

## LA SUERTE DE VIVIR BIEN. EL ESCANDALOSO PARECIDO DE LA FELICIDAD CON LA FORTUNA

Daniel Innerarity. Universidad de Zaragoza

No considero si soy feliz o desdichado.  
Pero siempre pienso con alegría una cosa:  
que en la gran suma (esa suma que detesto)  
que tantos números tiene, no soy yo  
uno de los muchos sumandos. No fui contabilizado  
en el total. Y me basta esa alegría<sup>1</sup>.

(Kavafis, *Suma*).

No estaríamos haciendo justicia a la realidad de la vida humana si sostuviéramos que los hombres tienen el destino que se merecen. La historia de la humanidad ha sido testigo de mucho sufrimiento inmerecido\_ así como de no poca felicidad inmerecida. En el fenómeno de la felicidad se muestra con claridad esta propiedad trágica e inesquivable de la condición humana en virtud de la cual no coinciden plenamente la vida buena y la buena vida. Hay buenos sin suerte y malos con ella. Esa disonancia puede ser motivo de irritación o perplejidad, pero también una pista para rastrear ese extraño carácter de la felicidad humana, tan azarosa, gratuita y frágil. La naturaleza de la moral también se ilumina en este contraste y comparecen alguno de sus aspectos menos atendidos: la imposibilidad de ponerla al servicio de una gratificación inmediata, sus inconvenientes para la vida.

Existe una relación enigmática entre la felicidad y la suerte, que distorsiona el acuerdo que, en buena lógica, debería vincular necesariamente a la felicidad con la moral. Del carácter azaroso de la felicidad y de su plasmación cotidiana en nuestro lenguaje es un indicio la existencia de un doble sentido de la palabra felicidad en varios idiomas: *chance*, *luck* y *Glück* aluden tanto el bien como la suerte, avecindando la felicidad a los dominios semánticos de la fortuna y del azar. Esta ambigüedad no es casual. Tanto el estado de felicidad como su contrario están atravesados por un momento de azar y abiertos a la fortuna, a pesar de que los hombres intenten evitar su influencia o limitarla. Pero también es cierto que por muy grande que sea la parte de fortuna que hay en la felicidad, la felicidad es algo completamente distinto de la mera buena suerte. No son los acontecimientos desgobernados los que deciden qué sea un azar favorable, sino su influjo en el bien o el sufrimiento humanos. Por eso existen en casi todos los idiomas expresiones distintas para no confundir los dos sentidos de la suerte: también están a disposición los términos *bonheur*, *happiness* y *Glückseligkeit*. En cualquier caso, una zona de sombra es indicada en esta posible confusión.

La condición humana sólo resulta comprensible cuando se logra dar cuenta del papel que en ella juega la fortuna. No somos seres que persiguen objetivos invulnerables frente al capricho de la suerte, agentes cuyas iniciativas estuvieran protegidas de las evoluciones imprevisibles. Vivimos en unas condiciones en virtud de las cuales nuestros proyectos más elaborados están expuestos a una contingencia inescrutable. En un mundo en el que hacemos propuestas, pero es el destino quien decide, y donde el resultado de muchas acciones depende de circunstancias que se sustraen a nuestro control, la suerte está llamada

<sup>1</sup> C. P. Kavafis, *Poesía completa*, Alianza, Madrid, 1995.

a desempeñar un papel principal en el drama de la vida humana.

La suerte es un agente travieso que impide que la vida se reduzca a una actividad de administración racional. La suerte y el destino hacen imposible gobernar la vida por medio de la planificación. En cualquier momento pueden las cosas tomar una dirección inesperada, hasta el punto de que podría definirse la vida como lo que acontece cuando se malogra el plan que habíamos proyectado. La mayor parte de las empresas humanas están entregadas en buena medida al azar. Generalmente el afán solo no basta. El acierto es una mezcla de esfuerzo y suerte. Por eso la costumbre de desear a alguien buena suerte no es una forma cortés de recordarle su incompetencia; refleja la idea que tenemos de que la competencia no es suficiente en un mundo que no está puesto a salvo del azar y la casualidad, donde incluso el más generoso esfuerzo no es pagado necesariamente con el éxito que se merecería. Las intenciones puede ser moralmente irreprochables como verdadera la teoría, pero los hombres queremos acción y con ella la vida se pone interesante, a la vez que se complica irremediamente.

### *1. La tensión entre la vida buena y la buena vida*

La ética no debe olvidar que en su origen ha estado siempre la sospecha de que la moral vive a costa de la felicidad. Esta sospecha podría formularse así: uno es bueno porque no puede ser feliz y a vivir bien se dedica quien ha decidido no ser bueno. De este modo funciona un razonamiento que no es tan cínico ni simple como parece a primera vista, pues no sería plausible si la relación entre la moral y la felicidad careciera de desavenencias. Pero el caso es que entre ambas no hay una coincidencia plena, ni una relación de causa y efecto (en ninguna de las dos direcciones), ni es posible entender a una de ellas como condición, garantía, promesa o contrapartida de la otra.

Desde que los hombres empezaron a discutir sobre cuestiones morales, nunca ha estado claro que lo justo equivalga necesariamente a lo útil. Ya los griegos plantearon la cuestión de si la vida buena era inevitablemente el acceso a una buena vida. Cabe agudizar esa interrogación planteándose si la moral vale la pena también en relación con la tendencia individual a la felicidad.

Para Sócrates la cuestión estaba resuelta desde el principio: sólo una vida orientada por la justicia puede asegurar efectivamente la felicidad individual. Contrariamente a los sofistas, Sócrates pensaba que una felicidad buscada a costa de la moral tenía necesariamente que fracasar. La diferencia entre felicidad y moralidad, enseñaba, es sólo aparente. La verdadera buena vida hace desaparecer la distinción entre la tendencia a la felicidad y la aspiración a la justicia. Una ética de la buena vida debe ser al mismo tiempo una ética de la acción justa.

Esta pretensión ignora muchas de las tensiones que se hacen presentes en los escenarios humanos y que permiten entender lo uno a costa de lo otro. Voy a tomar como puntos de referencia para dibujar el espacio de esta tensión las posiciones de Kant y Nietzsche.

