mil veces: poseída de insuperable miedo a la muerte, tenía el afán de demorar la decapitación y pedía al verdugo que esperara un rato más, un minuto, en una angustiosa petición de aplazamiento de la muerte inminente e inevitable.

Pero hay algo más, ya no animal, sino puramente humano, y es la conciencia que el hombre tiene de la inevitabilidad de la muerte, aparte de toda situación de peligro actual. No sé si en algunos pueblos muy primitivos, con muy corta memoria y un mínimo de imaginación, es así, pero ciertamente lo es en todas las formas humanas conocidas con un poco de precisión, es decir, desde dentro. El hombre sabe que morirá *alguna vez*, y que esto no se puede evitar, aunque no esté amenazado por ningún peligro y no sienta, por tanto, ese *miedo actual*.

Esto depende sobre todo de la imaginación. El hombre tiene una permanente proyección imaginativa, y trasladada a la vida propia la experiencia de la muerte ajena. Conoce la muerte de los demás —los ha visto morir o

ha tenido referencias de su muerte— y esto lo traslada a sí mismo, por lo menos a su vejez. Es decir, el que no tiene gran preocupación, un temor actual a la posibilidad de morir en cualquier momento, aloja la expectativa de la muerte en la vejez.

Esa es la actitud normal en el joven, que no cuenta mucho con la muerte —aunque piense en ella—, porque le parece algo abstracto. La actitud juvenil por excelencia es la de Don Juan Tenorio: «Largo me lo fiáis.» El joven piensa que morirá, pero dentro de muchos años, y no imagina *quién* es el que va a morir, no se identifica con ese viejo inexistente, a quien no es capaz de imaginar; esa muerte será la suya sólo en el sentido de que la persona que morirá será numéricamente el mismo que él, pero no puede imaginarla como propia. En cambio, el que es maduro, o, por supuesto, viejo, se reconoce muy bien en ese que morirá, lo ve como *él mismo*.

Recuérdese la espléndida fórmula *mors certa, hora incerta*, la muerte es segura, pero su hora incierta. Esa muerte, posiblemente lejana, no me está amenazando, pero frente a ella *no puedo hacer nada*. Es decir, si temo a la muerte por alguna razón concreta, puedo hacer algo: huir de un peligro, tratar una enfermedad, hacerme una operación; pero frente a una muerte inevitable, pero no inminente, nada puedo hacer.

La inmortalidad

Esa muerte, incierta en su hora, lleva a otra actitud, que tiene poco que ver con el miedo, y que es probablemente la raíz de lo más humano en el hombre, el núcleo de lo que llamamos civilización. Se aspira a seguir viviendo indefinidamente, a *no morir nunca*, a eludir, no esta muerte que amenaza, sino *toda muerte*.

Esta es la pretensión de inmortalidad que han solido tener los hombres en casi toda su historia conocida. El modelo de esto son los dioses, por ejemplo en Grecia, y

también en Roma. Los dioses son los *inmortales* y los hombres son llamados *mortales* (*hoi brotoi*); *mortale genus* es el género mortal, es decir, el género humano (o la especie humana, siempre hay una vacilación sobre si es género o especie).

Lo más interesante es que cuando la pretensión de inmortalidad se une a la conciencia viva de la inevitabilidad de la muerte, surge algo nuevo. Cuando estoy absolutamente convencido de ser mortal, de que no soy como los dioses y tengo que morir, llego a una idea completamente distinta: la *pervivencia* o perduración, la *vida perdurable* —se entiende, después de la muerte—. Es algo completamente distinto de la esperanza de no morir, y parte de la aceptación de la muerte.

Su raíz está en la continuidad del *proyecto* vital, de la necesidad interna de *seguir proyectando*. Recuérdese lo que antes vimos: el hombre como estructura empírica tiene una edad que es la última y se cierra con la muerte; pero en la perspectiva estrictamente humana, la de la vida biográfica, personal, que es proyectiva, no se ve razón para que deje de proyectar. Y si se interpone la inevitabilidad de la muerte, la proyección aparece como postulada tras ella, una vez cumplida.

Pero esto, ¿por qué es así? Las cosas humanas piden justificación, hay que preguntarse el por qué. La justificación tiene que venir del proyecto mismo, del interés por algo. Y aquí irrumpe la condición *amorosa* del hombre, que casi nunca se ha tomado en serio, que se ha pasado por alto en la mayor parte de la historia del pensamiento. Siempre se ha buscado la peculiaridad del hombre, se ha hablado de su carácter inteligente, racional; todo esto es cierto, se dice que el hombre es *animal rationale*, pero nunca se dice que es *animal amosorum*. En esto reside, creo yo, la raíz de la condición humana.

Vimos antes la contradicción que envuelve la suposición de una «persona única», aislada: «¿a quién amaría?» —se preguntaba Unamuno—. El *yo* se deriva del *tú*, a quien encuentro primero. Sobre todo, el hombre necesita

lo que le falta y lo que tiene, es decir, lo sigue necesitando; es una realidad intrínsecamente amorosa, no algo adventicio, que pueda darse o no. Y hay que preguntarse si eso es seguro, si es también inevitable. No, nada humano es seguro, su propia condición es inestable y problemática: está acechado por la deshumanización, hasta por la deshumanización. Un hombre radicalmente egoísta, es decir, un hombre sin amor —suponiendo que exista—, teme a la muerte, pero no se proyecta hacia la inmortalidad: ¿para qué?

La persona amada es insustituible, irrenunciable. Si tomamos el amor en sentido fuerte, no como vaga benevolencia y simpatía, 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. Se ha pensado obstinadamente que el hombre con afán de inmortalidad tiene una especie de endiosamiento, de amor a sí mismo, de afán desmedido de conservar su realidad; es el reproche que se ha hecho mil veces a Unamuno; pero no es esto lo primario: lo que parece intolerable e insufrible es que no existan las personas amadas, y secundariamente yo. ¿Cuál sería la actitud del que estuviera persuadido de la inexistencia de las demás personas, y a la vez tuviera esperanza de su inmortalidad, de su perduración? ¿Qué sentido tendría la inmortalidad del hombre solo?

Y no se cuente a Dios, porque el amor a él es precisamente el sentido primario de la pretensión religiosa de inmortalidad, y Dios es alguien, es personal. Además, ese mismo amor a Dios se funda en la condición humanamente amorosa del hombre. Recuérdese lo que dice San Juan: «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, cuanto más lejano mejor, de quien podría decirse lo mismo: ¿cómo va a amarlo el que no ama a estas personas concretas, visibles, tangibles?

La capacidad amorosa

Yo creo que la capacidad amorosa presenta enormes diferencias, tanto individuales como históricas. El hombre es intrínsecamente amoroso, es una realidad amorosa; sí, pero ¿cómo y cuánto? Sería apasionante estudiar a esta luz la historia de la pretensión de inmortalidad, pero la primera dificultad es que nunca se ha estudiado histórica o socialmente la condición amorosa, no conozco ninguna indagación sobre su estado o nivel en determinadas épocas o países; imagínese cómo iluminaría esto la realidad histórica. No es fácil, pero tampoco imposible, si se aplican métodos adecuados, humanos, biográficos. La condición amorosa se realiza de muy diversas formas, con enormes diferencias de intensidad y contenido, que habría que descubrir en las manifestaciones, reales o imaginativas, literarias, de la vida personal.

Sería interesante poner esto en relación con la actitud frente a la inmortalidad. ¿No ocurrirá que haya épocas en que el hombre siente fuertemente la pretensión de inmortalidad, tiene vivo interés por ella, por seguir viviendo siempre, precisamente porque tiene una realidad intensamente amorosa? ¿No sucederá, por el contrario, que en épocas en que la capacidad amorosa decae, en que el nivel amoroso es bajo, se produce automáticamente un descenso del deseo de inmortalidad, de la pretensión de perdurar? Parece sumamente probable, y sería iluminador considerar atentamente las cosas desde esta perspectiva.

En la medida en que se ama, se necesita seguir viviendo o volver a vivir después de la muerte para seguir amando. Recuérdese la famosa y espléndida expresión de San Agustín: «Mi peso es mi amor, soy llevado por él adondequiera que voy» («*Pondus meum amor meus, eo feror quocumque feror*»): es el peso de la vida humana, el amor, que nos lleva de una parte a otra.

Esto es capital: las épocas de crisis del amor, aquellas en que desciende o se enfría, experimentan al mismo tiempo un descenso paralelo del deseo de inmortalidad.

Si se compara el final del mundo antiguo, en los siglos inmediatamente anteriores al cristianismo, con la actitud de gran parte de la Edad Media; si se compara el Renacimiento con el siglo XVIII, o con el Romanticismo, o con nuestra época, se ve cómo hay enormes desniveles en dos cosas: en la capacidad, intensidad y viveza de la condición amorosa, por una parte, y en el grado de pretensión viva y auténtica de inmortalidad, por otra.

