





*SCIO*  
*Revista de Filosofia*  
*Journal of Philosophy*

## *SCIO: Revista de Filosofía*

*SCIO* es una revista de filosofía editada por la Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir. Se dirige y coordina desde su Facultad de Filosofía, Antropología y Trabajo Social.

Publica trabajos originales y de alta calidad en cualquier área de la filosofía. Desde una perspectiva humanista, presta una atención especial a los debates filosóficos contemporáneos.

Campus de Santa Úrsula. Calle Guillem de Castro, 94. 46001 Valencia. España.

Teléfono: +34 963 637 412. Fax: +34 963 901 987

E-mail: [scio@ucv.es](mailto:scio@ucv.es)

Web: <http://online.ucv.es/revista-scio>

## *SCIO: Journal of Philosophy*

*SCIO* is a journal of philosophy published by the San Vicente Mártir Catholic University of Valencia. The journal is managed and coordinated by the Faculty of Philosophy, Anthropology and Social Work.

*SCIO* publishes original high quality work in any area of philosophy. Taking a humanist perspective, the journal places particular emphasis on contemporary philosophical debate.

Campus de Santa Úrsula. Calle Guillem de Castro, 94. 46001 Valencia. Spain.

Telephone: +34 963 637 412. Fax: +34 963 901 987

E-mail: [scio@ucv.es](mailto:scio@ucv.es)

Web: <http://online.ucv.es/revista-scio>

## *SCIO: Revista de Filosofía*

*Esta publicación no puede ser reproducida, ni total ni parcialmente, ni registrada en, o transmitida por, un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio, ya sea fotomecánico, fotoquímico, electrónico, por fotocopia o por cualquier otro, sin el permiso previo de la editorial.*

### SERVICIO DE PUBLICACIONES

Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir  
Plaza de San Agustín, 3, escalera B-1, pta. C  
46002 Valencia. España  
Teléfono: +34 963 637 412. Fax: +34 963 153 655  
[www.ucv.es/publicaciones@ucv.es](http://www.ucv.es/publicaciones@ucv.es)

### SERVICIO DE INTERCAMBIO

Biblioteca de la Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir  
Calle Guillem de Castro, 94. 46001 Valencia. España  
Teléfono: +34 963 637 412. Fax: +34 963 153 655  
[intercambio.pub@ucv.es](mailto:intercambio.pub@ucv.es)

### INDEXACIÓN DE DATOS

Dialnet (Universidad de la Rioja)  
ERIH PLUS (Noruega)  
ISOC (CSIC)  
Latindex (México)  
Philosopher's Index (EUA)  
WorldCat

### EDITA

Vicerrectorado de Investigación  
Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir  
Calle de Quevedo, 2. 46001 Valencia. España  
Teléfono: +34 963 637 412 Fax: +34 963 153 655

DISEÑO DE LA PORTADA: Vicente Ortuño

MAQUETACIÓN: Comunico. Letras y Píxeles, S. L.

IMPRESIÓN: Grafo Impresores, S. L.

Depósito legal: V-3067-2007

ISSN: 1887-9853

ISSN electrónico: 2603-6924

PERIODICIDAD SEMESTRAL

## *SCIO: Journal of Philosophy*

*This publication may not be reproduced, totally or partially,  
or registered in, or transmitted by an information retrieval system,  
in any form or by any means, whether photomechanical, photochemical,  
electronic, photocopying or otherwise, without the prior permission of the publisher.*

### PUBLISHING SERVICE

Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir  
Plaza de San Agustín, 3, escalera B-1, pta. C  
46002 Valencia. Spain  
Teléfono: +34 963 637 412. Fax: +34 963 153 655  
[www.ucv.es/publicaciones@ucv.es](http://www.ucv.es/publicaciones@ucv.es)

### EXCHANGE SERVICE

Biblioteca de la Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir  
Calle Guillem de Castro, 94. 46001 Valencia. Spain  
Teléfono: +34 963 637 412. Fax: +34 963 153 655  
[intercambio.pub@ucv.es](mailto:intercambio.pub@ucv.es)

### DATA INDEXING

Dialnet (Universidad de la Rioja)  
ERIH PLUS (Norway)  
ISOC (CSIC)  
Latindex (Mexico)  
Philosopher's Index (EUA)  
WorldCat

### EDITOR

Vice Rectorate for Research  
Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir  
Calle de Quevedo, 2. 46001 Valencia. Spain  
Teléfono: +34 963 637 412 Fax: +34 963 153 655

COVER DESIGN: Vicente Ortuño

LAYOUT: Communico. Letras y Píxeles, S. L.

PRINTING: Grafo Impresores, S. L.

Legal deposit: V-3067-2007

ISSN: 1887-9853

Electronic ISSN: 2603-6924

BIANNUAL PUBLICATION

## *SCIO: Revista de Filosofía*

### EQUIPO EDITORIAL

#### DIRECTOR

Ginés Santiago Marco Perles (Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir)

#### SUBDIRECTOR

José Alfredo Peris Cancio (Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir)

#### EDITOR EJECUTIVO

Alfredo Esteve Martín (Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir)

#### COMITÉ CIENTÍFICO

Gennaro Auletta (Pontificia Università Gregoriana, Roma)

Enrique Bonete Perales (Universidad de Salamanca)

Francesco Botturi (Università Cattolica Sacro Cuore, Milano)

Juan Manuel Burgos Velasco (Universidad CEU San Pablo de Madrid)

Marí Mar Cerezo Lallana (Universidad de Murcia)

Stefaan Cuypers (Katholieke Universiteit, Leuven)

Antonio J. Diéguez Lucena (Universidad de Málaga)

Ana Marta González (Universidad de Navarra)

José Antonio Hernanz Moral (Universidad Veracruzana, Xalapa)

Mark C. Murphy (Georgetown University)

David S. Oderberg (University of Reading)

Manuel Oriol Salgado (Universidad CEU San Pablo, Madrid)

Lluis Oviedo (Pontificia Università Antonianum, Roma)

Philipp Gabriel Renczes (Pontificia Università Gregoriana, Roma)

Leonardo Rodríguez Duplá (Universidad Complutense de Madrid)

Giacomo Samek Lodovici (Università Cattolica Sacro Cuore, Milano)



## *SCIO: Revista de Filosofía*

### CONSEJO EDITORIAL

ÁREA: Metafísica, Ontología y Filosofía de la Naturaleza

Editor: Nicanor Ursua Lezaun (Universidad del País Vasco)

ÁREA: Antropología Filosófica, Filosofía de la Cultura y Cine

Editor: Jacinto Choza (Universidad de Sevilla)

Editor: Antonio Lastra (Instituto Franklin de Investigación en Estudios Norteamericanos)

ÁREA: Lógica

Editor: Antonio Benitez (Universidad Complutense de Madrid)

ÁREA: Metodología y Filosofía de la Ciencia y de la Técnica

Editor: Alfredo Marcos (Universidad de Valladolid)

Editor: Jaime Fisher (Universidad Veracruzana)

ÁREA: Historia de la Ciencia y Documentación

Editor: Juan Carlos Valderrama (Universitat de València)

ÁREA: Filosofía del Lenguaje, Teoría de la Mente y Teoría de la Acción

Editor: Eduardo Ortiz Llueca (Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir)

Editor: José Vicente Bonet Sánchez (Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir)

ÁREA: Ética, Filosofía Moral y Política

Editor: Agustín Domingo Moratalla (Universitat de València)

ÁREA: Ciudadanía y Derechos Humanos

Editor: Vicente Bellver Capella (Universitat de València)

Editora: Ana-Paz Garibo (Universitat de València)

ÁREA: Estética y Teoría del Arte

Editora: María Ordiñana (Universidad Internacional de Valencia)

ÁREA: Historia de la Filosofía y Filosofía Española

Editora: Juana Sánchez-Gey Venegas (Universidad Autónoma de Madrid)

ÁREA: Fenomenología y Hermenéutica

Editor: Tomás Domingo Moratalla (Universidad Nacional de Educación a Distancia)

### SECRETARÍA GENERAL

María de los Ángeles Díaz del Rey (Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir)

E-mail de contacto: [mdla.diaz@ucv.es](mailto:mdla.diaz@ucv.es)

# *SCIO: Journal of Philosophy*

## EDITORIAL TEAM

### DIRECTOR

Ginés Santiago Marco Perles (Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir)

### DEPUTY DIRECTOR

José Alfredo Peris Cancio (Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir)

### EXECUTIVE EDITOR

Alfredo Esteve Martín (Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir)

### SCIENTIFIC COMMITTEE

Gennaro Auletta (Pontificia Università Gregoriana, Roma)

Enrique Bonete Perales (Universidad de Salamanca)

Francesco Botturi (Università Cattolica Sacro Cuore, Milano)

Juan Manuel Burgos Velasco (Universidad CEU San Pablo de Madrid)

Marí Mar Cerezo Lallana (Universidad de Murcia)

Stefaan Cuypers (Katholieke Universiteit, Leuven)

Antonio J. Diéguez Lucena (Universidad de Málaga)

Ana Marta González (Universidad de Navarra)

José Antonio Hernanz Moral (Universidad Veracruzana, Xalapa)

Mark C. Murphy (Georgetown University)

David S. Oderberg (University of Reading)

Manuel Oriol Salgado (Universidad CEU San Pablo, Madrid)

Lluis Oviedo (Pontificia Università Antonianum, Roma)

Philipp Gabriel Renczes (Pontificia Università Gregoriana, Roma)

Leonardo Rodríguez Duplá (Universidad Complutense de Madrid)

Giacomo Samek Lodovici (Università Cattolica Sacro Cuore, Milano)

## *SCIO: Journal of Philosophy*

### EDITORIAL BOARD

AREA: Metaphysics, Ontology and Philosophy of Nature

Editor: Nicanor Ursua Lezaun (Universidad del País Vasco)

AREA: Philosophical Anthropology, Philosophy of Culture and Film

Editor: Jacinto Choza (Universidad de Sevilla)

Editor: Antonio Lastra (Instituto Franklin de Investigación en Estudios Norteamericanos)

AREA: Logic

Editor: Antonio Benitez (Universidad Complutense de Madrid)

AREA: Methodology and Philosophy of Science and Technology

Editor: Alfredo Marcos (Universidad de Valladolid)

Editor: Jaime Fisher (Universidad Veracruzana)

AREA: History of Science and Documentation

Editor: Juan Carlos Valderrama (Universitat de València)

AREA: Philosophy of Language, Theory of Mind and Theory of Action

Editor: Eduardo Ortiz Llueca (Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir)

Editor: José Vicente Bonet Sánchez (Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir)

AREA: Ethics, Moral and Political Philosophy

Editor: Agustín Domingo Moratalla (Universitat de València)

AREA: Citizenship and Human Rights

Editor: Vicente Bellver Capella (Universitat de València)

Editor: Ana-Paz Garibo (Universitat de València)

AREA: Aesthetics and Theory of Art

Editora: María Ordiñana (Universidad Internacional de Valencia)

AREA: History of Philosophy and Spanish Philosophy

Editor: Juana Sánchez-Gey Venegas (Universidad Autónoma de Madrid)

AREA: Phenomenology and Hermeneutics

Editor: Tomás Domingo Moratalla (Universidad Nacional de Educación a Distancia)

### GENERAL SECRETARY:

María de los Ángeles Díaz del Rey (Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir)

Contact e-mail: [mdla.diaz@ucv.es](mailto:mdla.diaz@ucv.es)



## ÍNDICE

FASCÍCULO MONOGRÁFICO: *LAS BÚSQUEDAS DE LA FELICIDAD EN NUESTRO TIEMPO*

COORDINACIÓN

*Ginés Marco Perles, Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir*

ARTÍCULOS DE INVESTIGACIÓN. FASCÍCULO

- Fenomenología y eudaimonía. La búsqueda racional de la felicidad  
en la ética de Edmund Husserl  
*Mariano Crespo* .....21
- La felicidad en Aristóteles: fin, contemplación y deseo  
*Magdalena Bosch* .....41
- El libre albedrío y la búsqueda de la felicidad  
*Vincent M. Villar y José M. Muñoz* .....61
- La filosofía de Julián Marías como método para pensar la justicia social  
y la felicidad  
*Lourdes García del Portillo* .....83
- ARTÍCULOS DE INVESTIGACIÓN. MISCELÁNEA
- De la filosofía del límite al hombre como habitante de la frontera.  
La antropología filosófica de Eugenio Trías  
*Jaime Vilarroig Martín* .....117



---

Capitalismo como locura: la crítica al sistema capitalista de G.K. Chesterton <i>Lukas Romero-Wenz</i> .....	145
RESEÑAS	
<i>Bosco Corrales</i> .....	185
<i>Ildfonso Rodríguez</i> .....	191
<i>María de los Ángeles Vitoria</i> .....	197
<i>Pablo Arnau</i> .....	203
<i>Juan Bautista Peris</i> .....	211
NORMAS DE ADMISIÓN Y PRESENTACIÓN DE LAS COLABORACIONES.....	217



## CONTENTS

MONOGRAPHIC ISSUE: *SEARCHES FOR HAPPINESS IN OUR TIME*

EDITOR

*Ginés Marco Perles, Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir*

RESEARCH ARTICLES. MONOGRAPHIC ISSUE

- Phenomenology and eudaimonia. The rational search for happiness in Edmund Husserl's ethics  
*Mariano Crespo* .....21
- Happiness in Aristotle: purpose, contemplation and desire  
*Magdalena Bosch* .....41
- Free will and the search for happiness  
*Vincent M. Villar and José M. Muñoz* .....61
- The philosophy of Julián Marías as a method for studying social justice and happiness  
*Lourdes García del Portillo* .....83
- RESEARCH ARTICLES. MISCELLANEOUS
- From the philosophy of limit to the man as a inhabitant of the border. Eugenio Trias philosophical antropology  
*Jaime Vilarroig Martín* .....117



---

Capitalism as madness: the criticism of the capitalist system of G.K. Chesterton <i>Lukas Romero-Wenz</i> .....	145
REVIEWS	
<i>Bosco Corrales</i> .....	185
<i>Ildefonso Rodríguez</i> .....	191
<i>María de los Ángeles Vitoria</i> .....	197
<i>Pablo Arnau</i> .....	203
<i>Juan Bautista Peris</i> .....	211
STANDARDS FOR ADMISSION AND PRESENTATION OF CONTRIBUTIONS.....	221





FASCÍCULO MONOGRÁFICO:  
*LAS BÚSQUEDAS DE LA FELICIDAD EN NUESTRO TIEMPO*



ARTÍCULOS DE INVESTIGACIÓN. FASCÍCULOS



FENOMENOLOGÍA Y EUDAIMONÍA.  
LA BÚSQUEDA RACIONAL DE LA FELICIDAD  
EN LA ÉTICA DE EDMUND HUSSERL

PHENOMENOLOGY AND EUDAIMONIA.  
THE RATIONAL SEARCH FOR HAPPINESS  
IN EDMUND HUSSERL'S ETHICS

*Mariano Crespo<sup>a\*</sup>*

Fechas de recepción y aceptación: 30 de noviembre de 2018, 9 de mayo de 2019

*Resumen:* La reconstrucción sistemática y el análisis crítico de la teoría husserliana acerca de la felicidad y de su búsqueda no es tarea fácil. Ello se debe tanto a dificultades terminológicas como a la dispersión en las distintas obras del fundador del método fenomenológico. Este trabajo pretende presentar los elementos fundamentales de una teoría tal en el contexto de la teleología de la vida moral. La felicidad entendida como vida dichosa en su totalidad (*seliges Gesamtleben*) en la cual todas las intenciones –tanto las teóricas como las éticas– son cumplidas, satisfechas, constituye un ideal, inalcanzable de hecho, que guía la vida moral. Sin embargo, según Husserl, es posible acercarse, aunque sea asintóticamente, a dicha felicidad, una felicidad que también tiene una dimensión intersubjetiva que reside en el cumplimiento de los fines de una comunidad ética

*Palabras clave:* fenomenología, felicidad, ética, Husserl, teleología.

*Abstract:* Presenting happiness in a systematic way and analyzing critically the Husserlian theory of happiness is not an easy task. This is

<sup>a</sup> Departamento de Filosofía/Instituto Cultura y Sociedad (ICS) de la Universidad de Navarra.

\* Correspondencia: Universidad de Navarra. Biblioteca de Humanidades. Campus Universitario. 31009 Pamplona. España.

E-mail: mj Crespo@unav.es



so not only because of some important terminological problems, but, above all, because of its dispersion in the Husserl's whole philosophical work. This paper aims to give account of the main elements of such a theory in the general context of the theology of moral life. Happiness, as a *seliges Gesamtleben*, is a life in which all intentions –both theoretical and ethical– are fulfilled. Such a life is, *de facto*, unattainable. It is rather an ideal, a guide of moral life. However, ethics can help us approach happiness, though in an “asymptotical” way. Such happiness also has an intersubjective dimension which lies in the fulfillment of the ethical community's purposes.

Keywords: phenomenology, happiness, ethics, Husserl, teleology.

La reconstrucción sistemática de la teoría husserliana acerca de la felicidad y nuestra aspiración a ella parte de una importante dificultad inicial, a saber, la referida al sentido del vocablo utilizado por el fundador del método fenomenológico para aludir, precisamente, a la felicidad. Husserl suele utilizar el término *Glückseligkeit* frente a otras opciones que ofrece el alemán como *Glücklichkeit*, *Seligkeit* o *Glück*. Como diversos autores han señalado, el uso husserliano de *Glückseligkeit* está emparentado con el sentido que este término tiene en Fichte, autor para el cual significa aproximadamente ‘vida dichosa’ o ‘bienaventurada’<sup>1</sup>. Esto tiene, a su vez, que ver con el sentido del adjetivo *selig*, el cual se suele traducir como ‘dichoso’ o ‘bienaventurado’. En su forma sustantivada, *Seligkeit* alude al estado de “beatitud” o “bienaventuranza” (Cabrera, 2017: 71, nota al pie<sup>2</sup>). Ello añade al término *Glückseligkeit* una connotación que, por ejemplo, no tiene el término *Glücklichkeit*. El propio Husserl sostiene que el término *Glückseligkeit* deja un “mal sabor de boca” y atribuye a Fichte el reconocimiento del carácter problemático de

<sup>1</sup> La teoría fichtena de la *Glückseligkeit* se encuentra fundamentalmente en Fichte (1954). No pueden dejar de mencionarse aquí las importantes lecciones impartidas por Husserl durante el *Kriegessemester* (1917-1918) en la Universidad de Friburgo y que llevaban por título *Fichtes Menschheitsideal* (*Husserliana* XXV: 267-293). Referencias a la teoría de Fichte y a su relación con la visión fenomenológica se encuentran en Seyler (2014); Hart (1995); Tietjen (1980); Breazeale, Rockmore, & Waibel (eds.) (2010), entre otras obras.

<sup>2</sup> De hecho, las traducciones al alemán de Mt. 5, 3-12 utilizan *Selig* para referirse a “bienaventurados”.



la palabra *Seligkeit* debido al matiz de “entusiasmo infundamentado” que le acompaña<sup>3</sup>. En un *Beilage* al capítulo 10, §49, de la lección *Introducción a la ética*, impartida por primera vez en el semestre de verano de 1920 y repetida en 1924 con el título *Problemas fundamentales de ética*, Husserl utiliza la expresión *selige Stimmung* (*Husserliana*, XXXVII: 344). Con ella apunta a un estado de felicidad, dicha o beatitud. Sin embargo, *beato* y *beatitud* suelen asociarse en castellano con la tercera de las acepciones que el Diccionario de la Real Academia atribuye a este término, a saber, “persona muy devota que frecuenta mucho los templos”. Ese no es, ciertamente, el sentido al que aquí se refiere Husserl.

En cualquier caso y con todos los matices realizados, *Glückseligkeit* alude, como tendremos ocasión de mostrar a lo largo de este trabajo, a un estado de felicidad, dicha, satisfacción, de cumplimiento de nuestras intenciones. Justamente esto último pone de relieve que el sentido que este término tiene en Husserl está íntimamente ligado a una característica fundamental que, según este autor, posee la vida de la conciencia, a saber, la intencionalidad. Las vivencias intencionales, en cuanto que elementos de la conciencia, se refieren de diversos modos a los objetos representados<sup>4</sup>. De hecho, la vida del yo, la vida de la conciencia, se realiza en diferentes formas de intención, de mención. A veces son formas teóricas (por ejemplo, las menciones judicativas) y otras veces, menciones valoradoras, volitivas, de agrado o desagrado, menciones, en definitiva, de la esfera afectiva<sup>5</sup>. Eventualmente, puede acontecer que estas intenciones sean cumplidas. Ello sucede cuando el objeto mentado es dado tal y como se le mienta. En ese caso hablamos de cumplimiento (*Erfüllung*), de satisfacción. Pues bien, la felicidad (*Seligkeit*) consiste justamente en el cumplimiento de estas diversas intenciones o, lo que es lo mismo, en la evidencia<sup>6</sup>. De este modo, existiría una *Seligkeit* específica dependiendo del cumplimiento de las intenciones específicas. No es igual la *Seligkeit* fruto

<sup>3</sup> “Fichte sagt dafür „*Seligkeit*“, was freilich wieder eine(n) andere(n) unerwünschte(n) Beigeschmack hat, den einer bodenlosen Überschwänglichkeit“ (*Husserliana* XXXV: 43).

<sup>4</sup> Cf., por ejemplo, *Husserliana* XIX: 381; *Husserliana* XIX: 385; *Husserliana* II/1: 198. Cf. también Vicuña Zauschkevich (2011).

<sup>5</sup> Cf. *Husserliana* XXXV: 43; Cf. *Husserliana* III/1: 323.

<sup>6</sup> “Das wäre nichts anderes als die Evidenz, in der sich die bloße Meinung erfüllend bestätigt” (*Husserliana* XXXV: 44). Cf. también Drummond (2013: 106).



del cumplimiento de una intención teórica como, por ejemplo, una intención judicial, que la *Seligkeit* obtenida cuando un deseo se ve cumplido. Junto con estas, por así decir, “dichas individuales”, podría pensarse en una “vida dichosa en su totalidad” (*seliges Gesamtleben*) en la cual todas las intenciones –tanto las teóricas como las éticas– son todas ellas cumplidas, satisfechas. Esta consideración, si se me permite la expresión, “globalizante” tiene que ver con un cambio de orientación que experimenta la fenomenología husserliana a partir de los años veinte, especialmente su ética. A partir de estos años, el interés de Husserl se centra no tanto en el análisis de los diversos tipos de actos de la conciencia, sino que se orienta, más bien, a la vida intencional de esta en su totalidad teniendo en cuenta, como señala Peucker (2011a: 3), tanto las diferentes operaciones realizadas activamente por el yo como las tendencias y motivaciones que tienen lugar pasivamente en este. En el ámbito de la ética, una consecuencia de esta ampliación del análisis husserliano es la consideración no solo de la corrección de los actos voluntarios individuales, sino de la vida moral de la persona en su totalidad. De este modo, Husserl desarrolla una ética orientada a la vida “perfecta” o “mejor posible”, una vida en la que todas nuestras intenciones se cumplen, un estado ideal al que Husserl denomina *Glück* o *Glückseligkeit*, el cual es, de hecho, imposible alcanzar y, más bien, desempeña el papel de guía de la vida moral.

El ideal normativo que guía es una idea que reside en lo infinito. Esto significa que no se puede realizar en ningún estado final estático, sino que es, justamente, una guía ideal que tiene que ser consciente y actuar guiando conscientemente y, de este modo, dar a la vida auténticamente humana la forma del autogobierno y de la autoconfiguración racionales (*Husserliana*, XXXV: 45).

En cualquier caso, esta tendencia hacia la felicidad y a aspirar a fines supremos que incluyen fines de orden inferior es propia del hombre.

Sólo el hombre tiene “ideales” y fines ideales que exigen la superación de muchos niveles; sólo el hombre se dedica, por ejemplo, a la ciencia, en la cual todo avance obtenido es una forma final permanente, un bien permanente [...] (*Husserliana*, XXVII: 98).





La condición de posibilidad de lo anterior apunta, justamente, a una característica específica del ser humano plenamente consciente de su humanidad<sup>7</sup>, a saber, el que este puede, de algún modo, contemplar unitariamente su vida de conciencia y, por ende, proponerse una meta para ella. Husserl se refiere a esta característica en uno de los artículos publicados en la revista *Kaizo*:

El hombre puede contemplar unitariamente su vida entera, así sea en grados muy distintos de determinación y claridad, y puede valorarla universalmente por sus realidades y sus posibilidades. Y puede tras ello proponerse una meta general de vida en que se someta a sí mismo y someta su vida entera, con la apertura infinita del futuro, a una exigencia reguladora que surge de su propia voluntad. Este motivo, como uno que, en efecto, lo determina todo, confiere a la vida personal una forma de orden enteramente nuevo. En la generalidad de la descripción se dibuja, con todo, un tipo de vida genérico que aún deja abiertos distintos tipos especiales (*Husserliana*, XXVII: 28).

El hombre puede contemplar su vida de una forma unitaria por la sencilla razón de que esta constituye una unidad. Nada más lejos de la realidad que la consideración de la conciencia como una cadena en la que cada uno de los eslabones representa una vivencia aislada. Todo lo contrario. Las vivencias forman un todo unitario en el que cada una de ellas constituye un momento del mismo (*Husserliana*, IX: 9-10). A ello se añade el que, como señala Walton (2016: 154), “considerar la totalidad de la vida posibilita configurar el obrar de modo que los actos no sean justificados con posterioridad y de manera casual, sino que estén fundados de antemano”.

En resumen, una vida dichosa o feliz en su totalidad sería una vida en la que todas las intenciones de las personas se cumplieran<sup>8</sup>, en la que tuviera lugar un “acabamiento cumplidor” (*vollendenden Abschluss*), una concordancia plena de todas las anticipaciones con sus eventuales intuiciones plenifi-

<sup>7</sup> „Der zum Menschentum erwachte volle Mensch wertet das Leben in seiner Universalität (...) (*Husserliana* 42: 303).

<sup>8</sup> „Ein seliges Gesamtleben überhaupt wäre also ein einheitliches Leben, das nach allen seinen Intentionen, nach all seinem Streben, immerfort in der Form reiner Erfüllung verliefe“ (*Husserliana* XXXV: 44).



cantes (*Husserliana*, XLII: 160 y ss.). Se trataría de la mejor vida posible, de la vida más perfecta. Esta vida constituye el fin último, imposible de realizar plenamente, de nuestro aspirar y, en definitiva, de toda nuestra vida (*Husserliana*, XXVII: 33-34); una vida en la que “estaríamos en posesión real de lo anhelado internamente y en última instancia, en la que seríamos uno con ello” (*Husserliana*, XXV: 285), una vida “llena de bienes positivos que son disfrutados, de los bienes mayores, o del mejor orden humano de bienes, del bien supremo” (*Husserliana*, XV: 143).

Lo anterior, asimismo, pone de manifiesto la estructura teleológica de la vida, en general, y de la vida práctica, en particular, según Husserl. En relación con esta última, y como señala Walton (2016: 154), “Husserl considera diversos niveles de acrecentamiento de valor en un desarrollo teleológico cuya meta atañe a la totalidad de la comunidad de mónadas”. Estos niveles son los de la conciencia ética, la disposición ética de fondo, el contento con uno mismo y la felicidad. El primero de estos niveles se refiere a “la adopción de metas referidas al horizonte vital total del individuo” (Walton, 2016: 153). Considerando el pasado, la propia historia personal, el sujeto proyecta una vida o manera de ser como la mejor posible para sí mismo, como una “vida de fidelidad a sí mismo” (*Husserliana*, XLII: 454). La coincidencia de la vida de la voluntad con esta vida proyectada o “estilo” proporciona una satisfacción duradera.

Soy *fiel a mí mismo* cuando me configuro a mí mismo de manera consecuente como lo absolutamente debido y con ello a mi mundo circundante en la medida en que tengo que hacerme responsable de él (*Husserliana*, XLII: 488).

En el segundo nivel, en la disposición ética de fondo (*ethische Gesinnung*) “la conciencia ética se convierte en una habitualidad o estilo de vida en virtud de un autoadiestramiento” (Walton, 2016: 154), de la libre decisión de la voluntad.

entonces soy racional no solo objetiva y casualmente considerado, sino que lo soy de manera consciente, vivo en la disposición de fondo de la razón (*Gesinnung der Vernunft*), y mi vida misma es más apreciable por



medio de esta disposición. Esta consideración es la consideración “ética”, ella me muestra la forma de la vida racional. Pero esto no lo soy mediante el mero conocimiento, sino por medio de la libre decisión (*Husserliana*, XLII: 305-306).

El tercer estadio es el del contento consigo mismo (*Selbstzufriedenheit*), el cual es el resultado de traducir la disposición ética en diversas acciones éticas justificadas (Walton, 2016: 155).

El contento no brota de satisfacciones (*Befriedigungen*) individuales (ni siquiera de las que guardan relación con valores puros, verdaderos) sino que se funda en la certeza de alcanzar la mayor satisfacción duradera posible a lo largo de la vida entera en su conjunto (*Husserliana*, XXVII: 31 y ss.).

El contento consigo mismo, el correlato de la vida personal mejor posible a partir de la disposición de querer lo mejor posible y obrar de acuerdo con las mayores fuerzas, es el centro de la felicidad. Por tanto, sin contento consigo mismo, no hay felicidad (*Husserliana*, 42: 311).