Kant sostiene que la dignidad del deber no tiene nada en común con el disfrute de la vida<sup>2</sup>. Más aún: lo contrario de la moral es precisamente hacer de la propia felicidad el motivo de la voluntad<sup>3</sup>. La necesidad de renunciar a la satisfacción personal es para Kant signo conductor de la verdadera vida moral. Quien quiera ser digno de la felicidad debe abandonar la persecución de la propia felicidad.

La radicalidad de esta oposición tiene su lógica en el modo como Kant entiende la feli-

<sup>2</sup> I. Kant, KpV A 158.

<sup>3</sup> I. Kant, KpV A 61.

cidad. Lo que hace de la felicidad una aspiración tan ajena a las intenciones morales es el hecho de que todos los elementos que pertenecen al concepto de felicidad son de naturaleza empírica. La acción moral debe dirigirse hacia algo distinto de la felicidad, propia o de otros. Ha de tener una forma independiente del querer. El respeto a otros supone con frecuencia renunciar a la propia felicidad. Es una ilusión creer que la buena conducta asegura el bienestar personal<sup>4</sup>. Kant no deja de asegurar que en absoluto se trata de una contraposición por principio y que la razón práctica no quiere que renunciemos a la felicidad, sino que esta pretensión no ha de ser atendida cuando hablamos de deber. De todas maneras, esta contradicción entre la felicidad y la moral no tiene la última palabra en el pensamiento kantiano. No se trata de un conflicto inevitable que estuviera inscrito en la estructura misma de la disposición moral; se deduce más bien de la constitución empírica de los hombres y del mundo, que no permite una satisfacción completa de los imperativos y las necesidades. En el fondo, la ley moral remite a un estado de armonía entre felicidad y moral, que nos hace comprensible el sentido último de la orientación moral, aunque sin poder determinar completamente el ser de la acción moral. La unidad entre moral y felicidad no es tan contradictoria como puede parecer. Existe algo así como una imposible identidad de sus principios y una posible unidad de sus aspiraciones. Kant piensa, no obstante, que la resolución del conflicto entre deber e inclinación es un ideal irrenunciable —aunque inalcanzable— de la vida moral. En el mundo que conocemos la distancia entre el deseo de felicidad y el respeto a los demás es infranqueable; la esperanza de una reconciliación en el más allá ha de hacernos más soportable la escisión. La moral crea un conflicto a la vez que no pierde de vista la superación supraterebral de dicho conflicto. La moral y la felicidad se apelan mutuamente sin que deban fusionarse en la realidad.

En *Los Buddenbrook* disponemos de un lugar literario que refleja muy bien esta mentalidad. Así concluye la novela de Thomas Mann:

—Existe un más allá — dijo Friedericke Buddenbrook, cruzando las manos sobre el pecho y bajando los ojos mientras hendí el aire con su aguda nariz.

— Sí, eso dicen. ¡Pero hay horas, Friedericke, que no tienen consuelo! ¡Dios me perdone! Horas en que una llega a dudar de la justicia, de la bondad, ¡de todo! La vida, ya lo veis, ¡quiebra tantas cosas en nuestras entrañas! ¿Destruye tantas creencias! ¿Un más allá? ¡Si fuera así!

*Entonces fue cuando Sesemi Weichbrodt se levantó e incorporó cuanto le fue posible. Se apoyó sobre las puntas de los pies, estiró el cuello y, golpeando la mesa hasta el punto de hacer temblar su cofia, dijo, expresándose con énfasis y mirando a todos con expresión de reto:*

— ¡Así es!

*Allí estaba, la vencedora en la guerra por el bien; la que durante toda su vida había librado rudos combates, armada solamente con su dogmática erudición; allí estaba, jorobada y endeble, temblando de santa convicción, como sutil, justiciera e inspirada profetisa.*

La posición de Nietzsche es inicialmente contraria a la de Kant aunque, como en todo enfrentamiento, haya un acuerdo tácito en el punto de partida. Ambos sostienen igualmente la incoincidencia entre felicidad y moralidad. Nietzsche acepta la colisión pero se decide por la felicidad. La moralidad no se alimenta de fines que a todos compensen. La moral en su sentido tradicional implica la renuncia a la propia felicidad. *El individuo, en la medida en que quiere su felicidad, no debe darse ninguna prescripción acerca del camino hacia la felicidad: pues la felicidad individual se nutre de leyes propias, desconocidas para cualquiera; desde prescripciones exteriores solamente*

<sup>4</sup> I. Kant, GMS BA 90.

puede ser impedida, reprimida. Las prescripciones que se llaman «morales» están dirigidas realmente contra el individuo y no quieren en absoluto su felicidad<sup>5</sup>. La verdadera moral es una consecuencia del propio querer, la forma de la libertad, y nada más. Nietzsche despoja a la moral de cualquier aspecto de universalidad o de cualquier fundamentación intersubjetiva. Mi virtud es la consecuencia de mi felicidad. No es consecuencia de un deber, sino de una voluntad inquebrantable. El hombre feliz es quien puede lo que quiere y quiere lo que puede, sin otras consideraciones y sin resentimientos. Pero, en última instancia, se advierte que Nietzsche apunta a un estado en el que hubiera desaparecido la tensión entre felicidad y moral. También él parece considerar secretamente el conflicto como un mal lamentable.

¿Y si lo que Kant y Nietzsche han caracterizado como una tensión que había de resolverse en favor de uno de sus términos fuera precisamente el núcleo de la moral? El conflicto entre la buena vida y la vida buena es una posibilidad que no debería ser precipitadamente conjurada. Es bastante razonable la desconfianza con que muchos filósofos morales han sospechado tanto de toda reconciliación como de las escisiones precipitadas. Entre nuestros contemporáneos han sido principalmente Martha Nussbaum y Bernard Williams los que han sostenido una tesis de este tenor<sup>6</sup>: la clave para entender bien lo que significan tanto la moral como la felicidad ha de buscarse en la tensión incancelable con que están relacionadas. La felicidad no es una existencia tranquila asegurada por la autosuficiencia. Estos autores han criticado igualmente la idea de que el valor moral consista en la inmunidad frente a la fortuna, en su incondicionalidad respecto a cualquier circunstancia contingente.