Puede darse una extraña actitud inercial, pasiva, indiferente. Llevo muchos años asombrándome de la normalidad con que grandes masas de hombres de nuestra época, en el mundo occidental (acaso todavía más en otros que conozco peor), aceptan la idea de que el hombre es mortal, de que la muerte significa la aniquilación, la desaparición total. ¿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, como hemos visto, y aunque hubiera una certeza absoluta, quedaría la incertidumbre respecto a sus formas y contenido. No solo muchos hombres actuales no se angustian ante la perspectiva de la aniquilación, sino que la posibilidad o esperanza de la inmortalidad les estorba, los perturba como una enojosa amenaza a su seguridad.

Creo que esto es así, lo he pensado muchas veces y vuelvo a pensarlo; pero no sé si hay algo más hondo todavía, no sé si esa fácil aceptación de que no haya más vida después de la muerte no tiene su raíz honda en un descenso de la actitud amorosa. Es muy difícil de medir, pero tengo la sospecha, la zozobra, de que nuestra época sea de muy baja intensidad amorosa; y esto llevaría a una debilitación de la necesidad de seguir viviendo.

La aceptación pasiva e indiferente de la aniquilación, el *desentenderse* de la cuestión —es la actitud más reveladora—, podría interpretarse como una situación carencial respecto de la condición amorosa. Recuérdese aquella

fórmula, que me parece tan feliz, de Gabriel Marcel: «*Toi que j'aime, tu ne mourras pas*» (tú a quien amo, no morirás). Esto significa la impensabilidad, la imposibilidad de imaginar, no digamos aceptar, 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. Pero esto quiere decir, si se mira bien, que el que no ama y no desea pervivir ha convertido su vida en un engaño.

La resurrección

Hay que dar todavía un paso más, decisivo, y que ha sido desatendido por casi toda la filosofía —no ciertamente por Unamuno—: la esperanza de la *resurrección*. No es lo mismo la inmortalidad que la resurrección (sobre ello hablé con alguna precisión en mi ensayo «Filosofía y cristianismo», en la 2.ª edición de *Problemas del cristianismo*). El concepto de resurrección es absolutamente central en el cristianismo, el fundamento de la fe. San Pablo dice: «Si Cristo no resucitó, somos los más miserables de los hombres». Cristo ha muerto y ha resucitado, ha vuelto a vivir, y en eso se funda la esperanza de que los hombres puedan también resucitar.

Pero además, la resurrección es *de la carne*. En el Símbolo de los Apóstoles, la formulación más tradicional del Credo, se dice: «Creo en la resurrección de la carne»; es el Símbolo niceno, el que más frecuentemente se reza hoy en la liturgia, se habla de la resurrección «de los muertos». Naturalmente es un texto válido y muy antiguo, pero yo tengo predilección por esa expresión «resurrección de la carne», tan conexas, por otra parte, con la Encarnación.

En el cristianismo es una noción esencial y que está ligada a la condición amorosa. No es simplemente seguir viviendo, ni siquiera «volver a vivir», sino una *vida perdurable* —expresión también del Símbolo apostólico— que tiene una doble condición, personal y carnal. Recuérdese que suelo definir a la persona humana como *alguien corporal*, alguien y no algo, persona y no cosa, sí, pero corporal. Así encontramos la realidad humana, así la reconocemos, la vivimos, la amamos. Dejemos de lado que pudiera vivir de otra forma, lo que entendemos por persona humana es la persona corporal, carnal.

Y este es precisamente el objeto del amor. Nadie ama a un cuerpo; se ama a alguien, sí, pero ese alguien es carnal. (Antes recordé, en otro contexto, los versos de San Juan de la Cruz: «mira que la dolencia / de amor, que no se cura / sino con la presencia y la figura».) En la realidad humana del amor, la corporeidad es esencial, y por eso la pretensión de perduración tras la muerte no puede perder ese carácter. La persona amada es corpórea y carnal, y no sabemos imaginarla de otro modo.

Esto no quiere decir que la persona sea su cuerpo, en modo alguno, es un «tú» de quien es ese cuerpo, pero es un «tú» encarnado, corpóreamente realizado. Esa es precisamente la condición humana. Por supuesto —y esto es lo que ha hecho que el pensamiento, salvo el teológico, se aparte de la idea de resurrección—, la posibilidad de que el hombre resucite procede de la revelación y tiene un carácter sobrenatural; pero lo que no se ha solido advertir es que la visión de lo real que va incluida en el cristianismo, y muy especialmente de la realidad humana, se aproxima de manera sorprendente a lo *personal*, a lo que la filosofía ha pasado por alto obstinadamente, y solo en los últimos decenios ha empezado a ponerse en claro.

Incluso el amor a Dios, dentro del cristianismo tiene una posibilidad de realización que no había sido antes imaginable, y que la reflexión sobre la divinidad había solido rechazar. Hay una tendencia humana inevitable,

que se llama el antropomorfismo, el imaginar a Dios con rasgos más o menos humanos; pero en el cristianismo esa tentación no lo es, no va tan descaminada. Dios como tal no es antropomórfico; pero Cristo, que es Dios, es también *hombre*, en la persona de Cristo se une la condición divina con la humana, corporal, carnal, en virtud de la *Encarnación*. Es más fácil el amor humano a Dios cuando tiene una apoyatura también humana, incluso carnal.

Y si se toma la forma radical del amor, el *enamora-miento* —en el cual no es ya que el amante se proyecte hacia la persona amada, sino que esta es su proyecto—, en él convergen indisolublemente la necesidad de inmortalidad y su forma concreta de resurrección de la carne, del amante y la amada juntos, proyecto uno del otro en su realidad íntegra. No se trata ni por un momento de lo que tanto se ha dicho y difundido como interpretación de la realidad amorosa, la *fusión*. No la hay ni debe haberla, sino presencia y figura como tales.

Lo que hay, y es radicalmente distinto, es interpenetración de los proyectos, el encontrar a la otra persona como parte intrínseca del propio proyecto, de aquello que más radicalmente se es. Y cuando se dice que el amor se vive como eterno —los amantes se prometen amor eterno que acaso dura quince días—, a pesar de la posibilidad de error, esa visión tiene fundamento: hay un fenómeno que he analizado otras veces, y es que cuando alguien ama a otra persona, tiene la impresión de que la ama desde siempre, aunque la haya conocido poco tiempo antes; y hay un núcleo de verdad, 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.

La apariencia de eternidad no es una mera exageración efusiva de los amantes, es precisamente la condición intrínseca del amor. Esa pretensión de eternidad, de vinculación entera de la persona, con todo su pasado y un futuro ilimitado, interminable, es el carácter interno del amor. Se dirá que esto se cumple pocas veces. Claro

está, porque casi todo lo humano se realiza en modos deficientes, los plenarios son excepcionales, difíciles de conseguir. Pero lo que a mí me preocupa no es que no se consigan, sino que no se intenten. La cuestión no es que no se logre la plenitud de la razón, sino que no se intente en serio razonar. No es que no se llegue a un amor plenario, sino que no se lo busque, que se resbale y se acepte como buena cualquier cosa.

Vemos que hay una vinculación, rara vez atendida, entre la intrínseca condición amorosa del hombre y esa pretensión de inmortalidad. He citado anteriormente versos de San Juan de la Cruz en estrecha conexión con este aspecto de la vida humana. Quiero citar ahora, para terminar, dos cuartetos de Quevedo, la primera parte de un soneto:

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.

Estos ocho espléndidos versos de Quevedo andan cerca del descubrimiento de la vivencia que desde una perspectiva teórica acabo de mostrar. Quiero señalar la significación de algunos detalles. La muerte «ha nacido / a un tiempo con la vida y el cuidado», como ya se señaló hace mucho tiempo, parece anticipar la *Sorge* o *cura* heideggeriana. Pero lo interesante es la aparición de la corporeidad: «Siento haber de dejar deshabitado / cuerpo que amante espíritu ha ceñido.» Ahí está la nostalgia previa de la corporeidad; hay el intento, o la esperanza, de salvación del cuerpo por el amor, del cuerpo amoroso: «desierto un corazón siempre encendido, / donde todo

el Amor reinó hospedado.» ¿No se ve cómo el interés por la corporeidad depende del amor? Es lo que hace intolerable dejar el cuerpo deshabitado, el corazón desierto.

La esperanza de la resurrección, la necesidad de esa forma particular de inmortalidad que llamamos la resurrección de la carne, tiene como raíz esa actitud radicalmente amorosa que pertenece al hombre, pero que oculta, desconoce, abandona, olvida con extraña frecuencia.

*La conexión de esta vida con la otra**La muerte como frontera*

Hemos visto la vinculación de la pretensión de inmortalidad con la condición amorosa del hombre; la culminación de ello en la resurrección, que restablece la plena realidad amada, sin excluir la condición sexuada, que no se limita a lo corporal, pero se realiza y manifiesta corporalmente. La persona es hombre o mujer, y no se concibe, cuando se la considera desde el punto de vista del amor, que esa disyunción se desvanezca o se desvirtúe de alguna manera.