El último nivel es el de la felicidad (*Glückseligkeit*). Ciertamente, no hay felicidad sin autosatisfacción, sin contento consigo mismo. Sin embargo, se trata de un nivel superior en la medida en que la felicidad implica algo más que “la satisfacción con las propias dotes naturales y el mundo circundante como campo de mis efectos” (Walton, 2016). Detengámonos por un momento en la descripción de esta felicidad en cuanto estadio superior de la teleología de la razón práctica.

Ser feliz puede querer decir experimentar placer. Ahora bien, una vida “feliz” en el sentido de una vida “en placer pasivo” es una vida de menor valor, no es un auténtico “contento personal” o, en palabras de Husserl, un “contento ético”, aunque ello no supone, piensa nuestro autor, considerar al placer sensible como indigno o carente de valor (*Husserliana*, 42: 198)<sup>9</sup>. Frente a este

<sup>9</sup> “El yo inferior es un yo sujeto a impulsos pasivos, vuelto hacia la exterioridad, y guiado por la propia conveniencia. Enfoca de modo erróneo la felicidad porque solo busca bienes sensibles. Además, sus metas orientadas al mero gozo o poder no pueden liberarse de los grandes obstáculos y la consiguiente mayor imposibilidad que condiciona los logros” (Walton, 2016: 155).



“placer pasivo” nos encontramos con la alegría que surge del “estar en paz consigo mismo”, del “contento consigo mismo” (*Selbstzufriedenheit*) (*Husserliana*, 42: 329)<sup>10</sup>. Sin embargo, este contento consigo mismo, en cuanto satisfacción pasiva (*sattes Geniessen*), no es aún la auténtica felicidad. Esta es, más bien, una “alegría reflexiva” (*reflexive Freudigkeit*) (*Husserliana*, 42: 331), una alegría obtenida activa y conscientemente, por mi propio esfuerzo, caracterizada por una suerte de “conformidad” o “coincidencia” (*Einstimmigkeit*) conmigo mismo<sup>11</sup>. Como señala Walton (2016), “este yo inferior se contrapone al yo superior con ‘una libertad de nueva índole’, que, en virtud de sus fines más elevados, se libera de aquella hostilidad que limita la vida de quien no ha llegado a la autoconciencia ética”.

Ahora bien, lo habitual es que, como apuntábamos más arriba, esta *seliges Gesamtleben* no tenga lugar completamente. En este sentido, como recuerda Peucker (2011b: 292) y nuestra propia vida atestigua, esta se encuentra llena de decepciones, de dudas, de negaciones y de pérdidas de bienes que creíamos tener asegurados. De este modo, la mayoría de nuestros “contentos” son momentáneos o incluso inauténticos al mostrarse que los fines a los que aspirábamos no superan un examen más detenido y que, por tanto, no proporcionan la felicidad o no acallan nuestra sed de ella, lo cual, a su vez, constituye una fuente de desdicha.

A pesar de auténticas felicidades individuales, la vida dichosa considerada en su totalidad puede ser en sí discrepante y estar acompañada de la conciencia de falta de valor. De este modo, el hombre vive, en resumidas cuentas, una vida desdichada. Se preocupa de continuo por los valores que ha obtenido, por si se conservarán, por si el yo se alegrará todavía en ellos,

<sup>10</sup> Cf. Cabrera, 2017: 72.

<sup>11</sup> Fichte se refiere a esta suerte de “conformidad” o “coincidencia consigo mismo” en un significativo texto: “la meta última y suprema del hombre es la perfecta concordancia consigo mismo y – para que pueda estar en armonía consigo mismo – la concordancia de todas las cosas externas con sus necesarios conceptos prácticos de ellas – esto es, con aquellos conceptos que determinan cómo deben ser las cosas. Empleando la terminología de la Filosofía Crítica, esta concordancia en general es lo que Kant llama *el sumo bien*, el cual en sí, como se desprende de lo anterior, no consta en absoluto de dos pares, sino que es completamente simple: el sumo bien es la concordancia perfecta de un ser racional consigo mismo” (Fichte, 2002: 55).



por si puede conseguir un mundo fijo de bienes que sea su entorno (*Husserliana*, XXXV: 44).

A pesar de la imposibilidad de alcanzar esta vida dichosa en su totalidad, ¿cómo puede, en concreto, la ética ayudarnos a alcanzar, aunque sea tan solo, por así decir, “asintóticamente”, la felicidad? Peucker recuerda que el cumplimiento ideal de nuestro tender a la felicidad está en Husserl estrechamente vinculado con la idea de lo que él llama un hombre “auténtico” o “verdadero”. Esta relación es importante para la ética puesto que ella, en cuanto disciplina técnica (*Kunstlehre*) tiene la tarea de investigar los fines a los que aspiramos y los medios necesarios para su consecución y, de este modo, determinar la idea de una vida humana completa<sup>12</sup>.

La ética siempre ha querido ser la teoría y la disciplina técnica de la vida humana perfecta y del ser humano, teoría y doctrina práctica de los métodos de auto-conformación del sujeto y de su vida a la perfección o a la “felicidad” (*Husserliana*, XXXV: 46).

En gran medida, la ética surge, pues, de la exigencia de responder a las preguntas acerca de la felicidad de la propia vida.

¿Cómo debo ordenar racionalmente mi vida y mis aspiraciones? ¿Cómo puedo escapar a la penosa discordia conmigo mismo y a la legítima reprobación de los demás? ¿Cómo puedo configurar mi vida entera como una vida buena y bella? ¿Cómo puedo, en la expresión tradicional, alcanzar la auténtica eudaimonía, la verdadera felicidad? (*Husserliana*, XXVIII: 11).

Para responder a estas preguntas es preciso, piensa Husserl, llevar a cabo con la ayuda de la fantasía una suerte de experimento mental. Se trata de ponerse en la actitud de que uno pudiera realmente realizar con la voluntad su felicidad en cuanto que vida dichosa en su totalidad. ¿Cómo podría conseguir

<sup>12</sup> “Mit der idealen Erfüllung unseres Strebens nach einem solchen Glück ist bei Husserl ganz eng verbunden, was er die Idee eines ‚echten‘ oder ‚wahren‘ Menschen nennt. Was ein Mensch also gewissermaßen ‚in Wahrheit‘ ist, entfaltet sich in der Erfüllung des ihm eigentümlichen Strebens“ (Peucker, 2011b: 292).



que todas mis voliciones y acciones individuales confluyeran –aunque sea tan solo “asintóticamente”– en la armonía del contenido total conmigo mismo? (*Husserliana*, XLII: 503). Si este experimento, sostiene Husserl, tuviera éxito, el resultado sería el verme a mí mismo en

una vida volitiva ordenada a lo infinito y al todo, la cual estaría regida por una única voluntad habitual, a saber, aquella que, en cuanto reina suprema, tendría que otorgar aquella forma feliz a todos los modos individuales de comportamiento (*Husserliana*, 42: 503-504).

Ahora bien, una ética tal no puede consistir simplemente en ser la “disciplina técnica del querer y del actuar”, como tampoco la lógica puede ser considerada simplemente como la “disciplina técnica del pensar judicativo” (*Husserliana*, XXXVII: 3). Tiene que estar conectada con una disciplina normativa encargada de la reglamentación de la adecuación de las distintas acciones a los distintos fines concretos. En este sentido, quisiera referirme a dos cuestiones en torno a la ética considerada como disciplina normativa que, a mi juicio, son relevantes en nuestra investigación acerca de la felicidad, a saber, la legitimidad de los fines de la acción y la referida al estatuto epistemológico de la propia ética.

En primer lugar, es preciso recordar que las disciplinas normativas se ocupan de la legitimidad de los fines de la acción moral, de su corrección (*Richtigkeit*) e incorrección (*Unrichtigkeit*), de su valor o desvalor. Por su parte, si la ética es la disciplina técnica del querer y del actuar en general,

Debe haber, pues, este pensamiento conductor, una ciencia normativa que abarque con la mirada los fines humanos de una manera universal y que los juzgue desde un punto de vista normativo universal; en otras palabras, que investigue si los fines son como *deben ser*. Esta ciencia no se dirige a meras cuestiones de hechos, a cuyos fines y, ante todo, fines últimos aspiran fácticamente los seres humanos y a los que considera, en universalidad, como géneros de fines últimos superiores, sino que está dirigida a preguntas sobre la legitimidad, preguntas sobre el valor: *¿se debe aspirar a tal clase de fines, merecen que se aspire a ellos?*” (*Husserliana*, XXXVII: 6).



Frente a esta multitud de fines que un agente se propone o se puede proponer y cuya legitimidad ha de ser examinada, ¿hay un fin que sea legítimamente el fin último y superior de modo que todos los otros fines serían derivados de este?

¿Hay, por razones legales de principio, un *unum necessarium* para cada agente? ¿Está sujeta toda vida volitiva de una persona, tomada en su unidad universal en conformidad con estas razones, a una legislación regulativa que, en tanto idea, traza de antemano la vida éticamente buena y se traduce en una cadena de acciones en la que cada acción estaría caracterizada como absolutamente debida? (*Husserliana*, XXXVII: 7).

Según Husserl, la conducta universal de los seres humanos parece hablar a favor de una respuesta positiva a estas preguntas que no son sino las preguntas por aquello que debo hacer, por lo que exige mi situación vital aquí y ahora o, formulado, en términos más generales, por una vida verdaderamente buena (*Husserliana*, XXXVII: 9). Husserl ofrece algunos criterios para buscar respuestas a estas preguntas:

¡No obres por inclinación ciega! ¡Haz lo bueno y lo mejor que puedas! Pero lo bueno en el conocimiento (*Einsicht*) autorresponsable. Esfuérzate en obrar de tal modo que respondas a tu fin como el mejor en la esfera de tu poder que puedas conocer. Y esto lo puedes si no aspiras a medios o fines en relación a los cuales no dispones de un auténtico conocimiento (*Husserliana*, XLII: 273).

¡Haz lo mejor para ti como lo mejor que puedes hacer en el sentido de lo absolutamente mejor! A ello ha de tender el sentido de tu vida y el de todos los seres humanos. ¡Dirige la mirada a lo absoluto, esto es, a lo que revela a tu deber absoluto su sentido último! (*Husserliana*, XLII: 390).

Husserl reconoce que, al obrar de este modo, al realizar lo bueno en la acción, soy feliz (*Husserliana*, XXXVII: 364). Comentando la filosofía moral de Sócrates, el fundador del método fenomenológico sostiene lo siguiente:



[...] quien, guiado por la φρόνησις, por la intelección racional, elige el verdadero bien obtiene con esto la única auténtica y última satisfacción, es decir, la verdadera felicidad. La verdadera felicidad no viene del exterior, no cae del cielo como don de los dioses. La fuente de toda felicidad auténtica reside en nosotros, en nuestra razón, en la propia actividad de la intelección pura y la consecuente dirección práctica hacia lo verdaderamente bueno, en el trabajo ético (*Husserliana*, XXXVII: 37-38).

Pero ¿es legítimo aspirar a esta felicidad asociada a la realización de lo bueno? ¿No supondría “contaminar” de egoísmo a la acción moral? Por otra parte, renunciar a esa felicidad, a esa “satisfacción por el trabajo bien hecho” en aras del cumplimiento de lo bueno *tout court*, ¿no significaría, defender una suerte de rigorismo moral? Si esta felicidad fuera el fin central de nuestra acción moral, ¿no seríamos, en el fondo, egoístas morales? ¿No estaríamos convirtiendo los preceptos morales en imperativos hipotéticos?

A mi juicio, la situación es fenomenológicamente más complicada. Aquel que aspira sinceramente a lo bueno lo quiere y lo hace por su bondad misma. Ahora bien, en la medida en que esta bondad es una bondad que es conocida, sabe que lleva asociada una dicha, una felicidad. Ignorar este dato sería una ingenuidad manifiesta. Es más, la felicidad se suele presentar cuando uno no se la propone como meta. En caso contrario, no hay felicidad:

Si aspiro al bien puramente por sí mismo, tengo la felicidad de todas maneras; si me guía el ansia de felicidad, ella me está negada *a priori* si no valoro y aspiro amorosamente al bien por sí mismo y, si advierto esto, veo que no puede ser ninguna de las diversas metas en sí previas, que aspirar a ella como otra cosa no tiene sentido. *Sólo así, volviéndome lo más capaz posible de aspirar desinteresadamente, obtengo la felicidad*; proponérsela como fin coincide con proponerse como fin el desinterés (*Husserliana*, XXXVII: 345).

En cualquier caso, la felicidad que se obtiene al realizar lo bueno, es algo extraesencial. En el caso de que la realización de lo bueno no conllevara dicha alguna, habría que hacer lo bueno de todas formas. Lo censurable, pues, es anteponer la dicha asociada a la realización de lo bueno a la realización mis-





ma de ello. Paradójicamente, la verdadera dicha supone la aspiración genuina a lo bueno por lo bueno mismo.

Solo puedo ser bueno si hago el bien por el bien mismo y, si lo hago todo el tiempo, entonces soy bueno. Si aspiro a ser alguien bueno, ello presupone que yo me amo a mí mismo en la medida en que soy bueno, que reconozco mi buena acción, que me alegro por mi ser bueno, etc. Esto tiene ciertamente sus dificultades, si bien es seguro que semejante alegría, tanto en relación a mí como a otros, está justificada y es completamente buena en sí misma. Por otra parte, la “auto-contemplación narcisista” (*Selbstbespiegelung*) puede tener sus peligros, el del engreimiento, la vanidad, que no hay que confundir con la satisfacción por alcanzar un bien y la corrección de la manera propia de obrar. Puedo por cierto decirme a mí mismo que algo estuvo correcto, y puedo alegrarme por haberlo hecho bien; pero no debo volverme indolente, no debo engreírme por ello, pues no ha tenido lugar tanto bien, pues he cometido muchos errores, etc. Habría que investigar por qué toda autocomplacencia inclina a transformarla, más allá del caso particular, en una autocomplacencia general, que luego se mantiene mediante autoengaño y se halla a una enorme distancia del bien verdadero (*Husserliana*, XXXVII: 346).

Husserl resume su posición en el siguiente texto:

El deseo de vivir en alegría es legítimo. Pero el fin supremo de vivir siempre en alegría es ilegítimo, irracional. No en todo sentido. En efecto, no puedo aspirar a nada sin, implícitamente, aspirar al mismo tiempo a la alegría de su consecución. El valor al que se aspira es lo que alegra, pero ponerse como fin el disfrutar, el alegrarse siempre, es irracional puesto que, de antemano, sé de su irrealizabilidad (*Husserliana*, XIIII: 329-330)<sup>13</sup>.

En segundo lugar y en lo referido al estatuto epistemológico de la ética en cuanto que disciplina normativa, esta –al igual que la lógica y cualquier otra disciplina normativa– está fundada en una disciplina teórica (*Husserliana*, XVIII: 53 y ss.). La pregunta es cuál es en este caso la disciplina teórica –

<sup>13</sup> En esta concepción husserliana resuenan las palabras de Fichte (2002: 59): “No lo que hace feliz es bueno, sino que sólo lo que es bueno hace feliz. Sin moralidad no hay felicidad posible”.



encargada de esclarecer el ideal de vida buena a la que todo agente moral ha de aspirar— que fundamenta a la ética en cuanto disciplina normativa<sup>14</sup>. Esta disciplina teórica no puede ser, ciertamente, ni la psicología ni la biología ni la sociología ni cualquier otra ciencia empírica, ya que todas ellas son incapaces de proporcionar universalidad y necesidad. La alternativa es, por tanto, la planteada por los partidarios del apriorismo moral, los cuales plantean la necesidad de una ética teórica, formal, *a priori* y pura, encargada de “delimitar un sistema de principios absolutos y puros de la razón práctica, libres de toda relación a seres humanos empíricos y a su situación empírica” (*Husserliana*, XXVIII: 11). Esta ética tendría un carácter teórico, formal, análogo al de la lógica formal. Como Ferrer y Sánchez-Migallón (2018: 61) recuerdan “esa ética formal no excluye el complemento también necesario de una ética material”, pero esta siempre ha de ser gobernada por las leyes de la ética formal:

Esta ética no investigará solo según la forma aquello que es inherente al sentido universal de la racionalidad, sino que intentará también investigar, en función de la materia, los diversos órdenes o niveles de valores prácticos y determinar aquello que es racional en máximo grado y las reglas pertenecientes a esto (*Husserliana*, XXVIII: 27)<sup>15</sup>.

Por último, la ética científica presupone una ciencia más amplia que es la axiología, la cual tiene asimismo una parte formal y una parte material. La axiología estudia los principios y leyes de la vida axiológica, de la vida de los actos de la esfera emotiva (*Gemüt*) entre los cuales se encuentran los actos de percepción sentimental de los valores, los actos de deseo, de estimar, etc. En este orden de cosas, Husserl considera que una tarea central del método

<sup>14</sup> Aquí sigo fundamentalmente el hilo expositivo de Ferrer y Sánchez-Migallón (2018: 60-63).

<sup>15</sup> Por su parte, la ética material contiene, como sucede en el ámbito de la lógica, unos conocimientos aprióricos y unos conocimientos empíricos: “Así mismo, en la esfera práctica debiera existir, por un lado, una analítica práctica, a la que correspondiera una esfera de la praxis analítica, es decir, un ámbito cerrado de la voluntad en el cual la racionalidad habría de fundarse [de modo] puramente formal; y luego debiera añadirse a ello un campo propiamente material, una esfera de la voluntad en la que la racionalidad no podría estar fundada sino a partir de la materia particular del querer, sea que esta fundamentación tenga lugar en modo inmanente y *a priori* sobre la base de sus nexos esenciales, sea empírica y existencialmente por relación al contexto amplio de realidad y en cuanto ésta constituye el campo de voliciones o de acciones reales y posibles” (*Husserliana*, XXVIII: 46).



fenomenológico es, precisamente, el esclarecimiento de la vida sentimental y volitiva “o lo que es lo mismo, [...] investigar la constitución de los actos axiológico-prácticos así como de sus respectivos objetos” (Ferrer y Sánchez-Migallón, 2018: 62).

Así como a la lógica formal corresponde un sistema de estructuras fundamentales de la conciencia-de-creencia (de la conciencia dóxica, como suelo decir) y, de este modo, una fenomenología y una teoría del conocimiento formal, de modo semejante sucede con la axiología formal y con la práctica en relación a la disciplina fenomenológica que, en principio, le corresponde, a saber, la teoría de la valoración y la teoría de la voluntad (palabras que son usadas aquí en un sentido análogo a la expresión “teoría del conocimiento”) (*Husserliana*, XXVIII: 4).

Repárese en que la búsqueda de la felicidad, aunque sea una búsqueda indirecta, es una búsqueda que ha de huir de la “inclinación ciega” y aspirar a lo bueno identificado en el conocimiento autorresponsable. Esto podría formularse más sencillamente diciendo que esta búsqueda de la felicidad es una búsqueda racional o, lo que es lo mismo, una búsqueda en la que es la experiencia de lo evidente lo que determina al agente moral, llevándole a adoptar las actitudes valorativas adecuadas. En este sentido, el agente que busca racionalmente la felicidad y que actúa racionalmente es “autorresponsable” o “auténtico”<sup>16</sup>. Como señala Drummond (2013: 102) “es en esta búsqueda responsable de lo verdadero en todas las esferas de la razón donde localizamos propiamente el carácter eudemonista de una axiología fenomenológica. La vida próspera es para los agentes racionales la vida autorresponsable o ‘auténtica’” (Drummond, 2013: 103). Para acercarnos a este ideal, es preciso tomar distancia crítica de la vida vivida irreflexivamente y emprender una vida verdaderamente filosófica, autorresponsable, una renovación (Peucker, 2011a: 4).

<sup>16</sup> “La autonomía de la razón, la ‘libertad’ del sujeto personal consiste (...) en que yo no cedo pasivamente a las influencias ajenas, sino que me decido a partir de mí mismo. Y además en que no me dejo ‘jalar’ por otras inclinaciones e impulsos, sino que soy libremente actuante, y ello a la manera de la razón” (*Husserliana*, IV: 269); Cf. también Drummond (2010: 445).



Mi vida es racional y soy racional, desde el punto de vista de la práctica, cuando quiero lo mejor posible y lo hago de la mejor manera posible y cuando tomo la decisión de no dejarme llevar, de aspirar a, hacer y querer lo mejor posible. De este modo, no solo soy racional considerado objetiva y casualmente, sino conscientemente racional; vivo en la disposición de fondo de la razón y mi vida es más valiosa en virtud de esta disposición. Esta reflexión es la [reflexión] “ética”, me muestra la forma de la vida racional. Pero ético soy no sólo por el mero conocimiento, sino por la decisión libre (*Husserliana*, 42: 305-306).

Por otra parte, esta búsqueda racional de la felicidad, de una vida dichosa, no es una tarea privada, sino que tiene lugar siempre en un contexto interpersonal en el cual se comparte un conocimiento común “encarnado” en prácticas sociales, instituciones, concepciones comunes que van transmitiéndose de generación en generación, etc. (Drummond, 2013: 106-107)<sup>17</sup>. Husserl insiste en que cada uno de nosotros no existe aisladamente, sino en una comunidad (*Gemeinschaftsverband*) humana.

Mi vida es vida en mi nosotros y nuestra vida es absolutamente vida de unos con otros, de unos para otros, de unos frente a otros, en todo caso, una vida no en colección externa del estar-juntos-en-el-espacio y en el tiempo, sino del tomar parte en la vida de los otros en la experiencia, en el pensar, en las preocupaciones, en el amor o en el rechazo, etc. Precisamente merced a esto, el bienestar y el sufrimiento de cada uno depende del de sus prójimos tanto en la situación individual como en la totalidad de la humanidad y de su historia (*Husserliana*, XLII: 504).

Pero no solamente esto. La verdadera felicidad, piensa Husserl, no solo consiste en la consecución de lo que se tiene por mejor, sino en la obtención de lo mejor para todos los seres humanos:

La felicidad propia no es suficiente allí donde otros seres humanos no son felices en lo bueno. *Por consiguiente, yo sólo puedo ser bueno en sentido*

<sup>17</sup> “Der zum Menschentum erwachte volle Mensch wertet das Leben in seiner Universalität und zunächst sein eigenes auf dem Hintergrund und im Zusammenhang des Gemeinschaftslebens, des sich in seine Nächsten und dann Ferneren hinein verschlingenden Lebens” (*Husserliana*, XLII: 303).



*propio cuando no pienso en la desdicha de los otros. Tengo necesariamente la satisfacción en que me salgan bien mis cosas. Pero el tamaño y la pureza depende de las alegrías de los otros; y, en virtud de la orientación en la que los otros, cercanos y lejanos, me son dados y del grado de interrelación vital de la propia existencia y del tender con el de los otros, la desdicha y la felicidad de los otros debilita o aumenta correspondientemente la propia felicidad (Husserliana, XLII: 330).*

En resumen, “*sólo puedo ser completamente feliz (ganz glücklich) si la humanidad como un todo puede serlo*” (Husserliana, XLII: 332). Como señala Walton (2016), de este modo, el imperativo categórico alcanza una dimensión intersubjetiva y el *telos* del individuo converge con el *telos* comunitario porque existe la obligación para cada uno de alcanzar lo mejor posible para los demás en una comunidad ética de amor:

Es inherente al imperativo categórico del sujeto singular aspirar a esta forma superior de comunidad y a esta forma superior del ser individual y de *la vida individual como funcionario de una comunidad ética* (Walton, 2016: 315 y ss.).

En definitiva, el ideal de la felicidad entendida como vida dichosa en su totalidad no puede desprenderse del ideal de una auténtica y buena humanidad que vive de una forma humana, que se cultiva de modo auténtico (Husserliana, XXXV: 45). Este es el ideal al cual toda vida individual y social ha de estar referido si quiere desarrollarse de una forma ética (Husserliana, XXXV: 45). La felicidad tiene, pues, como señala Walton (2016), una dimensión intersubjetiva que reside en el cumplimiento de los fines de una comunidad ética.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Breazeale, D., Rockmore, T., y Waibel, V. (2010). *Fichte and the Phenomenological Tradition*. Berlín/Nueva York: De Gruyter.
- Cabrera, C. (2017). Husserl y la ética de la virtud. *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, XXII(2).



- Crespo, M. (2015). Husserl on Personal Aspects of Moral Normativity. *Ethical Perspectives* (4), 699-722.
- Drummond, J. J. (2010). Self-Responsibility and Eudaimonia. En F. Mattens, C. Ierna, y H. Jacobs, *Philosophy, Phenomenology, Sciences*. Dordrecht: Springer (Phaenomenologica, vol. 200).
- Drummond, J. J. (2013). Phenomenology, Eudaimonia, and the Virtues. En K. Hermberg, y P. Gyllenhammer, *Phenomenology and Virtue Ethics* (pp. 97-112). Londres: Bloomsbury.
- Ferrer, U., y Sánchez-Migallón, S. (2018). *La ética de Edmund Husserl*. Sevilla: Themata.
- Fichte, J. (1954). *Die Anweisung zum seligen Leben* (edición de F. Medicus). Hamburgo: Felix Meiner.
- Fichte, J. (2002). *Algunas lecciones sobre el destino del sabio* (edición de D. Oncina Coves, y M. Ramos Valera). Madrid: Istmo.
- Hart, J. G. (1995). Husserl and Fichte: with special regards to Husserl's lectures on "Fichte's Ideal of Humanity". *Husserl Studies* (12), 135-163.
- Husserl, E. (1962). *Phänomenologische Psychologie*. Vorlesungen Sommersemester 1925. *Husserliana IX*. Hrsg. von Walter Biemel. Martinus Nijhoff. La Haya.
- Husserl, E. (1973). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Dritter Teil. Hrsg. v. I. Kern, *Husserliana XV*. La Haya: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1975). *Logische Untersuchungen. Erster Band. Prolegomena zur reinen Logik*. Hrsg. v. E. Holenstein, *Husserliana XVIII*. La Haya: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (194) *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Erster Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Hrsg. U. Panzer, *Husserliana XIX/1*. Dordrecht: Springer.
- Husserl, E. (1987). *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*. Mit ergänzenden Texten. Hrsg. v. T. Nenon und H. R. Sepp, *Husserliana XXV*. Martinus Nijhoff: La Haya.
- Husserl, E. (1989). *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, Hrsg. v. T. Nenon und H. R. Sepp, *Husserliana XXVII*. Dordrecht: Kluwer. [Los cinco ensa-



- yos publicados en la revista japonesa *Kaizo* y contenidos en este volumen aparecieron en castellano como *Renovación del hombre y de la cultura. Cinco ensayos* (introducción de G. Hoyos y traducción de A. Serrano de Haro). Barcelona: Anthropos, 2002].
- Husserl, E. (1988). *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908-1014*. Hrsg. v. U. Melle, *Husserliana XXVIII*. Dordrecht: Kluwer.
- Husserl, E. (1996). *Logik und allgemeine Wissenschaftstheorie*. Vorlesungen 1917/1918. Hrsg. v. U. Panzer, *Husserliana XXX*. Dordrecht: Kluwer.
- Husserl, E. (2002). *Einleitung in die Philosophie*. Vorlesungen 1922/1923. Hrsg. v. B. Goossens, *Husserliana XXXV*. Dordrecht: Springer.
- Husserl, E. (2004). *Einleitung in die Ethik*. Vorlesungen Sommersemester 1920/1924. Hrsg. v. H. Peucker, *Husserliana XXXVII*. Dordrecht: Springer. [Introducción a la ética. Lecciones de los semestres de verano 1920 y 1924 (traducción de M. Chu, M. Crespo y L. R. Rabanaque). Madrid: Trotta, 2019 (en prensa)].
- Husserl, E. (2014). *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik, Späte Ethik*. Texte aus dem Nachlass (1908-1937). Hrsg. v. R. Sowa und T. Vongehr. Dordrecht: Springer.
- Peucker, H. (2011a). Gründe-geben-Können als ethische Forderung in Husserls Phänomenologie. *XXII Deutscher Kongress für Philosophie*, 11-15 de septiembre de 2011, Ludwig: Maximilians/Universität München.
- Peucker, H. (2011b). Husserls Ethik. Zwischen Formalismus und Subjektivismus. En V. Mayer, C. Erhard, y M. Scherini, *Die Aktualität Husserls*. Freiburg: Karl Alber.
- Rinoffner-Kreidl, S. (2010). Husserl's Categorical Imperative and His Related Critique of Kan. En P. Vandavelde, y S. Luft, *Epistemology, Archaeology, Ethics. Current Investigations of Husserl's Corpus* (pp. 188-209). Londres/Nueva York: Bloomsbury.
- Seyler, F. (2014). *Fichtes "Anweisung zum seligen Leben"*. *Ein Kommentar zur*. Freiburg: Karl Alber.



- Tietjen, H. (1980). *Fichte und Husserl. Letzbegründung, Subjektivität und praktische Vernunft in transzendentalen Idealismus*. Fráncfort/Main: Klostermann.
- Vicuña Zauschkevich, E. (2011). *Para una fenomenología de la acción. Aproximación a una teoría husserliana de la acción a partir de la idea de cumplimiento (Erfüllung) práctico*. Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra.
- Walton, R. (2016). Monadología y Teología en la ética de Husserl. *Areté. Revista de Filosofía*, XXVIII(1), 145-165.





## LA FELICIDAD EN ARISTÓTELES: FIN, CONTEMPLACIÓN Y DESEO

### HAPPINESS IN ARISTOTLE: PURPOSE, CONTEMPLATION AND DESIRE

*Magdalena Bosch<sup>a\*</sup>*

Fechas de recepción y aceptación: 7 de junio de 2018, 9 de mayo de 2019

*Resumen:* La felicidad es el punto focal de la ética aristotélica: las virtudes, las decisiones, los actos voluntarios; todo se dirige a ella como a un fin. En este artículo analizamos los aspectos que definen ese fin: por qué y cómo la felicidad se convierte en fin último de la existencia humana.

