

SER FELIZ NO ES TAN DIFÍCIL

JOSÉ M^a ORTIZ

Nos encontramos ante una obra de madurez de un gran pensador. Robert Spaemann no es solamente filósofo; estudió también historia, románticas y teología; ha sido profesor en las mejores universidades alemanas; y además ha intervenido en importantísimos debates de la vida cultural de su país —bioética, ecología—. Con éste son ya cuatro los libros traducidos al castellano: en 1980, *Crítica de las utopías políticas*; en 1987, *Ética: cuestiones fundamentales*; en 1989, *Lo natural y lo racional*, y ahora este *Felicidad y Benevolencia* que ya hace dos años apareció en Stuttgart.

Me parece una obra de madurez, no porque pueda sospecharse que a sus 64 años ya no va a escribir muchas cosas nuevas, sino porque al leerlo uno tiene la impresión de estar ante muchos años de estudio y —lo que es más importante— de reflexión. Su estilo es tremendamente meticuloso, sin dejar una idea suelta; y constantemente refleja, sin proponérselo, un exhaustivo conocimiento de los problemas y de las soluciones que se han propuesto. Todo ello hace que queden admirablemente conjugadas la profundidad y la sencillez.

Robert Spaemann es de esas personas capaces de no perder en un discurso especializado la referencia constante con la realidad. Con frecuencia recurre a argumentos de un sentido común aplastante, de esos que el lector ya no olvida jamás. De esos que a uno le hacen pensar: ¿cómo no se me había ocurrido a mí esto? Recuerdo, por ejemplo, haberle leído, en una introducción a una selección de textos sobre ética, una defensa magistral a la necesidad de que la ciencia ética tenga su punto de partida en la experiencia moral corriente; si una persona sostuviera que nociones como «el respeto» no pertenecen a la experiencia ordinaria no podría ni siquiera defenderse ante quienes «no respetaran» su opinión.

La sencillez de la que Spaemann hace gala —lo cual no significa que sea fácil de leer— suscita de entrada en el lector bienintencionado la seguri-

dad de que está ante un autor honrado intelectualmente; ante un hombre que habla de lo que sabe, y que no oculta sus dificultades; ante un pensador que no enmascara con un lenguaje endiablado los problemas que no sabe cómo resolver.

Un ejemplo paradigmático de lo que estoy tratando de explicar lo constituye el pensar ecológico. No es fácil ponerse de acuerdo sobre qué significa ser ecologista porque los intereses de quienes defienden la necesidad de respetar la naturaleza no siempre coinciden. Parece claro que el universo tiene unas leyes, y que todo conjunto de seres vivos responde también a una forma de organización que debe ser respetada. La advertencia ecologista suele subrayar que cuando el hombre se ha inmiscuido en las leyes de los ecosistemas, los resultados han sido desastrosos; desastrosos también para el género humano, de forma que van ya unidos el deseo de conservar el mundo y el de preservar la especie humana. Este argumento parece perfecto contra los modelos capitalistas a ultranza que sólo ven en la naturaleza medios de producción; parece también idóneo para los que denuncian los riesgos del militarismo, puesto que en ese campo la capacidad destructora de los avances científicos es más que evidente. Ahora bien, cabe hacerse una pregunta tan sencilla como la siguiente: si las leyes de la naturaleza deben ser respetadas, y el hombre es parte de ella, ¿qué leyes humano-naturales debe respetar el hombre?

Hacer preguntas y observaciones sencillas puede resultar en ocasiones muy arriesgado, o demasiado molesto. Porque da la impresión de que pocos de los que se llaman a sí mismos ecologistas podían sospechar que estaban defendido la existencia de la ley natural, y su obligatoriedad para el hombre. La sorpresa ante esa consecuencia puede estar originada por motivaciones ideológicas —es el caso de quienes acusan a Spaemann de querer introducir por una puerta falsa todo el tomismo y aristotelismo— o por un fondo filosófico más profundo que ha llevado a nuestros últimos siglos a oponer casi instintivamente las nociones de «naturaleza» y «legalidad».

El fortísimo romanticismo de finales del siglo XVIII hizo cristalizar la idea de que todos los fenómenos naturales gozan de un impulso espontáneo irresistible, lo cual les da el particular encanto de la grandiosidad ante la cual el hombre tiene que rendirse: contemplar y sumergirse. El ir y venir de las emociones y sentimientos humanos son también así: entre caprichosos e inevitables, impensables y arrolladores. Poco puede hacer la razón para no estropear tan maravilloso espectáculo natural: contemplar, respetar, apartarse. Conceptualizar, racionalizar, equivaldría a detener ese movimiento natural, equivaldría a matarlo. La naturaleza es la vida; la razón, su tumba. Mi vida es mía, sólo mía; es individual; sólo yo puedo saber qué

me pasa, y ni siquiera soy capaz de expresarlo; tengo que recurrir al arte para decir lo que no puedo pensar y los demás nunca entenderán. A pesar de ello, es innegable que la vida humana tiene una dimensión universal, social; por contraposición, ese ámbito estará dominado por la racionalidad. Así, la libertad de la natural espontaneidad se enfrenta con esa otra libertad racional de una vida en sociedad marcada por deberes.