La esperanza de *salvación* no se reduce a la propia persona; lo mismo que el «tú» precede en su descubrimiento al «yo», la necesidad de pervivencia se refiere en primer término a las otras personas en cuanto amadas; la mía es secundaria, el supuesto necesario para que las demás puedan seguir siendo amadas. Por supuesto, esto se extiende a Dios en cuanto personal, por una parte, y amado, por otra; si se prescinde de esto, toda esperanza ultraterrena pierde su sentido. Qué se pueda saber con certeza de la muerte, más aún de la pervivencia, es otra cuestión:

lo primero, y lo que aquí nos interesa, es entender *qué quieren decir* ambas cosas; por increíble que parezca, lo más frecuente es que se hable de todo esto con mera mención significativa, sin comprender siquiera en qué consiste el problema y cuál es el contenido de esa esperanza, sea cualquiera su probabilidad.

La imaginación da «realidad» a la muerte; por un lado, en el sentido obvio de que anticipa la mía antes de que llegue y sea efectiva; pero sobre todo porque la falta de imaginación la esquematiza; por ese camino se puede llegar al olvido, a que deje de funcionar en la vida y configurarla; y una consecuencia inesperada, pero de atroz realidad en muchas situaciones, y entre ellas en la nuestra, es que esa ausencia de imaginación puede llevar a la *violencia*, a la indiferencia del que mata mecánica y frívolamente, sin imaginarlo, es decir, sin saber lo que hace.

La muerte se puede ver como *frontera*, lo cual significa que tiene dos lados; cuáles sean estos es otra cuestión. Se la puede entender simplemente como el acabamiento de la vida; en este supuesto, la muerte no tendría propiamente realidad: la vida tendría un día que sería el último, y nada más; la muerte sería tal vista desde fuera, para el espectador, no propiamente para el que muere. Pero se puede entender la muerte como algo que efectivamente *acontece*, algo que le pasa al que muere; en este caso aparece como un *misterio* que se puede entender de muy diversas maneras: aniquilación, reencarnación, perduración, duda.

Si «la vida» es solo «esta vida», aparece como una realidad fugaz, en definitiva pasajera, que, por la puerta de la muerte, nos lleva a algo distinto; ya no es un *muro*, sino un «paso» (o un agujero negro si la expectativa es la nada). La idea de la reencarnación, de tan larga historia en muy varias culturas, al hombre occidental no acaba de parecerle *seria*. ¿Por qué? Si se la imagina referida al futuro, todavía podría tener algún sentido: después de esta vida acaso me esperen otras cosas, en muy diver-

esos modos de ser; pero como no es verosímil que vaya a empezar ahora la serie de las reencarnaciones, como la presente será una de tantas, si he sido antes otras cosas, he tenido otras vidas, y no tengo la menor noticia de ellas ni significan nada para mí, ¿qué pueden querer decir en el futuro? ¿Qué voy a esperar de otras encarnaciones, que nada tendrán que ver con el *quién* que yo soy? No es probable que un hombre de Occidente, si usa la razón y la imaginación, se embarque en esa idea.

Como vemos, lo decisivo es la *conexión*; tan pronto como se pierde la continuidad y coherencia, desaparece la condición personal. Pero la conexión es doble: en primer lugar, de la muerte con la vida; en segundo término, si hay otra vida, de «esta» con la «otra». Hace más de treinta años, en *La estructura social*, me planteé esta cuestión. Tendré que usar, en muy distinto contexto, algunos conceptos que entonces introduje.

Se puede ensayar lo que llamé una perspectiva *cismundana*, vista desde este lado de la vida, o bien *trasmundana*, que tiene presente —cualquiera que sea la decisión final— el otro lado. En el primer caso, la muerte puede aparecer como algo *inconexo* con la vida: esta es finita, los días están contados, uno de ellos es el último; no habrá *mañana*; la muerte no tiene relación con el contenido concreto de la vida, tiene carácter «inorgánico», hay entre ambas, podríamos decir, mutua indiferencia.

Pero, siempre en la perspectiva cismundana, se puede pensar o sentir que la muerte forma *parte de la vida*, le confiere unidad y figura; es decir, la vida se orienta hacia el morir, cuenta con él, lo ve como algo que *tiene que ver* con ella, se anticipa un modo de muerte, no se considera aceptable cualquiera. Y la muerte reobra sobre la vida anterior, aunque sea su terminación, la explica e interpreta. La vida busca *una buena muerte*, no en el sentido usual, religioso, sino como una oportunidad *adecuada a la vida*, que se debe aprovechar. Recuérdense los versos de Quevedo, siempre maestro, desde todos los supuestos, en el problema del morir:

Y aquella libertad esclarecida
que en donde supo hallar honrada muerte,
nunca quiso tener más larga vida...

Nadie contaba cuánta edad vivía,
sino de qué manera; ni aun una hora
lograba sin afán su valentía.

Aquí no hay ninguna referencia ultraterrena; la mirada de Quevedo se restringe a esta vida, a su figura y significación, a su dignidad y valor «internos».

En la perspectiva *trasmundana* caben igualmente la inconexión y la conexión, que se cruzan, por cierto, con lo que podemos llamar la «solución» positiva o negativa. De un lado, el que piensa que se aniquilará, haga lo que haga; del otro, el *Obermann* de Senancour, tan reiteradamente citado por Unamuno: «L'homme est périssable; il se peut; mais périssons en résistant, et, si le néant nous est réservé, ne faisons pas que ce soit une justice.»

En la actitud esperanzada, si se mecaniza, la otra vida depende solo de ciertas «condiciones» desligadas de la vida concreta, que no tienen relación directa con su figura y su contenido, con sus proyectos. Pero puede haber sentido de la conexión. Así aparece, para hablar de un texto literario, en las *Coplas* de Jorge Manrique. Allí se explica —de ello se encarga la Muerte misma— *quién ha sido* el maestro Don Rodrigo; la muerte que llega es coronación y cumplimiento de su biografía. Lo mismo podríamos decir de los sonetos de Quevedo, por ejemplo el que comienza «Cerrar podrá mis ojos la postrera», o aquel, ya citado, cuyo primer verso empieza: «No me aflige morir».

Esta vida y la otra

Pero esto, la conexión de la vida con la muerte, es solamente el principio. Lo decisivo es, *supuesta la otra vida*, la conexión *de ambas*. Se suele pensar en la iden-

tividad de la persona, en la que insistía Leibniz. Por supuesto, pero no basta, no es el punto de vista pertinente: hay que superar todo «sustancialismo». Hay que plantear la cuestión siendo fiel a la condición de la vida humana, sin recaer en conceptos tomados de otras formas de realidad; es lo único que puede darnos alguna esperanza de comprender.

Se trata, no lo perdamos de vista, 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 solo proyectarse *hacia ella*, sino, en la medida de lo posible, *proyectarla*. He pensado y dicho muchas veces que hace falta usar la imaginación acerca de la otra vida, por lo menos para poder desearla.

Dicho con otras palabras, hay que interpretarla como *otro acto del drama*; se entiende, del *mismo* drama que es mi vida. La circunstancialidad de la vida humana impone ciertamente, tras la muerte, una pérdida de la circunstancia mundana, un paso a otra —es lo que siempre se ha llamado «el otro mundo»; pero esa pérdida tiene que ser *parcial*. En esta vida, siempre llevo conmigo parte de mi circunstancia, aunque esta cambie constantemente en su conjunto. Ciertamente esto no se puede aplicar literalmente si se trata de la otra vida, del otro mundo, pero si *yo soy yo y mi circunstancia* (no solamente «tengo» circunstancia o soy circunstancial) hay ingredientes de ella que constituyen esencialmente mi vida, que son ingredientes de mi *yo* real, de quien soy; no me puedo imaginar sin ellos, porque sin ellos *no sería yo*; y, por supuesto, son requisitos de mi felicidad.

Se dirá, especialmente en una perspectiva religiosa, que al hombre le basta Dios. Es posible, pero habría que ver un poco más de cerca qué se quiere decir con ello: «al hombre», es posible; pero no se trata del hombre en general, sino de *mí*, y yo no soy yo sin lo que me constituye, sobre todo sin lo radicalmente amado. La expresión «al hombre le basta Dios» es equívoca y super-

ficial: hace falta *el hombre*, es menester que esté dado en su verdadera realidad, que es siempre la 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 como absolutamente necesarios; se entiende, para que yo sea realmente yo. El pensamiento religioso ha insistido siempre en las cosas que hay que «dejar», que no se puede uno «llevar» al otro mundo. Temo que este planteamiento sea un tanto superficial, sobre todo inadecuado a la situación que se intenta comprender. Cosas, se tienen que dejar *todas*, no se puede uno llevar ninguna —porque el cuerpo, que se espera recobrar en la resurrección, no es una cosa—. Pero ¿y lo que no son cosas? Recuerdos, proyectos, personas: es lo que propiamente compone la textura de nuestra vida, lo que hace que sea nuestra. Y todo ello, *biográficamente*: a lo largo de la vida, en las diversas trayectorias, con varias y cambiantes funciones, con el dramatismo que le es propio.

El «despegarse» que recomiendan los autores ascéticos, ¿en qué consiste, qué comprende, a qué afecta? ¿Es purificación, o acaso mutilación o falsificación? El «desnudamiento» que suele aconsejarse, el «desprendimiento», ¿a qué se refiere? Se puede aplicar a lo *prescindible*, accesorio, tal vez inauténtico; no se lo puede extender a lo *imprescindible*, constitutivo, irrenunciable, a lo que forma parte de mi realidad biográfica, aquella en que consisto y hace que sea verdaderamente yo. ¿Se podría esperar que Cristo se «desprendiera» de María, de sus amigas Marta y María, de sus discípulos, a los cuales vuelve a ver y a hablar, con los cuales parte el pan, de los que se despide al ascender a los cielos?