Por otro lado, la felicidad pertenece a la vida intelectual, no a la sensitiva ni nutritiva. Esta naturaleza intelectual de la felicidad abre el interrogante sobre la dimensión apetitiva o desiderativa en la acción humana y su valoración ética. Todo ello determina un modo de educación moral que es una educación para la felicidad. Estas son las cuestiones que se estudian en este artículo y a las que se responde, principalmente, desde la *Ética Nicomaquea*.

*Palabras clave:* felicidad, Aristóteles, finalidad, deseo, contemplación.

*Abstract:* Happiness is the main focus of the Aristotelian ethics. The most important topics, like virtues, decision making, and voluntary

<sup>a</sup> Facultat d'Humanitats. Universitat Internacional de Catalunya.

\* Correspondència: Universitat Internacional de Catalunya. Facultat d'Humanitats Calle Immaculada, 22. 08017 Barcelona. España

E-mail: mbosch@uic.es



action are driven to happiness and have it as a goal. This article analyses the different aspects that compound this end: why and how happiness becomes the goal of every human life.

On the other hand, happiness belongs to the intellectual realm, neither the sensitive, nor the nutritional one. The intellectual nature of happiness poses a question about the appetitive and desiring dimensions of human action and its moral value. Moreover, all of this determines a kind of moral education that has happiness as its purpose. These are the questions studied in this article and which we will try to answer taking into particular consideration the Aristotelian text *Nicomachean Ethics*.

*Keywords:* happiness, Aristotle, teleology, desire, contemplation

## I. INTRODUCCIÓN: ÉTICA ARISTOTÉLICA COMO ÉTICA DE LA FELICIDAD

La ética aristotélica es generalmente reconocida como una ética eudemonista, es decir, que tiene la felicidad por objetivo. El sujeto ético, con su buena actuación, conseguirá la felicidad. Parece un planteamiento sencillo, pero conlleva importantes implicaciones sobre la naturaleza humana y su fundamento ontológico.

La comprensión aristotélica del ser humano es distinta de la moderna. La doctrina antropológica en la que se basa la ética aristotélica difiere de la antropología que predomina en la cultura occidental contemporánea, que es de corte marcadamente kantiano. La comprensión del ser humano en la modernidad está condicionada, primero, por la escisión cartesiana entre alma y cuerpo y después, por la visión kantiana de la razón como única facultad fiable como fuente de moralidad. Solo la razón es capaz de reconocer y seguir leyes universales y no tiene vínculos con los afectos o los sentimientos. En el marco kantiano, y especialmente en la *Crítica del Juicio*, la felicidad es un sentimiento que la razón no dicta ni decide y que, por tanto, queda más bien del lado del egoísmo, ya que no es universal ni desinteresado. Si el motivo de cualquier acción es la búsqueda de la felicidad, eso significa que somos egoístas y éticamente deficientes. Desde la perspectiva kantiana, una ética eudemonista no es aceptable. El único criterio fiable es la ley, y la autoridad que la reconoce y la puede aplicar es la razón. La felicidad es algo ajeno a la



acción moral. En el mejor de los casos, las buenas acciones pueden obtener como premio el sentimiento gratificante de la felicidad: sería una recompensa que adviene tras una acción buena por la satisfacción de haber cumplido la ley o el deber.

La ética aristotélica no sigue este esquema. Para Aristóteles, la felicidad es una actividad de acuerdo con la razón y, mejor aún, es la autorrealización misma del sujeto, que actuando bien se hace a sí mismo excelente y, con ello, feliz. La excelencia es ella misma la felicidad, no algo diferente. Es ser lo mejor que se puede, realizarse uno mismo de la mejor manera, eso es la felicidad. El sujeto feliz es aquel que vive su vida del mejor modo posible, y esto significa ser lo mejor en tanto que ser humano.

Toda acción humana es un acto del conocer o un acto del desear. Y a la vez pertenece a uno de los tres niveles de las funciones vitales. Cada nivel tiene un apetito propio. El esquema antropológico que subyace en la ética aristotélica se puede resumir en dos ejes: uno vertical que distinguiría entre el ámbito cognoscitivo y apetitivo, presente en diversos niveles de vida. El otro sería un eje horizontal que distinguiría especialmente entre actos vinculados a la razón y actos que no se vinculan a ella, ya sean de conocimiento o de apetito.

Según Aristóteles, la felicidad es la realización plena de la propia naturaleza y no algo que adviene como un premio, siendo ajeno a la acción. Se trata más bien de que nuestras buenas acciones tengan una repercusión real en nosotros haciendo que estemos bien. Esta comprensión se basa en otro presupuesto, propio de su filosofía de la naturaleza: cada ser vivo está bien cuando su actividad es acorde con lo que es. La naturaleza de cada viviente determina las acciones y actividades que le son propias. Del mismo modo, el ser humano se realiza como tal en aquellas acciones que son acordes con su naturaleza. Este principio propio de la física se cumple también en el ser humano. En la medida en que la acción humana entra en el orden de la naturaleza y de la vida, la ética se asemeja a la filosofía de la naturaleza. Para Aristóteles, corresponde al ser humano ser justo, como a una semilla germinar o a un buen caballo ser veloz. El hombre justo es feliz porque la justicia que hay en él es acorde con aquello que a él le corresponde ser por naturaleza: un ser humano que se relaciona bien con los demás.



En realidad, la base de la ética aristotélica no es la felicidad ni la virtud, sino el bien. La felicidad tiene sentido por su relación con el bien. Aristóteles define la felicidad, pero no lo hace de modo directo. Ofrece más bien una aproximación a los conceptos clave que la componen, porque la felicidad es una idea compleja que incluye varios presupuestos. La doctrina de la *Ética Nicomaquea* parte de la afirmación de que todo tiende a un bien (EN 1094 a - 1074 a 18). En el orden de la naturaleza también se cumple este principio. La acción humana, con su peculiar capacidad de elegir, también está dentro del orden natural y tiende a lo mejor. Sin un deseo de bien, del tipo que sea, no habría actuación.

¿Cómo se relaciona esta tendencia al bien con la felicidad? La respuesta ocupa los primeros capítulos de la *Ética Nicomaquea* y sigue este recorrido lógico: toda acción tiende a un bien, todo bien es un fin para el agente, todo fin tiene un propósito ulterior que le da valor, es necesario que haya un fin último justificando esta cadena de fines, el fin último tiene que ser lo que se quiere por sí mismo: eso es la felicidad (EN 1095 a 15 - 1095 b 15).

## II. LA FELICIDAD COMO FIN ÚLTIMO

La felicidad es el fin último más allá del cual nada deseamos. Es un bien que deseamos por sí mismo y los demás por él. Pero lo más interesante es saber en qué consiste. Porque a pesar de que todos quieren ser felices, son diversos los modos de vida con que lo procuran (EN 1095 b 15 - 1096 a 10). De diverso modo puede buscarse la felicidad, pero el fin último no se alcanza realmente en cualquiera de ellos. El fin último está vinculado al *ergon*, a la función propia del ser humano: a eso que es su bien en tanto que ser humano. Por eso solo el fin último que se corresponda con la función propia lleva a la vida feliz, porque está desarrollando su naturaleza propia.

El fin último es aquello a lo que dirigimos todas nuestras acciones y que se convierte en razón de nuestra vida, por tanto no puede ser la vida de placer. Los que consideran el placer como el fin de su vida, acaban por animalizarse. Tampoco la vida política, en cuanto se dirige al honor: porque obtener el reconocimiento de los demás no depende de nosotros y el fin último requiere



nuestra autonomía. Tendrá que ser el tercer tipo de vida, que no descartamos: la vida teórica. Si la función propia y el último fin corresponden a este tipo de vida, la felicidad también porque, como estamos viendo, la felicidad se identifica con los otros dos conceptos: *ergon* y fin último.

Cuando Aristóteles investiga sobre la felicidad y procura definirla, no dice directamente que sea la virtud sino la vida teórica. Pero ¿qué significa vida teórica? Con esta expresión se define lo específicamente humano, su actividad propia. Por eso se focaliza en las funciones vitales propias de cada parte del alma y subraya la distinción respecto de las funciones y actividades que pertenecen al ámbito sensitivo. Es decir, la felicidad es la actividad de la parte genuinamente humana del alma, que es la intelectual y que comprende sus facultades cognoscitivas y apetitivas.

“El sumo bien, elegido por sí mismo es la felicidad” (EN X, 6 1079 b 3). El fin último es elegido por sí mismo. Los demás fines se le subordinan, porque es el bien máximo y La felicidad es el bien del alma: “El fin del hombre consiste en ciertos hechos y ejercicios porque consiste en los bienes del alma” (EN I, 8 1098 b 15). Esos son los bienes que nadie puede arrebatarse, porque son los más intrínsecos al hombre mismo, son actividades y estados del alma. Y además son los mejores, precisamente porque desarrollan lo más excelente que el ser humano posee. El fin del ser humano es su máximo bien y ese bien es su propio desarrollo en plenitud.

En esto vemos cómo se identifican felicidad, fin último y función propia: los tres designan el desarrollo más excelente del ser humano. La causa final última es el máximo bien, y todos los demás fines dependen de él; más allá del cual no hay otros fines. Tiene que ser el máximo bien porque todos los bienes son relativos a él, que se convierte en cierto absoluto. Por eso “tiene que ser lo bueno y lo mejor” (*tagaton kai to ariston*, [EN I, 1, 1094a]). Según Aristóteles este fin último es la felicidad, y esta se identifica con la función propia.

La función propia (*ergon*) no puede tomarse en su sentido más restringido, o solo teniendo en cuenta el pasaje mencionado. Para comprender el significado del *ergon* debe considerarse el sentido amplio de cada término y tener en cuenta el contexto de toda la *Ética Nicomaquea* y prestar atención a la idea de máximo bien. La articulación de estas tres nociones que venimos tratando tiene su punto de partida en el capítulo segundo del libro primero. Se trata de



una observación breve, pero capital: “Si existe, pues, algún fin de nuestros actos que queramos por él mismo y los demás por él, y no elegimos todo por otra cosa –pues así se seguiría hasta el infinito, de suerte que el deseo sería vacío y vano– es evidente que ese fin será lo bueno y lo mejor” (1094a 15). Esta aclaración anticipa la respuesta a disputas que han emergido en torno a la comprensión de la felicidad y el bien. La felicidad y la función propia han de ser “lo mejor”. Es una condición que se plantea desde el inicio<sup>1</sup>.

Otra cualidad esencial del fin último es que es necesario. El argumento del estagirita se basa en una cadena de relaciones causales, en la que cada acción tiene su causa en el fin que la promueve y cada fin, a su vez, es causado por una razón ulterior. La cadena de relaciones causales no solo sugiere la existencia de una causa primera sino que la exige. El bien del ser humano en cuanto tal, o función propia, es la causa primera de una cadena de fines. El fin último no puede ser una actividad que dependa de otra. Tiene que ser algo que lleve al ser humano a una realización plena. Es el fundamento de todas las motivaciones, de todos los fines intermedios.

A pesar de la justificación de estas dos cualidades, aún queda por ver en qué consiste, concretamente, el fin último. Para dilucidarlo Aristóteles realiza un análisis de los modos de vida. Lo encontramos en el capítulo quinto, donde se describen diversos tipos de vida que el ser humano puede elegir: de placer, de honor y teórica o contemplativa. Allí se afirma que el fin último solo puede conseguirse en este “tercer modo de vida”, que “es el teórico” (*cf.* EN 1096 a). Es decir, llevando a cabo las actividades que están de acuerdo con la razón: vida teórica es el conjunto de las actividades de este tipo de alma. En efecto, una vez que se ha analizado la identidad de bien y fin y su dependencia de la noción de fin último, puede comprenderse el sentido de los tipos de vida que el ser humano puede elegir, pero que guardan diversa relación respecto del fin

<sup>1</sup> Por esto resulta chocante la reducción que hace Prichard del bien como “lo que lleva a la felicidad”, sin tener en cuenta las condiciones que pone el propio Aristóteles a la felicidad para considerarla como tal. Como ejemplo, vemos que Austin, siguiendo la definición de Prichard, asume una definición reduccionista tanto del bien como de la felicidad: considerando solamente que “*ágon* significa ‘que conduce a la felicidad’ y la felicidad equivale al placer...”. (Austin, 1968: 267). Pero resulta claro que para Aristóteles felicidad no equivale a placer. Son muchos los equívocos que derivan de este reduccionismo.



último. Y es precisamente cuando analizamos estos tipos de vida en relación con el fin último, cuando emerge el significado de la vida contemplativa como la actividad propia del alma teórica, incluyendo sus diversos actos y facultades. No se trata de una facultad concreta, sino de las diversas actividades que incluyen un grado o nivel de vida<sup>2</sup>.

La unión de fin último y felicidad se desvela a partir de estas premisas. Gracias a esta discusión inicial, la felicidad puede comprenderse en su sentido esencial. Primero define el fin último como aquello que elegimos siempre por sí mismo, luego indica que la felicidad cumple esta condición: tal fin es la felicidad pues “la elegimos siempre por sí misma y nunca por otra cosa” (1097 b). Pero gracias al discurso anterior podemos comprender que la felicidad es una actividad del alma contemplativa. Si reconocemos la identidad de bien y fin, y su relación con el fin último, vemos como consecuencia necesaria que los tres elementos pertenecen al alma contemplativa.

La virtud es actividad contemplativa. La descripción de contemplación en el libro I es coherente con la del libro X<sup>3</sup>. Las interpretaciones que ven conflicto entre ambos pasajes suelen reducir la función propia a la virtud y la virtud a la sabiduría: la virtud mejor es la teórica y de las teóricas la mejor es la sabiduría (*sofia*). O también se puede interpretar que se refiere al entendimiento (*nous*), porque es la parte que gobierna, que más decide (Reeve, 1992: 133). Pero son equivocadas las interpretaciones que reducen la felicidad a una virtud o función concreta; pues Aristóteles en el libro X no sostiene que la felicidad sea una virtud, sino una actividad conforme a ella (*kat' areten*) (1177 a 10). Luego no debe identificarse la felicidad con ninguna virtud concreta. Es más, el estagirita afirma expresamente que la felicidad no es un hábito, sino una actividad, luego no puede ser una virtud: “Porque el hábito que se posee

<sup>2</sup> La idea de felicidad inclusiva, tal como la expone Ackrill, contribuye a una comprensión más holística, menos restringida, de la función propia. En efecto, facilita comprender que la felicidad incluye diversos tipos de actividad y también superar la visión de que las virtudes sean solo un medio para otro fin (*cf.* Ackrill, 1984).

<sup>3</sup> Kenny sugiere que Aristóteles busca esta coherencia pero apunta algunos rasgos que la pondrían en entredicho (*cf.* Kenny, 1992: 19). En realidad, si se lee con atención ambos pasajes y de modo que no se utilicen los términos en un sentido más restringido del que el propio Aristóteles hace, la concordancia entre ambos parece clara.



puede no producir ningún bien, como en el que duerme o está de cualquier otro modo inactivo, mientras que con la actividad esto no es posible, ya que esta actuará necesariamente y actuará bien” (1098b 30 - 1099).

Otra cuestión clave es el modo de comprender *teleion*: si ha de traducirse como “completa” o como “perfecta” (*cf.* Kenny, 1992: 17). Lo que está claro es que esa virtud perfecta “no puede ser ni parcial ni interrumpida” (Kenny, 1992: 17); ni tampoco está justificado interpretar que se refiera específicamente a la razón (*nous*) (Kenny, 1992: 18). Fin último y felicidad se identifican en razón del bien. Y por razón del bien también es suficiente, porque es lo mejor: “el bien perfecto parece ser suficiente” (*to teleion agaton autarkes einai dokei*, EN, I, 8, 1097 b 7). Esta suficiencia se debe a que la felicidad incluye otros bienes y también a que ella es el fin de otras cosas que son medios (Kenny, 1992: 25).

Pero ser completa, autárquica, suficiente no significa solitaria. No es “autosuficiencia” en un sentido de radical independencia. La aclaración es significativa: “Pero no entendemos por suficiencia el vivir para sí sólo una vida solitaria, sino también para los padres y los hijos y la mujer [...] puesto que el hombre es por naturaleza una realidad social [...] (suficiencia es) lo que por sí solo hace deseable la vida y no necesita nada; y pensamos que tal es la felicidad [...] la felicidad es algo perfecto y suficiente, ya que es el fin de los actos” (1097 b 8-22). Es decir, basta por sí misma para tener una vida en plenitud, y en ese sentido ya no es necesario buscar otros bienes; pero presupone la naturaleza social del ser humano.

A la pregunta “en qué consiste la felicidad”, responde Aristóteles con el concepto de función propia. Así Aristóteles equipara ambos: “... parece cierto y reconocido que la felicidad es lo mejor, y, sin embargo, sería deseable mostrar con mayor claridad qué es. Acaso se lograría esto si se comprendiera la función (*ergon*) del hombre” (1097 b 23). “[...] parece que lo bueno y el bien está en la función, así parecerá también en el caso del hombre si hay alguna función que le sea propia” (1097 b 30). La función propia es lo mejor, y lo mejor es la felicidad. Esta identificación “favorece una comprensión inclusivista” de ella (Roche, 1988: 177).





### III. LA FELICIDAD Y LA VIDA TEÓRICA

La felicidad es una actividad de la vida contemplativa, y esta es el tipo de vida que Aristóteles considera propia del fin último: “el bien mayor y la felicidad es contemplación” (EN I, 7 1097 b 20). Esta afirmación, en el capítulo séptimo del libro primero, sigue a la reflexión sobre función propia y fin último; refiriéndose a un tipo de vida concreto. Es una actividad del alma, un grado o nivel de vida que se manifiesta en funciones vitales determinadas.

La actividad vital propia del ser humano es la intelectual o contemplativa, porque el ser humano dispone de un intelecto que le permite conocer y querer objetos que no son sensibles. Eso es posible por la capacidad de contemplación, porque su actividad es idéntica a sus objetos (*cfr. Metaf. XII, 9 i De an. III, 4*). La felicidad es la realización de esa capacidad. No es un sentimiento. La exposición de Aristóteles en la *Ética Nicomaquea* es clara respecto al lugar del alma en que podemos situar la felicidad: no es en el nivel vegetativo ni en el sensitivo, sino en el alma contemplativa (*theoretike*). La felicidad es una actividad contemplativa:

Que la felicidad es una actividad contemplativa ya lo hemos dicho. Esto parece estar de acuerdo con lo que dijimos y con la verdad. En efecto esta actividad es la más excelente (pues también lo es el entendimiento entre todo lo que hay en nosotros, y entre las cosas cognoscibles, las que son objeto del entendimiento); además es la más continua, pues podemos contemplar continuamente más que hacer cualquier otra cosa. Y pensamos que el placer debe hallarse mezclado en la felicidad, y la actividad que se refiere a la sabiduría es, de común acuerdo, la más agradable de las actividades conforme a la virtud; se considera, al menos, que la filosofía encierra placeres admirables, por su pureza y por su firmeza, y es lógico que la existencia de los que saben sea más agradable que la de los que buscan (EN X, 6 1177 a 19).

Pero ¿qué significa que la felicidad es contemplativa? En primer lugar, podemos tratar la vida teórica, intelectual o contemplativa indistintamente, puesto que los tres términos han sido generalmente empleados para la traducción de *theoretikós*. En el contexto aristotélico, y más concretamente en los



primeros capítulos de la *Ética Nicomaquea*, se argumenta que la felicidad no es una función ni de la vida sensitiva ni de la nutritiva.

La virtud pertenece a la “vida teórica” en el sentido de que necesita a la razón. La razón es necesaria para la actuación virtuosa porque exige actuar por elección (*proairesis*), y esta exige entendimiento, porque ella misma es “inteligencia deseosa o deseo inteligente” (EN, VI, 2,1139 b). Actuar por el bien exige siempre un vínculo con la razón, por ser la facultad que identifica el bien como tal: “Querer tiene que ser resultado de la deliberación sobre el bien de uno en general. Si Aristóteles no quisiera decir esto no podría distinguir el querer de otros deseos, tal como él quiere hacerlo” (Irwin, 1991: 257). Pero la vida teórica o intelectual no se reduce a razón, sino que incluye toda la actividad propia del alma *theoretiké*. Es decir, toda acción vinculada de algún modo a la razón: diversas formas de conocimiento, de deseo, de virtud. Sin embargo, no todos los autores que han estudiado este tema han visto clara esta pluralidad de contenidos dentro de la vida teórica.

Reeve, por ejemplo, asumiendo que la felicidad se identifica con la virtud, la reduce a conocimiento teórico: “Aristóteles identifica principalmente *eudaimonia* no con una actividad que expresa la virtud globalmente, sino con una actividad que expresa sabiduría (1177 b 19 - 26)” (Reeve, 1992: 130). Reeve parece olvidar que toda virtud, también la práctica, es decidida y ejecutada de acuerdo con la razón. Las virtudes prácticas, no solo la sabiduría, tienen un vínculo con la razón. Este es el sentido en que se considera que la virtud, y con ella la felicidad, pertenecen al alma teórica. El vínculo con la razón no supone un aislamiento dentro de esta facultad; sino que hay facultades diversas que se relacionan con la razón y el entendimiento sin ser ellas mismas conocimiento, intelecto ni raciocinio.

Desde 1974, el debate sobre la pertenencia de la felicidad a la vida intelectual se ha centrado en la dicotomía entre *inclusiva* y *dominante*. Así lo planteó Akrill en su examen de la interpretación intelectualista de la felicidad aristotélica (Akrill, 1974: 339-359): una teoría dominante de la felicidad define la vida mejor como con un único componente que es solo actividad teórica, mientras la teoría inclusivista admite que hay diversos tipos de bienes incluidos en la felicidad. Años más tarde (1991) Irwin y Kraut sostuvieron una discusión determinante para los estudios posteriores sobre el intelectualismo



aristotélico. Kraut analizaba el intelectualismo de pasajes primordiales de la *Ética Nicomaquea* (cfr. Kraut, 1991), mientras que Irwin respondía a algunas de esas críticas (Irwin, 1991: 382-391).

Kraut señala los conceptos que quedan comprometidos si se entiende la felicidad como actividad contemplativa. Hay que notar que él comprende lo teórico en sentido restringido, y no según el contexto que nos da el libro primero de la *Ética Nicomaquea*. Por eso señala los problemas que supondría que la felicidad fuera “teórica”: 1) Si la felicidad es contemplación, quedan excluidas las virtudes éticas, 2) si el fin es la felicidad, la elección de cualquier otra cosa queda instrumentalizada, 3) en tal caso (1 y 2) las virtudes éticas serían meros instrumentos, y 4) para explicar la relación de la felicidad con los demás bienes se hace imprescindible la noción de felicidad.

La respuesta de Irwin se centra en dos cuestiones de fondo cuyas consecuencias resolverían todos los conflictos: la felicidad se identifica con la virtud y consiste en una actividad. Por tanto, no puede ser el agregado de bienes que parecen insinuar Kraut y la teoría inclusivista. En otras palabras, la identificación entre felicidad y virtud incluye, por sí misma, todos los elementos que intervienen en la acción moral. Según Irwin: *a)* La felicidad aristotélica tiene una estructura y jerarquía interna, *b)* el bien está vinculado a la vida del agente que lo realiza, *c)* la felicidad se identifica con una actualidad del alma, y *d)* el concepto de felicidad de Aristóteles es más regulativo que prescriptivo, pues trata de acciones cuyo bien es intrínseco a la acción misma. Por tanto, la felicidad se identifica con la virtud; felicidad y virtud se identifican con la razón, y estas identidades se cumplen en el modo de actualizarse el alma (Irwin, 1991: 382-391). Esta ecuación de felicidad, virtud y razón supone una unidad aún más fuerte que la que propone la idea de felicidad inclusiva. La felicidad, tal y como la entiende Aristóteles, es una actividad teórica en el sentido de que está vinculada a la razón, pero eso no significa que se reduzca a la actividad de la razón. La felicidad es, además, la excelencia; es decir, el resultado de esa actividad, su efecto en nosotros mismos: practicando la virtud nos hacemos virtuosos, excelentes, felices.

Según Aristóteles la vida teórica incluye el deseo. El conflicto interno que pueda haber en la actuación se produce cuando hay discrepancia entre dos tipos de deseo: el intelectualivo y el sensible. El conflicto práctico no es entre



razón y deseo, sino entre dos tipos de deseo que no se avienen uno a otro. Así se deduce del análisis de la vida teórica que hemos seguido hasta ahora, porque muestran diversidad de modos desiderativos, según estén o no vinculados a la razón.

Bostock es uno de los autores que enfoca el problema de la tensión moral como si se tratara de una tensión entre razón y deseo:

Aristóteles apunta a cierto conflicto en el alma, muy duramente, entre razón y deseo, donde uno tiende a una dirección y el otro, a otra. (Él toma prestada esta aproximación de Platón –*República* 436b - 439d). Pero mientras Platón declara obtener, de este modo, tres partes del alma; Aristóteles se contenta aquí con dos. [...] Su fundamento para decir que la parte desiderativa “participa en cierto modo de la razón” es solo que puede oponer a la razón, y puede también obedecerla, y puede (en el hombre virtuoso) estar en armonía con ella (1102 b 14 - 28). Pero parece que Aristóteles describe mal esta parte cuando la sigue llamando parte desiderativa y en general, parte apetitiva (*epithumétikon, kai holós orektikon*, 1102 b 30) (Bostock, 2000: 33).

En realidad, no hay por qué pensar que Aristóteles “describe mal” esta parte del alma, si se tiene en cuenta la diversidad de apetitos o deseos que Aristóteles considera. Aristóteles no plantea la tensión moral entre razón y apetito, sino como tensión entre diversos tipos de apetito: el que sigue a la razón y el que no. “En el hombre continente la recta razón no se opone a la *orexis* sino que se enfrenta a la apetencia inmediata de la *epithumia*. Es decir, no es un enfrentamiento entre la razón y el deseo sino un conflicto interno a las propias determinaciones de la *orexis*” (Garrocho, 2017: 51). Y la virtud se resuelve en la concordancia entre los diversos deseos. Por eso la “obediencia a la razón” no es un puro sometimiento del deseo, sino cierta inclinación por la cual el deseo verdaderamente apetece determinado bien, se inclina a él. Lograr la armonía entre los diversos apetitos o deseos es el objetivo de la educación moral, que supone “la necesidad de ser educados desde pequeños de cierto modo para complacerse y dolerse como es debido” (EN II, 3, 1104 b 12). Sobre educación moral volveremos en la última sección de este estudio.



#### IV. LA DIMENSIÓN APETITIVA DE LA FELICIDAD

Tras analizar de qué modo la felicidad pertenece al alma contemplativa, veremos ahora cómo esta naturaleza contemplativa de la felicidad no es solo cognoscitiva, sino también desiderativa.

Para comprender la dimensión desiderativa de la felicidad aristotélica, resulta muy útil revisar los diversos modos apetitivos que Aristóteles tiene en cuenta en su obra. Pearson ha hecho un estudio exhaustivo y analiza, en primer lugar, la terminología propia: *orexis*: deseo; *epithumia*: deseo corporal; *thumos*: pasión; *boulêsis*: deseo vinculado a la razón (Pearson, 2016: 5). Todas ellas son formas de apetito o deseo, pero con cualidades y efectos diferentes. *Orexis* es una palabra de significado muy amplio, que designa claramente ‘deseo’, una tendencia apetitiva, pero que puede concretarse tanto en formas racionales como irracionales de apetito. Para precisar a qué tipo de deseo se refiere *orexis*, es necesario atender al contexto y al objeto que lo suscita. Atendiendo al grado de racionalidad o de vinculación a las potencias racionales; podemos establecer una jerarquía en la que *epithumia* sería el nivel más lejano a la razón; mientras que *boulêsis* sería el más cercano. La distinción más importante en la clasificación de los modos desiderativos se basa precisamente en tener o no un vínculo con la razón.

Un modo de deseo que Pearson no considera, es *proairesis*: elegir. La doctrina sobre la elección está desarrollada a lo largo del libro VI de la *Ética Nicomaquea* y revela con claridad que es el único modo de querer realmente libre. La relación con la razón es aún más directa que en la *boulêsis*, que puede distanciarse de ella o bien orientarse a algo que la razón no aprueba. Elegir es querer determinadamente, tras una deliberación y como resultado de ella.

Cada modo de desear parte de un conocimiento específico. El conocimiento teórico mueve al deseo intelectual, como el conocimiento sensible mueve al apetito sensible. Cada potencia cognoscitiva mueve un tipo de deseo acorde con ella. El deseo intelectual pertenece a la parte del alma teórica, que sobrepasa el ámbito de lo sensible y lo inmediato. Deseo intelectual es el deseo que acompaña al *nous* y al *logos*. La actividad de la parte más alta del alma tiene esas dos vertientes: cognoscitiva y apetitiva. Reconocer las dos dimensiones (de conocimiento y de deseo) en la parte intelectual o teórica del alma es co-



herente con afirmar que la felicidad es la función propia, y que esa función propia consiste en la realización de las facultades superiores, tanto cognoscitivas como desiderativas. Podemos decir que la función propia es la actividad del alma contemplativa que incluye conocimiento y amor. Por esto es la más agradable, porque las facultades más altas son complacidas, desarrolladas, llevadas a una plenitud: “La felicidad es lo mejor, lo más hermoso y lo más agradable, y estas cosas no están separadas, sino que todas ellas pertenecen a las actividades mejores y la mejor de todas estas decimos que es la felicidad” (EN I, 8 1099 a 25).