Me parece que éste es el tema de fondo del libro de Spaemann, y quizás haya sido el tema de fondo de su vida intelectual: descubrir cuáles son las raíces del dualismo que opone la vida privada natural con la vida política racional, y pensar cómo puede superarse ese dualismo. La superación del dualismo ético fundamental proviene del amor. A esta conclusión llegará el autor tras analizar los elementos del dualismo felicidad-deber, y tras examinar las antinomias que provoca una idea meramente empírica de la felicidad.

La felicidad fue tomada en el pensamiento antiguo como un resultado de equilibrar los impulsos que constituyen la vida de cada individuo; si en el interior de cada hombre anida una multiplicidad de impulsos difícilmente compaginables, la felicidad viene a ser el resultado de alcanzar un adecuado equilibrio: una vida lograda es la que consigue armonizar suficientemente todos los deseos. Por otra parte, es un hecho que los hombres viven en sociedad y por ello también tienen que alcanzar un equilibrio entre los propios intereses —la propia vida— y los intereses de los demás.

Enseguida nos damos cuenta de que los ámbitos descritos para la vida privada y la vida pública —política— no pueden mantenerse distanciados. ¿Es acaso posible que un hombre sea feliz aisladamente? La búsqueda de la propia felicidad, ¿es algo más que una forma de egoísmo? Spaemann muestra las insuficiencias del planteamiento porque una y otra vez han fracasado en la historia los intentos de conciliar esa oposición entre la búsqueda de la propia felicidad con la obligación de cumplir los deberes para con los demás. Han fracasado los intentos eudemonistas de síntesis que sostienen que cumplir los deberes es una parte de la propia felicidad; y han fracasado los éticos universalistas para quienes el bienestar individual es una parte del bien universal; el eudemonismo fracasa porque el criterio de cumplimiento del deber deja de ser incondicionado —pasa a depender de la propia felicidad—; y el universalismo porque olvida que la primera pregunta moral se refiere a cómo se debe vivir, y no qué se debe hacer.

La pregunta que nos estamos haciendo es cómo puede el hombre ser feliz, cómo puede alcanzar una vida feliz, una vida completa, acabada, lograda. Enseguida hemos reparado en que ese género de vida no puede limi-

tarse a sus aspectos privados porque entonces se dejará de lado toda una gama de acciones —la vida de relación social— que todos los hombres desempeñan. ¿Qué tienen que ver los propios intereses con los de los demás? ¿Qué debe querer todo hombre para poder tener la seguridad de que eso que quiere para sí mismo no perjudica a los intereses de los demás? ¿Cómo debe ser querido el propio bien para que esa motivación no sea moralmente impura, egoísta? La búsqueda de la propia felicidad suscita de inmediato la cuestión de cómo se compaginan en el querer lo individual y lo universal —el bien propio y el bien común—.

Una dimensión universal inmediata del deseo de felicidad es la afirmación de que, sencillamente, la aspiración a la felicidad es universal, está presente en todos los hombres. En ese caso, esta aspiración vendría a constituir la naturaleza radical de todo hombre, aquello en lo que todos, absolutamente todos, coinciden. Que todos los hombres aspiren a ser felices no tendría por qué significar que ese deseo sea el impulso más radical de la naturaleza humana; de hecho, cuando se planteó en el pensamiento ético moderno surgió inmediatamente la alternativa de que el instinto de autoconservación parece aún más radical. Ante esta pregunta por la naturaleza humana, por la fuente de todas sus operaciones, siempre que la idea de felicidad ha sido tomada en su consideración meramente «empírica», lo único que ha hecho ha sido complicar más las cosas; es lo que Spaemann expresa diciendo que la consideración hedonista de la felicidad es antinómica.