Hay que darse cuenta de un peligro que acecha a casi todos los planteamientos de esta grave cuestión: el vaciamiento o *evacuatio* 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, exangüe, sea lo que sea lo *promete-*

tido, no por deficiencia de esto, sino del *quién* a quien se promete. A fuerza de insistir en la grandeza de lo que espera, se pierde de vista la realidad del que tiene que recibirlo: si se deja reducido a un espectro, no podrá responder de ello. La teología ha puesto el acento, como es justo, en la visión de Dios; acaso no ha insistido tanto en el sujeto a quien se promete esa visión, que no puede ser «cualquiera» —esto sería indigno de Dios—, sino alguien para él único e insustituible, objeto de amor ilimitado. 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.

Es menester la afirmación de la vida en lo que tiene de humano, argumental, dramático, proyectivo; en suma, *mío*. Mi vida es mía, la de cada cual; no hay nada que pueda llamarse «vida en general». La «otra vida» tiene que ser *mi* otra vida. No solamente «vida», entendida como una especie determinada, porque no se trata de esto, sino con los caracteres que intrínsecamente le pertenecen.

¿Cuáles pueden ser estos? En otros términos, ¿cuáles pueden ser la estructura y los caracteres de la otra vida, si es *mía*, si, por tanto, puede ser la plenitud de la felicidad, de esa que en este mundo es tan necesaria como imposible? Aunque el riesgo sea ilimitado, el fracaso seguro, será menester lanzar una mirada imaginativa. No olvidemos que en filosofía *problema* no es lo que se puede resolver, sino lo que se necesita conocer.

La imaginación de la vida perdurable

Una empresa imposible

Este capítulo probablemente no debería escribirse. Lo primero que se ocurre es si es posible imaginar la vida perdurable, y hay que responder que no, que es una empresa desesperada, y lo más cuerdo sería renunciar. Pero no está en la mano del hombre renunciar a lo imposible, y nadie lo sabe mejor que el que ha pensado sobre la felicidad. Creo que, a pesar de todo, vale la pena hacer ese intento de antemano frustrado, que es imaginar lo que podría ser la vida del hombre después de la muerte; con la condición de partir de dos principios rectores, que en algún sentido lo justifican.

El primero es, podríamos decir, *pragmático*: es menester imaginar la vida perdurable para poder desearla; en hueco y de un modo abstracto no se la puede desear. El segundo principio es *metódico*: hay que estar seguro de que la vida perdurable no será como la imaginemos y se pueda intentar exponer, pero será mucho más interesante. Lo que no se puede suponer es que el hombre pueda imaginar algo superior a la realidad, y este sería un

segundo principio metódico. Se trata, pues, de una imaginación mínima y evidentemente inadecuada: justo lo suficiente para poder lanzar una mirada hacia lo que podría ser una vida perdurable, una vida después de la muerte, y así poder desearla.

Decir que es una empresa desesperada no envuelve la menor exageración. Es evidente que no podemos conocer las condiciones de una vida ultraterrena; no solo no podemos tener intuición de ella, sino que no es posible imaginarla con suficiente verosimilitud. Pero en cambio hay un tanto a nuestro favor: disponemos de algunos recursos que no han poseído los pensadores de otros tiempos, y es que empezamos a saber qué es *vida humana*. Se ha hablado del hombre, de su cuerpo, del alma, de muchas cosas, pero apenas se ha pensado sobre lo que es vida humana; con algún rigor, ya dentro de este siglo.

Hoy sí, realmente se ha avanzado mucho —aunque el grueso del mundo intelectual todavía no se haya enterado—, y si podemos saber lo que es la vida humana —se entiende, vida terrenal—, entonces hay una posibilidad de lanzar una ojeada a las posibles formas de esa vida en una situación radicalmente distinta. Es decir, existe un método, que sería aplicar lo que se entiende realmente por vida humana a una forma desconocida y que en su concreción es inimaginable. Este me parece el planteamiento leal de la cuestión: es una empresa imposible, pero hay un punto de partida que se debe aprovechar, y es que el pensamiento actual ha llegado a plantearse con seriedad y bastante éxito la cuestión de qué es vida humana, personal, biográfica: la de cada uno de nosotros.

Entre lo residual y la plenitud

Durante la mayor parte de la historia ha habido una concepción de la pervivencia que podríamos llamar «residual». Al esperar algún tipo de inmortalidad, se ha solido

pensar que algo queda: *non omnis moriar*, no moriré del todo. Se aspira a que quede algún resto, a veces simplemente la fama o el nombre, en otros casos algo personal. Así se llega a una concepción de la inmortalidad literalmente «descarnada», en definitiva espectral. Recuérdense las palabras de Aquiles, rey de los muertos, que preferiría ser el siervo del último labrador con una vida plena, de cuerpo entero.

En el cristianismo, por supuesto, la cosa no se plantea así, aunque dentro de él rebroten no pocas veces tendencias a lo espectral o espiritado. En el centro mismo de la esperanza cristiana de la inmortalidad está la resurrección de la carne; e insisto en la expresión «de la carne», porque si se dice la resurrección «de los muertos» se pierde mucha claridad: los muertos podrían resucitar de muchas maneras.

Cristo resucita en su carne, con su cuerpo, sus heridas que se pueden tocar, su voz, sus gestos, su manera de partir el pan. En la Ascensión, Cristo asciende corporalmente a los cielos por su propio poder, y en la Asunción de la Virgen también la corporeidad de esta es llevada al cielo por una acción divina. En la concepción cristiana no hay lugar para esa imagen residual o espectral de la inmortalidad.

Se trata, pues, de una vida *corporal y mundana*. Se habla del otro mundo —todo lo otro que se quiera, pero mundo—, de la «nueva Jerusalén». «Vi un cielo nuevo y una tierra nueva», dice San Juan. Se trataría, y es lo que habría que intentar comprender, de una vida humana con *otra estructura empírica*; pero no lo que pudiera ser otra especie, otro tipo de realidad, porque es *mi vida*, la de cada cual, la que habría de existir con esa nueva estructura. En lugar de buscar un resto o residuo, algo que simplemente quede o se salve, hay que intentar metódicamente suprimir las limitaciones y así imaginar otra vida como una dilatación de esta, como una plenitud sin deficiencias.

Lo que sucede es que el pensamiento arrastra, desde Grecia, un inveterado sustancialismo que a última hora es también materialismo, y esto ha impedido trasladar a otra forma de realidad los caracteres de la vida como tal. Hasta hace poco tiempo no se ha pensado la vida con conceptos adecuados, y es en ellos donde podemos hacer pie; el único punto de apoyo para la empresa imposible que estoy intentando es precisamente la posesión, por primera vez en la historia, de los recursos para entender qué es vida en el sentido de vida humana, personal, biográfica, eso que entendemos cuando decimos «mi vida».

Los teólogos han hablado largamente de la resurrección y de los atributos del cuerpo glorioso, del cual solo hay una referencia concreta, el de Cristo resucitado. Han considerado que hay ciertos atributos del cuerpo glorioso, a diferencia del cuerpo mortal, como lo tenemos en este mundo: la impasibilidad, la sutileza, la agilidad, la claridad. Cuatro espléndidos conceptos que, si los pensamos un poco, son admirables; pero la teología no ha hecho demasiado uso de ellos, y han quedado como cuatro gemas que esperan ser utilizadas.

Y apenas se han utilizado porque no se han puesto en juego en conexión con la vida como tal vida, con los atributos que encontramos en la vida humana y que de alguna manera tienen que reaparecer, puesto que se trata de vida personal. No se olvide que el método que usa nuestro pensamiento para llegar a una teoría general de la vida humana es el análisis de la vida concreta —la mía, la de cada uno—, para descubrir en ellas las condiciones *sine quibus non*, sin las cuales no es posible. Los requisitos así hallados son universales *porque son necesarios*. Si al analizar mi vida descubro en ella ciertas condiciones necesarias, puedo inferir que en las vidas de los demás sucede lo mismo, porque de otro modo no serían vidas humanas.

Creo que esto es metódicamente válido *en todo caso*, y si tratamos de imaginar una vida perdurable que sea

efectivamente vida —la nuestra en otra circunstancia—, los requisitos tendrán que tener también validez, por lo menos funcional, aunque trasladados a otro plano. Esto es lo que no ha hecho el pensamiento tradicional, y los atributos del cuerpo glorioso han quedado a última hora inoperantes, porque no se los ha puesto en relación con las estructuras de la vida personal y biográfica, única que conocemos y que tendrá que seguir siéndolo tras la muerte, si ha de ser *nuestra*.