Si la felicidad, además de buena y hermosa, es agradable, esto señala la parte apetitiva que se manifiesta en lo agradable. Sentir lo agradable o desagradable, poder notar placer o disgusto es una capacidad que está en las potencias apetitivas, en diversos niveles, según el objeto de placer o disgusto. Aristóteles emplea una terminología muy concreta para referirse a los deseos. En sentido amplio, el deseo, para Aristóteles, se refiere a toda inclinación al bien, en todos sus modos (*cf.* Pearson, 2016: 202, 203). La felicidad, en cuanto que es actividad contemplativa, es directamente una satisfacción y plenitud de facultades apetitivas racionales. Sin embargo, indirectamente y como se ha expuesto también en la sección precedente, incluye todo tipo de bienes y, por tanto, satisfacciones de diverso género.

Que hay un deseo propio de la actividad teórica se manifiesta de dos maneras: por la necesidad de deseo para que haya acción y por el deseo del bien. En primer lugar, vemos que en cada acción tiene que haber un apetito que la suscite. La contemplación es una actividad y responde a una facultad apetitiva propia, que es su causa. Si solo hubiera conocimiento no habría acto, porque sin apetito no hay movimiento. Y Aristóteles afirma directamente que el bien supremo –contemplativo– es una actividad (*energeia*). Porque hay “cierta diferencia en poner el bien supremo en una posesión o en un uso, o en un modo de ser, o en una actividad” (EN I, 8 1098 b 30).

Volvamos, ahora, sobre la cuestión del bien: el deseo que mueve toda la actividad del alma teórica no se puede reducir a deseo de conocer, sino que es deseo de todo lo bueno, por razón del bien. Este es el deseo propiamente intelectual: el que desea lo bueno como tal, más allá de la atracción del bien



aparente, del bien sensible; de otras inclinaciones apetitivas. La felicidad es la satisfacción del deseo intelectual. En tanto que “amor del bien” la felicidad es, a la vez, un deseo y el gozo que le sigue cuando se realiza y no es una actividad que esté subordinada a otra: “como la fabricación de arreos para los caballos está subordinada a la guerra y esta a la estrategia..., porque los fines de las actividades principales son preferibles a los de las subordinadas” (EN I, 1 1094a15).

La felicidad es una actividad intelectual, en el sentido de que pertenece a esta parte del alma, pero no como actividad del entendimiento. Se llama actividad intelectual o contemplativa porque no pertenece al nivel sensitivo, de por sí cambiante, sino al intelectual, donde se dan acciones que permanecen. La felicidad no es conocimiento pero es intelectual en el sentido de que tiene un vínculo con la razón: es como el “placer” del alma intelectual. No es una actividad del conocimiento, sino del deseo: un gozo del deseo bien dirigido, una satisfacción del alma intelectual por la autorrealización del sujeto, el resultado directo de la buena acción que redundará en la perfección del agente.

Aristóteles distingue los placeres intelectivos de los placeres corporales: “los placeres del intelecto superan en pureza los placeres de la sensación, mientras que los placeres de diverso tipo difieren entre ellos en pureza” (EN X, 5 1176 a). Los placeres del intelecto no pueden ser otra cosa que la satisfacción de ese deseo que está vinculado al *nous* y al *logos*. El placer no es conocimiento, sino un gozo. El placer es la satisfacción de alguna facultad desiderativa. Gozo y placer son modos desiderativos. Si el placer es intelectual, será gozo del alma intelectual; si es corporal será gozo sensible. Esto no quiere decir que todo placer se da como consecuencia de un deseo previo, puesto que algunos placeres advienen sin haber sido concretamente deseados o esperados. Pero lo que sí es cierto es que, si todas las facultades del alma son o bien de tipo cognoscitivo, o bien de tipo desiderativo –puesto que toda actividad del alma es o algún deseo o algún conocimiento–, entonces todo placer es un agrado o complacencia que, en sí mismos, son de naturaleza desiderativa y no cognoscitiva. En este sentido todo placer es, en cierto modo, la satisfacción gozada desde alguna facultad apetitiva.



## VI. FELICIDAD, PLACER Y EDUCACIÓN MORAL

Que la felicidad protagonicen las facultades intelectivas no significa que los virtuosos solo sean felices con una felicidad “teórica”, sino que lo son de modo “práctico” y afectivo. No pertenece de modo exclusivo al alma teórica, sino que incluye todas las partes del alma. Podemos decir que la felicidad es propia del alma teórica, pero no está aislada en ella, quedando ajena a las demás partes del alma y a las potencias de esos otros niveles de vida. Un indicio claro de que la felicidad no está separada del alma sensitiva es que la vida feliz exige actividad, acción, y la acción es siempre del sujeto humano completo. La felicidad misma es un tipo de actividad: “...las cosas buenas y hermosas que hay en la vida sólo las alcanzan los que actúan certeramente; y la vida de estos es agradable por sí misma” (EN I, 8, 1099 a 5). Es por medio de la actuación como los seres humanos se hacen felices.

Además, el hombre feliz es el hombre virtuoso. La identidad de felicidad, fin último y contemplación nos ha revelado su estrecha relación con la virtud. Y la virtud está unida al placer y al dolor o esfuerzo, es decir, a la sensibilidad. Esta relación del placer y el dolor con el valor moral de las acciones la expresa Aristóteles concisamente: “La virtud moral, en efecto, tiene que ver con los placeres y dolores porque por causa del placer hacemos lo malo y por causa del dolor nos apartamos del bien” (EN II, 3, 1104 b 10).

Hay que tener en cuenta que, para el estagirita, el deseo intelectual siempre concuerda con la razón, pues es el resultado directo de lo que entiende el entendimiento. Lo que el *nous* o el *logos* presentan como bueno, la voluntad lo desea. Por eso el problema de la *acrasia* o incontinencia no es un problema de coherencia entre la voluntad y conocimiento, sino de la voluntad y su ejecución, de su efectividad. Es un problema eminentemente práctico.

La falta de concordancia entre lo bueno y placer y el dolor refleja claramente la falta de concordancia entre los deseos vinculados directamente a la razón y los que no guardan esa relación. La clave de la educación moral está en hacer que converjan: “De ahí la necesidad de haber sido educado de cierto modo ya desde jóvenes, como dice Platón, *para poder complacerse y dolerse como es debido*; en esto consiste, en efecto, la buena educación” (1104 b 12).





Complacerse y dolerse como es debido significa que el apetito sensible esté en consonancia con el apetito intelectual.

Por este motivo el placer adquiere un papel revelador de la virtud. Es un indicador de la excelencia en la medida en que se presenta cuando el virtuoso realiza acciones buenas. Es una prueba de que el sujeto ya posee la virtud y por eso realiza una acción virtuosa con agrado, incluso disfrutando de ella. El que “se complace” en el bien es el que ha conseguido que sus deseos y apetitos estén ordenados al bien. Hay coherencia entre los deseos intelectivos y los sensitivos. Supone una armonía interna que se manifiesta en el bienestar “psíquico” o “anímico”. En cambio, el que realiza una acción virtuosa pero sin poseer aún el hábito bueno correspondiente actúa con dolor. Por esta razón afirma el estagirita que “Hay que considerar como un indicio de los hábitos el placer o dolor consiguiente a las acciones, el que se aparta de los placeres corporales y se complace (cairon) en eso mismo es morigerado, el que siente contrariedad licencioso; el que afronta los peligros y se complace (cairon), o por lo menos no se contrista, es valiente, el que se contrista cobarde” (EN, II, 3, 1104 b 5). Por tanto, lo que sentimos no es en sí mismo objeto de juicio moral, sino síntoma de poseer o carecer de virtud.

Para comprender mejor la inclusión de afecto y sentimiento en la felicidad, basta prestar atención a la relación que Aristóteles establece entre virtud y placer: “la vida de estos (los virtuosos) no necesita en modo alguno del placer como de una especie de añadidura, sino que tiene el placer por sí misma” (EN, 1099 a 15). La naturaleza sensible de *hedoné* está fuera de duda. Tampoco es el placer propio de las funciones vegetativas, porque “lo vegetativo no participa en modo alguno de la razón, pero lo apetitivo y en general lo desiderativo, participa de algún modo en cuanto le es dócil y obediente” (EN, I, 13, 1102 b 30). Pero es, propiamente, un placer. Es decir, una experiencia sensible agradable. No un gozo exclusivamente intelectual, separado de la sensibilidad, sino más bien de esos “placeres que derivan de fuentes nobles” (1173b 30).

En el proceso de adquirir la virtud, este placer que acabamos de describir desempeña un papel decisivo. Según Aristóteles, el placer es importante en la educación moral, porque inclina nuestro apetito. Generalmente deseamos hacer lo que nos proporciona placer y rehuimos lo que nos desagrada. Esta es



una tendencia natural y sana. El inconveniente se presenta, para la ética, cuando el placer acompaña una acción moralmente rechazable o el “dolor” –en el sentido de esfuerzo o desagrado– acompaña una acción éticamente exigible. Por ejemplo, si actuar justamente supone esfuerzo, o robar comporta el placer de poseer dinero.

La clave de la educación moral, para Aristóteles, está en educar el modo de complacerse y, por tanto, el modo de desear. En cierta medida, la educación moral consiste en aprender a “sentir” adecuadamente, particularmente el placer y dolor: “Así en el temor, el atrevimiento, la apetencia, la ira, la compasión y en general en el placer y en el dolor caben el más y el menos, y ninguno de los dos está bien; pero si es cuando es debido, y por aquellas cosas y respecto a aquellas personas y en vista de aquello y de la manera que se debe, entonces hay término medio y excelente, y en esto consiste la virtud” (EN, II, 6, 1106 b).

Este papel que se reconoce a los sentimientos, al tiempo que se aleja con claridad del emotivismo, permite plantearse una educación moral que no priorice ni el deber ni el castigo, sino el bien y su atractivo propio. El aprendizaje moral consiste precisamente en aprender a que nos guste lo bueno: aprender a actuar bien de buen grado, aprender a gozar con lo bueno y rechazar lo malo o gozarse y dolerse como es debido. Es decir, exige una correcta orientación de lo que se siente; y esta dimensión sensible o emocional de la educación ética aristotélica ha sido menos estudiada. Las emociones y los sentimientos no deciden el bien y el mal, pero son un síntoma de que se posee la excelencia. En este sentido, la educación moral es también una educación para ser feliz.

## CONCLUSIÓN

La felicidad en Aristóteles es un concepto complejo, vinculado a varios elementos clave de la ética. En la primera sección hemos presentado las cuestiones clave de una ética eudemonista: su significado y sus implicaciones. En la segunda sección se ha analizado el sentido de la felicidad como fin último: es el bien máximo querido por sí mismo, al que se dirigen todas las acciones. A continuación hemos mostrado que la felicidad es actividad propia del alma



contemplativa pero ella misma es actividad desiderativa, no cognoscitiva. Finalmente, la identificación de la felicidad con la virtud nos permite comprender la dimensión afectiva y sensible que la felicidad incluye y que condiciona por completo la educación moral. De este modo la educación moral se convierte en una educación de deseo: un aprendizaje para desear, querer, y orientarse al bien complaciéndose en ello.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aristóteles (1994). *Ética Nicomaquea* (ed. bilingüe griego-español, traducción de J. Marías y M. Araujo). Madrid: Centro de estudios constitucionales.
- Ackrill, J. L. (1984). Aristotle on Eudaimonia. En A. O. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*. Berkeley: University of California Press.
- Austin, J. L. (1968). Agathon and Eudaimonia. En J. M. E. Moravcsik (ed.), *Aristotle*. Londres: Macmillan.
- Borisonik, H. G. (2011). Ergón y areté en la filosofía política de Aristóteles. *Problemata. Revista Internacional de Filosofía*, (1)2, 99-114.
- Bostock, D. (2000). *Aristotle's Ethics*. Nueva York: Oxford University Press.
- Garrocho, D. S. (2017). El bien como objeto perceptivo de las pasiones en Aristóteles. *Pensamiento*, (275)73.
- Gauthier, R. A., y Jolif, J. Y. (1970). *L'Éthique a Nicomaque*. Lovaina: Publications Universitaires.
- Gómez-Lobo, A. (1999). La fundamentación de la ética aristotélica. *Anuario Filosófico* (32), 17-37.
- Irwin, T. H. (1991). *Aristotle's first principles*. Oxford: Clarendon Press.
- Irwin, T. H. (1984). The Metaphysical and Psychological Basis of Aristotle's Ethics. En A. O. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics* (pp. 35-53). Berkeley: University of California Press.
- Kenny, A. (1992). *Aristotle on the perfect life*. Oxford: Clarendon Press.
- Kraut, R. (1975). The Importance of Love in Aristotle's Ethics. *Philosophy Research Archives*.



- Lawrence, G. (2006). Human Good and Human Function. En R. Kraut (ed.), *The Blackwell guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Moore, E. (1907). *An introduction to Aristotle's Ethics*. Londres: Longmans, Green and Co.
- Nagel, Th. (1984). Aristotle on Eudaimonia. En A. O. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*. Berkeley: University of California Press.
- Pearson, G. (2016). *Aristotle on desire*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Reeve, C. D. C. (1992). *Practices of reason. Aristotle's Nicomachean Ethics*. Oxford: Clarendon Press.
- Roche, T. D. (1988). Ergon and Eudaimonia in Nicomachean Ethics I: Reconsidering the intellectualist Interpretation. *Journal of the History of Philosophy* (2)26, 175-194.



## EL LIBRE ALBEDRÍO Y LA BÚSQUEDA DE LA FELICIDAD

### FREE WILL AND THE SEARCH FOR HAPPINESS

*Vincent M. Villar<sup>a\*</sup> y José M. Muñoz<sup>b</sup>*

Fechas de recepción y aceptación: 22 de diciembre de 2018, 9 de mayo de 2019

*Resumen:* En este trabajo, inspirados por la mentalidad agustiniana, trataremos el libre albedrío como medio necesario para lograr la felicidad. Tras unas reflexiones generales sobre la mente, el libre albedrío y la felicidad, hablaremos acerca del libre albedrío como requisito para la felicidad y nos centraremos en el libertarismo. Los partidarios de esta corriente sostienen que el libre albedrío existe pero es incompatible con el determinismo, de modo que requiere alguna clase de indeterminismo. Esto trae consigo un problema de inteligibilidad: ¿acaso el indeterminismo no conlleva aleatoriedad y, como consecuencia, carencia de control sobre lo que decidimos y hacemos? Sin embargo, describiremos dos propuestas libertaristas que tratan de dar una explicación inteligible

<sup>a</sup> Departamento de Ciencias Biomédicas. Facultad de Ciencias de la Salud. Universidad Cardenal Herrera-CEU.

\* Correspondencia: Universidad Cardenal Herrera-CEU. Facultad de Ciencias de la Salud. Departamento de Ciencias Biomédicas. Calle Santiago Ramón y Cajal, s/n. 46115. Alfara del Patriarca (Valencia). España.

E-mail: [vmvillar@uchceu.es](mailto:vmvillar@uchceu.es)

<sup>b</sup> Departamento de Psicología. Facultad de Ciencias de la Salud. Universidad Europea de Valencia. Colaborador externo de investigación del Grupo Mente-Cerebro. Instituto Cultura y Sociedad. Universidad de Navarra. ORCID ID: 0000-0002-1456-9439.

El autor desea manifestar que algunas partes de este artículo son fruto de la adaptación de su tesis doctoral (Muñoz, 2016).



al papel que desempeña el indeterminismo en el ejercicio de nuestro libre albedrío. La primera propuesta, que es ampliamente conocida internacionalmente, es la de Robert Kane. La segunda ha sido defendida por Carlos Moya, el más importante pensador libertarista dentro del ámbito hispano.

*Palabras clave:* libre albedrío, felicidad, San Agustín, libertarismo, indeterminismo, control último, Robert Kane, Carlos Moya.

*Abstract:* In this work we will deal with free will as a necessary means to achieve happiness, inspired by the Augustinian mentality. After some general reflections on mind, free will and happiness, we will address free will as a requirement for happiness and will focus on libertarianism. The advocates for this trend argue that free will exists but is incompatible with determinism, so it requires some kind of indeterminism. This poses a problem of intelligibility: does not indeterminism entail randomness and, consequently, lack of control over what we decide and do? However, we will describe two libertarian proposals that try to give an intelligible explanation to the role played by indeterminism in the exercise of our free will. The first proposal, which is widely known internationally, is that of Robert Kane. The second has been defended by Carlos Moya, the most important libertarian thinker within the Hispanic sphere.

*Keywords:* free will, happiness, Saint Augustine, libertarianism, indeterminism, ultimate control, Robert Kane, Carlos Moya.

## 1. INTRODUCCIÓN

La felicidad es, sin lugar a dudas, un tema absolutamente central en la filosofía de San Agustín, quien la define como “el gozo de la verdad”. Uno de los escritores con los que él más disfrutó, Cicerón, escribe sobre ella: “Apartados todos los males, la acumulación total de bienes”. Boecio dará una definición que va también en la misma línea: “Un bien que una vez poseído no permite desear ningún otro”, y acabará rematando la idea con una conclusión acertada: “La suma de todos los bienes”. En estas definiciones se pueden apreciar dos aspectos de la felicidad: uno objetivo y esencial, y otro subjetivo de satisfacción o gozo interior en la persona que la posee. San Agustín se basa en



Platón, fundamentalmente, al desarrollar su idea de felicidad. Es una posición un tanto voluntarista, en contraposición a la intelectualista de Santo Tomás, que se basa más en Aristóteles. En la concepción tomista, no es la voluntad sino el intelecto lo que es movido hacia el bien, el amor, la meta, el fin<sup>1</sup>. Pero el Obispo de Hipona ve en la libre voluntad, o libre albedrío, un medio para alcanzar el bien y, con ello, la felicidad<sup>2</sup>.

Con esta visión agustiniana como elemento inspirador, en este trabajo trataremos sobre el libre albedrío como posible requisito para lograr la felicidad. La idea de fondo es que, aunque para ser felices quizá no baste con el libre albedrío, este sí podría resultar necesario. Para comenzar, en la segunda sección reflexionaremos sobre tres conceptos íntimamente interrelacionados: la mente, el libre albedrío y la felicidad. Con ello trataremos de ubicar al lector en un contexto general que le permita aprovechar las siguientes secciones. En la tercera sección hablaremos de la relación directa entre la felicidad y el libre albedrío, la cual está presente en nuestras vidas hasta el punto de que, como veremos, creer en este influye positivamente en aquella. Además, explicaremos que, según estudios realizados en este siglo XXI, el libre albedrío libertarista parece ajustarse mejor a las intuiciones populares y ser más beneficioso moral y socialmente que otras modalidades del libre albedrío. Los partidarios del libertarismo sostienen que el libre albedrío existe pero es incompatible con el determinismo, de modo que requiere alguna clase de indeterminismo. Esto, no obstante, trae consigo un problema de inteligibilidad: ¿acaso el indeterminismo no conlleva aleatoriedad y, como consecuencia, carencia de control sobre lo que decidimos y lo que hacemos? En las secciones cuarta y quinta presentaremos dos interesantes propuestas libertaristas que, precisamente, aspiran a dar con una explicación inteligible para el papel que juega el indeterminismo en el ejercicio de nuestro libre albedrío, al tiempo que tra-

<sup>1</sup> Muchas teorías sobre la felicidad se van a mover entre estos extremos de las concepciones intelectualista y voluntarista: el epicureísmo, el hedonismo, el estoicismo, el pragmatismo, el sentimentalismo, etc.

<sup>2</sup> Permítasenos añadir un interesante fragmento de *El libre albedrío* (San Agustín, 2018): “En la verdad se conoce y se posee el bien sumo. La verdad es la sabiduría. Fijemos, por tanto, en ella nuestra mente y conservemos así el bien sumo y gocemos de él, pues es feliz el que goza del sumo bien. Esta es la verdad que ofrece todos los bienes que son verdaderos, y de los que los hombres inteligentes, según la capacidad de su penetración, eligen para su dicha uno o varios”.



tan de ser coherentes con el conocimiento científico del que disponemos. La cuarta sección se corresponde con la propuesta de Robert Kane, ampliamente conocida y reconocida internacionalmente, mientras que la quinta sección está dedicada a la visión de Carlos Moya, la principal figura libertarista dentro del ámbito hispano. Dedicaremos la sexta sección a nuestras reflexiones finales.

## 2. REFLEXIONES SOBRE LA MENTE, EL LIBRE ALBEDRÍO Y LA FELICIDAD

En esta sección, y de la mano de Thomas Nagel, realizaremos unas reflexiones generales acerca de tres conceptos que resultan fundamentales para los objetivos de este trabajo: 1) la mente, que puede ser considerada como un requisito indispensable para ejercer nuestro libre albedrío; 2) el libre albedrío, que en un sentido agustiniano constituye un requisito para alcanzar la felicidad; 3) la propia felicidad. Obviamente, se trata de tres conceptos muy complejos, cada uno de los cuales ha generado por sí mismo una interminable sucesión de debates filosóficos. Así pues, a lo que aspiramos aquí es a una breve inmersión que sitúe mínimamente al lector de cara a afrontar las secciones subsiguientes.

### 2.1 *La mente*

En su libro *What Does It All Mean?* Thomas Nagel (1987) se plantea el conocimiento del mundo más allá de nuestras propias mentes. A este respecto existe una postura filosófica según la cual no podemos saber, basándonos en lo que existe en nuestra propia mente, que hay un ámbito extramental: se trata del escepticismo sobre el mundo externo. Sin embargo, nuestra aceptación del mundo externo es instintiva y poderosa. No solo actuamos como si otras personas o cosas existieran, sino que creemos que, de hecho, existen.

Nagel menciona una aplicación concreta de esta postura: el escepticismo acerca de la naturaleza o la existencia de mentes y experiencias fuera de la nuestra propia. ¿Es la experiencia de comer chocolate la misma para uno





mismo que para un amigo? La disección y el estudio anatómico del cerebro no conducirán directamente a las experiencias, los pensamientos y los sentimientos, ni ajenos... ni propios. La correlación entre los estímulos físico-químicos captados por los órganos sensoriales (que conducen al sabor y al color del chocolate, por ejemplo) y la experiencia puede no ser exactamente igual para dos personas. Los escépticos dirían que no hay evidencia para asumir eso. La única manera de saber que nuestro amigo tiene consciencia es ver que su conducta externa está conectada con la experiencia interna, pero el escepticismo radical no cree en esto. Sin embargo, produciría un sentimiento misterioso y fantasmagórico que nadie a nuestro alrededor tuviera consciencia. La convicción de que hay mentes en esos cuerpos a nuestro alrededor es instintiva. Ordinariamente creemos que otros seres humanos tienen consciencia, y no un árbol o una célula aislada de nuestro cuerpo. Un pañuelo o cualquier cosa incapaz de moverse por sí misma con autonomía (incluso un ordenador, piensa Nagel) no puede dar ninguna evidencia conductual de sentimiento o percepción.

Asumamos, contra el escepticismo, que el mundo físico existe, y también las mentes. ¿Realmente tienen lugar cosas como los pensamientos, los sentimientos, las percepciones, las sensaciones y los deseos? ¿O son idénticos a los procesos físicos que se producen en el cerebro? ¿Podría un científico encontrar el sabor del chocolate en nuestros cerebros diseccionados? Existen varias respuestas posibles. Una de ellas es el dualismo: la doctrina filosófica según la cual existe un alma que está asociada a un cuerpo y ambos interactúan; por ello, nuestras experiencias y otros estados mentales no podrían ser simplemente estados físicos de nuestros cerebros. Para los dualistas, la vida mental continúa en el alma. Una posible alternativa es creer que la realidad física es lo único que existe, de modo que nuestros estados mentales son estados físicos o procesos de nuestros cerebros. La teoría que defiende esta idea se denomina fisicalismo o materialismo. Otra postura, diferente al dualismo y al fisicalismo, es la que defiende que, si bien nuestra vida mental continúa en el cerebro, todos esos pensamientos, sentimientos, deseos y experiencias no son procesos físicos dentro de este. Las neuronas no serían simplemente objetos físicos con propiedades físicas, sino que albergarían también procesos mentales inherentes. Esta teoría de aspecto dual nos dice que, aunque el



cerebro es la sede de la consciencia, sus estados conscientes no son simplemente estados físicos. Así, el proceso cerebral tiene dos aspectos: uno físico, que lleva consigo cambios químicos y eléctricos, y otro mental (el sabor del chocolate, por ejemplo), que no puede ser alcanzado por ningún observador externo (por mucho que pudiera hacer uso de una disección cerebral).

## 2.2 *El libre albedrío*

En el mismo libro, Nagel (1987) nos introduce en el problema del libre albedrío. ¿Tiene el hombre realmente una voluntad libre? En el restaurante podemos elegir entre un pastel de chocolate y un melocotón. Algunas personas piensan que la elección solo depende de nuestra libre voluntad. Se trata de una capacidad que solo atribuimos a la gente (y quizá a algunos animales). Hasta el punto en que te decides por uno u otro, nada determina irrevocablemente cuál será tu elección. Permanece como una posibilidad abierta que puedas elegir el melocotón hasta el mismo momento en que realmente eliges el pastel de chocolate: eso no está determinado previamente. En cambio, sí está determinado que el sol saldrá mañana por la mañana a cierta hora.

Una alternativa consiste en pensar que no podemos hacer nada diferente de lo que hacemos, debido al determinismo. Las circunstancias previas determinan nuestras acciones y las hacen inevitables. No podríamos haber elegido el melocotón, por mucho que pensemos que habríamos podido: el proceso de decisión es precisamente el desarrollo del resultado determinado dentro de nuestra mente. Si el determinismo es cierto, entonces ya estaría determinado antes de que naciéramos que elegiríamos el pastel. Si las circunstancias de nuestros deseos hubieran sido diferentes, entonces habríamos elegido de manera diferente. Así, las cosas que suceden resultan de alguna manera inevitables y disminuyen, o algunas veces incluso cancelan, nuestra responsabilidad sobre ciertas acciones. Quizá si el determinismo no es cierto haya espacio para la libre voluntad y la correspondiente responsabilidad.

Existe incluso otra postura posible: sostener que la responsabilidad por nuestras acciones requiere que estén determinadas con antelación (por ejemplo, porque el apetito por el pastel era mayor en aquel momento que el deseo



de no ganar excesivo peso). De acuerdo con esta postura, la determinación causal no es una amenaza para el libre albedrío.

### 2.3 *La felicidad*

Nuestro autor también se ha referido a este concepto (Nagel, 2010; véase también Nagel, 1987). La gente piensa que con más dinero sería más feliz. Aunque es verdad que, cuando este llega, hay un aumento temporal de la felicidad, también es cierto que al poco tiempo se produce una adaptación vital y se vuelve a los niveles de felicidad anteriores. Esto lleva a pensar que el enfoque en el crecimiento económico como medida del éxito nacional en Estados Unidos no es el correcto, y que se conseguirían mejores resultados personales y nacionales si se olvidara esta carrera y se pensara más en lo importante.

Según Nagel, ni el pesimismo de Freud sobre el necesario conflicto entre las condiciones de felicidad y las de la civilización ni tampoco el pesimismo de San Agustín sobre la verdadera felicidad en esta vida son consecuencias de una investigación experimental, por lo que sugiere la vuelta al estudio de la teoría política, la filosofía e incluso la literatura y las reflexiones no empíricas de la naturaleza, y todos los componentes de la felicidad y sus valores. Nagel es partidario, además, de repasar el tema de la felicidad que tanto ha intervenido durante siglos en foros y debates sobre el final de la vida. Sobre la idea de la muerte y el sentido de la vida, que tan relacionada está con la felicidad, escribe Nagel los dos últimos capítulos de su libro.

La posibilidad de sobrevivir después de la muerte está relacionada con el problema de la relación entre la mente y el cerebro. Si el dualismo es verdad, el alma tendría que existir por sí misma y tener una vida mental propia sin la ayuda del cuerpo, de modo que dejaría el cuerpo cuando este muriera en vez de ser destruida. En tal caso, la vida después de la muerte del cuerpo es posible. Pero si el dualismo no es cierto, entonces cabe la posibilidad de que los procesos mentales que tienen lugar en el cerebro sean enteramente dependientes de las funciones biológicas de este. Si nos basamos solo en la observación ordinaria, y no en las doctrinas religiosas o reivindicaciones espiritualistas por las cuales algunos sostienen que se comunican con los muertos, no hay



razón para creer en la vida después de la muerte. Algunas personas conciben la vida después de la muerte basándose en su fe, sin que exista evidencia. Nagel no entiende esto.

Veamos otro aspecto del problema: ¿cómo nos sentimos sobre el tema de la muerte? ¿Debemos afrontar la perspectiva de la muerte con terror, dolor, indiferencia o alivio? Obviamente, esto depende de lo que sea la muerte. Si hay vida después de la muerte, la perspectiva será horrible o feliz dependiendo de que acabemos en el infierno o en el cielo. Pero la pregunta difícil y más interesante desde el punto de vista filosófico es cómo nos debemos sentir ante la muerte si la muerte es el final de todo. ¿Es algo terrible el dejar de existir? Podría ser bueno o una bendición: la vida sería demasiado larga y aburrida si fuéramos a vivir para siempre, por lo que la muerte conllevaría la ausencia de cosas como el aburrimiento o el dolor. También podría ser algo malo, o incluso el mal definitivo: la ausencia de algo bueno como una vida placentera.