Una ética que mantenga abierta esta rivalidad no debería eliminar la diferencia entre el interés del individuo por la buena vida y el respeto a los intereses de otros que se contiene en la idea de una vida buena, la tensión entre lo bueno y lo justo. La virtud no habría de ser entendida como la capacidad de evitar conflictos sino como la capacidad de percibir los conflictos que comparecen necesariamente en una vida compartida con otros, en la que somos anfitriones y huéspedes al mismo tiempo. La moral no es un mecanismo para aparcarse esas tensiones sino para ponderarlas adecuadamente. Williams sostiene que el balance entre el interés personal y las obligaciones intersubjetivas no puede ser controlado desde una perspectiva neutral, sino desde dentro, desde la confrontación real entre los propios proyectos y las expectativas de otros. Precisamente por eso está la decisión práctica sometida a una múltiple incalculabilidad e inabarcabilidad. Ni siquiera las mejores intenciones morales pueden expulsar del mundo este elemento de azar propio de una decisión «afortunada».

Lo más acertado que cabe oponer a la tradición de cierta filosofía moral clarividente es el carácter dilemático de la reflexión y la decisión moral. Renunciar a la propia felicidad puede ser un imperativo tan moral como reinterpretar o transgredir las convenciones vigentes. Formulado de manera paradójica: la moral es la tensión entre moral y felicidad.

Es más evidente el principio de que no hay conducta moral si no se presta atención a las obligaciones, por lo que parece más interesante subrayar el aspecto complementario, menos advertido: la buena vida tiene un gran peso en las decisiones morales. Resulta relevante frente a la ciega aplicación de normas sociales, convenciones y tradiciones que se le enfrentan<sup>7</sup>. Creer, como Kant, que se deben seguir las obligaciones morales con independencia de la concreción de las propias inclinaciones equivale a plantear una exigencia

<sup>5</sup> F. Nietzsche, *Morgenröte*, en *Kritische Studienausgabe*, ed. Colli-Montinari, Walter de Gruyter, Berlín, 1980, 3, 95.

<sup>6</sup> Cfr. M. Nussbaum, *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y en la filosofía griega*, Visor, Madrid, 1995 y B. Williams, *Moral Luck. Philosophical Papers 1973-1980*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981.

<sup>7</sup> M. Nussbaum, *La fragilidad del bien*, p. 25.

inhumana. La voz de las inclinaciones puede ser un buen correctivo de las convenciones que acerca de la conducta correcta sean dominantes en un contexto social determinado. Muchas veces ha surgido una nueva orientación moral tras la advertencia de que una inclinación o un deseo estaban siendo innecesariamente contrariados. Todo el ámbito de la afectividad, por ejemplo, habla un lenguaje que la moral debe ser capaz de descifrar. Esto no quiere decir que carezcan de sentido las reglas morales, que generalmente trazan un límite a la apetencia individual. Pero este límite no está definido de una vez para siempre. Lo moralmente justo únicamente se encuentra en la confrontación de las normas morales con las aspiraciones de felicidad personal. La moral no debe pretender escamotear esa confrontación; todo lo contrario: ha de reconocer —y, en ocasiones, fomentar— dicha tensión, cuya mera existencia ha sido para algunas tradiciones morales un claro signo de inmoralidad.

Propongo abandonar la fe en una identidad de la moralidad y la felicidad, y pensar esas dos magnitudes sin el presupuesto de una coincidencia (originaria o final). Kant había utilizado la fórmula «unidad sin identidad», aunque ahora se trataría de interpretarla de otra manera. El nexo entre lo bueno y lo correcto sería un asunto de difícil equilibrio, no una rígida jerarquía o armonía que debiera imponerse. Ese «supremo bien» que, de diversas maneras, tenían a la vista Platón, Kant o Nietzsche, es un bien sin interés, potencialmente inhumano. Afortunadamente no está a nuestro alcance, pues alcanzarlo equivaldría a haber perdido la capacidad moral de corregir las propias aspiraciones o las concepciones morales dominantes.

Este conflicto no se juega «entre» una posición egoísta y otra altruista, entre el amor propio y la enajenación, según parecen entender filósofos como Nagel o Lévinas, entre otros. Sólo puede entrar en un conflicto entre el interés moral y el interés propio quien es capaz de percibir y tramitar los conflictos de intereses desde un punto de vista moral. La moral es el arte de manejar esta tensión. Por eso se equivocaba Platón al sostener que quien adopta una visión moral ha superado la tensión entre el cuidado de sí y la benevolencia hacia los otros. Es precisamente esa disposición moral la que mantiene en vida esa tensión y hace que permanezcamos atentos a sus requerimientos.

Frente al concepto armónico de moral, asentado en una coincidencia entre lo bueno y lo justo, tendríamos así una moral agonal del equilibrio, siempre renovable, entre ambas dimensiones. La moral ha de ser entendida como una instancia de mediación entre el bien y la justicia, para lo que es esencial que puedan colisionar. El equilibrio del que se trata es bien distinto de la identidad o la equiparación que algunas doctrinas éticas han elevado a principio fundamental. Con palabras de Kant podría decirse: la unidad entre la aspiración de felicidad y la orientación moral no puede ser entendida como identidad, sino a partir de la diferencia entre ambas.