Estar y hacer

Pensemos en la diferencia que hay entre *estar* y *hacer*, y en su conexión. La vida es —decía Ortega— lo que yo hago y lo que me pasa. Por otra parte, está definida por ese espléndido verbo español, «estar». Esto se subraya especialmente cuando se piensa en la vida más allá de la muerte, con su carácter de permanencia, de algo no pasajero, que no termina. Sí, pero no se puede renunciar al «hacer», porque la vida humana es dinámica, consiste en hacer algo, vivir es tener que estar siempre haciendo algo. Se pueden hacer muchas cosas muy diversas, pero 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*, y hay que huir de toda concepción estática, que sería una especie de fijación o congelación —la gran tentación cuando se imagina la otra vida—.

Para que esto resulte claro, vamos a tomar una forma extrema: las edades. La vida humana es sucesiva, una sucesión de momentos, pero con articulación, primariamente la de las edades. Se es niño —en varias fases—, luego joven, adulto, maduro, viejo. Hay una serie de edades sucesivas y excluyentes, es decir que se excluyen mutuamente (cuando se tiene una edad no se tiene otra). He comentado muchas veces cómo los padres se alegran de ver crecer al hijo, pero al mismo tiempo echan de

menos al niño de pocos meses, de pocos años, y así sucesivamente: es un hecho doloroso la exclusión mutua de las diferentes edades.

Los teólogos se han planteado el problema de la edad de la resurrección: ¿a qué edad se resucita, a la de la muerte, el niño como niño, el viejo como viejo? Acaso todos a una edad «perfecta» —los supuestos treinta y tres años de Cristo—. A mí todo esto me parece una manera de pensar sumamente mezquina e indigna de Dios, porque para él, ¿por qué van a excluirse las edades, por qué no van a poder conservarse, acumularse, salvarse? Dios sabrá cómo hacerlo, supongo. En lugar de la *pérdida* de las edades, pienso en su conservación, en su simultaneidad sobrenatural. Si tomáramos en serio a esos teólogos, no existiría el Niño Jesús; existiría el adulto Jesús, el que anduvo sobre el mar, el que fue crucificado, el que resucitó, el que estuvo en Emaús; pero no el que nació en Belén y tuvo que huir a Egipto y discutió con los doctores, el que siempre ha sido objeto de culto para la cristiandad: habría existido hace cerca de dos mil años, pero ya no existiría. ¿Es esto admisible? A mí me parece que no.

Podríamos pensar, por tanto, en una sucesividad no excluyente, en edades acumuladas o conservadas. En cierta medida ocurre así, pero de forma precaria: conservamos las edades en la memoria, las anticipamos en la imaginación. Las personas que no tienen dentro, vivo, el niño o la niña que han sido, son deficientes. Naturalmente lo tienen en la forma de *haberlo sido* —no hay nada peor que el niño o el adolescente enquistados, el que se ha quedado en adolescente y nunca madura—, pero la conservación del niño y del joven, a cualquier edad, es esencial para la perfección de la vida.

Si trasladamos esto a la vida colectiva, ¿qué pasaría con la historia? Cuando se habla de la inmortalidad se habla de la de todos los hombres, no solamente de nosotros o de nuestros contemporáneos, ni solamente de algunos pueblos. Todos los hombres resucitados ¿como

una masa informe, inerte? ¿Sería inteligible? El hombre es *histórico*, somos hombres de nuestro tiempo, nosotros estamos hechos de sustancia del siglo xx. Esa tremenda realidad que es la historia universal, ¿habría desaparecido como tal historia? ¿Es esto concebible? ¿No estará también conservada, en una presencia que no excluyera la sucesión que le es propia? ¿No estarían los egipcios, los griegos, los hombres medievales y del Renacimiento, y los árabes, y los precolombinos, y los africanos, ahí, en su tiempo y con sus formas de vida? Cuando en sus últimos meses, al borde de los cien años, don Ramón Menéndez Pidal me preguntaba: «Marías, ¿cree usted que podré ver a los juglares?», evidentemente se trataba de verlos en la Edad Media en la forma de vida en que consistían, en su condición histórica, como una variedad de hombres diferentes de nosotros. ¿Por qué se va a destruir eso que llamamos la historia universal? ¿No sería un gigantesco desperdicio, haber creado la humanidad en condición histórica para destruir después, si no las vidas individuales, las formas en que se ha realizado la humanidad? No es verosímil, y es una posibilidad en que no merece pensarse.

Habría, pues, una coexistencia de las diversas generaciones que se han sucedido, en un despliegue temporal que al mismo tiempo poseería lo que no pudo tener, esa simultaneidad de lo que es *real*, de lo que no es meramente pasado.

El argumento

Es fundamental evitar toda concepción estática, porque la vida humana no lo es ni puede serlo. Hay que introducir una visión *argumental*, que es la que le pertenece. Los teólogos han insistido siempre en que la condición suprema y el premio de la otra vida es la contemplación de Dios, lo que suelen llamar la visión beatífica. Se dice con San Pablo que en este mundo vemos

a Dios como en un espejo y un enigma, y en la otra vida lo veremos cara a cara. ¿Puede querer decir esto una visión instantánea, sin más? Más bien habría que concebirlo como una empresa infinita, inagotable, capaz de llenar una vida como llena las nuestras la contemplación de la realidad, sobre todo la humana.

Pensemos en lo que es aquí, en el mundo, la relación con una persona. La vemos cara a cara, pero ¿terminamos alguna vez de verla? Nunca: podemos estar mirando a una persona toda la vida sin acabar de verla. Esa persona acontece ante nosotros y nosotros acontecemos ante ella: no hay ninguna instantaneidad en la visión personal. Podemos terminar de ver una piedra preciosa, un paisaje, un cuadro; pero si vemos personalmente a una persona nunca terminamos de verla, hay una inagotabilidad de la persona, aunque es finita y creada. ¿Excluye esto la visión cara a cara de Dios? Pienso que, al contrario, lo exige, y con un motivo superabundantemente mayor. Se puede imaginar como una empresa inagotable, sin limitación, en la cual se podría avanzar siempre, lo cual vuelve a introducir el argumento. Con ello se evitaría que la imagen de la vida perdurable sea aburrida —el aburrimiento es lo peor de todo, y hay que huir de él como del diablo—.

Por otra parte, se dice «vida eterna», y esta expresión no es enteramente adecuada, si se la toma en pleno rigor. Eterno es sólo Dios. (Se recuerda lo que respondía Galileo cuando le preguntaban si el Sol es eterno: «Eterno no, ma ben antico.») Las realidades creadas pueden ser *sempiternas*, es decir, pueden durar siempre, pero no les pertenece ni el no haber empezado nunca ni la posesión simultánea y perfecta de una vida interminable, según la definición de Boecio. Esto es lo propio de Dios, no de ninguna realidad creada.

Y esa condición *perdurable* —excelente palabra—, que dura, sigue durando y durará siempre, no debe entenderse como «intemporalidad», sino más bien como una «supratemporalidad» que estaría por encima del tiempo

de este mundo (por ejemplo, de la exclusión de los presentes sucesivos), y que no debería ser inconciliable con la *cotidianidad*. Porque la vida es cotidiana. ¿Es que una vida que no lo fuera, en algún sentido, sería propiamente nuestra vida? Se trata, no se olvide, de que esa vida perdurable sea, en condiciones absolutamente superiores y *nunca inferiores*, nuestra vida.

Las trayectorias

Consideremos las cosas desde otro punto de vista, muy próximo, pero que nos lleva a otras perspectivas: las trayectorias vitales. He insistido largamente, porque me parece esencial, en que la vida humana se compone de *trayectorias* en plural, múltiples, como una arborescencia o una serie de caudales que se juntan en un río, o un cohete. Esas trayectorias se realizan o no, más o menos, se van dividiendo, se fragmentan, se interrumpen, se abandonan, se frustran, a veces con violencia. Lo que llamamos «la trayectoria de nuestra vida», la trayectoria principal, es incomprendible sin las demás. Y hemos visto que la razón fundamental de que la felicidad sea imposible en este mundo es precisamente esa, la forzosa renuncia a muchas trayectorias.

Pues bien, entre esas trayectorias las hay más o menos auténticas, en diferentes grados. Y se puede pensar que en la otra vida encontrarán su realización las trayectorias *auténticas* que no se han podido realizar. Para tomar el ejemplo más claro, pensemos en una trayectoria truncada por un azar, por un accidente: el pintor que se queda ciego, el músico sordo; es un corte brutal de una trayectoria que puede ser auténtica, y supone una dosis de infelicidad. Sin llegar a ese extremo, hay innumerables trayectorias que por las circunstancias no se realizan o quedan iniciadas. Si se realizaran, podría cumplirse lo que verdaderamente se ha querido ser y no se ha podido: esta sería la forma de la plena felicidad.

El conjunto de todas las trayectorias auténticas compondría la trama de la vida perdurable, y esta sería, al mismo tiempo, la verdadera conexión con la vida personal, con el quién de cada uno, definido por sus proyectos. Insistí antes en la necesaria conexión de la muerte con la vida. Precisamente la conexión de la otra vida con esta consistiría en el cumplimiento o realización de las trayectorias auténticas, de los verdaderos proyectos de cada uno, la culminación de la deficiente vida de este mundo.