La muerte puede ser un bien negativo o un mal negativo. Por ejemplo, supongamos que una persona queda atrapada en un edificio en llamas y le cae una viga en la cabeza que la mata instantáneamente. Como resultado de ello, esta persona no sufre la agonía de morir calcinada, de modo que la muerte en este caso es un bien negativo. Por otro lado, cuando uno muere todas las cosas en la vida se paran de golpe, lo cual nos habla de la muerte como mal negativo. Para ciertas personas, la perspectiva de la futura no existencia es terrorífica de un modo que la pasada no existencia no era. El pensamiento de que uno mismo no será absolutamente nada después de la muerte es muy duro de asumir, y esto hace de la muerte un mal negativo para algunos. Si uno piensa de manera lógica, parece que a la muerte solo habría que temerla en el caso de que sobrevivamos a ella y vayamos quizá a sufrir una transformación espantosa. Eso no impide, sin embargo, que muchas personas piensen que la anihilación, la reducción a la nada, es una de las peores cosas que les podrían ocurrir.

¿Qué sentido tiene hablar de todo esto, si quizá en doscientos años no quede aquí nadie? Solo puede tener sentido si los logros que conseguimos son permanentes, aunque parece ser que no lo serán... El universo acabará colapsándose y toda traza de esfuerzo humano desaparecerá. Y después de que hayamos dejado de existir ya no importará que no existamos. Por supuesto, nuestra exis-



tencia importa a nuestros seres queridos: nuestros padres, hermanos, parientes y amigos; y ellos nos importan a nosotros. Esto da significado a nuestra vida. No obstante, si evitamos mirar más alto y preguntarnos por el sentido de las cosas, nos abrimos a la posibilidad de que la vida no tenga sentido.

El sentido de nuestra vida puede ser pensado dentro del contexto religioso, de modo que nuestro tiempo en la Tierra no es sino la preparación para una eternidad en directo contacto con Dios. La idea de Dios parece ser la idea de algo que puede explicar todo sin tener que autoexplicarse, aunque algunos se preguntan: ¿cuál es la explicación de Dios? Si vamos trazando una sucesión de “porqués” y paramos en un momento dado, surge una pregunta: ¿por qué no podíamos haber parado antes? Si Dios nos da un sentido que no podemos entender, no sirve de consuelo. Parece como si la creencia en Dios consistiera en pensar que el universo es inteligible aunque no para nosotros, y así la vida en su conjunto no tiene sentido y no tendría importancia que no hubiéramos existido. Para algunos esto resulta perfectamente satisfactorio, pero para otros es deprimente.

Para finalizar, cabe decir que el debate sobre la felicidad, según nos muestra Nagel, ha girado en torno a las siguientes preguntas: ¿qué significa la felicidad?, ¿cuánto se debe valorar?, ¿qué causas tiene?, ¿deben las organizaciones políticas buscarla y fomentarla?, ¿cómo se puede fomentar y buscar la felicidad?

### 3. LA BÚSQUEDA DE LA FELICIDAD POR MEDIO DEL LIBRE ALBEDRÍO

Una posible vía de búsqueda y fomento de la felicidad es aquella que se basa en el libre albedrío. Quizá este no sea una condición suficiente para ser felices, pero sí podría ser una condición necesaria.

La relación entre libre albedrío y felicidad despierta una preocupación que sobrepasa el propio ámbito académico: podemos encontrarla incluso en la televisión (véase *The Happiness Show*, 2003). Pero, además de interesarnos como preocupación intelectual, dicha relación parece estar presente en nuestras vidas de un modo más profundo. En este sentido, un reciente estudio parece demostrar que la creencia en el libre albedrío influye de manera positiva



sobre la felicidad (o “bienestar subjetivo”) de los individuos, independientemente de que su origen cultural sea occidental u oriental (Li *et al.*, 2017). Ahora bien, dentro del amplio debate acerca del libre albedrío, son dos las corrientes que se muestran partidarias de este, aunque desde enfoques bien distintos. La primera corriente es la de los compatibilistas, quienes consideran que el libre albedrío es compatible con un mundo enteramente determinista. La segunda está formada por los libertaristas, para quienes el libre albedrío requiere algún tipo de indeterminismo, pues no es compatible con el determinismo (es decir, son incompatibilistas).

No resulta nada sencillo demostrar cuál de las dos modalidades de libre albedrío existe realmente; ni siquiera si alguna de ellas lo hace. Sí es cierto que, si nos atenemos al trabajo de Sarkissian *et al.* (2010), parece que la modalidad libertarista se ajusta mejor a las intuiciones de los profanos. Dicho trabajo muestra cómo, en cuatro culturas distintas (India, Hong Kong, Colombia y Estados Unidos), la mayor parte de la gente piensa que la responsabilidad moral es incompatible con un universo determinista y que vivimos en un universo indeterminista<sup>3</sup>. Por otro lado, los experimentos de Vohs y Schooler (2008) han dejado patente que animar a la gente a creer en el determinismo provoca un mayor número de comportamientos deshonestos, por lo que la postura libertarista podría resultar más beneficiosa que la compatibilista desde los puntos de vista moral y social. Estamos ante una posible respuesta a la pregunta conocida como “Cuestión de Significatividad”, y formulada por Kane: “¿Por qué queremos, o deberíamos querer, poseer un libre albedrío que es incompatible con el determinismo?” (1996: 13; traducción propia).

Aunque aceptemos que resulta preferible creer en un libre albedrío libertarista a hacerlo en uno compatibilista, surge un problema importante: ¿es

<sup>3</sup> Suele considerarse que la responsabilidad moral es una consecuencia directamente derivada del ejercicio del libre albedrío y que, a su vez, este es un requisito indispensable para que se dé aquella. Según este enfoque, si el determinismo es incompatible con el libre albedrío también lo será necesariamente con la responsabilidad moral (una argumentación similar se sigue en el caso de la compatibilidad). Así pues, y a efectos de nuestra exposición, en este artículo consideraremos que *libre albedrío* y *responsabilidad moral* son términos más o menos equivalentes. Conviene aclarar, en cualquier caso, que algunos autores trabajan siguiendo el conocido como “argumento directo”, por el cual estudian si el determinismo es compatible o no con la responsabilidad moral sin preguntarse previamente por su compatibilidad con el libre albedrío.



concebible y coherente esta clase de libre voluntad? Esta pregunta es conocida como “Cuestión de Inteligibilidad”, y Kane la ha planteado de la siguiente manera: “¿Podemos darle sentido a una libertad o libre albedrío que es incompatible con el determinismo? ¿Es dicha libertad coherente o inteligible? ¿O es, como reivindican muchos críticos, esencialmente misteriosa y terminantemente oscura?” (Kane, 1996: 13; traducción propia). A este respecto, el mayor reto al que se enfrenta el libertarismo es el conocido como “argumento de *Mind*” o “argumento del azar”, por el cual no puede haber libre albedrío si la voluntad no está determinada porque el indeterminismo lleva consigo aleatoriedad y, por tanto, falta de control sobre nuestras decisiones y/o acciones. No en vano, las propuestas libertaristas deben intentar explicar de modo inteligible cómo el indeterminismo permite al agente gozar de dos condiciones que son tenidas como fundamentales por el libertarismo: 1) posibilidades alternativas de decisión y/o acción, y 2) *control último* (es decir, autoría auténtica) sobre las propias decisiones y/o acciones.

En las dos próximas secciones atenderemos a las propuestas ofrecidas por Robert Kane y Carlos Moya, que constituyen vías distintas de concebir el libre albedrío libertarista, aunque comparten la aspiración de ser compatibles con una visión naturalista del mundo. En lugar de buscar una caracterización exhaustiva de cada propuesta, nos centraremos en el modo en que cada una afronta el origen del indeterminismo y la relación de este con el control último.

#### 4. LA PROPUESTA LIBERTARISTA DE KANE: UN INDETERMINISMO ENDÓGENO

La contribución de Robert Kane al debate sobre el libre albedrío tiene un valor incalculable, tanto por su gran acervo en forma de publicaciones (Kane, 1985; Kane, 1996; Kane, 1999; Kane, 2005; Kane, 2007) como por su insistencia en la búsqueda de una armonía entre libertarismo y conocimiento científico. De un trabajo reciente (Kane, 2011) extraemos a continuación algunas ideas esenciales para comprender cómo concibe este autor el origen del indeterminismo y su relación con el control último.

El libre albedrío, sostiene Kane, es un tipo de libertad que no es compatible con el determinismo y que consiste en “el poder para ser el creador



último y sustentador de los propios fines o propósitos” (Kane, 2011: 382-383; traducción propia). Los propósitos, que son los contenidos de las intenciones, son creados por medio de decisiones o elecciones y sostenidos por medio de esfuerzos de voluntad. Ser creadores últimos de los propósitos es posible en virtud de poseer responsabilidad última (UR, *ultimate responsibility*), es decir, de “ser responsable por cualquier cosa que sea una razón suficiente (condición, causa o motivo) para que ocurra la acción” (Kane, 2011: 383; traducción propia). Para tener UR no hace falta gozar de posibilidades alternativas (AP, *alternative possibilities*) siempre que actuamos en virtud de nuestro libre albedrío, sino en relación con ciertas acciones o elecciones pasadas que conforman el carácter que tenemos en la actualidad. Se trata de las acciones autoformadoras, o SFA (*self-forming actions*), las cuales están indeterminadas porque no hay motivos o causas suficientes para que se den. Las AP han de cumplir con las condiciones de voluntariedad, intencionalidad y racionalidad (denominadas por Kane “condiciones de pluralidad”) para que resulten interesantes a la hora de preguntarnos por la libertad de voluntad del agente volitivo. Las SFA deben cumplir con dichas condiciones, lo cual conlleva cumplir con la condición de AP. Pero, además, las SFA han de ser *will-setting*, lo que significa que la voluntad queda fijada hacia una dirección concreta, de modo intencional y voluntario, en el momento de ejecutarlas, y no con anterioridad a ellas.

Las SFA tienen lugar en situaciones de conflicto entre distintas posibilidades motivacionales. Veamos el ejemplo de una mujer de negocios:

Va de camino a una reunión importante para su carrera cuando observa un asalto que está ocurriendo en un callejón. Sucede una lucha interna entre su conciencia moral, para parar y pedir ayuda, y sus ambiciones profesionales que le dicen que no puede perderse esta reunión. Tiene que hacer un esfuerzo de voluntad para vencer la tentación de seguir hacia su reunión. Si vence esta tentación, será el resultado de su esfuerzo, pero si fracasa, será porque no *permitió* a su esfuerzo tener éxito. Y esto es debido al hecho de que, al tiempo que quería vencer la tentación, también quería fracasar, por razones totalmente diferentes y en competencia. Cuando los agentes, como la mujer, deciden en tales circunstancias, y los esfuerzos indeterminados que están haciendo se convierten en elecciones determinadas, *hacen pre-*





valecer un conjunto de razones o motivos en competencia sobre los otros, entonces y allí, *tomando una decisión* [...]. Sus actos de decisión, en otras palabras, son “will-setting” (Kane, 2011: 387; traducción propia).

Kane propone que el conflicto interno que aparece en situaciones como esta se corresponde con un alejamiento del equilibrio termodinámico en regiones cerebrales apropiadas, de modo que las indeterminaciones que aparezcan a escala neuronal acceden al cerebro gracias a la situación de caos en la que este se encuentra. Así, “[I]o que se experimenta personalmente como incertidumbre corresponde físicamente a la apertura de una ventana de oportunidad que elimina temporalmente la completa determinación por influencias del pasado” (Kane, 2011: 387; traducción propia). Además, el esfuerzo de voluntad y el indeterminismo son inseparables: “[E]l esfuerzo *es* indeterminado y el indeterminismo es una *propiedad* del esfuerzo, no algo separado que ocurre después o antes del esfuerzo” (Kane, 2011: 391; traducción propia).

En opinión de Kane, la responsabilidad y el control no tienen por qué verse empobrecidos por el indeterminismo. Imaginemos que cada una de las dos opciones motivacionales a las que se enfrenta la mujer de negocios viene representada por una red neural recurrente, y que ambas redes compiten y se influyen mutuamente. Cada opción se enfrenta al ruido indeterminista que supone que la alternativa esté presente. La decisión que tome la mujer viene representada por la llegada de una de las dos redes a un umbral de activación. En esta línea, Kane sostiene que “[c]ada tarea está siendo boicoteada por el indeterminismo creado por la presencia de la otra, así que podría fracasar. Pero si tiene éxito, entonces los agentes pueden ser considerados responsables porque [...] habrán tenido éxito en hacer lo que estaban intentando o esforzándose por hacer” (Kane, 2011: 390; traducción propia). Así, el indeterminismo entorpece los procesos dirigidos a objetivos (*goal-directed*) que desembocan en las SFA, por lo que no actúa como causa de una elección, pero sí goza de relevancia causal porque provoca que la probabilidad de que esta tenga lugar disminuya. Las razones para dicha elección, la consciencia acerca de estas y el esfuerzo en la deliberación sí poseen el rol de causas, puesto que provocan que aumente la probabilidad de que la elección tenga lugar.



Kane compatibiliza su postura con la visión de los agentes volitivos como sistemas dinámicos complejos que responden a la información. En su planteamiento, afirma, el todo y las partes se influyen entre sí, tal y como sucede en los sistemas dinámicos complejos: en el sistema motivacional al completo del agente, que él denomina “red del yo”, hay una amplificación del indeterminismo sináptico y neuronal que se topa con actividades dirigidas a objetivos que pertenecen a la red de escala superior. Asimismo, y tal y como ocurre en los sistemas complejos, hay capacidades emergentes: “Solo cuando las criaturas logran el tipo de complejidad interna capaz de dar lugar a conflictos en sus voluntades, o sistemas motivacionales, surge la capacidad para la autoformación característica del libre albedrío” (Kane, 2011: 396; traducción propia).

Obsérvese que en la propuesta de Kane, que es sin duda la propuesta libertarista de índole naturalista más elaborada e influyente que existe hasta la fecha, el indeterminismo es concebido desde una perspectiva interna al agente. No sucede así con la propuesta que viene a continuación.

## 5. LA PROPUESTA LIBERTARISTA DE MOYA: UN INDETERMINISMO EXÓGENO

Carlos Moya probablemente sea el más importante exponente del libertarismo en todo el ámbito de la filosofía hispana. Su propuesta (Moya, 2006: 164-211, 217-220) se caracteriza, entre otras cosas, por atribuir un origen externo a las influencias indeterministas que permiten el control último por parte del agente<sup>4</sup>. A continuación ofreceremos algunas ideas importantes para la comprensión del modo en que Moya concibe la génesis del indeterminismo y la relación de este con el control último.

El control último, sostiene Moya, es ininteligible en teorías que hacen un “énfasis casi exclusivo en la voluntad y actos relacionados con la voluntad, especialmente elecciones” (Moya, 2006: 169; traducción propia), como la de Kane, por ejemplo. Pero el control último del agente no tiene por qué ser necesariamente voluntario o estar cimentado en sus elecciones. En este sentido,

<sup>4</sup> En un libro reciente, Moya (2017: 53-57, 233-268) ha defendido una versión de su propuesta que no difiere en lo esencial de la que aquí se expone.



el autor sugiere trasladarnos de un enfoque individualista y conativo a otro de carácter social y cognitivo. En otras palabras, no debemos poner el acento en nuestras elecciones o nuestros deseos, por ejemplo, sino en nuestras creencias, cuya relevancia destaca Moya: “La mayoría del tiempo actuamos sobre la base de nuestras creencias, de nuestra visión cognitiva de las cosas, que incluye nuestras creencias evaluativas sobre lo que es valioso y vale la pena perseguir, sin ninguna decisión consciente. Y en los casos en que la decisión está involucrada, cuando llega el instante de la decisión, gran parte del asunto ya está resuelto sobre la base de tales visiones cognitivas” (Moya, 2006: 170; traducción propia).

Las creencias, que, según Moya, no poseen un carácter voluntario, pueden ser controladas de un modo involuntario pero no del todo pasivo. El control “no conlleva elección, sino más bien una actitud de humildad y respeto hacia los hechos. Elegir nuestras creencias es una manera de perder el control sobre ellas” (Moya, 2006: 218; traducción propia). Pues bien, hay un tipo de creencias con una particular relevancia para la responsabilidad moral<sup>5</sup>: aquellas que guardan un contenido con un carácter evaluativo respecto a lo que resulta trascendental perseguir en nuestras vidas y que podrían servir de referencia para nuestras elecciones y acciones. Moya establece seis condiciones, conectadas todas entre sí, que las creencias evaluativas deben cumplir para servir como base esencial de un eventual control último, y en consecuencia de una eventual responsabilidad moral, respecto a nuestras decisiones y nuestras acciones:

- 1) De acuerdo a la profundidad de las adscripciones de responsabilidad moral, deberían ser un componente central de una persona como agente potencialmente responsable desde el punto de vista moral.
- 2) Deberían ser correctamente atribuidas a un agente como su verdadero autor y origen, para que algunas de sus elecciones y acciones sean verdaderamente atribuibles a él como su fuente.
- 3) El agente debería tener control racional sobre esas creencias; deberían estar justificadas y basadas en razones. Este

<sup>5</sup> Aunque la propuesta de Moya (2006) está elaborada en relación con la responsabilidad moral, aquí la consideraremos extensible al libre albedrío, respetando así un criterio que establecimos anteriormente en otra nota al pie.



requisito, sin embargo, no debería dar lugar a una contraproducente regresión infinita. 4) Deberían ser potencialmente eficaces en nuestro comportamiento, aunque podamos a veces actuar contra ellas. 5) De acuerdo al aspecto regulativo del control último, deberíamos tener alternativas con respecto a ellas. 6) La condición de justificación (condición 3) debería sostenerse aunque las creencias no estén causalmente determinadas; en otras palabras, nuestra propuesta no debería caer presa de alguna u otra versión del argumento de “Mind” (Moya, 2006: 181; traducción propia).

Nos centraremos a continuación en la sexta condición, que hace referencia al indeterminismo. En opinión de Moya, este no permite el control racional si sigue un sentido ascendente desde el nivel subatómico a los niveles neurológico y mental. El autor califica este tipo de indeterminismo como *bottom-up*. Para que sea posible el control racional, y con él la responsabilidad moral, el indeterminismo “tiene que permanecer en los lugares apropiados y tener las relaciones apropiadas hacia los fenómenos mentales y neurológicos” (Moya, 2006: 195-196; traducción propia). Moya sugiere que se denomine *top-down* a esta clase de indeterminismo, y que este se encuentra sobre todo en los sistemas, las prácticas y las instituciones de carácter normativo.

Moya establece dos requisitos que su propuesta para la sexta condición ha de cumplir. En primer lugar, es necesario demostrar que el indeterminismo se halla en los lugares mencionados y que no impide llevar a cabo un control racional de nuestras posibilidades alternativas. Podemos considerar que los sistemas, las prácticas y las instituciones de carácter normativo son indeterministas en tres sentidos distintos. Primero: es propiedad de dichos modelos que se diferencien las acciones que son o no son correctas en referencia a ellos<sup>6</sup>. Segundo: en muchas ocasiones ocurre que hay diversas acciones correctas y formas de satisfacer las exigencias de los patrones normativos o diversos actos incorrectos y maneras de incumplir dichas exigencias. Así, sucede a menudo que para decidir la adecuación de una acción a las exigencias de la pauta normativa puede llevarse a cabo una discusión basada en razones. Tercero: cabe una discusión basada en razones dirigida a si una circunstancia específica encaja en recibir la aplicación de un determinado juicio de índole

<sup>6</sup> Moya cita aquí a Winch (1963).



normativa. Pues bien, en todos estos sentidos se encuentran indeterminados el sistema de creencias del agente (incluyendo las de carácter evaluativo) y su deliberación práctica (con la que analiza posibles acciones y decide en consecuencia), sometidos a patrones de carácter normativo<sup>7</sup>, y, además, el indeterminismo resulta potenciado por la compleja interacción entre ambos. Todo ello sin menoscabo del control racional: “[E]ste indeterminismo relacionado con sistemas y prácticas normativas, a diferencia del indeterminismo relacionado con fenómenos cuánticos, está esencialmente vinculado a las razones y la discusión y la crítica razonadas” (Moya, 2006: 198; traducción propia).

El segundo requisito establecido por Moya es el siguiente: es necesario explicar de modo inteligible cómo este indeterminismo recién caracterizado podría alcanzar nuestro nivel neurológico y configurarlo en parte. A este respecto, el autor sigue una línea de argumentación muy similar a la que también empleará en trabajos posteriores (Moya, 2011; Moya, 2012). La idea esencial es la siguiente: a lo largo de un proceso de aprendizaje se refuerzan ciertas acciones del agente en virtud del contenido semántico de signos exógenos (por ejemplo, signos lingüísticos o notación musical), produciéndose la selección y el moldeamiento de las conexiones nerviosas y neuromusculares que conducen a dichas acciones. Dice nuestro autor:

[Reflexionemos] sobre el proceso a través del cual los seres humanos son introducidos en sistemas semánticos tales como la notación musical y su interpretación con la propia voz o con un instrumento musical o, por apelar a un caso más general, el lenguaje común. Cada sonido o palabra emitida por el aprendiz requiere antecedentes causales neurofisiológicos; tenemos, en este caso, causalidad ascendente; el perfeccionamiento progresivo del aprendiz como intérprete musical o como hablante requiere, al parecer, el establecimiento de conexiones neurológicas cada vez más complejas, que sustentan causalmente tales logros; tenemos aquí de nuevo causalidad física ascendente; sin embargo, cuáles son las conexiones neurológicas seleccionadas entre la miríada de las posibles depende del contenido semántico objetivo de los signos musicales o lingüísticos; aquellas conexiones que dan lugar a sonidos o emisiones lingüísticas correctas son reforzadas,

<sup>7</sup> Al hablar de la sujeción de la deliberación práctica a los modelos normativos, Moya cita a Hookway (2001: 190).



mientras que aquellas que generan resultados erróneos no lo son; y la diferencia entre unas y otras viene determinada, en parte, por las reglas semánticas que gobiernan los sistemas en cuestión; en este sentido, ciertas conexiones en el seno del cerebro, y de éste con nervios y músculos, son seleccionadas y establecidas a través de un proceso de causalidad descendente: desde los contenidos y significados de los signos musicales y lingüísticos, de acuerdo con las normas semánticas de la notación musical y los signos lingüísticos, hasta las conexiones neuronales y neurofisiológicas. En esta medida, el contenido y el significado, que, como sostiene el externismo, van más allá de los cerebros individuales y poseen una objetividad propia, son causalmente responsables de la configuración efectiva de las conexiones y redes neuronales que se requieren para la interpretación correcta de una partitura musical o para un empleo competente del lenguaje (Moya, 2012: 52)<sup>8</sup>.

<sup>8</sup> Moya añade una elocuente argumentación, que nos parece interesante incluir aquí, relativa al sobredimensionamiento que suele otorgarse al cerebro en particular en perjuicio del cuerpo en su totalidad. Se refiere a

una determinada concepción de los seres humanos que subyace, y a veces aflora claramente, en amplias zonas del pensamiento filosófico y antropológico actual y que cabría considerar, de modo un tanto paradójico, como una especie de dualismo materialista. Mientras que, según las antiguas formas de dualismo, un ser humano es esencialmente un alma o una mente, una cosa pensante que habita contingentemente un cuerpo, para este nuevo dualismo un ser humano es esencialmente un cerebro que habita contingentemente el resto del cuerpo. En la filosofía de la mente actual, así como en la teoría del conocimiento, la importancia del cerebro, que no pretendemos negar, ha sido sin embargo magnificada en detrimento de la de otras partes del cuerpo, como la lengua o las manos, que tienden a aparecer como meros apéndices periféricos al servicio del cerebro y, en último término, prescindibles; cualquier tipo de actividad o movimiento corporal se concibe siempre como un mero efecto de procesos cerebrales, y nunca como causa de lo que sucede o existe en el cerebro. Esta concepción antropológica hace ininteligible cómo propiedades que pertenecen a estratos ontológicos superiores, y en especial el contenido y el significado, podrían ejercer algún tipo de influencia sobre la estructura y los procesos del cerebro. [...] Sin embargo, sobre la base de las consideraciones precedentes, podemos apreciar que las manos de los agentes, sus lenguas, ojos y músculos vocales desempeñan un papel decisivo e imprescindible en la configuración progresiva de las conexiones neuronales que requiere un desempeño competente de diversas tareas, como el habla o la interpretación musical: solo a través de estos movimientos y actos físicos manifiestos puede tener lugar el proceso de educación y corrección, así como el proceso correspondiente de selección y refuerzo de redes y conexiones neuronales; solo de esta forma puede un aprendiz llegar a ser un intérprete y hablante competente. [...] Un cerebro separado del cuerpo, sin la ayuda de las extremidades y otras partes del cuerpo, no podría aprender significados y contenidos y, si pensar requiere el dominio de estas propiedades semánticas, tampoco podría *pensar*. Los sujetos



Si bien los ejemplos que utiliza Moya para ilustrar su idea (violinistas de una orquesta que aprenden su oficio) no tienen que ver con la responsabilidad moral de un modo directo, el autor piensa que sus argumentos son extrapolables “a muchos otros sistemas y prácticas normativas, incluyendo aquellos directamente relacionados con la responsabilidad moral, tales como el sistema de creencias evaluativas de un agente y su deliberación práctica” (Moya, 2006: 202; traducción propia).

## 6. REFLEXIONES FINALES

A pesar de sus diferencias, las dos propuestas libertaristas presentadas coinciden, como ya hemos dejado patente, en buscar una explicación inteligible para el rol del indeterminismo y su relación con el control último del agente.

El pensamiento de Kane, más conocido en el mundo anglosajón, ha recibido diversas críticas (consúltese, por ejemplo: Mele, 1998; Mele, 1999; Moya, 2006: 151-162; Kane, 2011: 390-401; Kane, 2016). Por nuestra parte, nos gustaría señalar un problema de inteligibilidad que hallamos en los planteamientos del autor aquí expuestos, y que surge cuando nos preguntamos cómo consigue un proceso causal desembocar en una SFA. En su propuesta, las razones gozan de poder causal pero no son suficientes para que tenga lugar una elección: “[E]l agente causa o provoca la elección que se hace involu-crándose en un proceso dirigido a objetivos [consistente en] intentar o tratar de provocar esa elección (por *buenas* razones, aunque no *concluyentes* o *decisivas* [...]) y logrando alcanzar ese objetivo, cualquiera que sea la elección que se haga” (Kane, 2011: 400; traducción propia). Además, no existen otros elementos distintos a las razones que resulten suficientes: recordemos que, según Kane, las SFA están indeterminadas porque no hay motivos o causas suficientes para que se den. Entonces, ¿qué factores hacen que así sea? Desde luego, el indeterminismo no es uno de ellos, pues Kane lo considera causal-

de pensamiento, de creencias, deseos, propósitos y significados, son seres humanos plenamente corpóreos, no cerebros por sí mismos (Moya, 2012: 52-53).



mente relevante pero no una causa. Teniendo en cuenta todo ello, ¿resulta inteligible la aparición de un evento (en este caso, una SFA) para el cual no existen causas suficientes? Una respuesta positiva a esta pregunta implica un arriesgado posicionamiento metafísico y, por supuesto, necesitaría una convincente justificación teórica. A nuestro modo de ver, en definitiva, existe un importante vacío causal que socava la inteligibilidad de la propuesta de Kane.

En lo que respecta a Moya, pensamos que su propuesta tiene un gran interés en tanto en cuanto, entre otras cosas, concibe los sistemas normativos no como meros productos de la interacción social entre individuos, sino como agentes activos con la capacidad de producir, en último término, modificaciones en nuestro sistema nervioso. Las implicaciones y posibles aplicaciones de esta perspectiva son enormes, invitándonos a estudiar, por ejemplo, hasta qué punto las políticas públicas de educación y convivencia de un país pueden influir en la salud y el desarrollo cognitivos de sus ciudadanos.

Sea como fuere, no cabe duda de que ambas propuestas contienen elementos interesantes e inspiradores que pueden ser de gran ayuda para el proyecto libertarista en la búsqueda de una teoría del libre albedrío que resulte inteligible y coherente con el conocimiento científico del que disponemos en la actualidad. Dar con una teoría tal nos permitiría ir al encuentro de nuestras intuiciones más generalizadas y, probablemente, nos proporcionaría beneficios morales y sociales. Pero además, y lo que es más importante, nos acercaría a demostrar que el libre albedrío no es en modo alguno una ilusión y que, al modo agustiniano, disponemos de una buena base sobre la que comenzar a construir unas vidas satisfactorias y felices.

## REFERENCIAS

- Hookway, C. (2001). Epistemic *Akrasia* and Epistemic Virtue. En A. Fairweather y L. Zagzebski, *Virtue Epistemology: Essays on Epistemic Virtue and Responsibility* (pp. 178-199). Nueva York: Oxford University Press.
- Kane, R. (2016). The Complex Tapestry of Free Will: Striving Will, Indeterminism and Volitional Streams. *Synthese*, 1-16.