Aristóteles trató de encontrar una postura intermedia entre quienes pensaban que la felicidad era lo mismo que tener una vida afortunada, sin relación con el esfuerzo o el aprendizaje, y quienes negaban que la fortuna tuviera influencia alguna en la vida buena de los humanos, como si los factores causales del vivir bien se hallaran completamente en manos del agente, sin que los acontecimientos exteriores incontrolados pudieran mejorarla o empeorarla significativamente. Sostener que la fortuna influye en la vida buena equivale a considerar que la vida es vulnerable a la suerte y al desastre. Aristóteles entiende que el precio de la invulnerabilidad perfecta es demasiado alto. Pero hay otra razón más profunda: la felicidad no puede ser solamente una condición o estado, sino actividad y, por eso mismo, algo que puede ser entorpecido o imposibilitado por la fortuna. La buena situación de la persona no es condición suficiente para el buen vivir pleno. La vulnerabilidad humana

procede fundamentalmente del hecho de que nuestra felicidad necesita de los bienes exteriores<sup>8</sup>. La buena condición debe expresarse y encontrar su despliegue en la actividad, y la actividad sitúa al agente en el mundo, de modo que lo hace vulnerable al infortunio. Toda vida buena contiene este elemento de riesgo. El riesgo y la riqueza de la existencia están íntimamente vinculados. Aunque el fundamento de la actividad excelente sea la bondad duradera del carácter, aunque la vida goce de una cierta estabilidad frente al mundo, dicha estabilidad no es ilimitada. Existe una distancia real entre ser bueno y vivir bien; los acontecimientos incontrolados pueden introducirse entre ambas cosas e impedir que el carácter bueno encuentre su plenitud en la acción. Por eso cabe afirmar que, en cierto sentido, la persona buena se encuentra más en peligro que la mala, pues confía más en lo incierto y, por tanto, se expone más al desengaño. Aristóteles opinaba incluso que determinados valores humanos fundamentales existen y valen sólo en el contexto del riesgo y la limitación material, como todos los que tienen que ver con nuestra condición de seres mortales y necesitantes, que no podrían albergarse en una existencia divina o ilimitada.

Lo justo en una determinada situación es con frecuencia inanticipable y contradice tanto la moral establecida como las pretensiones de los agentes. La felicidad pretendida y la moral vivida no forman un vínculo estable, sino una relación siempre susceptible y necesitada de revisión. De todas maneras, en la idea de un equilibrio moral entre intereses divergentes, queda todavía un momento de la antigua pretensión de unidad. La moral es una institución que procura la unidad de felicidad y justicia, de buena vida y vida buena, sólo que esta unidad puede ahora ofrecer un aspecto completamente distinto. Pues sólo podemos ser felices con una moral que no sabe previamente de qué modo concuerdan la felicidad y la justicia. También la articulación entre ambas es un asunto entregado al riesgo de la configuración personal. Esa pareja exótica que forman la buena vida y la vida buena, la felicidad y la justicia solamente pueden convivir separadas.

## 2. *La fragilidad del bien humano*

¿Qué sería entonces más cierto: considerar el bien personal como algo que depende de nosotros o de las circunstancias de la fortuna? En el primer caso nos encontramos con la tajante afirmación del poeta romántico Wackenroder que establece al sujeto como el único agente del propio devenir:

*En ti llevas el tiempo cambiante,  
sólo en ti la felicidad y el acontecer*<sup>9</sup>.

Un ejemplo de lo segundo sería la advertencia de Eurípides en *Las Troyanas* acerca de la futilidad de nuestros aseguramientos:

*Estúpido el mortal que, prosperando, cree que su vida tiene  
sólidos apoyos; pues el curso de nuestra fortuna es el  
saltar atolondrado del demente, y nunca nadie es feliz para siempre*<sup>10</sup>.

Ambos planteamientos son igualmente unilaterales; no aciertan a hacerse cargo de la tensión específica propia de los asuntos humanos. Si, por el contrario, partimos de la

<sup>8</sup> Aristóteles, *Ética a Nicómaco* 1099a 31-3; *Magna Moralia* 1206b 30-15.

<sup>9</sup> W. H. Wackenroder, *Werke und Briefe*, Lambert Schneider, Heidelberg, 1967, p. 242.

<sup>10</sup> Eurípides, *Las troyanas* en *Tragedias I*, Gredos, 1977, 1207.

estructura dilemática de nuestras decisiones morales no perderemos de vista la incoincidencia entre moral y felicidad; trataremos de comprender la moral a partir de la posibilidad de esa diferencia.

Donde hay felicidad, ha de haber impredecibilidad. Estamos insertos en unas circunstancias que hacen generalmente imposible realizar previsiones absolutas y protegerse frente a las diferentes formas de sorpresa que pertenecen a la naturaleza de la felicidad. La impredecibilidad es decisiva para la felicidad en la medida en que representa una diferencia esencial respecto a lo que puede ser esperado con un motivo suficiente. Que alcancemos lo que deseamos es algo que no se sigue únicamente de nuestro deseo, sino el resultado de múltiples circunstancias que finalmente se muestran afortunadas. Tratándose de la felicidad, nuestra acción es siempre una acción concertada. El hecho de que la vida le pueda a uno salir bien o mal, a pesar de que nadie pueda querer el propio fracaso, significa que hay condiciones de la vida buena que no están plenamente a nuestra disposición. Por eso la felicidad es siempre una cierta sorpresa.

Los estoicos consideraban al ser virtuoso como aquel cuya vida no estaba en poder del azar, sino en una orientación que garantizaba una respuesta soberana a las contingencias de la existencia. Una vida así entendida no puede propiamente fracasar. Pensaban que las circunstancias podían modificar el juego pero no al jugador. Aristóteles no aceptaba que hubiera una distancia tan grande entre el juego y el jugador, que el hombre pudiera distanciarse tanto frente al papel que le toca desempeñar y quedar siempre a salvo en la trastienda de una identidad inexpugnable. Lo que las circunstancias exigen de nosotros puede terminar definiendo lo que somos. Por eso duda Aristóteles a la hora de concluir si es feliz el hombre virtuoso perseguido por la desgracia. Su vida puede ser buena pero no feliz<sup>11</sup>. Para ser feliz se necesita el favor del destino; las circunstancias contingentes en que el destino se muestra forman entonces parte de la condición que dispone al hombre a una mayor o menor felicidad.