Hay que pensar en los hombres y mujeres concretos, corrientes y molientes, acaso muy elementales, que han puesto su vida a algo particular, que han tenido ciertas ocupaciones, ciertas relaciones, ciertas esperanzas, cada uno las suyas. Cuando los teólogos lo reducen todo a la visión beatífica de Dios, no es que no tengan razón, pero tienen la tentación de convertir a todos los hombres en teólogos. Y la inmensa mayoría de los hombres no lo son. Se dirá que, sin embargo, para todos la visión de Dios es la fuente capital de felicidad.

Claro que sí, pero hay que entenderlo. Quiere decir que la vida de cada uno está iluminada por esa contemplación, transfigurada por ella; pero hay que salvar el contenido de esa vida; de otro modo, desaparecía su verdadera realidad, su consistencia. Sería menester imaginar, bajo esa iluminación divina, la persistencia de las formas de vida, hasta de los oficios y las profesiones. Imagínese lo que quiere decir *dedicar la vida a algo*. En nuestra época, la visión puramente económica, la idea del trabajo como algo remunerado, el concepto del salario como lo decisivo, ha destruido en gran parte el sentido de lo que es la ocupación, el oficio, la profesión de una persona; pero esto es una anomalía que pasará.

En las ocupaciones estrictamente vocacionales se ve esto más claro, pero pienso que el labrador, el zapatero, el sastre, el panadero, el albañil, la mujer de su casa, que han estado haciendo cosas modestas toda su vida, que han puesto su vida a ello, que lo han hecho —y si

no, han debido hacerlo— lo mejor posible, ¿no pueden salvar también eso de alguna manera? ¿No se podría imaginar el equivalente biográfico de los quehaceres humanos, trasladados a otra situación? Si hemos de pensar en una vida rigurosamente *nuestra*, no se puede prescindir de sus contenidos; cada uno ha tenido una vida dedicada a algo, *consagrada* a algo; a esto no se puede renunciar, porque queda exangüe, abstracta, reducida a un esquema en que cada uno de nosotros no se reconocería.

Claro, haría falta imaginar la transformación de los menesteres de esta vida en la otra. No es fácil, no me atrevo a hacerlo, pero es menester, porque si no lo hacemos, el hombre o la mujer no se sentirían ellos mismos. Si se piensa en la ilimitada variedad de formas humanas, en lo que es la vida de un esquimal, de un tuareg, de un piel roja, de un egipcio antiguo, de un infanzón medieval, de un monje cisterciense, de un campesino de la India, de un pescador japonés, de Newton o César o Descartes o Cervantes o Isabel la Católica o Louise de la Vallière o Henry Ford, se ve que la pérdida de su peculiaridad las reduciría a un esquema descarnado, no habría verdadera inmortalidad *personal*.

Esta expresión no significa simplemente inmortalidad de un «yo», sino de *mí*, con todo el contenido dramático, las ocupaciones, el tiempo, toda la realidad que nos constituye. Todo esto es lo que habría de salvarse transmutado, transfigurado, lo mismo que el cuerpo glorioso será *este* cuerpo. Recuérdese aquellos versos del cementerio de Mallona, en Bilbao, que Unamuno citó tantas veces, bastante ramplones, pero llenos de sentido: «Aunque estamos en polvo convertidos, / en ti, Señor, nuestra esperanza fía / que volveremos a vivir vestidos / con la carne y la piel que nos cubría.» ¿Por qué limitar esto a la carne y la piel, al cuerpo, por qué no a la vida? Es curioso lo poco que se usa la imaginación para pensar lo que más la reclama; pero sin todas estas cosas que acabo de enumerar, ¿reconoceríamos a nuestros prójimos? Si hay verdadera inmortalidad nos tendríamos que reco-

nocer como tales, con nuestra realidad auténtica, despojada de las adherencias falsas, pero no de lo que hace que seamos quienes somos.

Las personas

Hemos visto, con la mayor insistencia, que las personas son la fuente capital de felicidad. Si pensamos en la otra vida, será menester que las relaciones personales se conserven sin pérdida, sin los elementos negativos que puedan tener, y, por supuesto, intensificadas. La circunstancia humana es lo más propio que tenemos. Lo demás —las ciudades, el paisaje, la historia— es muy importante, pero lo que verdaderamente cuenta para nosotros, lo más valioso, lo que está entretejido con nuestros proyectos, lo que forma parte del yo proyectivo que somos, de la sustancia personal de nuestra vida, es nuestra circunstancia humana.

Haría falta una persistencia de esas relaciones, unida a una depuración según la autenticidad, lo cual establecería una escala jerárquica. ¿Nos parece deseable una vida perdurable en la cual no se tenga a unas cuantas personas? ¿Y cuáles? Esta es la cuestión. La verdad es que sin la mayor parte de los humanos podríamos pasarlo muy bien; no nos preocupa mucho la idea de no encontrarlos —nos serviría de alivio pensar que no íbamos a encontrar a algunos—. Pero hay algunas personas que nos parecen irrenunciables, sin las cuales no nos parecería feliz esa vida. Y este es un criterio para aplicar por lo pronto en este mundo: si se pregunta a quiénes necesitamos para la otra vida, se ve quiénes nos importan de verdad en esta.

Si esto se tuviera realmente presente, si actuara de manera eficaz y operante en nuestra vida, cada uno de nosotros procuraría «salvarse» en la pervivencia de los demás. Hay que preguntarse: ¿somos irrenunciables para alguien? Imagínesse cómo mejoraría este mundo si pro-

curásemos ser irrenunciables para algunas personas y no comprometer la relación con las que a nosotros nos parecen irrenunciables. Sería fundamental tener en cuenta, y con reciprocidad, la salvación de las personas bien amadas —no se olvide esto, porque se puede amar bien o mal—; ya es bastante amar a las personas, pero ¿y si es posible amarlas bien? Esto sería un criterio para esta vida, pero tendría inmediata repercusión en la imaginación de la otra.

Pero lo más importante, lo decisivo, es que la vida perdurable será un reflejo de lo elegido por nosotros en este mundo. La vida la hacemos nosotros, con las cosas, con las limitaciones impuestas por la circunstancia, pero no está hecha, no nos la dan hecha. En las páginas finales de la *Antropología metafísica* me planteé una cuestión decisiva, y prefiero repetir aquí mis palabras de entonces para no alargarme:

«Si ahora nos situamos en la perspectiva de la inmortalidad, de la vida perdurable, entonces se vuelve problemática, en un sentido inesperado, esta vida. ¿Por qué? Si estamos destinados a otra vida sin los internos conflictos de esta y, sobre todo, sin su carácter fugaz y pasajero, sin su mortalidad constitutiva, ¿para qué esta? ¿No hubiera podido Dios ponernos directamente en la otra, instalarnos definitivamente en la vida perdurable? La idea de que Dios nos 'prueba' en esta vida, nos somete a una especie de examen moral para ver cómo nos portamos antes de premiarnos o castigarnos, es demasiado tosca e insatisfactoria.

«Lo que sucede es que si Dios nos pusiera directamente en el Paraíso, seríamos *otra cosa*. El hombre es quien, una vez creado y puesto en la vida, *se hace a sí mismo*. Y se hace proyectivamente, y no solo en su trayectoria real, la que podemos contar en su biografía. El hombre se hace en la expectativa, el sueño y el conflicto; se hace desde sus múltiples instalaciones, o mejor dicho desde las múltiples dimensiones de su instalación unitaria; se hace en la autenticidad y en la inautenticidad. La vida

humana terrenal es programática y a la vez siempre frustrada —por eso la felicidad es un imposible necesario, por eso necesita ser feliz y no puede serlo.

«La vida mortal —los días contados—, tensa entre el nacimiento y la muerte, es el tiempo en que el hombre se *elige* a sí mismo, no lo que es, sino *quién* es, en que inventa y decide quién *quiere ser* (y no acaba de ser). Podemos imaginar esta vida como la elección de la otra, la otra como la realización de esta. Siempre me ha conmovido, más que ningún otro, el terrible verso del *Dies irae* que canta: *quidquid latet apparebit*, 'todo lo que está oculto aparecerá'. Todo lo realmente querido será. A eso nos condenamos: a ser de verdad y para siempre lo que hemos querido.»

Se puede pensar, y a esto propenderían las personas muy religiosas, que la presencia de Dios basta. «Dios y yo, y no más mundo.» Confieso que siempre me ha repellido un poco. Se piensa que en presencia de Dios se produce el desinterés por todo lo demás, ya no interesa más que él. Uno se preguntaría, sin embargo, por qué ha creado Dios todo eso, el mundo y a los otros hombres, si nada va a interesar.

Pero es que además pienso todo lo contrario, porque cuando en este mundo se pierde un gran amor, la consecuencia capital es que se ama menos todo lo demás. ¿Por qué? Porque se lo ama con una parte solamente de uno mismo, con una realidad mutilada. Análogamente, podemos pensar, a la inversa, que 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 y de nuestro amor a él, en presencia.

No se trata de disminuir el valor de esa presencia, sino al contrario, de no considerarla como algo 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. ¿Vamos a imaginar que ese amor en plenitud de presencia vaya a tener

efectos contrarios? Desde Dios amaríamos más que nunca, en forma de posesión plena, a las personas amadas, Nunca me ha parecido buena norma de vida religiosa el desapego, creo que es un error, un camino equivocado.