- Kane, R. (2011). Rethinking Free Will: New Perspectives on an Ancient Problem. En R. Kane, *The Oxford Handbook of Free Will* (2.ª ed.; pp. 381-404). Nueva York: Oxford University Press.
- Kane, R. (2007). Libertarianism. En J. M. Fischer, R. Kane, D. Pereboom y M. Vargas, *Four Views on Free Will* (pp. 5-43). Malden, Massachusetts: Blackwell.
- Kane, R. (2005). *A Contemporary Introduction to Free Will*. Nueva York: Oxford University Press.
- Kane, R. (1999). Responsibility, Luck, and Chance: Reflections on Free Will and Indeterminism. *The Journal of Philosophy* (96), 217-240.
- Kane, R. (1996). *The Significance of Free Will*. Nueva York: Oxford University Press.
- Kane, R. (1985). *Free Will and Values*. Albany, Nueva York: State University of New York Press.
- Li, C., Wang, S., Zhao, Y., Kong, F. y Li, J. (2017). The Freedom to Pursue Happiness: Belief in Free Will Predicts Life Satisfaction and Positive Affect among Chinese Adolescents. *Frontiers in Psychology* (7), 2027.
- Mele, A. R. (1999). Kane, Luck, and the Significance of Free Will. *Philosophical Explorations* (2), 96-104.
- Mele, A. R. (1998). Review: The Significance of Free Will. *The Journal of Philosophy* (95), 581-584.
- Moya, C. J. (2017). *El libre albedrío: un estudio filosófico*. Madrid: Cátedra.
- Moya, C. J. (2012). El problema de lo mental. *Thémata* (46), 43-55.
- Moya, C. J. (2011). Mind, Brain, and Downward Causation. En J. J. Sanguineti, A. Acerbi y J. A. Lombo, *Moral Behavior and Free Will: A Neurobiological and Philosophical Approach* (pp. 185-200). Morolo, Italia: IF Press.
- Moya, C. J. (2006). *Moral Responsibility: The Ways of Scepticism*. Nueva York: Routledge.
- Muñoz, J. M. (2016). *Libre albedrío y responsabilidad moral: una aproximación desde la neurociencia* (tesis doctoral). Madrid: UNED.



- Nagel, T. (2010). Who Is Happy and When? *The New York Review of Books*, 57(20), 46-48.
- Nagel, T. (1987). *What Does It All Mean?: A Very Short Introduction to Philosophy*. Nueva York: Oxford University Press.
- San Agustín (2018, año de consulta). *El libre albedrío*, consultado el 22/12/2018. Roma: Sant'Agostino, Augustinus Hipponensis. Disponible en: <<https://www.augustinus.it>>.
- Sarkissian, H., Chatterjee, A., De Brigard, F., Knobe, J., Nichols, S. y Sirker, S. (2010). Is Belief in Free Will a Cultural Universal? *Mind & Language* (25), 346-358.
- The Happiness Show. (2003). *THS 7. Happiness and the Determinism vs. Free Will Question*, consultado el 22/12/2018). Disponible en: <[https://archive.org/details/THS\\_7\\_HappinessAndTheDeterminismVsFreeWillQuestion\\_500kb\\_wmv](https://archive.org/details/THS_7_HappinessAndTheDeterminismVsFreeWillQuestion_500kb_wmv)>.
- Vohs, K. D., y Schooler, J. W. (2008). The Value of Believing in Free Will: Encouraging a Belief in Determinism Increases Cheating. *Psychological Science* (19), 49-54.
- Winch, P. (1963). *The Idea of a Social Science and Its Relation to Philosophy* (3.<sup>a</sup> impresión, con algunas correcciones). Londres: Routledge & Kegan Paul.



# LA FILOSOFÍA DE JULIÁN MARÍAS COMO MÉTODO PARA PENSAR LA JUSTICIA SOCIAL Y LA FELICIDAD

## THE PHILOSOPHY OF JULIÁN MARÍAS AS A METHOD FOR STUDYING SOCIAL JUSTICE AND HAPPINESS

*Lourdes García del Portillo<sup>a\*</sup>*

Fechas de recepción y aceptación: 5 de enero de 2019, 9 de mayo de 2019

*Resumen:* Este trabajo analiza los conceptos de justicia social y felicidad en la filosofía de Julián Marías con el fin de alcanzar tres metas: comprender su sentido; mostrar cómo pudo llegar a visiones originales de ellos gracias a que su teoría está fundamentada en una metafísica, y alumbrar cómo esta es un método para que podamos seguir pensando. Para ello, se revisan las tres grandes perspectivas filosóficas de Marías –la estructura analítica, la empírica y la de la persona– para indagar qué se entiende por justicia social y felicidad. Asimismo, desde cada uno de estos puntos de vista se buscan las conexiones entre ambos temas. Finalmente se analiza si es verosímil esperar que haya una vida tras la muerte biológica, puesto que, según el filósofo, la perduración es una condición necesaria para que sea posible tanto la verdadera felicidad como la justicia social derivada de ella.

*Palabras clave:* Julián Marías, justicia social, felicidad, persona, amor.

<sup>a</sup> Doctoranda en la Universidad Pontificia Comillas y la Universidad Ramón Llull.

\* Correspondencia: Universidad Pontificia Comillas. Calle Alberto Aguilera, 23. 28015 Madrid. España.

E-mail: lgarciap@comillas.edu



*Abstract:* This work analyzes the concepts of social justice and happiness in the philosophy of Julián Marías in order to achieve three goals: to understand its meaning; to show how he grasped his original views thanks to his metaphysics-based theory; and to reveal how this is a method for us to continue thinking. To this end, the three great philosophical perspectives of Marías –the analytical structure, the empirical one and the metaphysics of the person– are reviewed to study what can be understood as social justice and happiness. Likewise, from each of these points of view the connections between both topics are sought. Afterwards, the plausibility to expect life after biological death will be analyzed, since, according to the philosopher, endurance is a necessary condition for both true happiness and its derived social justice.

*Keywords:* Julián Marías, social justice, happiness, person, love.

## 1. INTRODUCCIÓN

Todo gran metafísico nos dona en sus obras dos tesoros: por una parte, el precipitado de su interpretación filosófica; por otra, el método o camino por el que fue llegando a sus teorías, de tal manera que es posible afirmar que, en definitiva, lo que nos brinda es una nueva forma de comprender la realidad desde la que podemos seguir pensando. Asimismo, dentro de ese grupo de metafísicos hay autores que elaboran sus obras con un lenguaje y un estilo muy técnico y especializado, de suerte que son textos que están destinados a aquel público minoritario que se dedica a estudiar a fondo las obras y métodos filosóficos. Otros metafísicos, en cambio, han tenido la pretensión de querer alumbrar con su pensamiento no solo a académicos y especialistas, sino a la sociedad en general; y para ello han forjado un estilo literario que busca ser atractivo y reprimen el lenguaje comunal. Desde el punto de vista que aquí se sostiene, ese ha sido el caso tanto de Julián Marías como de su maestro Ortega. Gracias a estos dos autores, la sociedad española e iberoamericana ha contado durante décadas con artículos, ensayos y libros que han incitado a todo tipo de personas a reflexionar sobre la realidad. Y, sin embargo, el lado oscuro de esta forma de hacer filosofía es que muchas veces la belleza y originalidad del lenguaje distrae, de tal manera que el lector resbala sobre los conceptos o entiende que, por ser doctrinas claras y expresivas, están exentas



de la complejidad y la sistematicidad propias del método metafísico. En ese sentido, este trabajo pretende profundizar en dos temas sobre los que Julián Marías meditó mucho: la justicia social y la felicidad. Pero se aspira a mostrar, al mismo tiempo, cómo el autor llegó a elaborar teorías innovadoras acerca de estos dos conceptos gracias a que su punto de vista estaba instalado en una honda y rigurosa raíz filosófica. Con ese fin, se analizarán los fundamentos de las tres grandes perspectivas de su pensamiento –la estructura analítica, la estructura empírica y la persona– para mostrar cómo estos tres niveles filosóficos son los pilares desde donde Marías fue elaborando sus teorías acerca de los dos temas aludidos. Asimismo, con objeto de evidenciar cómo su método es un camino abierto para seguir meditando, indagaremos desde cada uno de esos tres puntos de vista las posibles conexiones entre ambos términos. Por último, nos cuestionaremos si cabe la posibilidad de que nuestra vida perdure tras la muerte puesto que, para Julián Marías, es esta una condición necesaria para llegar a una justicia social y una felicidad plenas.

## 2. LA METAFÍSICA DE LA RAZÓN VITAL DE ORTEGA COMO PUNTO DE PARTIDA

El pensamiento de Julián Marías asienta su base, como él mismo reconocía, en la filosofía de la razón vital de José Ortega y Gasset. Por ello, una buena porción de su obra está dedicada a comprender y profundizar en la de su maestro, lo que con el tiempo le ayudaría, como veremos, a perfilar cada vez con más vigor su propia perspectiva filosófica. Pero, antes de adentrarnos en su doctrina, nos interesa apuntar brevemente en qué consiste su método, es decir, qué entendían estos dos autores por filosofía y metafísica.

Dos principios rigen el método filosófico, señala Ortega en *Qué es filosofía*: la autonomía y la pantonomía. La filosofía es autónoma en cuanto a que deja a un lado las interpretaciones sociales vigentes y busca una idea indubitable de la realidad en la que poder apoyarse y desde la que reconstruir mediante un método sistemático una teoría justificada. Al mismo tiempo es pantónoma debido a que, una vez que ha hallado esa certidumbre radical, no se contenta con analizar uno u otro aspecto de la realidad como el resto de las ciencias, sino que aspira a comprender la totalidad de cuanto hay (2008: 268-283). Además, para Julián Marías, la filosofía de su maestro es metafísica,



entendiendo por tal aquella ciencia que se afana en buscar la realidad radical, es decir, aquella realidad que, por una parte, es radical porque es lo que queda cuando elimino todas mis teorías e interpretaciones y, por otro, es radical también en cuanto a que en ella radican el resto de realidades (1954a: 38-39).

Por tanto, la doctrina de Ortega parte primero de la búsqueda de una realidad indubitable, que me sea presente más allá de las interpretaciones que tengo; una realidad que, además, envuelva el resto de realidades, de suerte que desde ella pueda intentar comprender intelectualmente la totalidad de cuanto hay elaborando una teoría sistemática y justificada. Para Ortega, entonces, la realidad radical desde la que empezar esa aventura metafísica es mi vida.

Pero, para comprender mejor la innovación de su pensamiento, antes de analizar la idea “mi vida” como realidad radical, vamos a detenernos en el concepto *estructura* del que se sirvió Ortega en *Meditaciones del Quijote*, y que tendrá gran importancia en la metafísica posterior de Julián Marías. Una estructura para Ortega, señala su discípulo, es en principio “elementos + orden” (1983a: 11). Toda filosofía regida por el principio de pantonomía se afana en conocer la estructura de la totalidad. Desde este punto de partida puede señalarse que la filosofía realista entendió así que la realidad de la que brota todo lo que hay es la naturaleza, una estructura en la que sus ingredientes están ordenados a partir del orden invariable del ser. Por tanto, desde este marco interpretativo, todo aquel que quiera entender lo que hay tiene que buscar el ser de las cosas y adecuar su pensamiento a ellas (siendo él mismo parte de la naturaleza a la que se tiene que adecuar). En cambio, el movimiento idealista, a partir de Descartes, asumió que la realidad radical es la conciencia, de suerte que esta se convierte en la estructura que contiene la realidad. Todo lo que hay existe porque lo encuentro yo en cuanto sujeto pensante. Por eso, el idealismo para entender la totalidad se afana en estudiar la estructura del *cogito* humano. Pero, al mismo tiempo, parte de la base de que toda conciencia ha de regirse igualmente por el orden invariable del ser y, por ello, su pretensión es nuevamente adecuar su pensamiento a ese orden. El problema derivado de este marco interpretativo, señala Ortega, es que el filósofo idealista no duda de que está pensando; y, sin embargo, el contenido de su reflexión ya no es tan incuestionable. La existencia de la naturaleza para el hombre antiguo era una creencia de la que partía al pensar. Pero el moderno, encerrado en su mente, vacila y no encuentra el camino para determinar si todo lo que se le aparece



es un mero contenido de su intelecto o si, además, existe más allá de él. Este problema, conocido como el de la comunicación de las sustancias, llevado a su radicalidad implica en el orden de la vida cotidiana no saber si realmente todas esas personas a las que tratamos a diario, aquellas a las que amamos u odiamos, son tan solo una idea de nuestra psique o si tienen realidad, pensemos en ellas o no (2008: 332).

Para Ortega, en cambio, la realidad radical no es ni la naturaleza, ni la conciencia, sino mi vida. Y según Julián Marías, su maestro llegó a esta idea muy pronto. Ya en 1913 escribió tres artículos en los que discernía entre el acto de percepción que ejecutivamente acepta *de buena fe*, de manera espontánea lo que encuentra, y aquel segundo acto posterior y, por tanto, derivado del primero, en el que se centra la fenomenología de Husserl, que es aquel que se dedica a contemplar en una postura espectacular y descriptiva aquello que previamente ha percibido. Un año después, en su *Ensayo de estética a manera de prólogo*, Ortega volvía a ahondar en la cuestión. Para ello, diferenciaba dos realidades: la cosa y la persona. Cosa es todo aquello que puedo utilizar. Persona es aquello que no puedo usar en la medida en la que no la puedo poseer. Para Ortega, el único ejemplo claro de persona soy yo porque a un “tú” o a un “él” puedo tratarlos como cosas. En cambio, yo a mí mismo no puedo cosificarme. La razón estriba en que cuando encuentro algo, como acabamos de ver, en primer lugar, lo percibo, y solo en un segundo acto puedo contemplar espectacularmente lo percibido y reflexionar acerca de ello. Para pensar en Fulanito, tendré que haberlo encontrado de alguna manera. Pero, posteriormente, puedo segregar una idea de él y tratarle desde esa imagen, deteniéndolo, determinándolo, cosificándolo. En lo que respecta a mí, también me encuentro a mí mismo, aunque de entrada ese descubrimiento me muestra una realidad muy distinta a la de cualquier otra persona. Mi percepción de Fulanito subiendo unas escaleras nada tiene que ver con la que tengo de mí mismo subiéndolas, sintiendo el esfuerzo de mis músculos, el fuelle de la respiración. En mi encuentro conmigo mismo, señala Ortega, me descubro en cuanto intimidad. Pero, además, no puedo cosificarme, o al menos no del todo, porque por mucho que segregue una idea de quién soy, mi vida sigue ejecutándose aquí y ahora, sin dejarse apresar del todo por ninguno de mis pensamientos. Se escapa de cualquier barrote intelectual en la que pretenda encerrarla. Es inefable e inabarcable. De ahí que, según Ortega, el pecado



original de la modernidad fuera adoptar la postura subjetivista, según la cual lo más cerca de mí en cuanto a conocimiento soy yo. Para el filósofo español, en la medida en que estoy apareciendo ejecutivamente aquí y ahora, estoy a la misma distancia de mi pensamiento que el resto de lo que encuentro. A última hora soy inapresable (Marías, 1959a). Por eso, señala Marías, la pretensión de la fenomenología es imposible porque es la misma realidad la que es ejecutiva y “cuando el fenomenólogo cree estar tratando con un yo fenomenológicamente reducido, con un yo-conciencia, es su yo ejecutivo, plenamente real, quien opera con una imagen pretérita de su yo, que antes también fue ejecutivo” (Marías, 1959a: 263).

Asimismo, añade Marías, su maestro en *El hombre y la gente* enarbolaría un segundo argumento de por qué la conciencia no puede ser la realidad radical. Desde ese razonamiento, además, se da una solución al problema de la comunicación de las sustancias. Según Ortega, el Otro no puede aparecer en mi vida como un *alter ego*, tal y como escribía Husserl. No tengo en primer lugar conciencia de mí mismo y luego por una transposición analógica llego a la deducción de que el Otro es como yo, fundamentalmente por dos razones: porque las otras personas no se aparecen en mi vida tal y como me percibo yo. Recordemos que la imagen de Fulanito subiendo las escaleras poco tiene que ver con la percepción que tengo de mí mismo mientras las subo. Pero es que, además, añade Ortega, si en mi vida no apareciera un “tú”, nunca me encontraría “yo”. De hecho, primero descubro a los otros, y solo pasado un tiempo y gracias a ellos puedo desvelarme como una realidad parcialmente diferente e irreductible a la suya. Cuando trato a Fulanito, descubro que tiene mucha agilidad subiendo escaleras, mientras que a mí me cuesta un poco más. En cambio, mientras él es torpe realizando operaciones matemáticas, yo me desvelo como aquel que tiene facilidad para hacerlas. Soy bajo porque la mayoría de las personas que me rodean son altas. Soy tacaño, cuando caigo en la cuenta de que otras personas son generosas. Por eso, según Marías, que asume lo que dice Ortega, antes que un *alter ego* soy un *alter tu*. Solo porque de entrada desde que empiezo a vivir encuentro a otras personas, puedo desvelar poco a poco mi propia realidad (1959b: 285-287). Así que, continúa Marías, no cabe ninguna forma de solipsismo (1989: 282). Porque, como señala Sánchez-Romero, no coexistimos paralelamente como si fuéramos vías de un tren, sino que la vida humana es intrínseca convivencia o intervida (2016: 34).





La realidad radical, entonces, previa a cualquiera de mis pensamientos o interpretaciones, es mi vida ejecutiva, esta que encuentro aquí y ahora que, además, no se constituye como un recinto cerrado, sino como un escenario abierto que comprende todo lo que encuentra. Pues bien, una vez que Ortega llega a esta idea, que le parece indubitable, su siguiente paso metodológico fue elaborar, siguiendo el principio de pantonomía, una doctrina capaz de conquistar intelectualmente todo cuanto hay. Y como la realidad se constituye en mi vida y en ella encuentro otras vidas semejantes a la mía, el filósofo se dedicó a gestar lo que denominó la teoría general de la vida humana. Es lo que posteriormente Julián Marías llamó la estructura analítica de la vida humana. En ella se recogen aquellos ingredientes ordenados que encuentro en cada una de las vidas humanas. Se trata, por tanto, de una estructura universal y *a priori* en cuanto a que se repite en cada vida, pero a la que de ninguna manera Ortega llegó de forma apriorística, sino contemplando su vida en relación con las de los demás. Igualmente, el pensador señaló desde el principio que su doctrina era inevitablemente abstracta, al contener solo aquellos aspectos que son iguales en cada vida y no la totalidad de cada una de ellas. Sus conceptos eran lo que él denominaba *leere stellen*, lugares vacíos que han de rellenarse con la vida concreta de cada persona (1983a: 71-72). Por último, como apunta De Nigris (2012), es necesario destacar que, aunque Ortega llevó a cabo un estudio de la vida humana como Heidegger, sus resultados fueron desde el principio distintos. La razón se encuentra en que, mientras que la pretensión que animaba el pensamiento filosófico del alemán era descubrir el sentido general del ser a través del análisis del *Dasein* o existir humano, el español se afanó en dejar que fuera el movimiento de la propia vida el que le mostrara su orden, sin imponerle *a priori* el principio de identidad del ser.

### 3. LA JUSTICIA SOCIAL Y LA FELICIDAD EN LA ESTRUCTURA ANALÍTICA DE LA VIDA HUMANA

Señala Julián Marías que la fórmula que mejor condensa el pensamiento de Ortega es su famosa frase de *Meditaciones del Quijote* (1914): “yo soy yo y mi circunstancia y si no la salvo a ella no me salvo yo”. El primer “yo” es mi vida en su totalidad, es mi persona, que a su vez, a efectos analíticos, podemos



descomponer en dos ingredientes en constante interacción dinámica: el segundo “yo” de la fórmula y “circunstancia”. La circunstancia, señala Marías, es lo que me circunda o rodea; todo aquello que encuentro en ese escenario que es mi vida y que no elijo. Forman, por tanto, parte de mi circunstancia el universo entero, la sociedad y mi familia, así como mi cuerpo, incluida mi psique. Es parte de mi circunstancia también mi pasado, que encuentro en mi vida en forma de biografía.

El segundo “yo” de la fórmula, en cambio, es lo que hago con todo aquello que encuentro en mi circunstancia y no elijo. Mi vida es, por tanto, un quehacer circunstancial. Pero, a diferencia de los animales, señala Ortega, no cuento con el programa predefinido de existencia que son los instintos, así que, quiera o no, me veo abocado a imaginar no solo lo que voy a hacer al momento siguiente, sino todo un proyecto de actuación en el que quiero realizarme, una figura de vida en la que aspiro a convertirme. Mi vida es, entonces, intrínseca e inexorablemente libre en la medida en que no solo no está predeterminada, sino que soy yo quien tengo que elegirme anticipando una imagen de mí mismo. Y como esto significa que tengo que lanzar o proyectar mis propias posibilidades hacia adelante, según Julián Marías, mi vida es futuriza, es decir, está inclinada al porvenir (1981: 177-200). Por otra parte, como todo lo que voy haciendo lo retengo en mi pasado y es lo que voy siendo, lo que estoy configurando a través de cada acto es mi propia realidad personal. Por ello, mi vida, señala De Nigris, lejos de responder al orden dado y predeterminado del ser, está regida por una pregunta radical: *¿quién soy?*, que configura el orden de su estructura abierta (2005: 85-97).

Pero, entonces, si todo lo que encuentro se me aparece ya desde el proyecto o pretensión en el que quiero realizarme, señala Marías, mi circunstancia no está ya dada, ni es la suma de una serie de cosas, sino que se me aparece como un sistema de facilidades o dificultades para que realice mi proyecto (1981: 177-200). Mi punto de vista no solo no deforma la realidad, como históricamente ha creído el subjetivismo, sino que la ordena. Es decir, según el filósofo, mi perspectiva personal es la organización real de la realidad (1983b: 370-376). Todo lo que encuentro se me aparece, en definitiva, no como realidades determinadas, sino como un haz de posibilidades para que yo sea alguien. Por ejemplo, si tengo la pretensión de estudiar filosofía, el vivir cerca de una biblioteca plagada de libros se me aparece como una facilidad para que



realice mi proyecto. En cambio, si sueño con ser electricista lo más probable es que ni siquiera sepa que todos esos vetustos libros están a poca distancia de mí.

Ahora bien, hay que recordar que voy descubriendo quién soy gracias a que otras personas, otros “tús” se han manifestado como parcialmente diferentes a mí. Pero, además, añade Ortega en *El hombre y la gente* (1949-1950), desde que nazco me encuentro a esos prójimos interactuando entre ellos gracias a que todos comparten la interpretación que es propia de la sociedad. El niño ve desde el principio que sus padres y familiares se entienden a través de un mismo idioma y que actúan en la gran mayoría de las ocasiones siguiendo unos patrones y comportamientos transpersonales (2010: 237).

Una sociedad, escribe Marías, es un conjunto de personas que se rigen por un mismo sistema de vigencias sociales. En su libro *La estructura social* (1972), el filósofo se detiene a analizar minuciosamente en qué consisten tales vigencias y cómo funcionan. Aquí nos contentaremos con mostrar sus rasgos fundamentales. Se tratan estas de interpretaciones transpersonales que funcionan en nuestra vida de forma mecánica. Hablamos una lengua porque es la que se habla; celebramos la Navidad en diciembre porque es un uso social asentado en Occidente; escribimos a ordenador o en papel porque es donde se escribe. Asimismo, hay distintos tipos de vigencias sociales, dependiendo del rol que desempeñan en nuestra vida. Aquí nos interesa centrar nuestra atención en dos: las creencias y las ideas. Las creencias son vigencias sociales implícitas, son interpretaciones de las que vivimos hasta el punto de que, según Ortega, no son contenidos mentales enunciables, sino continentes. Por ejemplo, creo que el suelo es estable y como vivo de esa interpretación, ni la pienso. Pero si hay un terremoto y la tierra me sacude dejaré de creer en su solidez, y tendré que pensar qué es lo que está pasando. Entonces, segregaré una interpretación explícita, la idea de que ha podido haber un seísmo. En la creencia estaba, era mi continente. A la idea, en cambio, he tenido que llegar mediante la reflexión. Gracias a ese quehacer mío he arribado a una nueva interpretación, esta vez explícita, que, a su vez, inevitablemente ha modificado mi perspectiva de quién soy frente a la realidad. Porque ya no soy quien *cree* que el suelo es estable, sino quien *piensa* que la tierra suele estar tranquila, pero, a veces, se tambalea poniendo en riesgo mi vida. Y, aunque esa perspectiva a la que he llegado es individual, como la he pensado puedo trasladarla al



lenguaje y compartirla con los demás. Por esa razón, el ser humano es histórico puesto que, aunque las vigencias sociales cuentan con una cierta permanencia, en su subsuelo se están continuamente remodelando a medida que los miembros de la sociedad conviven e interactúan. Es más, cabría decir que, si nos vamos al detalle, cada persona que viene al mundo, al ser una perspectiva única, por el hecho de interpretar espontáneamente las vigencias sociales que encuentra, aun sin pensar, con su mero comportamiento está ya introduciendo una innovación en la estructura de la sociedad. Asimismo, existe una unidad de medida, la generación, que nos permite conocer cómo se producen los cambios históricos. De esta manera, como analiza minuciosamente Marías en *El método histórico de las generaciones* (1967), cada quince años aproximadamente, todas esas reinterpretaciones personales cristalizan en un sistema de vigencias parcialmente distinto del anterior. Pero, aún así, evidentemente, esa novedad se produce reformando lo que han hecho las generaciones previas, de suerte que la estructura social está ordenada por un argumento compartido que se va gestando históricamente y que está, a su vez, dirigido en última instancia por la pretensión o proyecto colectivo.

La sociedad cumple así, según Ortega, tres grandes funciones en nuestra vida: en primer lugar, nos mantiene a la altura de nuestro tiempo, es decir, nos permite despertar a la vida envueltos ya por una serie de interpretaciones sobre lo que podemos y no podemos hacer. En segundo lugar, fomenta nuestro encuentro con los otros gracias a que las vigencias son formas transpersonales de entender la realidad. Por último, al dictarnos qué debemos hacer en la mayoría de las situaciones de la vida, las vigencias sociales nos dejan en franquía para que podamos dedicarnos a realizar nuestro propio proyecto personal.

A la luz de estas tres funciones que desempeña la sociedad en nuestra vida, Julián Marías en *La justicia social y otras justicias* sostiene que la “justicia social ha querido siempre decir aquella situación en que se da «a cada uno lo suyo», entendiéndolo por «lo suyo» aquello a que tiene derecho, aquello que necesita tener para vivir al nivel que históricamente está establecido en la sociedad a la que pertenece y que, por tanto, es realmente posible” (1979: 26). Cuando una sociedad es justa, nos brinda a través de sus vigencias todo el precipitado de interpretaciones de nuestros antepasados, lo cual nos permite buscar nuestro proyecto personal. En cambio, cuando una sociedad se estanca o vuelve a vivir de interpretaciones antiguas se produce el fenómeno que se



ha denominado primitivismo o arcaísmo. Entonces se acomete la mayor de las injusticias, porque la sociedad fuerza a la persona a vivir por debajo de sus posibilidades y enturbia su camino tanto a la hora de encontrarse con sus prójimos como de comprender su proyecto personal.

Porque no olvidemos que, aunque mi vida es intrínsecamente social, lo que verdaderamente la define es que no está dada, sino que es ejecutiva, está haciéndose aquí y ahora, así que no la poseo nunca del todo, por ser una misión circunstancial que yo mismo tengo que entender. Ahora bien, como recuerda Marías, según Ortega, no se trata de que pueda elegir de forma caprichosa cualquiera de las múltiples posibilidades que se me van abriendo. Primero, porque la historia como precipitado de lo que han realizado mis antepasados me marca un límite: si vuelvo a hacer lo que ya hicieron ellos me cosifico. En segundo lugar, porque es mi propia vida la que desde sus profundidades o fondo insobornable me llama a realizar un proyecto concreto. Este quehacer irrenunciable que voy descubriendo a medida que vivo es al que el filósofo denomina vocación. Frente a todos los caminos posibles, señala Marías, el de mi llamada personal se me aparece siempre como el mejor. De ahí que la vida humana además de libre sea intrínsecamente moral (1981: 281-282). Cada uno de nosotros es responsable ante el tribunal que es su vida; es justo o injusto dependiendo de si sus actos atienden a su vocación. La ética de Ortega y Marías es, entonces, la de la autenticidad. Y cada uno de nosotros, siendo inevitablemente libres, podemos cumplir con ese proyecto que nuestra vida nos propone o desatenderlo. El problema es que, si elegimos el segundo camino, señala Marías, nos falseamos y cosificamos en la medida en que nos mantenemos en los proyectos vitales que ya ensayaron otros en vez de ahondar en nuestra perspectiva personal.

Pues bien, como señala el filósofo en su libro *La felicidad humana*, desde el punto de vista de la estructura analítica, lo que acontece cuando descubro quién soy, cuando logro realizar mi proyecto irrenunciable, es que soy feliz. Y eso supone a su vez que, al ser la vida futuriza, somos felices en la medida en que creemos que vamos a poder seguir convirtiéndonos en ese personaje al que llama nuestra vocación (1989: 31-36). De esta manera, para el filósofo, la felicidad es siempre una cuestión personal, de suerte que podemos extraer una primera vinculación entre los dos temas que aquí nos ocupan y que es la siguiente: la sociedad es un instrumento de mi circunstancia que me abre



posibilidades para que yo pueda desvelar quién soy, así que, en la medida en que es justa, me ayuda a que pueda ser feliz. Pero por muy afinada que esté la sociedad como herramienta, la felicidad a última hora es personal, es una empresa que tengo que realizar yo.

Por eso, a menudo me desoriento y no sé qué hacer. En esos momentos en los que la sociedad ya no me sirve es cuando, como veíamos antes, tengo la posibilidad de usar esa otra herramienta que es el pensamiento o la razón, reinterpretando las vigencias sociales para llegar a mi propio punto de vista. Pero si mi intelecto a lo que se dedica no es a adecuar mis ideas al ser de la realidad, como pretendieron el realismo y el idealismo, sino a adecuar la circunstancia a mi proyecto de ser alguien (De Nigris, 2015: 27), la razón última no es el pensamiento o la conciencia. La verdadera razón, señala Marías, es mi vida en cuanto “aprehensión de la realidad en su conexión” (1981: 144). La vida es, por tanto, teoría intrínseca (1983a: 58-63). Y como es una fuente de la que constantemente mana mi razón personal, si quiero comprenderla no me queda otra que reflexionar acerca de ella una y otra vez. De esta manera, según De Nigris, aunque la vida humana en cuanto razón o aprehensión de la realidad en su conexión es siempre en alguna medida comprensiva, a lo que me apela en todo momento es a seguir comprendiendo lo que me rodea, a seguir estableciendo conexiones entre la realidad que me circunda desde mi pretensión personal (2005: 23-26).