Schopenhauer comprendió muy bien que si la felicidad humana se hacía depender de bienes exteriores como la propiedad o, todavía más azarosos, el honor o el reconocimiento, el hombre se hacía extraordinariamente sensible a los avatares de la fortuna. Por eso proponía un ideal de autosuficiencia ascética que renuncia a valorar la opinión de los demás. Lástima que esto no sea posible, más aún, que la felicidad humana incluya necesariamente el reconocimiento que los otros nos prestan. En ese reconocimiento la felicidad se hace menos disponible pero también se amplía notablemente. Es mayor la felicidad de quien es apreciado por otros como tal que la indiferente renuncia al juicio ajeno. Probablemente forme parte indisoluble de la felicidad el hecho de que, además de sentirse feliz, sea uno considerado feliz por los demás.

Para entender en qué consiste la felicidad humana es preciso hacerse cargo también del significado de la infelicidad, así como de los múltiples matices en los que ambas se entrelazan dando a la existencia humana unos tonos muy variados. La posibilidad de fracasar en la felicidad es esencial a la felicidad misma. Que la felicidad sea en buena medida azarosa significa también que es inconstante e inestable, que cabe perderla. Sólo puede ser feliz quien puede no serlo. Toda posible felicidad apunta también a una posible desgracia. No es verdaderamente feliz sino quien sabe que puede no serlo<sup>12</sup>. El concepto positivo incluye su negatividad. La felicidad ha de ser entendida a partir de la posibilidad de la infelicidad y al revés. Es cierto que no pocas veces forma parte de las aspiraciones humanas un deseo de felicidad sin contrastes, que no contenga el peligro del fracaso o la pérdida. Pero la realidad

<sup>11</sup> Cfr. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1986 1101 a b 421.

<sup>12</sup> N. Grimaldi, *Ontologie du temps*, PUF, París, 1993, p. 8.

de la felicidad humana está caracterizada por ese deseo parcialmente colmado, no por su plena satisfacción. Ser feliz, entendido como una situación que estuviera más allá de la fragilidad del bien humano no sería una felicidad humana. A una felicidad que no fuera real en un tiempo y por un tiempo no le correspondería ninguna realidad en el tiempo de la existencia humana.

La principal causa de esa peculiar fragilidad que caracteriza a la felicidad humana se debe a que esta hace una referencia extraña a la totalidad de la vida. Una teoría de la felicidad tiene la tarea de pensar el nexo entre la felicidad aislada y la unidad cualitativa de la vida humana. La cuestión de la felicidad es, en última instancia, la cuestión acerca del significado del uso omniabarcante de la palabra «felicidad»<sup>13</sup>.

Toda situación existencial pertenece a una historia abierta. El dicho griego de que nadie debe ser admirado como un hombre feliz antes de su muerte indica que la vida no es nunca propiamente para sí mismo un todo. El juicio acerca de la vida sólo corresponde a la posteridad, o sea, a otros distintos de uno mismo. En última instancia, la valoración de la felicidad se realiza desde la perspectiva de los muertos. De una vida sólo se puede decir que *fue* una vida buena o mala. Con esto no se ha dicho en qué consiste una vida buena, sino a qué bien se refiere la pregunta. La unidad cualitativa de la vida no puede entenderse sino a partir de la renovada interrogación durante el tiempo de esa vida.

La totalidad de la vida no indica el espacio entre el nacimiento y la muerte, sino la experiencia subjetiva de cómo se ha vivido y se vive, así como de las expectativas que se ofrecen para el futuro. Tal vez sea este el motivo de que la imagen de la felicidad tenga esencialmente la estructura del recuerdo y la esperanza. Tampoco es la totalidad de la vida una yuxtaposición de momentos. Con el tiempo de la felicidad ocurre algo semejante a la temporalidad musical. Husserl tenía razón al observar que la sensación de una sucesión es irreductible a una sucesión de sensaciones. No podríamos entender una melodía ni una frase si cada nota o cada sílaba no fueran percibidas en función de lo que las precede y sigue, no aisladamente, sino como formando parte orgánica del cuerpo de una intención significativa cuyo curso anticipamos.

La vida buena no consiste en una simple buena vida, en un mero estar a gusto. Carecer de sufrimientos no es una propiedad indicativa del bien individual, porque ese bien puede coexistir con no pocas formas de sufrimiento. Si el bien fuera ausencia de contrariedad, ya estaría decidido que no existe un bien para el hombre. El sufrimiento forma parte de toda vida humana, también de la buena. La cualificación de una vida como buena o mala dependerá de cómo se acierte a sobrellevar la experiencia de ese sufrimiento. Algo análogo vale para circunstancias positivas como la del placer. No es posible determinar la constitución de una vida buena como una suma de placeres y gozos.

Allí donde es posible una buena vida, hay abierto un espacio mínimo para la vida buena, ya que la felicidad episódica únicamente es posible en el contexto de una previsión —todo lo incierta que se quiera— de vida buena. Pero la felicidad episódica está siempre en el horizonte de una vida lograda o de una felicidad posible. No es posible una vida feliz sin felicidad episódica, pero una vida feliz no consiste en una cadena de episodios felices. La distinción entre buena vida y vida buena puede entonces formularse así: si alguien lleva una buena vida se decide en cada situación; si una vida es buena se decide en la historia que su vida constituye.

La peculiar fragilidad de la felicidad se pone de manifiesto en su diferencia frente al placer. La felicidad contiene una conciencia refleja que hace posible una cierta distancia de lo inmediato. A esto se añade una proyección en el tiempo que implica una compleja

<sup>13</sup> Cfr. R. Spaemann, *Philosophische Essays*, Reclam, Stuttgart, 1983.

articulación de situaciones y una convergencia de elementos más compleja que en el placer. Si el placer fuera algo garantizado estaría muy próximo a la saciedad y el tedio. El puro presente, sin tensión, distancia y trascendencia, sería inconsciente. En el placer elemental está completamente ausente la advertencia de la caducidad, que no constituye un problema debido a su inmediatez. El placer no necesita articularse en una temporalidad más amplia y oscurece la presencia de los demás y de lo demás. La conciencia de la felicidad, en cambio, implica un contexto elaborado en el tiempo y construido con otros, lo que nos expone a la precariedad. Esta propiedad se ve bien en el hecho de que la felicidad ha de incluir una esperanza que el placer desconoce. La esperanza implica una temporalidad abierta, proyectada en el tiempo, distinta de la mera persistencia. Quien espera, sabe de la precariedad e incertidumbre de su situación, pero alimenta unos deseos más elaborados que la mera continuidad a que podía aspirar el placer.