Si se identifica la felicidad con el placer, si el motivo último del obrar es el deseo de placer, las cuestiones insolubles se multiplican; de entrada, no es posible saber si es verdadera o falsa la tesis que afirma que el motivo último del obrar es el placer: diré que es verdadera si y cuando su afirmación me produzca más placer que dolor, y diré que es falsa si ello me reporta un placer mayor; por otra parte, el futuro siempre resulta ser frustrante porque al alcanzar lo que se deseaba ya no se lo puede seguir deseando, y comienzan a desearse cosas nuevas todavía ausentes; además, se provoca una escisión entre la vida interna que aconseja replegarse en la propia finitud (epicureísmo) y la razón que, abierta a lo universal, aconseja unirse a algún logos necesario y perdurable (estoicismo). Lo que nunca se da en la reducción empírica de la felicidad es una transformación del interés.

La ética moderna agudizó esta separación entre los valores individuales y los universales. Si todo obrar está radicalmente marcado por la búsqueda del placer, el criterio moral siempre será subjetivo, lo que significa imposibilitar que la ética pueda ser tenida por una ciencia de alcance universal. La bondad moral equivale a una espontánea naturalidad que con-

vierte la propia vida en algo que sólo tiene que adecuarse consigo mismo. La relación con las vidas ajenas no es más que de respeto, de no intervención, de tolerante incomunicación.

¿Puede alguna acción individual arrogarse una validez universal? Este es el enfoque que dio la Ilustración al problema que nos ocupa. Se parte de la convicción de que el abismo abierto entre interés y deber es insalvable; la sensibilidad natural es insuficiente para fundamentar una racionalidad universal. ¿Cómo evitar entonces que el romanticismo de las vidas privadas no desemboque en un radical escepticismo de lo público?

Spaemann no toma este derrotero, cuyo interés en este caso sólo sería histórico, si bien bastante grande. A él le interesa remachar que la escisión está presente en las grandes doctrinas éticas contemporáneas y busca llegar a su doctrina del amor de benevolencia. Por mi parte, no quiero dejar de apuntar que la filosofía de la acción contemporánea ha consistido en un desarrollo de la pregunta kantiana por aquella acción que siendo particular puede arrogarse una validez universal: y las visiones esteticistas, consecuencialistas e historicistas del obrar humano lo demuestran.

Tenemos que volvernos a preguntar qué significa querer; querer algo, o querer a alguien, no tiene por qué significar ni una renuncia al propio interés ni una solapada manifestación de egoísmo. Ya en su obra *Lo natural y lo racional* Spaemann había expuesto cómo el querer de amistad sirve para tener como propios bienes que superan a las propias potencialidades; cuando no nos es posible hacer algo que no está ligado a nuestra intimidad, no nos importa encargárselo a cualquier persona incluso a cambio de algún valor de mercado; sin embargo, cuando queremos que alguien nos haga algo como si lo hiciéramos nosotros mismos a quien recurrimos es a un amigo, y eso no tiene precio; porque lo que hacemos a través de nuestros amigos es como si lo hiciésemos nosotros mismos.

El querer de amistad demuestra que no todo querer es egoísta, que es posible una forma de obrar que a la vez busque el propio interés y el de otro, que hay perfecciones que aún viniendo de fuera no resultan extrínsecas porque afectan al propio núcleo personal. Esos son los rasgos del amor de benevolencia: su criterio de rectitud moral es intrínseco porque no busca un beneficio externo, el beneficio del amor está en su propio acto; está antes del obrar —porque mueve a actuar— y después de la acción —como felicidad—. Y es que la felicidad no debe ser tomada como una especie de premio que se concede al que obra bien; la felicidad no es una consecuencia posterior al obrar virtuoso, sino la virtud misma; la vida feliz es la forma de vida de quien actúa según la virtud más perfecta.

En el querer benevolente, en el amor de amistad, en el dar, ahí es donde el hombre capta la distancia respecto a lo querido, una distancia que no se da en el deseo egoísta porque éste busca apropiarse lo deseado; y afirmar esa realidad percibida como distinta es ya una acción libre. Ese querer respectivo puede captar lo otro en cuanto tal, no sólo en cuanto me es útil o placentero; puede captar la identidad de lo otro. Sólo mediante ese amor benevolente puede el hombre captar la identidad de las cosas; y, paradigmáticamente, es la única forma que el hombre tiene de captar su propia identidad. La propia identidad del hombre está presente en los preciosos capítulos finales sobre la responsabilidad y el perdón.

La envergadura del intento acometido hace de esta obra un punto de referencia obligado en el pensamiento ético actual; porque no se queda en un lúcido dictamen histórico, sino que propone una solución radical. Solución que entiendo del siguiente modo: el amor de amistad es la única demostración de que no somos egoístas por naturaleza, de que no estamos condenados a vivir románticamente en lo privado y escépticamente en lo público. A quien lo niegue, sencillamente le diré que lo que ocurre es que no tiene amigos.

José M^a Ortiz
Facultad de Teología
Universidad de Navarra
PAMPLONA