

1952. Existe traducción al castellano: *El lenguaje de la moral*, Genaro R. Carrió y Eduardo A. Rabossi (trads.), México, UNAM, 1975. MASSINI, C. I., *La falacia de la falacia naturalista*, Idearium, Mendoza, 1995. MOORE, G. E., *Principia Ethica*, Cambridge University Press, Cambridge, 1903, 1922. Existe traducción al castellano: *Principia Ethica*, María Vázquez Guisán (trad.), Esperanza Guisán (prol.), Crítica, Barcelona, 2002; ÍD., *Ethics*, Oxford University Press, Oxford, 1912. Existe traducción al

castellano: *Ética*, Manuel Cardenal de Iracheta (trad.), Juan Miguel Palacios (revisión), Encuentro, Madrid, 2001. PRIOR, A. N., *Logic and the Basis of Ethics*, Clarendon Press, Oxford, 1949. SANTOS, M., *Ética y filosofía analítica*, EUNSA, Pamplona, 1975. STEVENSON, CH. L., *Ethics and Language*, Yale University Press, New Have, 1944. Existe traducción al castellano: *Ética y lenguaje*, Eduardo A. Rabossi (trad.), Paidós, Barcelona, 1984.

Luis M. Cruz

## Felicidad

**Introducción. 1. La felicidad en la filosofía antigua y medieval. 2. La felicidad en la filosofía moderna y contemporánea. 3. Balance crítico**

**INTRODUCCIÓN.** El término «felicidad» se ha usado desde los inicios de la filosofía para designar el estado general de satisfacción humana. A lo largo de la historia del pensamiento, dicha noción se ha mantenido clara como importante y vitalmente necesaria para el ser humano. Pero al mismo tiempo, su carácter global y, en cierto sentido, resultante ha tenido como lógica consecuencia que el contenido de esa idea dependa y varíe en función de la concepción antropológica, psicológica y ética que se sostenga. De manera que la felicidad es una idea tan ineludible como difusa en su contenido.

**1. LA FELICIDAD EN LA FILOSOFÍA ANTIGUA Y MEDIEVAL.** El pensamiento griego, como el medieval, concebían la felicidad en el marco de una cosmovisión unitaria y coherente. Según ésta, el universo entero, la naturaleza, está ordenado; y, por cierto, «bien» ordenado. De manera que todo ser natural –también el ser humano– está ordenado a su perfeccionamiento; su fin natural es su bien y su felicidad. Pero como el hombre es, además de un ser natural, un ser a la vez libre, puede secundar esa teleología intrínseca

suya –plegándose a ella– o elegir otros fines y modos de vida (sin que por ello desaparezca, evidentemente, esa tendencia hacia su fin natural propio). Es decir, en este planteamiento, la idea de felicidad es solidaria con la de naturaleza humana y la de su perfeccionamiento como su fin y bien para ella. Por eso, la ética se entendía fundamentalmente como la doctrina que enseñaba el modo de vida buena y feliz. Y la posibilidad de que el contenido de esa vida pudiera ser determinado objetivamente se basaba en el supuesto de que todos los seres humanos poseen la misma naturaleza, y de que ésta tiende a su perfeccionamiento y plenitud. La psicología, la antropología, la metafísica y la ética se entrelazaban mutua y coherentemente, sin difuminar con ello sus respectivos campos peculiares.

Por consiguiente, la felicidad era entendida para aquellos pensadores –y por muchos siglos esto fue compartido amplia y pacíficamente– como la satisfacción plena y permanente de las tendencias naturales humanas (el orden jerárquico de las cuales, eso sí, era en ocasiones visto diversamente por las distintas escuelas). De modo que la felicidad contenía indisociablemente dos componentes: uno subjetivo, el hecho de la satisfacción gozosa de las aspiraciones del ser humano; y otro objetivo, el determinado género de vida que en efecto satisfacía cabal-

mente esas aspiraciones o tendencias. Así pues, este planteamiento provee un criterio o guía objetivos y universales para la vida feliz, que es al mismo tiempo bien supremo, beatitud, fin último y satisfacción plena.

**2. LA FELICIDAD EN LA FILOSOFÍA MODERNA Y CONTEMPORÁNEA.** El advenimiento de la llamada modernidad modificó profundamente la idea de felicidad hasta entonces en general indiscutida. El efecto principal de esa modificación consiste en un giro subjetivista de la idea de felicidad, y los factores de semejante transformación son diversos y acumulativos. El primero y principal de ellos parece haber sido la elevación de la nueva ciencia natural, experimental y positiva, a paradigma de todo conocimiento objetivo. La precisión y el éxito de las ciencias experimentales fueron creando la sensación de que los planteamientos metafísicos eran ya superfluos; las realidades suprasensibles podían ya, al parecer, explicarse y comprobarse empíricamente; la objetividad vino a ser sólo lo que todos pueden captar por los sentidos, mientras que toda otra cualidad comenzó a ser declarada subjetiva; las causas finales se suprimieron en favor de las eficientes, y la teleología, en favor de la mecánica. En el orden práctico, por un lado, el descrédito vertido sobre las instancias que hasta entonces mantenían la tradición (y, con ello, sobre las ideas mismas de tradición y de autoridad) y, por otro, la amarga experiencia de las luchas fratricidas por motivos religiosos favorecieron la sensación de que una objetividad compartida era ya imposible, e incluso contraproducente.