La felicidad se diferencia de una simple satisfacción con las circunstancias interiores o exteriores por el hecho de estar siempre en el horizonte de unas expectativas adelantadas y unos recuerdos todavía vivos. La felicidad es entonces una posibilidad existencial que sólo está abierta a seres autoconscientes, cuya vida haga posible acciones que se refieran al tiempo de esa vida. Y dado que tales seres conocen la limitación de ese tiempo y la imponderabilidad de cuanto en él acontece, la posibilidad de una vida lograda es, al mismo tiempo, una posibilidad a la que están expuestos (por suerte o por desgracia).

Evidentemente la satisfacción tiene la ventaja de que no desequilibra al sujeto, que no le expone al riesgo que acompañan a empresas como el amor o la política, cuyo acierto requiere la colaboración de otros. El buscador de la satisfacción está protegido frente a la irrupción de cualquier visitante, como acontece en los dominios del amor, la compasión o la emoción estética. Al protegido, la alteridad no se le convierte en algo real. El enamorado o el comprometido políticamente, por el contrario, corren más peligros que el hombre satisfecho pero apuntan a un grado de felicidad inimaginable desde la existencia asegurada.

### **3. La dialéctica del instante dichoso**

La vida buena no es el resultado exitoso de una estrategia de optimización. Nuestra vida no tiene la forma de un programa o plan de previsiones. Las relevancias que hemos ido configurando pueden modificarse con el tiempo. La idea de un orden óptimo de objetivos vitales, fijado para siempre, es insostenible; tanto en lo bueno como en lo malo, pueden surgir circunstancias que aconsejen una nueva valoración de nuestras pretensiones. No es una vida buena aquella que debe su tranquilidad a la incapacidad de aprendizaje y corrección. Este planteamiento sirve para comprender por qué la felicidad no puede consistir en la satisfacción de los deseos ni en la yuxtaposición de momentos de gozo.

Kant criticó acertadamente la concepción de la ética como una especie de tecnología psíquica para la producción de estados de felicidad. Nadie consideraría como paradigma de la vida buena un estado de euforia permanente, lo que estaría más bien cerca de algún tipo de demencia. La unidad de la vida —todo lo incoactiva y precaria que se quiera— que presupone la pregunta acerca de la felicidad nos impide concebirla como una cadena de estados subjetivos de placer, bienestar o satisfacción. No hay vida lograda al margen de la realidad y la realidad no se deja definir exclusivamente a partir de una perspectiva interior que no estuviera entrelazada con alguna visión desde fuera. La felicidad supera la categoría de la vivencia, que es indiferente frente a la cuestión de la verdad o la ilusión.

La concepción de la felicidad como el éxito en la ejecución de un plan racional es aporética. Donde mejor se advierte esta paradoja es en la dialéctica del deseo y su satisfacción. Quien entiende la felicidad como la satisfacción de deseos, ha de procurar que no se

satisfagan por completo, como adivinó Oscar Wilde cuando afirmaba que hay algo peor que desear una cosa y no obtenerla: obtenerla. Esta desproporción entre lo que se espera y lo que se obtiene fue también un tema recurrente de Rousseau. El poeta Tieck afirmaba en una línea similar: *!Qué suerte tienes, tu que todavía buscas tu felicidad incierta! Yo la he encontrado*<sup>14</sup>. Los dos protagonistas de la novela *Los caballeros de la felicidad* de Eichendorff habían alcanzado finalmente esa felicidad que buscaban tan ansiosamente y, tras un tiempo no demasiado largo de gozar esa situación, exclaman: *no hay nada más aburrido que la felicidad*<sup>15</sup>. El conocimiento que sustituye a la expectativa es la puerta de acceso a la decepción. Ya la primera cita, dice Proust, es *el desvanecimiento de una ilusión*, cuando la persona amada sobre la que habíamos añadido una multitud de evocaciones *se reduce a ella misma*<sup>16</sup>. Este camino que va de la imaginación a la decepción es un tema recurrente de la experiencia amorosa que describen otros escritores como Tolstoi, Balzac o Ibsen. La literatura expresa lo que cualquiera sabe. Es una experiencia común que cuando hemos alcanzado algo que queríamos surge el presentimiento de que no hemos conseguido lo que propiamente queríamos. El fenómeno de la frustración tras el éxito es muy significativo. Deseamos algo más que el cumplimiento de nuestros deseos. Pues bien: llamamos felicidad precisamente a ese diferencia.

La paradoja sobre la que trato de llamar la atención es esta: quien constituye a la felicidad episódica en medida de toda felicidad se prohíbe la felicidad de una vida buena. Quien entiende el bien sólo como la satisfacción de deseos, persigue dos fines incompatibles: ha de proyectar una vida con la mejores posibilidades de éxito y debe poner todos los medios para no alcanzar lo óptimo. Y es que forma parte de una vida buena tanto la promesa como la consecución, por lo que no cabe entenderla exclusivamente desde la perspectiva de la consecución o no de determinados fines.

Por otra parte, un estudio de la relación entre la felicidad y la fortuna debe contar con la circunstancia de que no pocas veces la fortuna supera la propia expectativa de felicidad. No todo gozo episódico es la satisfacción de un deseo previo y concreto. A este respecto puede servir lo que Kant decía de que para el hombre es imposible decir con exactitud *qué quiere propiamente*<sup>17</sup>. Muchos problemas del concepto de felicidad como resultado de una planificación exitosa se derivan de esta dificultad que cada uno tiene para saber lo que quiere aquí y ahora, en general y en concreto, lo que estaría en condiciones de identificar como la satisfacción de su deseo o de sus aspiraciones.