Pues bien, a esa necesidad de comprender y ahondar en lo que me circunda a través de mi proyecto de ser alguien es a lo que Ortega en *Meditaciones del Quijote* denomina amor. Cuando amamos, señala el filósofo, lo amado se nos aparece como imprescindible, de suerte que no podemos ni imaginar un mundo en el que yo esté y lo amado no. Y es esa necesidad radical de comprender a lo amado en mi vida lo que me incita a llevarlo a la plenitud de su significado internándome en sus propiedades. Así descubro que lo amado necesita a su vez de otras realidades, y al ser imprescindibles para él también lo son para mí. El amor, por tanto, “va ligando cosa a cosa y todo a nosotros en firme estructura esencial” (2004a: 748-749).

De esta manera, es ese movimiento amoroso el que me permite seguir comprendiendo, reinterpretando, salvando constantemente mi circunstancia con el objeto de desvelar y realizar mi proyecto de felicidad. Ahora bien, aun-



que el fin de mi vida parece ser hallar la felicidad, que siempre es personal, una consecuencia derivada de ese movimiento amoroso, salvífico, es que, a su vez, estoy dilatando el grado de justicia de mi sociedad. La razón es evidente: salvar mi circunstancia, señala Marías, es convertirla en mundo (1983b: 399-402), es decir, es personalizar todo lo que encuentro reinterpretando el sistema de vigencias sociales para alojar en él las conexiones que establece mi propio punto de vista. Pongamos un ejemplo: podemos imaginar que uno de los grandes proyectos personales de Thomas Edison, es decir, una de las fuentes de su felicidad, fue descubrir la luz eléctrica; y, sin embargo, esa empresa felicitaria suya trajo consigo una dilatación sin precedentes de las posibilidades de vida del hombre actual<sup>1</sup>.

A la luz de lo apuntado anteriormente, por tanto, desde el nivel de la estructura analítica de la vida humana podemos llevar a cabo la siguiente reflexión: para Ortega y Julián Marías la sociedad es justa en la medida en que sus vigencias sociales están a la altura de los tiempos, es decir, en la medida en que me permiten comprender el precipitado de todos los proyectos de mis antepasados de suerte que yo pueda buscar los míos propios. Ahora bien, eso convierte a la sociedad en una mera herramienta porque el fin de mi vida o felicidad es siempre un proyecto personal de amor circunstancial (De Nigris, 2005: 111-114), de tal manera que en la medida en que soy justo o auténtico, como consecuencia derivada, hago justa mi sociedad.

#### 4. LA JUSTICIA ANTROPOLÓGICA Y LA FELICIDAD DEL HOMBRE

Le parece acertada, entonces, a Julián Marías la idea de Leibniz de que “la felicidad es a las personas lo que la perfección a los entes” (1989: 254), porque, como veíamos previamente, nuestra perfección o fin radica precisamente en buscar e intentar realizar nuestro proyecto de amor circunstancial. Pero eso

<sup>1</sup> Gracias, en buena medida, al descubrimiento de Edison posteriormente llegaría el desarrollo de la electrónica que, según Julián Marías, es, junto con la energía nuclear, el factor técnico más importante e influyente en la transformación del mundo y de las condiciones de la vida humana en el siglo xx. Tal es así que el filósofo dedicó su libro *Cara y cruz de la electrónica* (1985) a ahondar en los cambios que se han producido gracias a la técnica electrónica.



al mismo tiempo supone que, como señala Ortega en *Historia como sistema*, la vida humana no es un ser sino un gerundio, “un *faciendum* y no un *factum*” (2006: 65). Y, si queremos hablar de naturaleza humana, añadirá Marías, necesariamente tendremos que asumir que esta está en expansión (s. f.: 15).

Esa idea, la de que nuestra naturaleza o consistencia se está dilatando, llevó a Marías, como narra en el prólogo de 1983 de *Antropología metafísica*, a caer en la cuenta en 1949 de que, entre la estructura analítica, universal y *a priori* que compartimos todos los seres humanos y mi vida personal, ejecutiva, que estoy haciendo yo aquí y ahora, hay además una estructura intermedia que es, precisamente, aquella que estamos modificando cada uno de nosotros con nuestro vivir.

Y esta no consiste solo en la estructura social, aunque la estructura social forma parte de ella. Aclaremos mediante un par de ejemplos lo que se quiere decir: los investigadores de los últimos siglos han hecho hallazgos que han cambiado sustancialmente el sistema de vigencias sociales, pero, sobre todo, lo que han conseguido es que se transforme el ser humano en su totalidad, de suerte que hoy vivimos más, nos alimentamos mejor y tenemos, en general, una calidad de vida mayor. Asimismo, cuando tras un denodado esfuerzo proyectivo se reforesta un bosque o mejora la calidad de los mares, no es solo que se haya producido un cambio en la estructura social –que también–; es que se ha alcanzado, de nuevo, una transformación del ser humano, que necesariamente comprende el planeta como parte de su realidad. Cuando personalizamos la circunstancia, comprendiéndola desde la perspectiva de nuestro proyecto auténtico personal, lo que logramos, al mismo tiempo, es aquilatar la totalidad de la realidad, y esa transformación se sedimenta en lo que Julián Marías denominó la estructura empírica de la vida humana.

Se trata esta de una de las estructuras que compone la estructura analítica, es decir, toda estructura analítica contiene necesariamente una estructura empírica. Y, sin embargo, cada una de estas estructuras cuenta con una serie de rasgos distintos. Mientras que la estructura analítica es universal, es decir, está compuesta por requisitos permanentes y necesarios *sine quibus non* para que haya vida humana, la estructura empírica no es válida para todo tiempo y lugar, pero sí tiene cierto carácter estructural y configurador que, aunque la hace estable, a su vez le permite aparecer como “el campo de posible varia-





ción de la vida humana” (1983a: 75). De ahí que mientras que Ortega halló la estructura analítica mediante la indagación de sus rasgos esenciales, como en el caso de la estructura empírica sus requisitos no son necesarios para que haya vida humana, solo puedo descubrirlos mediante la experiencia. El ejemplo de *E. T.* que cita Helio Carpintero nos sirve para comprender a qué parte de la realidad humana se refiere Marías cuando habla de la estructura empírica. Porque, aunque desde el punto de vista de la estructura analítica, el extraterrestre de la película cuenta con los mismos caracteres que nosotros, es decir, es vida humana; desde el punto de vista de la estructura empírica difiere al menos en cuanto a que su instalación corpórea y mundana es distinta (2008: 91). Asimismo, es posible imaginar un mundo en donde las personas tuvieran alas, tres piernas o cuatro brazos. O un planeta en el que no existieran hombres y mujeres, sino un solo tipo de vida que sería igualmente humana siempre y cuando contuviera todos los requisitos necesarios que hemos revisado.

Pues bien, mientras que la filosofía, tal y como hemos visto, se ocupa de la vida humana en general, según Julián Marías, la ciencia que estudia el conjunto de estructuras que componen el Hombre o la estructura empírica es la antropología. Pero, a su vez, como su antropología está fundada en la filosofía de la razón vital de Ortega, va a ser una antropología metafísica (1986: 12).

Desde ella, el pensador nos conduce a nuevas visiones de lo que es la justicia social y la felicidad. Pero para no quedarnos en la superficie de su interpretación necesitamos revisar al menos sucintamente tres de los conceptos capitales de su antropología: instalación, vector y trayectoria.

Según Marías, históricamente la filosofía se ha centrado en el verbo *ser*, que denota inherencia y permanencia. Pero existe en el español un término, el verbo *estar*, que no aparece en otras lenguas y que cuenta con una serie de rasgos que lo hacen especialmente apropiado para comprender la estructura empírica de la vida humana, ya que, por una parte, mientras que el ser puede referirse también a cualquier forma de irrealidad, ideal o ficticia, el estar hace mención siempre a lo real. En segundo lugar, porque, aunque “estar” puede usarse para señalar estados o afecciones pasajeros, no siempre tiene por qué ser así. Puede utilizarse también para reflejar una cierta permanencia, pero no de orden espacial. Marías se refiere a aquella acepción que apunta al “estar” como una estructura biográfica en la que me encuentro, y desde la que me



puedo proyectar. Estar “instalado” biográficamente implica al mismo tiempo estabilidad y dinamismo. Gracias a que, como hemos visto, la vida humana es una distensión temporal en la que en el presente confluyen el pasado en forma de retención de mis vivencias y el futuro como anticipación del porvenir, la instalación se convierte en el cauce o alveolo por el que transcurre la vida, o como escribirá Marías: “es la forma empírica de radicación en la vida humana como realidad radical” (1983a: 85).

La instalación es, entonces, una estructura estable pero dinámica, unitaria pero pluridimensional, articulada en niveles y direcciones, desde donde me apoyo para poder proyectarme vectorialmente en distintas direcciones. Julián Marías toma la palabra *vector*, usualmente utilizada en el ámbito de las matemáticas y la mecánica, y la introduce en su teoría antropológica para referirse a una magnitud dirigida. De esta manera, los vectores son en su doctrina las líneas de acción de una vida que parten de la instalación y se apoyan en ella. La vida consiste así en una instalación vectorial, cuyos proyectos, a su vez, se articulan en una serie de trayectorias o arborescencias que se van abriendo o cerrando.

De esta manera, estoy instalado en mi cuerpo, en él me encuentro y apoyo para poder realizarme vectorialmente. Mi carnalidad me permite, a su vez, instalarme en el mundo gracias a la transparencia que la sensibilidad me proporciona. Igualmente, me descubro como hombre o mujer, es decir, me encuentro instalado en mi condición sexuada. Además, es especialmente importante reseñar que la propia condición amorosa del ser humano es también una instalación o, mejor dicho, se trata de la instalación radical. El Hombre, señala el filósofo, es un ser indigente, siempre necesita tanto aquello de lo que se ve privado, como lo que ya posee. Y el amor, desde esta perspectiva, se manifiesta como una instalación, una estructura biográfica en la cual se está y desde la cual se ejecutan los actos, entre ellos los específicamente amorosos. Porque la vida es una realidad esencialmente comprensiva, amorosa, yo me descubro como quien ama a determinadas personas o cosas, pero, sobre todo, como quien necesita seguir proyectándose con ellas (1983b). De ahí que, a lo largo de la historia, según José Luis Sánchez, el amor se ha ido creando, constituyendo, realizando en una pluralidad de formas (2016: 101). Ahora bien, según Julián Marías, para poder comprender la condición amorosa de la



persona desde la estructura empírica de la vida humana, es un error partir del amor genérico e indiferenciado. Más bien hay que partir del amor en el sentido estricto o pleno del término, que es el que se produce entre el hombre y la mujer, para desde él poder entender el resto de formas biográficas derivadas de tal amor (1983: 160-161).

Pues bien, en estrecha vinculación con la condición amorosa, según Marías, tanto la estructura social como la felicidad son instalaciones de la vida humana.

Desde su nacimiento, veíamos antes, la persona va comprendiendo poco a poco el sistema de vigencias de su sociedad, de manera que cuando despierta a la vida se encuentra instalada en una determinada altura interpretativa transpersonal, propia del momento histórico que le ha tocado vivir. De ahí que, para Marías, la estructura social no es sino la estructura empírica de la vida colectiva (1972: 12-13).

Desde esta perspectiva se comprende cómo el concepto de justicia social, que recoge una de las grandes vocaciones de nuestro tiempo, aparece en un momento concreto de la historia. Se trata de una innovación propia del siglo XIX, gracias a la cual, según el filósofo, la realidad humana ha podido dilatarse sustancialmente. Y es que uno de los títulos de gloria de los hombres de esa época es que fueron capaces de descubrir que la mera justicia legal no es justa si la organización social que subyace a ella es injusta. Es decir, que el término *justicia social* viene a subrayar que hay factores sociales que proceden de la forma en la que se organiza la vida colectiva que influyen en las vidas individuales y las condicionan de tal manera que introducen en ellas una injusticia previa a todo ejercicio particular de justicia. Lo que busca justicia social, por tanto, es que todas las personas puedan ser hombres de su tiempo. Así, Marías diferencia entre la mera carencia y la privación de algo. Por ejemplo, hoy por hoy –quién sabe en el futuro– una persona puede carecer de alas, pero no se siente privado de ellas. En cambio, si no tiene la posibilidad de aprender a leer y escribir, estará privado de estar a la altura de su sociedad y vivirá en una situación de injusticia con respecto a los que sí sepan (1979: 13-16).

El nervio de la justicia social se encuentra, entonces, en las posibilidades de la vida. Y, para alcanzarla, según Marías, se requieren tres condiciones: el mantenimiento de los bienes alcanzados, su distribución y, por último, un



tercer factor que es el capital a la hora de entender la justicia social: los recursos son siempre para los proyectos. Es decir, porque pretendemos hacer algo necesitamos producir y distribuir tal o cual recurso (1979: 21-22).

A lo largo de la historia, señala el filósofo, la pobreza ha sido la condición general del hombre, así que, si en un pasado no tan lejano los adinerados hubieran querido redistribuir su riqueza, como eran tan pocos, y en el fondo aun siendo los más pudientes, no contaban con tanto, solo habría habido pobreza en el mundo, porque los acaudalados habrían dejado de serlo y los indigentes no habrían salido de su miseria. Hoy, en cambio, el individuo medio occidental cuenta incluso con más recursos que las clases altas del pasado (1973: 68-69). Esto se debe a que, como señala Ortega en *La rebelión de las masas*, el gran proyecto compartido de los últimos siglos ha consistido en lograr el confort y la seguridad gracias a la técnica y la democracia liberal (2005: 403). Y esa pretensión se ha satisfecho hasta el punto de que, para Marías, la pobreza ha dejado de ser un estadio generalizado para convertirse en una mera posibilidad individual (1973: 68-69).

Pero, en vez de haber un clima de júbilo, lo que encontramos la mayoría de las veces, añade el filósofo, son visiones pesimistas, o deterministas. Existen autores que, sin establecer ningún patrón comparativo, se empeñan en afirmar que “el mundo va mal”. Y, efectivamente, añade Marías, hay muchas cosas que mejorar, pero si se toma el planeta en su conjunto, la ventaja de nuestro tiempo frente al pasado es abrumadora porque hay mucha más riqueza, desarrollo técnico, sanidad y difusión de la cultura (1979: 48-49). Asimismo, ha surgido un moralismo contradictorio por el cual las personas tienden a juzgar constantemente lo que hacen los demás, a decir si actúan bien o mal, pero, al mismo tiempo, creen que la libertad humana no existe porque asumen que el hombre está determinado por su biología, su psique o su condición económico-social (1979: 17).

Si seguimos lo establecido por Marías, esto puede deberse a que, si una de las condiciones para que se dé la justicia social es que haya un proyecto compartido que la sostenga, entonces, el occidental quizá está desorientado por haber conseguido el confort que se proponía sin haber gestado todavía otra nueva empresa. Pero Ortega, anticipándose a los tiempos, en 1916 nos invitaba ya a abrazar un nuevo proyecto, aquel en que, a última hora consiste



su filosofía. Según el pensador, el siglo XIX abonó una cultura de medios, afanada en conseguir instrumentos. De ahí que la justicia social se afrontara desde la política o pensamiento de lo útil. Pero una vez conseguidos dichos recursos, ha llegado la hora de avanzar a una cultura de fines o postrimerías (2004b:159).

El Hombre lleva, entonces, milenios luchando por subsistir, de suerte que su vida ha consistido casi siempre en buscar los recursos necesarios para perdurar. Y esa interpretación es la que sigue guiando la mayoría de las veces nuestros comportamientos a través de las vigencias sociales. La pretensión utilitarista la ha llevado a tal extremo que tanta opulencia ha traído consigo lo que Marías denomina “la invasión de las cosas” (1993: 58). Pero, en el fondo, como el proyecto tan deseado se ha realizado, eso ya no nos hace felices, necesitamos otro fin, otro proyecto.

No parece casualidad, entonces, que Julián Marías dedicara tanto esfuerzo a entender lo que es la felicidad. Buscaba, en un acto personal de justicia social, dar posibilidades al Hombre para que estuviera a la altura de su tiempo, para que pudiera llegar a una pretensión que le ilusionara y diera sentido a su vida. Así, en un primer movimiento, Marías abordó en distintos textos qué se ha entendido por felicidad a lo largo de la historia, para no recaer en lo ya ensayado. Aquí nos vamos a centrar exclusivamente en aquellas perspectivas que parecen más vigentes hoy en día. De esta manera, según Julián Marías en *Ensayos de teoría*, una primera postura es aquella por la cual el hombre cree que la felicidad se consigue cuando hay ausencia de límites. Es decir, cuando se asume que si volviéramos al paraíso seríamos felices. Y, sin embargo, para el filósofo, nuestra felicidad no es la de Adán y Eva porque en un mundo sin problemas nos aburriríamos. La prueba la encontramos, añade, en que cuando leemos el *Génesis* estamos deseando que salga la serpiente, porque la vida humana es ante todo una empresa, una aventura (1954b: 95-98). Asimismo, la felicidad no consiste, subraya Marías, en la búsqueda del placer porque este es epidérmico, instantáneo, y cuando tenemos mucho acceso a él satura y distrae (1989: 30-35). En tercer lugar, hay que tener en cuenta que la felicidad no depende de condiciones estrictamente objetivas como la economía o la seguridad política y la prueba está en que muchas personas se han sorprendido al encontrar briznas de felicidad en momentos extremos como las



guerras (1970: 575). Por eso, a última hora tampoco consiste en el bienestar, ni de orden psicológico, ni como se ha entendido con posterioridad de orden social organizado estatalmente. Bien es verdad, añade Marías, que el Hombre de hoy, para ser feliz, necesita cierta holgura. El proyecto de la justicia social entendida como consecución de medios forma ya parte de la estructura de nuestra biografía, es decir, es ya algo que constituye al Hombre de nuestra época, pero, al mismo tiempo, no es suficiente porque al haberlo logrado necesitamos un nuevo proyecto que dé sentido a nuestra vida (1989: 170-171).

Tras investigar los ensayos que han realizado nuestros antepasados para ser felices, Marías, en su libro *La felicidad humana*, se detiene a analizar en qué puede consistir desde su punto de vista. Y señala que, como veíamos antes, no se trata de nada determinado, sino que es una empresa; acontece en la medida en que realizamos nuestro proyecto personal. Pero, a su vez, según el filósofo, desde la estructura empírica se entiende que la felicidad es una instalación vectorial. Las personas estamos radicalmente instaladas en la estructura biográfica de nuestras vivencias felicitarias y en ellas nos apoyamos para seguir proyectando en forma de vectores nuevos caminos de felicidad. Por eso, esta no es epidérmica como el placer, ni psicológica como el bienestar. La felicidad opera en el estrato más profundo o raíz de nuestra persona. Por eso, a diferencia del placer, no se caracteriza tanto por su intensidad como por su cualidad o implantación al afectar a nuestra mismidad, a quien a última hora somos. Asimismo, la felicidad no distrae, sino que nos centra en nuestro proyecto vocacional de suerte que, cuando un vector se realiza, como la felicidad opera desde el mismo fondo de la persona, pronto se derrama sobre el resto de los vectores envolviendo toda la vida hasta reorganizarla o transfigurarla. La felicidad entonces, señala Marías, irradia y pone una nueva luz en la persona y, por eso, es la plenitud de la vida (1989: 255-278).

Previamente mostrábamos desde la estructura analítica que la justicia social es un instrumento que me brinda posibilidades para que yo pueda realizarme y ser feliz, pero, al mismo tiempo, la fuente última de la justicia social en la felicidad personal. Ahora, desde la estructura empírica hemos llegado a una nueva perspectiva de la relación entre ambos temas: el concepto de justicia social no es algo que haya existido siempre. Es una interpretación que nace en un momento concreto, en el siglo XIX con la aspiración de satisfacer



una pretensión colectiva, la de que todos podamos contar igualmente con los medios suficientes para vivir. Y, como la realización de esa empresa ha logrado variar, no solo la organización social sino toda nuestra estructura empírica, es posible argumentar que, cuando modificamos el sistema de vigencias colectivas a través de nuestra felicidad personal, lo que producimos no es solo una justicia social, sino una justicia antropológica, porque lo que cambia con aquellas es el Hombre en su totalidad. Por otra parte, hemos visto, además, que, si bien en nombre de la justicia social en el siglo XIX se entendió que nuestra gran empresa compartida era buscar medios para todos, la filosofía de Marías nos muestra que, paradójicamente, el proyecto de nuestro tiempo parece ser de orden inverso, porque es en la medida en que buscamos el fin o felicidad personal como, por consiguiente, segregamos los medios necesarios para espolear la justicia social.

## 5. LA FELICIDAD Y LA JUSTICIA SOCIAL COMO AMOR INTERPERSONAL

Durante las últimas centurias las personas se han puesto al servicio de la sociedad en vez de poner a la sociedad, como herramienta que es, a su servicio. Muchas vidas se han sacrificado así en aras del progreso, entendido como producción de recursos. Pero Marías subraya que el fin de mi vida es ser feliz o hacerme yo como persona, lo cual, además, trae consigo que, aún sin darnos cuenta hacemos más justa la sociedad. Por eso, durante el último periodo de su vida el filósofo se dedicó a comprender a esa compleja realidad que es la persona. Y desde esa perspectiva podemos llegar a una nueva visión de la justicia social y la felicidad.

Pero, como señala Nieves Gómez, al igual que Aristóteles gestó una serie de categorías para apresar el ser de las cosas, Julián Marías tuvo que buscar nuevas categorías que le permitieran aprehender ese continente inexplorado que es la persona humana, la única de la que tenemos evidencia (2017: 14). Y entonces se dio cuenta de que esta realidad tan elusiva no responde adecuadamente a términos clásicos griegos, pero sí es posible captarla a través de conceptos cristianos como *creación*, *paternidad* o *amor*.



De esta manera, ya en *Antropología metafísica*, pero también en otros libros como *Persona o Mapa del mundo personal*, Julián Marías va a ir articulando su metafísica de la persona. Aquí nos vamos a detener solo en aquellos aspectos que nos permiten llegar a nuevas interpretaciones de lo que es la felicidad y la justicia social.

En ese sentido, es importante comprender el origen de la persona. En principio, señala el filósofo, en el aspecto psicofísico no se diferencia mucho de los animales porque el organismo del hijo se deriva del de sus progenitores. Su biología, es decir, lo que es, puede sin duda reducirse a ellos. Pero, el cuerpo, como ya vimos, es tan solo una porción de nuestra circunstancia. Algo que *encontramos* para poder *encontrarnos*, para poder desvelar cómo actuar, quién ser. En cambio, ese alguien que soy yo, y que se está haciendo circunstancialmente desde el mismo momento de su concepción, señala Marías, ya no es derivable de sus padres, que se descubren alumbrando a una realidad completamente nueva. Cuando el hijo dice “yo” no se confunde ni con su padre ni con su madre. Recordemos que, según Ortega, “yo” me desvelo en la medida en que me descubro como distinto del “tú”. “Yo” soy, entonces, una posición irreductible de realidad en o-posición a toda otra realidad efectiva, posible o imaginable. Por tanto, a la persona no se la puede entender desde términos como fabricación o producción, sino que, según Marías, a lo que responde desde el punto de vista meramente “descriptivo y fenomenológico” es al concepto cristiano de creación (1996: 122-125).

Históricamente, apunta el filósofo, se ha tendido a partir del Creador para entender la creación y, sin embargo, el camino metodológico, si queremos ser rigurosos, debería ser el inverso. Porque Dios no es patente. En todo caso habrá que buscarlo. En cambio, cada persona se nos presenta como un modelo de creación, como *criatura* en dos sentidos. En primer lugar, es una realidad contingente, está aquí, la encontramos en este mundo, pero podría no haber estado. En segundo lugar, es una innovación radical de la realidad. Su origen le viene dado, no se pone en la existencia a sí misma, pero al mismo tiempo es una realidad original, en la medida en que no puede confundirse con nada ni con nadie. Es única en su especie. No está caracterizada por su individualidad, sino por su unicidad. Es irreductible a la totalidad de cuanto hay en disyunción con todo lo que existe, pero, a su vez, está necesitada de todo ello para hacerse (1983a: 35-39). Por tanto, cada persona es, literalmente, una





aparición y, desde el momento en que entra en este mundo, acontece inevitablemente un incremento de la realidad en su totalidad.

Asimismo, según Julián Marías, lo que define la consistencia última de la persona no es su capacidad de pensar, sino de amar. La persona es criatura amorosa en tanto que necesita comprender, abarcar, interpretar la totalidad de aquello que *encuentra* para poder *encontrarse* a sí misma, para poder descubrir continuamente quién está llamado a ser. De ahí que el pensamiento sea solo un instrumento al servicio de la verdadera razón que es su vida espontánea, ejecutiva, inefable (1996: 176).

Pero ese carácter inacabado viniente de la persona hace de ella una realidad particular. Porque, por un lado, la encontramos como presencia gracias a que es corpórea y su instalación carnal hace posible su inserción en el mundo “real”. De esta manera, a la persona podemos percibirla a través de los sentidos como a la silla o a la mesa. Pero, al mismo tiempo, lo que se manifiesta a través de esa realidad corpórea es una irrealidad. La vida humana, como hemos visto, no es una mera colección de vivencias. Es una distensión temporal gracias a que reabsorbe constantemente lo que le va aconteciendo desde su proyecto de ser alguien. La persona es, entonces, según Julián Marías, una extraña “condensación” de temporalidad que se actualiza (2005: 177). Vive cargada de tiempo. Pero su pasado es una realidad acontecida, por lo que ya no lo podemos encontrar sino como irrealidad. Y lo mismo sucede con el futuro en cuanto a que es una realidad deficiente que solo podemos anticipar. Por tanto, la persona, además de manifestarse como una aparición que previamente no estaba y de contar con un carácter viniente, se caracteriza por ser ante todo una irrealidad (1996: 15). Y, sin embargo, paradójicamente es la realidad más plena de todas cuanto encontramos porque, mientras vive, está llamada a *realizarse* libremente, *realizando* a su paso la realidad, o por decirlo de otro modo puede seguir personalizándose, ahondando en su unicidad y felicidad, de tal manera que personaliza el mundo y lo hace más justo al imprimir en él su perspectiva original.

Pero eso implica, además, que mi realidad, y con ella el resto de la realidad, admite grados. Y seré tanto más yo y haré el mundo más justo en la medida en que me personalice. Ahora bien, apunta Marías, el proceso de personalización incluye dos tipos de factores: sociales y personales.



Por una parte, hay que tener en cuenta el tipo de sociedad y el momento histórico en el que nace la persona. Hay comunidades, como los pueblos primitivos, cuyo sistema de vigencias estaba todavía muy poco interpretado, de tal manera que ejercían un férreo control sobre los individuos dejando muy poco espacio para la búsqueda del sentido personal. Algo parecido acontece también, como hemos visto, cuando las sociedades no están a la altura de su tiempo y, en vez de proyectarse hacia el futuro gestando variaciones innovadoras, recaen en formas del pasado, lo que produce un grave estadio de injusticia social. Una prueba de ello lo encontramos en aquellos lugares en donde un Estado de orden totalitario pretende interferir en todas las dimensiones de la vida de los ciudadanos ahogando su vida personal. De ahí que en *La justicia social y otras justicias* Julián Marías subraye la importancia de la libertad política como fuente de justicia social (1979: 25-28). Asimismo, según el filósofo, todos aquellos fanatismos sociales que suponen la discriminación de determinados individuos por razón de raza, sexo, nación o clase fomentan la despersonalización, en la medida en que tratan a las personas desde un punto de vista abstracto, atendiendo a lo que son y no a quiénes son (2005: 56).

Pero, en el proceso de personalización, además del factor relativo a lo justa que es una sociedad y las posibilidades que ofrece a sus ciudadanos, también hay que tener en cuenta el aspecto más importante que es el personal. Las presiones sociales, en mayor o menor medida, por su propia consistencia intentan coartar siempre la libertad individual. Pero a las personas nos queda, señala Marías, la libertad que uno se toma. Es decir, la libertad no está ahí, sino que se hace ejerciéndola, de tal manera que, como hemos visto, es gracias a ella que dilatamos la justicia social (1979: 33-35). En ese sentido, según el pensador, es posible medir el grado de personalización de alguien a través de dos criterios: la autenticidad de sus proyectos y la intensidad con la que aspira a realizarlos (1996: 95).

Ahora bien, ¿cómo podemos saber que nuestros proyectos son realmente verdaderos y felicitarios? Señalábamos en nuestro análisis de la estructura analítica que una persona es auténtica en la medida en que aspira a realizar su vocación, es decir, en la medida en la que presiona la circunstancia para alojar en ella su proyecto personal, aquel que se le aparece como el mejor. Pero Marías sigue ahondando en la fórmula para encontrar la felicidad y la autenticidad y nos muestra cómo, en verdad, el método para la realización



personal estaba ya apuntado germinalmente en las *Meditaciones del Quijote* de su maestro. Salvo mi vida, nos dice Ortega, en la medida en que amo o comprendo mi circunstancia, descubriendo a través de ella mi proyecto personal. Por tanto, añadirá Marías años más tarde: “Se es más persona en la medida en la que se ama más profunda y personalmente” (2005: 153).