He intentado hacer algo que no se puede hacer, pero el hombre es un ser utópico y, por tanto, es propio de él hacer lo que no se puede. He tratado de imaginar lo inimaginable, pero de las cosas grandes se dice que el intentarlas es bastante. Lo fundamental es que si la vida terminase totalmente con la muerte, la felicidad sería un engaño, sostenido mientras quedase la esperanza de la perduración. Pero a última hora resultaría frustrada: se iría poniendo la vida en cosas, en empresas, en personas destinadas a desaparecer con nosotros. Sobre todo se cernería la vanidad, la condenación a la nada.

Conviene no engañarse: si no existiera más que esta vida, habría una situación inestable y falsa, como cuando se camina sobre un hielo frágil, que en cierto momento se rompe y nos hunde. 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. Hay personas que creen mecánicamente en la otra vida, pero sin imaginación, sin deseo, no digamos sin impaciencia.

*Ilusión y felicidad**Los caracteres antropológicos de la ilusión*

Llegamos al final de este estudio sobre la felicidad humana, que nos ha llevado a muy variadas y complejas cuestiones. Para terminar, voy a examinar la relación de la felicidad con algo que estudié hace tres años en un libro titulado *Breve tratado de la ilusión*; un tema que estaba intacto, como comprobé con sorpresa cuando me puse a escribirlo, al ver que nada se había escrito sobre él, ni siquiera sobre el cambio semántico que había sobrevenido en España, hace siglo y medio, a la palabra «ilusión»: el paso de la acepción negativa, dominante en cualquier lengua, a la positiva que tiene y es la más viva entre nosotros. Voy, por tanto, a considerar la relación en que se encuentra la felicidad con la ilusión.

En cualquier lengua latina o en las que emplean una palabra derivada del latín para decir ilusión, como el inglés o el ruso, sería probable que alguien dijera: *la felicidad es una ilusión*, en el sentido tradicional de que es algo ilusorio, que no tiene realidad y que, por tanto, el que confía en la felicidad, la espera o la busca, es un

iluso. Yo me situaría más bien en los antípodas de esa posición y diría en español —única lengua en que puede decirse—: *sin ilusión no es posible la felicidad*; o, yendo un poco más lejos: *la felicidad consiste en ilusión*.

Si se piensa en los caracteres de la ilusión, se encuentra una serie de rasgos antropológicos interesantes y que, como veremos, muestran una inesperada relación con lo que en este libro hemos ido hallando en la felicidad. La ilusión está estrechamente ligada a la condición *futura* del hombre: consiste en anticipación, en proyección hacia el futuro, rasgo esencial de la vida humana. Ahora bien, ese carácter futurizo remite a la imaginación, que es aquello que nos trae al presente lo que no es presente, lo que es futuro o por lo menos futurible. Por consiguiente, la ilusión se refiere a los proyectos: cuando decimos que algo o alguien «nos da ilusión», que «estamos ilusionados» por algo o por alguien, pensamos primariamente en proyectos. Nos proyectamos hacia algo: una empresa, un trabajo, un viaje, una persona; nos proyectamos acaso *ilusionadamente*.

Hay un carácter de suma importancia, que ya subrayé en el libro mencionado: el cumplimiento de la ilusión no la hace desvanecerse. Esto es decisivo; en muchos casos, cuando un proyecto se realiza termina como proyecto. 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 percibido o 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 lo desea proyectivamente, se mantiene la ilusión de lo poseído. Rasgos sumamente originales de esa realidad tan elusiva y extraña que llamamos ilusión.

La cual tiene otro aspecto, en cierto sentido un reverso: es también *instalación*. Las palabras que indican instalación son aquellas que suelen ir acompañadas en es-

pañol del verbo «estar». Decimos, con pleno sentido, «estoy ilusionado», y estar ilusionado es justamente una instalación. Por supuesto, vectorial; y este carácter aparece más claramente con otro verbo: si digo «vivir ilusionado», aparece el doble carácter de instalación y vector. La ilusión es uno de los ejemplos más saturados de instalación vectorial, que es la estructura de la vida humana.

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, sea o no amor en sentido estricto, se convierte en un descubrimiento progresivo, en principio inagotable. Lo hemos visto al hablar del encuentro personal, y analógicamente al imaginar la presencia de Dios «cara a cara».

La persona nunca está acabada de ver, porque nunca está acabada: dos personas frente a frente son emergentes, ninguna está «dada»; la contemplación mutua es argumental y no concluye nunca. Se dirá que sí, cuando una de estas personas muere; pero esto es azaroso, en cierto modo violento; no es que la contemplación se agote, es que no debería concluir, hay una pretensión de que no concluya, de que sea ilimitada. Esto es un rasgo capital de las cosas que producen ilusión.

Por ejemplo, la belleza, que tiene, cuando es humana, un carácter de inagotabilidad. Uno de los fenómenos más claros e intensos de ilusión es la amistad, y muy especialmente la amistad entre hombre y mujer, que está hecha de ilusión y se nutre de ella. Y la forma más alta y viva es el amor en sentido riguroso. Pero no se olvide

el elemento de ilusión que entra en toda actitud religiosa auténtica, la ilusión por el gran Ausente, por el *Deus absconditus*, siempre negado y deseado. Y se tiene ilusión por la vida perdurable, con tal de que sea imaginada. Hemos visto el elemento de ilusión que hay en San Pablo o en San Juan de la Cruz o Santa Teresa o en otros místicos de otras lenguas.

Vemos, pues, una serie de caracteres de la ilusión que coinciden con los más propios de la vida humana como tal, dejando de lado lo que el hombre tenga de organismo, de meramente biológico. Los atributos de la vida humana corresponden de una manera extraña a los de la ilusión y a los que hemos encontrado en la felicidad. Es bastante incomprensible que no se haya reconocido la peculiaridad de la ilusión en su sentido positivo, que es el que interesa, y que no exista su concepto adecuado más que en español, y solo desde la época romántica (cuanto más lo pienso más increíble me parece). Y es curioso que muy poco después de la aparición de ese sentido positivo, poco después de 1830, alcanza enorme difusión, no solo en la literatura, sino en la lengua coloquial. Da la impresión de que fue el descubrimiento de algo que estaba ahí, oculto, uno de esos casos extraños de lo que Menéndez Pidal llamó el «estado latente».

La falta de pensamiento sobre la ilusión es simplemente escandaloso, pero a lo largo de este libro hemos podido comprobar la relativa escasez de pensamiento sobre una cuestión enorme como es la felicidad. Si se suma lo que se ha pensado sobre ella, desde los griegos hasta nuestra época, resulta escaso y no siempre adecuado, con frecuencia desenfocado. La felicidad ha sido muchas veces sustituida o suplantada por otras cosas, que tienen que ver con ella, pero que no son ella. Casi todas las teorías pretéritas han dejado escapar lo que es propiamente la felicidad. Han aprehendido aspectos marginales, elementos concomitantes, causas o consecuencias de la felicidad, pero han dejado en la sombra *en qué consiste*; si se quiere, su *mismidad*.

Y esto tiene consecuencias reales, no solo teóricas. Es asombroso, y nuestra época es de las menos dispuestas a verlo, cómo la ausencia de pensamiento o su inadecuación tiene repercusiones directas sobre la vida real. El que no haya claridad conceptual sobre el amor y sus formas no solo tiene consecuencias filosóficas y literarias, sino reales, porque el amor efectivo queda afectado por esa deficiencia. Muchas veces me he referido a Petrarca, que cantó su amor de manera extraordinaria e hizo que dos siglos de Europa amaran o intentaran amar al modo petrasquesco: influyó en las minorías, y a través de ellas en grandes mayorías que nunca lo habían leído ni conocieron su nombre. Sería apasionante seguir en el curso de la historia las transformaciones de la realidad que tienen su origen en una fuente filosófica, literaria, artística —o en la ausencia de ella—. Esto da mucho que pensar, porque la felicidad ha sido sustituida, como hemos visto, 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. ¿Nos extrañará que, además de sus dificultades intrínsecas, sea tan escasa, si se buscan otras cosas en lugar suyo?

Palabras y conceptos

Es tan interesante como inquietante ver que la felicidad acontece en estrecha conexión con la ilusión, y que esta dimensión de la vida es casi desconocida teóricamente, por la razón de que apenas puede ser *nombrada*, porque salvo en español, y desde hace solamente siglo y medio, *no tiene nombre*. Si se quiere decir «ilusión» en cualquier lengua, es prácticamente imposible, porque en ellas esa voz quiere decir algo enteramente distinto. Cuando escribía el *Breve tratado de la ilusión* me molesté en consultar unos cuantos diccionarios bilingües para buscar su equivalencia. Todas son vagas, desenfocadas,

dejan fuera el núcleo semántico de la palabra en su sentido positivo.