No podemos saber de una vez para siempre lo que queremos. Hay incluso una forma peculiar de felicidad que procede precisamente de esta ignorancia. El juego, por ejemplo, vive de la incertidumbre acerca de su curso. El juego es una de las formas en que puede adquirirse y ejercitarse la apertura hacia los momentos gozosos. Se trata de poder adoptar una situación en la que recibir el regalo del instante. Lo que concede una extraordinaria cualidad a determinados momentos es el hecho de que se trate de situaciones inverosímiles, no lo que en ellas hay de previsible. Ese momento no acontece por obra del sujeto, ni por su predisposición a vivirlo (lo que puede ser un obstáculo, como cuando uno se propone divertirse, ser ocurrente\_ o feliz). Son momentos que se caracterizan por ofrecer una constelación afortunada entre las circunstancias objetivas y las disposiciones subjetivas.

Forma parte de la idea irrestricta de felicidad (no restringida, por tanto, a la experiencia del instante) la amenaza del fracaso. La idea instanteneista de la felicidad desconoce el hecho

<sup>14</sup> L. Tieck, 1828-54, *Schriften*, Berlín, XVI, p. 318.

<sup>15</sup> J. von Eichendorf, 1957-8, *Die Glückesritter. Neue Gesamtausgabe der Werke und Schriften in vier Bänden*, Gerhart Baumann, Stuttgart, vol. II, p. 920.

<sup>16</sup> M. Proust, *A la Recherche du Temps perdu* en *Oeuvres complètes*, ed. de la Pléiade, París, 1954, III, p. 143.

<sup>17</sup> I. Kant, GMS BA 46.

de que la felicidad también puede consistir en superar los propios deseos de una manera inesperada. La felicidad del momento es un motivo más para no considerar que una vida buena es la realización de un proyecto de vida completamente determinado. Muchas veces son momentos de ruptura en la continuidad de una vida previsible, de fractura de las expectativas. La satisfacción de aspiraciones con frecuencia trasciende las propias aspiraciones o les da un curso inédito que no está en continuidad con lo que queríamos. Proust denominaba *alegría extratemporal* a esos momentos que no se siguen de la temporalidad habitual en que vivimos. En la repentinidad de su irrupción, la felicidad muestra aspectos distintos de los esperados o deseados; el deseo se cumple pero no a nuestra manera y, a veces, resulta mejor así. En ocasiones el acontecimiento inopinado lo que hace es liberarnos precisamente de un deseo del que éramos de alguna manera prisioneros. Este es el núcleo de la teoría de la voluntad de Schopenhauer: la felicidad como distancia frente a la aspiración intencional a la felicidad. Se trata de una felicidad que sólo está al alcance de quien se abre a las circunstancias que puedan suponer la trascendencia del propio querer y los deseos.

La felicidad del momento imprevisto es una referencia que nos disuade de valorar nuestra vida únicamente de acuerdo con nuestros intereses dados, por muy justificados que estén. Crea distancia con respecto al modo de vida que nos conforma en un tiempo determinado. Protege ese tipo de libertad que confiere la posibilidad de corregir y ser corregido en nuestro proyecto de vida. La experiencia del momento contingente es un correctivo de la tendencia rígida hacia la satisfacción de los deseos anticipados, de esa aspiración hacia la felicidad que no estaría abierta a la riqueza de lo real, que se habría encadenado a un plan preconcebido. La felicidad episódica tiene un carácter extático, un aspecto anárquico, que desequilibra nuestra concepción de las cosas y el modo de orientarnos en ellas.

Podemos desear y querer que nuestros proyectos vitales sean tales que estén abiertos a tales momentos sobresalientes, que rebasan afortunadamente lo previsto. Este deseo abierto puede modificar la relación que tenemos con nuestros propios proyectos y hacer que adquiramos la capacidad y la disposición necesarias para ser sensibles a los momentos que superan o suspenden esa vida que habíamos dirigido a determinados objetivos.

De todas maneras, es fácil comprender la aspiración de Fausto cuando exclamaba: *¡Dehnte, instante, eres tan bello!*<sup>18</sup>. Esta petición refleja muy bien la experiencia del instante afortunado que, como dirá Nietzsche del placer, quiere eternidad. En el momento *deseáramos* que el momento durara. Pero esto no significa que podamos *querer* con sentido que toda la vida fuera un instante extendido. De otro modo, el instante dejaría de tener su peculiar cualidad gozosa que sólo puede tener como estado momentáneo. Estaríamos a lo largo de toda la vida buscando algo que no es posible querer. La libertad del instante —que consiste en poder distanciarse de la circunstancia habitual— daría paso a la falta de libertad de una situación de la que no podríamos distanciarnos. Estaríamos prisioneros del instante, si es que eso fuera realmente posible.

El instante cumplido es un estado momentáneo, no un objetivo de la vida. La felicidad del momento no puede ser querida de otra manera que como felicidad momentánea. El gozo del momento sólo existe en el contexto de un tiempo irreversible y prosaico. La demora ilimitada en el instante sería una manera de destruir su carácter de tal. Este tipo de gozo se desvanecería si no fuera una interrupción de la vida y tratara de confundirse con ella. Una interrupción presupone algo interrumpido. La vida como un momento permanente sería la muerte del momento.

<sup>18</sup> W. Goethe, *Faust en Werke*, ed. R. Buchwald, Standard-Verlag, Hamburgo, 1957, V, p. 278.

#### 4. La felicidad como moral afortunada

Retomando el problema inicial que planteaba la disonancia entre la moral y la felicidad, cabría matizar su aparente indiferencia y concluir que, si bien la moral no garantiza la felicidad, actúa protegiendo la *forma* de la felicidad. La moral contribuye a configurar un espacio de actuación en el que comparecen esas dimensiones que —como la anticipación de una totalidad existencial, la disposición a la sorpresa o la inclusión del pasado y el futuro— forman parte de la felicidad. Ciertamente, las condiciones de las que depende que la moral se traduzca en una ganancia vital, de que la vida buena sea un acceso a la buena vida, no están plenamente a disposición del sujeto que actúa. Lo que tratamos de proteger cuando adoptamos una posición moral, lo único que realmente podemos querer, es el *espacio de juego* de una vida lograda, algo que nadie puede no querer. La felicidad es la moral afortunada, el efecto deseado pero inesperado, la referencia última, la apoteosis, el suplemento, la piedra de toque de la moral.