La cultura –particularmente la europea– comenzó a desconfiar de la posibilidad de apuntar siquiera a un componente objetivo y universal de la felicidad humana. La felicidad se entendió a partir de entonces únicamente como satisfacción subjetiva, sin referente objetivo que cumpla adecuadamente la aspiración de la naturaleza humana, de la cual tampoco se ven claras –como de ningún concepto suprasensible– su universali-

dad e inmutabilidad. El gozo y deseo de felicidad no poseen ya un polo objetivo que los cumpla; pasan de ser vivencias propiamente intencionales a meros estados de placer sólo más o menos intensos y más o menos duraderos. La cuestión de la felicidad se desgaja de la ética, y en concreto de la virtud; más aún, se conciben ahora como opuestas: la virtud se caracteriza por su desinterés, mientras que el deseo de felicidad se ve como necesariamente egoísta (y cuando se quiere hacer converger la virtud y la felicidad no habrá más remedio que postular una suerte de armonía preestablecida).

**3. BALANCE CRÍTICO.** El giro conceptual antes descrito es de tal magnitud que obliga a la reflexión y toma de posición. El dilema se centra, pues, entre estas dos posturas tradicionales, fácilmente observables también hoy: la de quienes pretenden mantener la idea moderna de una felicidad puramente subjetiva y arbitraria, y la de aquellos que consideran más coherente incluir en la felicidad un aspecto objetivo.

Los primeros no hacen sino alentar y secundar la cultura hedonista, cuyo objetivo paradigmático es aquella felicidad subjetiva placentera. Y ello en alianza con un pensamiento postmoderno que, si bien nace como reacción frente al racionalismo cientificista moderno, coincide con él en su negación de contenidos objetivos suprasensibles y más aún en el ámbito afectivo. Ahora bien, esa negación está lejos de ser racional y vitalmente consistente, como todo empirismo.

Más razonable –aunque teóricamente más exigente– es buscar un anclaje y contenido objetivos de la felicidad. Preferencia que se presenta como necesidad si se considera la deshumanización a que aboca el cientificismo moderno divorciado de la naturaleza y dignidad humanas, y el desamparo en que nos abandona un postmodernismo escéptico y desesperanzado. Los intentos de recuperar, por así decir, esa referencia objetiva son varios; aquí mencionamos sumariamente tres. En primer lugar, como es lógico, no po-

cos autores han revitalizado el pensamiento teleológico de Aristóteles, mostrando ciertamente la verdad de la tendencia natural hacia la llamada felicidad y que sólo cierto género de vida la cumple cabalmente (p. ej., G. Abbà o R. Spaemann). Un segundo ensayo, tal vez más circunscrito a la vida social y política pero bien pujante hoy, intenta recuperar las nociones y vigencia –también aristotélicas– de la tradición y de la virtud (A. MacIntyre). Y, en tercer lugar, puede considerarse una contribución paralela y complementaria al mismo empeño la atención a la intencionalidad de ciertas vivencias afectivas por parte de la fenomenología (F. Brentano, E. Husserl, M. Scheler). El reconocimiento del carácter intencional de ciertos sentimientos superiores –algo desconocido para el emotivismo empirista– permite hablar de un sentir (y, por ende, también de un sentirse feliz) objetivamente correcto o incorrecto, y de una referencia asimismo objetiva que lo justifique como tal.

No obstante, lo anterior no impide admitir que el logro de la felicidad no es algo fácil. Los griegos mismos contaban con la fortuna –«suerte» y «dicha» a la vez– para que se dieran las condiciones (temperamentales, de salud, familiares, sociales) de una vida feliz, aun cuando el núcleo de ella –la actitud justa, moral– esté siempre en nuestra mano. Lo

cual, por lo demás, pone de manifiesto que no todos los elementos de la vida feliz poseen la misma necesidad e importancia; que los bienes que nos hacen felices vienen perdidos por una jerarquía (donde los interiores y espirituales son superiores y más necesarios que los exteriores y materiales). Ciertamente, conseguir vivir de manera feliz no es sencillo, pero la tarea de intentarlo personalmente, aun a costa de riesgos y dificultades, es lo que hace de la vida humana una aventura meritoria y digna de ser vivida.

### Bibliografía

ABBÀ, G., *Felicidad, vida buena y virtud*, Ediciones Internacionales Universitarias, Barcelona, 1992. AGUSTÍN, DE HIPONA, «De la vida feliz», en *Obras completas I*, BAC, Madrid, 1946. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1999. BRENTANO, F., *El origen del conocimiento moral*, Tecnos, Madrid, 2002. MACINTYRE, A., *Tres versiones rivales de la ética*, Rialp, Madrid, 1992. RODRÍGUEZ DUPLÁ, L., «El eudemonismo clásico» y «Rasgos formales de la felicidad» en *Ética*, BAC, Madrid, 2001; ÍD. L., *Ética de la vida buena*, Desclée De Brouwer, Bilbao, 2006. RHONHEIMER, M., *La perspectiva de la moral*, Rialp, Madrid, 2000. SPAEMANN, R., *Felicidad y benevolencia*, Rialp, Madrid, 1991. TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica I-II*, BAC, Madrid, 1954.

Sergio Sánchez-Migallón

## Fenomenismo

### 1. Definición. 2. Tipos de fenomenismo. 3. Observaciones

**1. DEFINICIÓN.** Se denomina así a las doctrinas filosóficas que afirman que conocemos sólo fenómenos. Por tanto, el fenomenismo nos lleva, a su vez, a indagar el fenómeno. Etimológicamente significa «lo que se aparece». Según sea la relación de ese aparecer con lo real y el conocimiento que se tenga de

ello, distinguimos *fenomenismo gnoseológico* y *ontológico*; así como un *fenomenismo total* o *parcial*.

El fenómeno en tanto que es lo que se aparece puede entenderse en varios sentidos. Puede ser bien aquello que oculte la realidad, bien aquello que la manifiesta, o bien, aquello que la agota, en el sentido de una identificación de lo fenoménico con lo real.