Me he preguntado si no se podría reproducir en otras lenguas el proceso que llevó en español a su enriquecimiento semántico. Evidentemente sería posible, pero tendría que hacerse, es decir, tendría alguien que empezara a usar la palabra «ilusión» en el sentido que le dio Espronceda y otros con él. Si esto ocurriera, probablemente se difundiría ese nuevo sentido, y las personas que hablan esas lenguas podrían *descubrir* la ilusión al nombrarla, podrían hacerla funcionar dentro de sus vidas. Pero el hecho es que esto sucedió solo en España, y no antes de 1830, y esto muestra la historicidad de lo humano, la aparición de nuevas posibilidades. Frente a la idea tan arraigada de la evolución, hay que reivindicar la innovación como condición de la vida humana. Las cosas aparecen cuando Dios quiere, sin determinismo alguno. ¿Por qué se produce ese cambio en español, y solo en español, hacia mil ochocientos treinta y tantos? Es curioso que en otras lenguas se encuentra a veces un giro secundario en el que parece anunciarse el sentido positivo, pero esto se pierde en seguida, no se consolida, y sigue el sentido que tuvo en latín y en las lenguas modernas, incluso en español hasta ese momento.

Si esto es así y tomamos en serio la conexión entre ilusión y felicidad —y así hay que tomarla—, nos encontraríamos con una situación inesperada, y es que los españoles tendríamos alguna mayor probabilidad de ser felices que los demás. Y al decir «españoles» quiero decir los que hablamos español como lengua propia, porque en la misma situación están los argentinos, mexicanos, peruanos, puertorriqueños, etc. Aunque la palabra «ilusión» —me gusta ser escrupuloso— se usa en Hispanoamérica, pero menos que en España. No sé bien por qué, pero el hecho es que se la usa con menor frecuencia. Tal vez la han usado con más continuidad los escritores españoles, menos los hispanoamericanos.

Se me ocurre una hipótesis aventurada (Newton decía: *hypotheses non fingo*, no forjo hipótesis; voy a forjar una momentánea y totalmente insegura): el sentido positivo de la palabra «ilusión» coincide aproximadamente con la independencia de la América española; hubo un momento de ruptura, de hostilidad a lo español, y se volvieron los ojos a Francia; en gran medida, la literatura y la vida de Hispanoamérica se nutren de estímulos franceses (secundariamente, ingleses e italianos). Como la palabra «ilusión» en sentido positivo se emplea precisamente desde entonces, a raíz de la separación de América, no sería enteramente inverosímil que se leyera a los españoles algo menos durante cierto tiempo, o con algún desvío y menos espíritu de admiración. Esto podría explicar que la palabra fuera menos usada, que no hubiera sido acuñada con tanta intensidad y constancia como en España; sería interesante perseguir esta mera hipótesis.

El fomento de la felicidad

Si se admite esta conexión entre ilusión y felicidad, esto nos podría llevar a algo de mucho alcance: *un método para fomentar la felicidad*. Y esto en dos sentidos: en primer lugar, hacerla más probable y frecuente; en segundo término, hacerla más intensa. Ahora bien, ese método sería justamente el *cultivo de la ilusión*, que es algo que se puede cultivar perfectamente.

Imagínese que en lugar de buscar, como suele hacerse y se piensa habitualmente —es una idea en plena vigencia—, la acumulación de recursos, se tratara de desarrollar aquella dimensión de la vida en que puede brotar la felicidad. Este problema nos ha ocupado en todo este libro. Sería menester crear o intensificar las condiciones antropológicas para lo que más importa, para aquello en que consiste, en su sentido radical, eso que trivialmente solemos llamar «calidad de vida».

La felicidad requiere ciertas condiciones antropológicas que están potencialmente dadas. Es evidente que el

hombre, por serlo, tiene condiciones para la felicidad, hasta el punto de que la desea y la necesita. Pero la realidad humana solo está *incoativamente* dada. Esas condiciones 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, que se tuviera alguna claridad sobre esas condiciones y se las favoreciera, se tratara de desarrollarlas. Esto sería de un alcance antropológico extraordinario.

Hay una idea de Auguste Comte —que acabó su vida loco, pero hasta que llegó a la locura vio cosas geniales—, que es lo que llamaba la «modificabilidad social», idea abandonada por los positivistas, pero que es sumamente importante. Comte hablaba —la expresión es literalmente suya— de los «límites generales de variación propios del orden humano», y tuvo el talento de ver que esos límites de variación de la realidad humana, de la estructura del hombre, no son biológicos, sino *históricos*. Es decir, el hombre varía históricamente, varía su realidad, y hay, por tanto, una posible modificabilidad social de origen histórico y no biológico (a veces lo histórico refluje sobre lo biológico, no al contrario; véase lo que digo en *La mujer en el siglo XX* sobre la disociación entre la sexualidad y la reproducción).

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 las estructuras económicas, sociales o políticas del mundo, sino cambiando la realidad antropológica, cultivando dimensiones relegadas de la vida biográfica, personal?

La vocación de felicidad

Quiero terminar este estudio con la consideración de un aspecto de esencial importancia: la *vocación de felici-*

cidad. Habría que repetir aquí la alusión al título del libro de Unamuno y hablar de la vocación de felicidad en los hombres y en los pueblos. Es evidente que el hombre tiene siempre alguna vocación de felicidad; pero ¿cuánta? Las diferencias son enormes, abismales. Hemos visto antes que el hombre con gran pretensión de felicidad, frecuentemente se siente infeliz, porque no la alcanza, mientras que el que tiene una pretensión muy modesta, acaso se siente bastante feliz, aunque la dosis poseída no sea gran cosa.

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 no me refería tanto a la pretensión como a la *vocación* de felicidad. Si se pregunta uno cuánta tienen unas pocas personas bien conocidas, se ve claramente que una tiene una fuerte vocación y otra muy débil o escasa, lo cual es independiente de la que consigan. Es posible que una persona con gran vocación de felicidad sea profundamente desgraciada, y otra con muy poca sea satisfactoriamente feliz.

Si desde este punto de vista se comparasen países y épocas, se descubriría que una misma nación pasa por fases enteramente distintas, que acaso ha tenido viva vocación de felicidad y la ha perdido, o se le ha despertado en un momento de su historia. Tal vez coincide la fase de pérdida con un aumento de sus recursos, de sus condiciones objetivas. 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 sentía cierta antipatía por la Francia de su tiempo, mientras se le iban los ojos tras España y, sobre todo, Italia. Creo que lo que percibía —era hombre sumamente agudo, no buen teórico, pero sabía ver, y sobre todo contar— en España e Italia era 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. En Francia veía Stendhal vanidad y ambición; en España y en Italia encontraba *pasión* (es su palabra predilecta, muy romántica, y es la que le sirve para nombrar, no muy exactamente, la vocación de felicidad).

Esa vocación se puede estimular. Sería apasionante hacer una lista de cosas que el hombre no se atreve a hacer, a desear, a pensar. No por una coerción exterior, que es secundaria y a veces se convierte en estímulo; habría que ver en cada caso por qué motivos. 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. Los fisiólogos dicen (yo no sé de esto ni palabra) que casi todo el mundo utiliza solamente una pequeña parte del cerebro, y que si lo pusiéramos todo en juego pensaríamos más y mejor (es posible, pero no estoy seguro). Yo no me refiero al cerebro, que al fin y al cabo es una parte del organismo, es que primariamente *se piensa con la vida*. La mayor parte de las personas movilizan una pequeña parte de su 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, que es lo que ahora nos interesa.

La felicidad tiene ciertos supuestos, y están ligados a la ilusión. Quiero decir, por consiguiente —y no es broma—, que el hecho de que los españoles poseamos un nombre para la ilusión, y un concepto de ella, acaso no diamantino, pero adecuado, es un enorme tanto a nuestro favor, una posibilidad con la cual contamos.

¿Es que se cree que es lo mismo hablar una lengua que otra? A esos lingüistas que dicen que todas las len-

guas son equivalentes y que todo se puede decir en cualquier lengua, les preguntaría: ¿cómo lo saben? No se puede saber, y desde luego no empíricamente. Creo lo contrario: que la instalación en una lengua condiciona la vida; vivir en una da posibilidades que no da otra. Claro que se pueden aprender lenguas y así aumentar las posibilidades. He dicho muchas veces (y precisamente contra Ortega, que no era muy partidario de hablar lenguas extrañas, porque pensaba que no se puede hacer bien y que es como un juego o disfraz), contra la opinión de Ortega, pero con un argumento muy orteguiano, que hablar una lengua extranjera es tomar vacaciones de la propia realidad. Cuando uno habla otra lengua abandona su condición española y hace los gestos mentales, sentimentales, físicos de otro pueblo (por eso acaba uno por tener agujetas en la boca cuando pronuncia los sonidos de una lengua extraña durante un buen rato).

Cabe aprovechar esa posibilidad para hacerse dueño de otras formas humanas. 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: nunca he podido traducir un texto mío, ya escrito, a otras lenguas, y cuando lo he escrito en lengua extranjera he tenido dificultades para traducirlo al español, porque lo había pensado con otras fórmulas.

Como vemos, hay dilataciones o contracciones y estrechamientos de la vida. 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.

Nos aparece como una empresa humana. ¿Frustrada? En cierta medida sí, pero propia de esa criatura que somos los hombres. El hombre es una realidad utópica, que es y no es, que es lo que todavía no es y tal vez no pueda ser. Consiste en ser 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 se nutre de ilusión, la cual, a su vez, es ya una forma de felicidad.

Madrid, 22 de agosto de 1987.