La disyunción entre felicidad y moral no es en modo alguno absoluta. No es posible llevar una buena vida fuera de la moral. Pero la incoincidencia permanece. Toda buena vida es también una vida moral, aunque no necesariamente en todas sus dimensiones. Una buena vida es incompatible con la inmoralidad, pero compatible con muchas formas de inmoralidad selectiva<sup>19</sup>. Pero si la felicidad vive a costa de la moral, también es cierto que hay una verdad en la tesis de que la moral vive a costa de la felicidad. ¿Cuáles son entonces las razones del planteamiento de Nietzsche y cuáles las de Kant?

Desde Nietzsche resulta insostenible el tipo de ética que se polariza en el punto de vista moral y se desentiende de la cuestión acerca de la buena vida. El propio Kant lo había apuntado al sostener que el punto de vista de la moralidad no tendría ninguna vigencia si no convergiera en última instancia con la perspectiva de la felicidad. Por eso Schopenhauer —el más radical a la hora de separar las dos perspectivas— le reprochaba por enseñar, en última instancia, una ética del desinterés y poner al final la mano para recibir el premio<sup>20</sup>.

El desprecio de Nietzsche hacia la moral es unilateral y ciego ante una cierta facilitación de la felicidad que la moral procura. Pues si bien es cierto que la adopción de una moral puede obstaculizar el bienestar individual, también puede enriquecerlo. No me refiero al argumento utilitarista de que es bueno para todos que todos actúen con criterios morales. Quiero decir más bien que la conducta moral puede representar una genuina posibilidad de felicidad, más rica incluso que la buena vida. Aunque el punto de vista platónico o kantiano sean igualmente unilaterales, contienen un elemento de verdad: el posible conflicto entre vida buena y buena vida puede ser no sólo un impedimento sino también comienzo de una felicidad más plena. No debemos olvidar, por ejemplo, que la dimensión del reconocimiento moral es una dimensión muy importante de la felicidad. A la buena vida pertenece una buena vida común, que no es posible sin una vida buena.

La calidad de la vida es una cuestión de acierto existencial para lo que no hay ninguna garantía. Tampoco la moral representa una garantía de felicidad. Como bien observó Kant, la consideración hacia otros puede llevar consigo, en determinadas circunstancias, una gravosa limitación del bienestar propio. Cualquiera tiene que aceptar obligaciones que antes o después podrán contravenir el propio interés. Acciones morales que en principio tienen como resultado un bien pueden atraer la desgracia. La moral no es un asunto de amor propio, pues la consideración hacia otros perjudica en no pocas ocasiones el propio bienestar. La moral, por más que haya quien así lo desee o considere, no es la institución encargada de proporcionar la felicidad. Sólo si consideráramos la cuestión sin tener en cuenta las frágiles circunstancias vitales de individuos finitos, vulnerables, decepcionables y deseosos de felicidad, podríamos decir que la vida buena conduce necesaria-

<sup>19</sup> J. Griffin, *Well-Being*, Oxford, 1986, p. 325.

<sup>20</sup> A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung* en *Sämtliche Werke*, Suhrkamp, Frankfurt, 1986, I-II, p. 702.

mente a la buena vida.

Kant tenía razón al sostener que el nuestro no es un mundo moralmente ordenado. Un mundo moral significaría para él *un sistema en el que la moralidad valiera la pena*<sup>21</sup>, en el que el deber estuviera plenamente recompensado y se alcanzara un equilibrio entre pena y compensación. Pero tampoco vivimos en un mundo completamente desordenado por lo que se refiere a la moral; la cultura en su conjunto puede entenderse como el intento de procurar un cierto orden moral en ese mundo parcialmente desordenado. La educación moral fracasaría si fuera completamente cierto que a los buenos en este mundo les va tanto peor cuanto mejores son. Pero al mismo tiempo hay que advertir: ninguna educación moral sería completa si no se enseñara también la exigencia de ser leal a las convicciones morales cuando esto significa, consideradas las cosas desde el punto de vista de la optimización del propio beneficio, pasar por un imbécil.

Que la moral no sea un camino seguro para la felicidad no es tan gravoso, pues tampoco hay un camino semejante fuera de la moral. El de la moral es el mejor camino que conduce a algo tan inseguro como la propia felicidad. Si viviéramos en un mundo en el que la moralidad significara necesariamente una disminución de la felicidad, entonces el cinismo habría triunfado definitivamente, en lugar de ser una tentación ocasional. Este argumento únicamente es válido si se apoya en una concepción de la moral como institución que protege las elementales posibilidades de felicidad humana, según he intentado aquí.

El conflicto entre la aspiración a la felicidad y las exigencias de la moral no es solamente algo inevitable; esta tensión es también algo que beneficia a una y a otra. La moral se ve obligada a ponderar con mayor detenimiento las razones en favor de una decisión que fuera especialmente gravosa para la buena vida; la felicidad amplía su perspectiva hacia contextos que implican, más allá del instante efímero, una cierta totalidad de la vida.

No hay en esta vida ninguna garantía para la coincidencia entre felicidad y virtud. Kant tuvo la idea de caracterizar la virtud como aquello que nos hace dignos de la felicidad. A lo que podría añadirse: dignos de merecer esa suerte. La felicidad no es otra cosa que la moralidad afortunada. Esto significa que no es posible vivir la moral sin reconocer, al mismo tiempo que la validez de sus principios, la indisponible contingencia de las circunstancias de las que depende que nos beneficien o supongan renuncia y contradicción. La indisponibilidad de estas circunstancias guarda un paralelismo formal con el reconocimiento de la indisponibilidad que cultiva la experiencia religiosa. Por eso no resulta extraño que la confluencia entre virtud y felicidad haya sido frecuentemente rastreada en el ámbito de la religión. Aunque hay muchos principios morales que no se deducen de la creencia en un Dios remunerador, es bastante lógico que la religión sea un motivo más para resistir la incongruencia entre la buena vida y la vida buena.

\* \* \*

Daniel Innerarity  
Dpto. de Filosofía  
Facultad de Filosofía y Letras  
Universidad de Zaragoza  
50009 Zaragoza

---

<sup>21</sup> I. Kant, KrV B 837.