Desde esta altura filosófica se comprende, entonces, que, en verdad, todo lo que encontramos alrededor está transido de realidad personal. Cuando fijamos la atención en cualquier objeto, este se nos aparece recubierto ya bajo la pátina interpretativa que nos han donado nuestros antepasados. Por eso, si verdaderamente necesito saber quién soy yo frente a algo, no me queda sino comprender cómo se ha hecho, es decir, cómo lo han entendido mis antepasados, de tal manera que, gracias a la irrealidad en que consiste mi vida, puedo transportarme imaginativamente al pasado para entender cómo emergió esa perspectiva del objeto, de suerte que pueda reinterpretarla desde el sentido particular que tiene en mi vida (2005: 95).

Pero, además, en mi circunstancia encuentro otras realidades que se aparecen como centros de vida humana y, en todo momento, estoy eligiendo cómo tratarlas. Bien es verdad, añade Marías, que la mayoría de las veces son relaciones meramente sociales o psíquicas. A pesar de que sé que, tras el cajero, el médico, el conductor de autobús o el policía se esconden personas concretas, yo me los encuentro realizando papeles sociales tipificados y mecánicos, de tal manera que se me presentan inevitablemente como objetos, como herramientas automatizadas. No sé quiénes son, y durante el desempeño de sus funciones su proyecto ha de ser precisamente el de abandonar su mundo personal para representar a través de sus actos determinadas vigencias sociales<sup>2</sup>. Igualmente, en las relaciones psíquicas interactuamos con otras personas que tal vez conozcamos y veamos a menudo, pero de las que desconocemos cuál es su proyecto personal. A lo mejor nos encontramos con el vecino y nos damos cuenta de que está distinto, pero no entendemos muy bien por qué, pues en el fondo no sabemos quién es. En cambio, hay un tercer tipo de relaciones, las personales, que son las más importantes porque hacen posibles todas las

<sup>2</sup> Esto no quiere decir que se conviertan en completos autómatas. De hecho, inevitablemente la personalidad se filtra siempre, en mayor o menor medida, por entre los barrotes de los usos sociales.



demás. Se caracterizan porque las dos personas se comprenden mutuamente, es decir, cada una de ellas entiende implícita o explícitamente en qué consiste el proyecto vocacional de la otra (2005: 14-17). Y, sin embargo, en esas relaciones pueden establecerse también distintas formas de trato. Ante el prójimo, que es aquel que está verdaderamente próximo, puedo reaccionar cosificándolo, abordándolo como si fuera un mero útil en mi vida. O, a la inversa: puedo imaginar que es como yo, es decir, que es una persona, de manera que su vida consiste como la mía en un proyecto ejecutivo de comprensión circunstancial. Si lo mineralizo, señala Ortega, es el odio “un fiero resorte de acero” que me hace aprehenderlo desde un solo aspecto, quitándole todo su valor. De esta manera, soy yo mismo el que me estoy cosificando, al no hacer siquiera el intento de comprender su proyecto, de suerte que tampoco desvelo el mío y me quedo siendo el que ya era. En cambio, si mi movimiento está vivificado por el amor, mi pretensión última frente a otra persona es buscar su perfección o felicidad, es decir, aspiro a llevarla por el camino más corto a la plenitud de su significado; a comprenderla desde mi vida; a imaginar quién está llamado a ser (2004a: 747). En las relaciones personales auténticas, señala Marías, el prójimo se aparece como único e insustituible, intuimos su clave, su núcleo personal y lo que nos preocupa no es solo dónde está, sino adónde va, por su cuenta y hacia nosotros. Por eso, no nos basta con la mera percepción, necesitamos la imaginación para adivinar la otra vida, para transmigrar a ella, de manera que, aunque el encuentro personal esté instalado en una relación biográfica, ante todo se lleva a cabo en el futuro, en esa irrealidad que ambos anticipamos. De ahí que, mientras que cuando dos cuerpos se encuentran, chocan, cuando dos personas llegan a construir una relación personal, sus vidas se habitan y sus proyectos se interpenetran gracias a ese carácter irreal que comparten. Y cuando eso acontece se produce lo que el filósofo denomina un injerto, porque la persona introduce algo propio en los otros y los modifica sin que dejen de ser lo que eran. Y así, para Marías, el arte de la convivencia personal consiste “en asociar a la otra persona a los proyectos propios, hacer que, desde diferentes perspectivas, sean de los dos”, tocándose los dos núcleos personales (2005: 79).

Asimismo, hay que tener en cuenta que, según el filósofo, al igual que las relaciones sociales y psíquicas son posibles porque hay relaciones personales que las nutren, también hay un tipo de relación personal que, al ser la



más plena y saturada, nos permite comprender todas las demás: se trata de aquella que tiene lugar cuando un hombre y una mujer, es decir, cuando las dos formas de ser persona se enamoran. Amar, señala Marías, es proyectarse amorosamente hacia la otra persona, pero estar enamorado implica otro orden de magnitud porque significa que la otra persona se convierte en mi proyecto, de manera que se produce una transformación ontológica, en la que la persona se siente, paradójicamente, más suya y a la vez más enajenada. El enamoramiento supone así una extraña transmigración en la que la condición proyectiva pasa a ser dual, sin que haya posibilidad de separación, pero sin que, al mismo tiempo, la distinción se anule porque es precisamente el contenido del proyecto. De esta manera, añade el filósofo, el que ama se percibe como más real, experimenta un incremento de su realidad, adivina un nuevo sentido de la felicidad (2005: 142-148). Y cuando ese amor llega a ser recíproco, se alcanza la plenitud de la vida que no es sino la forma suprema de felicidad (1989: 294).

Hemos llegado, por tanto, a una nueva perspectiva de los dos temas que aquí nos ocupan. Decíamos previamente que una sociedad es justa en la medida en la que sus vigencias hacen que las personas puedan vivir a la altura de su tiempo. En el siglo XIX el proyecto colectivo que nutrió esa justicia fue el de lograr producir y distribuir unos recursos mínimos para que las personas no tuvieran que dedicar su vida a conseguirlos por su cuenta para sobrevivir. Pero, una vez que el Hombre medio cuenta ya con esos bienes y vive holgado, las antiguas vigencias no colman a las personas que necesitan una nueva empresa en la que embarcarse. En ese sentido, la metafísica de Ortega y Marías nos descubre al mismo tiempo un proyecto que es tanto colectivo como personal, así como el método para poder realizarlo. Ese proyecto no es sino el de la vida humana misma, que nos llama a cada uno de nosotros a personalizarnos para poder ser felices, y el camino para conseguirlo es el amor interpersonal. Ahora bien, ese proyecto de la vida humana por su propia consistencia se manifiesta infinito, en tanto que es indeterminado por lo que nos invita siempre a continuar. No hay, pues, empresa ni justicia social definitiva, porque somos cada uno de nosotros los que amando al prójimo y siendo amados por él vamos incrementando el grado de justicia antropológica, al introducir en el Hombre de nuestro tiempo visiones cada vez más profundas y fecundas de nuestra perspectiva personal.



## 6. LA FELICIDAD PERDURABLE COMO FUENTE DE LA JUSTICIA SOCIAL

Nos queda una última cuestión por tratar. Porque si bien, según Julián Marías, la felicidad es el fin de nuestras vidas y, por tanto, es imprescindible para nosotros, a su vez, es imposible conseguirla del todo por distintas razones. A veces, la circunstancia se impone inevitablemente a nuestro proyecto; otras, elegimos la mejor de nuestras posibilidades, pero nos queda un poso de tristeza al darnos cuenta de que dejamos atrás otros proyectos que también nos habría gustado realizar. Igualmente, al ser felices en un momento dado emerge de las profundidades de nuestra vida una punzada de dolor al saber que ese tiempo está destinado a pasar y no se repetirá. Por último, existe una dificultad que aparece como el mayor de los escollos para lograr la felicidad. Hemos dicho que, para Marías, ser feliz es ir a serlo, es decir, es poder proyectarse en un futuro felicitarario. Pero la vida humana es *moriturus*, es decir, queramos o no tenemos que morir (1989: 25-31, 321 y 364).

Entonces, la pregunta radical que ordena nuestra vida nos fuerza también tarde o temprano a intentar comprender quiénes somos frente a ese ingrediente de la vida que es la muerte. Históricamente, la mayoría de las culturas han contado con una interpretación religiosa de la inmortalidad. Pero hay épocas como la nuestra, señala Marías, en las que se produce una crisis del amor, lo que supone que, a su vez, desfallezcan las pretensiones de perduración (1989: 345). Una muestra de ello la encontramos en que hoy en día en Occidente vuelve a ser vigente un inveterado naturalismo que nos induce a pensar que esa perduración es poco probable porque el cuerpo se corrompe (1995: 113-144).

Pero el hecho de que se promuevan ese tipo de interpretaciones a Julián Marías le parecía la suma injusticia social porque son posturas superadas, que no están a la altura de los tiempos, y, sobre todo, porque si ser feliz es pretender serlo pero se nos convence de que estamos destinados a desaparecer, en el fondo lo que se está fomentando es que perdamos toda esperanza de lograr la felicidad y que la vida nos parezca un engaño y un sinsentido (1982: 22-25).

De esta manera, entendiendo que la metafísica intenta comprender desde su teoría justificada la totalidad de cuanto existe, el filósofo se cuestiona si es plausible nuestra perduración. Veámos al investigar el nacimiento que,



mientras que el organismo de una persona es derivable de sus padres, quien ella es no puede reducirse a nada ni a nadie porque se trata de una contingente innovación radical de la realidad. Pues bien, si analizamos la muerte, señala Marías, nos encontramos con un proceso parejo. Tenemos la evidencia empírica de que la estructura del Hombre es cerrada. El cuerpo muere y con él la circunstancia se apaga. Pero la persona que soy yo no puede reducirse a la biología. Yo, haciéndome aquí y ahora, único e irreductible a todo cuanto me circunda incluido mi cuerpo, descubro mi vida como una estructura biográfica, argumental, abierta, proyectiva, futuriza, viniente e indefinida cuya llamada última es la de seguir comprendiendo eternamente los proyectos de los demás desde los míos (1983: 223). Por tanto, la vida humana en cuanto que razón que se busca a sí misma pretende siempre su continuidad. Pero no se trata, añade Marías, de que lo que primero brote en nosotros sea un deseo de autoconservación o de endiosamiento. Lo que desea nuestro apetito de eternidad es que las personas amadas no desaparezcan porque no podemos concebir una vida sin ellas, mucho menos una vida feliz. Por eso, según el filósofo, la raíz de lo más humano del Hombre y el núcleo de lo que llamamos civilización reside precisamente en esa necesidad de perduración de los seres amados (1989: 342-344). Véase la importancia de esta idea: cada uno de los actos verdaderamente personales que han hecho que se intensifique la estructura empírica de la vida humana, cada una de esas grandes innovaciones que han potenciado la justicia antropológica, remiten en el fondo al hecho de nuestra más íntima necesidad de potenciar la supervivencia de nuestros seres queridos para poder ser felices nosotros mismos. Por eso, nos parece ya insufrible esa pequeña muerte que es la injusticia de ver que alguno de ellos no logra llegar a su plenitud por una inadecuada organización social. Así, mucho menos podemos aceptar esa muerte con mayúsculas que sería su completa aniquilación.

Por eso, si en tanto que criaturas lo que nos define es nuestra capacidad de amar o de comprender desde nuestro proyecto personal más y más realidad, no resulta inverosímil pensar que, en vez de yacer en ese cuerpo ya muerto, podría ser el amor mismo, ese que no nos deja nunca cosificarnos del todo, el que una vez más nos salvara, permitiéndonos seguir transfigurándonos a través de los prójimos, alcanzando en otra circunstancia, en otro mundo, esta vez, ya sí, por fin, la felicidad plena.



## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Carpintero, H. (2008). *Julián Marías. Una vida en la verdad*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- De Nigris, F. (2005). *Libertad y método. El liberalismo desde la perspectiva personal de Ortega y Marías*. Madrid: Fundación Universitaria Española.
- De Nigris, F. (2012). La razón vital de J. Ortega y Gasset y la analítica existencial de M. Heidegger. *Ideas y Valores: Revista Colombiana de Filosofía*, 61(148), 115-129.
- De Nigris, F. (2015). Ortega et la Métaphysique. *Revue Internationale de Philosophie*, 1, 13-44.
- Gómez, N. (2017). *Pensar con Julián Marías: Metafísico de la persona*. Madrid: Ciudad Nueva.
- Marías, J. (1954a). *Idea de la metafísica*. Buenos Aires: Columba.
- Marías, J. (1954b). La felicidad humana: Mundo y Paraíso. En *Ensayos de teoría* (pp. 79-107). Barcelona: Editorial Barna.
- Marías, J. (1959a). La primera superación orteguiana de la fenomenología. En *La Escuela de Madrid* (pp. 257-264). Buenos Aires: Revista de Occidente.
- Marías, J. (1959b). La teoría de la vida social en Ortega. En *La Escuela de Madrid* (pp. 275-288). Buenos Aires: Revista de Occidente.
- Marías, J. (1967). *El método histórico de las generaciones*. Madrid: Revista de Occidente.
- Marías, J. (1970). Entre la angustia y la felicidad: la vida cotidiana. En *Obras, tomo VII, Nuevos ensayos de filosofía* (pp. 571-578). Madrid: Revista de Occidente.
- Marías, J. (1971). Ortega y la idea de la razón vital. En *Acerca de Ortega* (pp. 11-62). Madrid: Revista de Occidente.
- Marías, J. (1972). *La estructura social*. Madrid: Revista de Occidente.
- Marías, J. (1973). *Innovación y arcaísmo*. Madrid: Revista de Occidente.
- Marías, J. (1979). *La justicia social y otras justicias*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Marías, J. (1981). *Introducción a la filosofía*. Madrid: Revista de Occidente.





- Marías, J. (1982). *Problemas del cristianismo*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Marías, J. (1983a). *Antropología metafísica*. Madrid: Alianza Editorial.
- Marías, J. (1983b). *Ortega. Circunstancia y vocación*. Madrid: Alianza Editorial.
- Marías, J. (1985). *Cara y cruz de la electrónica*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Marías, J. (1986). La cuestión radical de la antropología: hombre y vida humana. En J. Marías *et al.*, *¿Qué es el hombre? (II)*. Madrid: Instituto de Ciencias del Hombre.
- Marías, J. (1989). *La felicidad humana*. Madrid: Alianza Editorial.
- Marías, J. (1993). *Razón de la filosofía*. Madrid: Alianza Editorial.
- Marías, J. (1995). *Tratado de lo mejor. La moral y las formas de la vida*. Madrid: Alianza Editorial.
- Marías, J. (1996). *Persona*. Madrid: Alianza Editorial.
- Marías, J. (2005). *Mapa del mundo personal*. Madrid: Alianza Editorial.
- Marías, J. (s. f.). *La educación sentimental*. Madrid: Círculo de Lectores.
- Ortega y Gasset, J. (2004a). *Obras completas, tomo I*. Madrid: Taurus/Fundación José Ortega y Gasset.
- Ortega y Gasset, J. (2004b). *Obras completas, tomo II*. Madrid: Taurus/Fundación José Ortega y Gasset.
- Ortega y Gasset, J. (2005). *Obras completas, tomo IV*. Madrid: Taurus/Fundación José Ortega y Gasset.
- Ortega y Gasset, J. (2006). *Obras completas, tomo VI*. Madrid: Taurus/Fundación José Ortega y Gasset.
- Ortega y Gasset, J. (2008). *Obras completas, tomo VIII*. Madrid: Taurus/Fundación José Ortega y Gasset.
- Ortega y Gasset, J. (2010). *Obras completas, tomo X*. Madrid: Taurus / Fundación José Ortega y Gasset.
- Sánchez, J. (2016). *La educación de los sentimientos en la obra de Julián Marías*. Madrid: Fundación Universitaria Española.
- Sánchez-Romero, J. (2016). *Una ética para hoy. La filosofía moral en Julián Marías*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca.





ARTÍCULOS DE INVESTIGACIÓN. MISCELÁNEA



DE LA FILOSOFÍA DEL LÍMITE AL HOMBRE  
COMO HABITANTE DE LA FRONTERA.  
LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA DE EUGENIO TRÍAS

FROM THE PHILOSOPHY OF LIMIT TO THE MAN  
AS A INHABITANT OF THE BORDER.  
EUGENIO TRÍAS' PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY

*Jaime Vilarroig Martín<sup>a\*</sup>*

Fechas de recepción y aceptación: 10 de mayo de 2018, 9 de mayo de 2019

*Resumen:* En este artículo se pretende exponer la antropología de Eugenio Trías como clave de comprensión de toda su filosofía. Para ello se estudia primero su ontología, en torno al ser del límite, y los tres cercos: cerco del aparecer, cerco hermético y cerco del límite. En un segundo momento se estudia su antropología filosófica, propiamente dicha, que analiza al hombre como habitante de la frontera o ser fronterizo. El hombre es entendido como un límite entre lo divino y lo animal, entre la naturaleza de la que proviene (nacimiento) y el arcano hacia el que se mueve (muerte). Por último se analiza cómo esta antropología de Trías permite acceder a campos que la filosofía había descuidado, como pueden ser la ética y la religión.

*Palabras clave:* Trías, antropología, límite, fronterizo, cerco.

*Abstract:* In this article, we intend to expose the anthropological work of Eugenio Trías as the key to understand his entire philosophy. To this end, first we study his ontological theory, which consists of the being of the limit, and its three surrounding fences: encirclement of

<sup>a</sup> Departamento de Humanidades. Universidad CEU Cardenal Herrera.

\* Correspondencia: Universidad CEU Cardenal Herrera. Calle Grecia, 31, Ciudad del Transporte. 12006. Castellón del Plana. España.

E-mail: [jaime.vilarroig@uchceu.es](mailto:jaime.vilarroig@uchceu.es)



appearance, hermetic enclosure and limit fence. Secondly, we analyze his philosophical anthropology, which sees man as an inhabitant of the border or frontier being. Man is understood as a limit between the divine and the animal, between the natural environment from which he comes (birth) and the arcanum towards which he advances (death). Finally, it is analyzed how Trías' anthropological work makes it possible to get access to fields which had been neglected by philosophy, such as ethics or religion.

*Keywords:* Trías, anthropology, limit, border, fence.

## INTRODUCCIÓN. BIOGRAFÍA INTELECTUAL

Eugenio Trías es uno de los filósofos en lengua española más reconocidos de la segunda mitad del siglo XX e inicios del XXI. En repetidas ocasiones indicó que el fulcro de su filosofía estaba en la idea del límite, que separa y a la vez une cosas distintas y heterogéneas. En el campo del pensamiento esto significa no solo ser un filósofo ilustrado que se deja guiar por la razón para exorcizar sombras, sino que también está dispuesto a dialogar con estas mismas sombras de la razón: la pasión, el arte o la religión, elementos tradicionalmente excluidos del discurso filosófico. A profundizar en este diálogo vamos a dedicar este escrito centrándonos en la idea del hombre. Para ello presentaremos primero una breve biografía intelectual del autor, y abordaremos su ontología (el ser del límite) junto a su teoría del conocimiento (razón fronteriza) para poder comprender cuál es el ser específico del ser humano (habitante de frontera). De ahí veremos las consecuencias antropológicas que esta filosofía del límite tiene en algunos campos concretos como la ética, o la religión.

Trías nace en Barcelona (1942) en el seno de una familia católica y ligada al régimen autocrático del general Franco; incluso llega a estar unos breves años en la prelatura del Opus Dei. Estas razones llevan a la conclusión de que su primera formación filosófica está ligada a la neoescolástica tomista. Además, esta era la filosofía oficial también en la universidad barcelonesa de la época, aunque se empezaran a atisbar las primeras aperturas a corrientes como el marxismo, el estructuralismo, la fenomenología o la filosofía analí-



tica. Parece que de esta época le queda cierta influencia de un filósofo notable de la Universidad de Navarra, Leonardo Polo, al que Trías reconoce como maestro (Espada, 2003), y quien curiosamente también sitúa el centro de su filosofía en algo que llama “límite de lo mental”.

Tras una formación filosófica inicial Trías se especializa en primer lugar en pensamiento alemán, puesto que su tesis doctoral versa sobre el perdón en Hegel (Trías, 1981). Trías es también uno de los autores que en aquella época escribían sobre Nietzsche, junto a Fernando Savater y otros jóvenes nietzscheanos. La cultura alemana está muy presente en la obra de Trías, con ciertos autores como Goethe, Hölderling o Schelling. Sin embargo, la influencia de la tradición filosófica española es más bien escasa: alguna cita ocasional a Ortega o D’Ors, y sobre todo algunos análisis interesantes de las obras de Calderón (Trías, 2001).

Sus primeras publicaciones se enmarcan en el estructuralismo francés y así lo interpretaron sus primeros lectores (Quintanilla, 1971: 119). Por ejemplo, está muy presente Foucault en *Filosofía y carnaval* (Trías, 1973). También es patente el estructuralismo en *La filosofía y su sombra* (Trías, 1969), donde Trías intenta sacar a la luz la estructura profunda del saber filosófico que siempre se construye por oposición a un saber no-filosófico, a lo que no es filosofía: la sombra de la filosofía. Esta será una idea recurrente en toda su filosofía y en cierto sentido central en toda su producción filosófica, como iremos viendo. En su *Metodología del pensamiento mágico* (Trías, 1970) busca definición y claridad en el manejo de conceptos, cosa que no practicará en obras posteriores (Bueno, 1978). En su *Teoría de las ideologías* (Trías, 1975) busca de alguna manera ajustar las cuentas con el estructuralismo y con el pensamiento francés que le ocuparon aquellos primeros años de maduración intelectual después del doctorado. No falta quien ve en estas obras una profunda unidad con su producción filosófica posterior (Caro, 2015). Estos primeros años han sido autobiografiados por el propio autor en *El árbol de la vida* (Trías, 2003).

En la siguiente etapa, Trías parece buscar su propio tema filosófico. En *Filosofía del futuro* (1983), *Los límites del mundo* (1985) y *La aventura filosófica* (1988), va tanteando distintos filosofemas que irán aquilatándose y dotando de consistencia propia su pensamiento. Por ejemplo, en *Filosofía del*



*futuro* parece que el núcleo de su filosofía va a ser lo que él llama el principio de variación. Pero ya en *Los límites del mundo*, y con mayor énfasis en *La aventura filosófica*, será la idea del límite la que vaya ocupando el centro de sus reflexiones. Sin embargo, no será hasta mucho después, cuando escriba su obra más clara y sistemática respecto a este tema: *La razón fronteriza* (Trías, 1999).

En la década de los noventa podemos decir que Trías va colonizando los distintos espacios a los que se puede acceder desde su filosofía del límite. Los tres grandes campos son, a nuestro juicio, el arte, la religión y la ética. Por ejemplo, Trías continúa profundizando en la filosofía del arte que había comenzado desde hacía algunos años (Trías, 1976), y da a luz obras memorables como *Lo bello y lo siniestro* (Trías, 1982). En los últimos años sorprendió de nuevo al mundo editorial publicando varios trabajos sobre filosofía de la música que se convirtieron en éxitos de ventas (Trías, 2007 y 2010). La religión aparece en su obra solo a partir de la década de los noventa y le dedica mucha atención, según tendremos ocasión de ver, sobre todo con *La edad del Espíritu* (Trías, 1994). La ética sería el tercer campo colonizado por su pensamiento de límite, y a la que dedica obras importantes como *Tratado de la Pasión* (Trías, 1979) o *Ética y condición humana* (Trías, 2000).

Cuando la muerte le sobrevino, en 2012, estaba trabajando en compilar y profundizar algunas reflexiones sobre el séptimo arte que llevaba años desarrollando. Póstumamente se ha publicado con el título de *De cine. Aventuras y extravíos* (Trías, 2013).

La obra de Trías, como se habrá visto en este breve e incompleto bosquejo, es amplia y variada. Pero no cabe duda de que está inspirada por una voluntad de unidad concebida como un proyecto arquitectónico. Como él mismo dice, esta es la razón de que

... desde *La dispersión y Drama e identidad*, haya modificado continuamente de ángulo de ataque, con el fin de abordar la cosa misma desde perspectivas varias que pudieran dejarla hablar o expresarse; que esto se entienda así, depende de si se concibe cada texto mío como integrado en un proyecto unitario de principio a fin, no como entidad autónoma (y hay suficientes indicaciones por mi parte en cada libro para que puedan entenderse las cosas en estos términos) (Trías, 1978).





Esta afirmación no está reñida con otras, en las que Trías reconoce que no todo estaba perfectamente pensado desde el principio, sino que su itinerario filosófico le ha llevado a reformular algunas cosas. Señalemos al menos tres de estas palinodias, que iremos desgranando en este trabajo: del principio de variación como el tema más importante de la filosofía pasa al descubrimiento del ser del límite; del anuncio de la muerte de la persona pasa a la centralidad que ocupa este concepto en su reflexión ética; de una voz más allá del límite revestida de carácter ético pasa a una voz de carácter más religioso.

## 1. SER DEL LÍMITE Y RAZÓN FRONTERIZA. ONTOLOGÍA Y EPISTEMOLOGÍA

Para abordar adecuadamente la antropología de Trías primero hay que hablar de su ontología, porque no se entenderá el hombre como un límite si antes no se indaga en el ser del límite. Hablar de ontología en Eugenio Trías no es ninguna exageración, puesto que es uno de los pocos autores contemporáneos a los que se le reconoce haber tenido la osadía de proponer nada menos que un sistema filosófico propio (Sucasas, 2003: 199-200). La ontología de Eugenio Trías estudia el ser del límite. Recordando que en *La filosofía y su sombra*, obra temprana (1969), Trías nos dejó indicado que la filosofía se construye frente a lo que no es filosofía, podemos preguntarnos cuál es la idea a la que se contraponen el ser del límite. La filosofía del límite que propone Trías se construye deliberadamente frente a una filosofía ilimitada, sin límites, infinita y desmesurada. Filosofía del límite tiene así el doble sentido de ser una filosofía que reflexiona sobre el límite, pero manteniéndose en el límite mismo, para no incurrir en la desmesura.

En *La razón fronteriza* explica con más amplitud qué es el límite (Trías, 1999: 115 y ss.). Para entender bien este ser del límite Trías propone distinguir una definición *ad intra* y una definición *ad extra*. *Ad intra* el límite es algo que une y separa a la vez. El límite no es solo lo que separa, como se tiende a pensar, sino que también es lo que une el campo delimitado por el propio límite, con el campo que está más allá del límite. Con una imagen recurrente: el horizonte separa el mar del cielo pero a la vez es la delgada línea que los une. La unión es cópula, la separación es disyunción; la unión es la



identidad, la separación es la diferencia. Así que el límite es a la vez cópula y disyunción, identidad y diferencia. Las reflexiones de la posmodernidad sobre la identidad y la diferencia entran en la filosofía de Trías a partir de su dilucidación del límite como aquello que une y separa.

La unión y separación no se entienden solo como eventos estáticos sino como algo dinámico. El movimiento de unión es lo que desde Empédocles se llama filosóficamente amor; y el movimiento de separación a su vez lleva el nombre de odio o guerra. Amor y odio, que parecen ser acciones humanas, están en el corazón de la realidad. Así que el amor y el odio, la unidad y la separación, la identidad y la diferencia, es lo que está en la base de todas las cosas. Este ser del límite propone Trías simbolizarlo con el signo de concordancia “/”, el cual no parece desempeñar ningún rol dentro de la lógica simbólica, en la mente de Trías. Por ello, más que un símbolo lógico con el que operar se trata de un símbolo sobre el pensar.

Visto externamente, *ad extra*, el límite es lo que delimita dos espacios o cercos contiguos constituyéndose él mismo en un tercer espacio intermedio: se trata de los tres cercos del aparecer (1), del misterio (2) y del *limes* o límite (3). Al hilo de estos tres cercos Trías va exponiendo siete categorías ontológicas (predicables en el viejo sentido aristotélico) que pertenecen a alguno de los círculos respectivamente. Estas siete categorías son como los siete pasos de la reflexión filosófica sobre el mundo, universalizables para cualquiera que se ponga a pensar en el mundo que le rodea (Trías, 1999: 313 y ss.). Es de notar, además, que la exposición de estas siete categorías ontológicas siguen un proceso, digamos que antropológico: se trata del movimiento del ser humano por profundizar en la realidad.

En su vida el ser humano se encuentra con cosas que aparecen, que le son dadas. Se trata de la categoría de la existencia, donde las cosas se nos presentan como dones fuera de sus causas (I). Pero si las cosas nos son dadas y existen fuera de sus causas es porque algo las causa aunque tal causa me sea desconocida. Se trata de una existencia en exilio y éxodo (especialmente en Trías, 1999: 29 y ss.). A esta causa desconocida de donde proceden las cosas le llama Trías la matriz originaria, que es la segunda categoría de su tabla (II). La tercera categoría consiste en la labor del hombre que se humaniza, categoría que Trías denomina de alzado al límite (III). Es decir: el hombre parte de



la naturaleza animal y se humaniza hacia cierta sobrenaturalidad; parte de la naturaleza e ingresa en el mundo del sentido. Esta experiencia da lugar a la aparición del logos, la verbalización de la experiencia que se constituye en cuarta categoría (IV). Con estas cuatro primeras categorías tenemos el cerco del aparecer, que podríamos denominar también como el mundo de lo que tenemos a mano y a nuestro alrededor.

El cerco del aparecer se contrapone a un cerco oculto y misterioso que ya se había empezado a entrever en la matriz originaria. Este cerco oculto y misterioso se le puede llamar cerco hermético en alusión al Dios Hermes, mensajero de los dioses. Aquí nos encontramos la quinta categoría, que consiste en la reflexión de la razón sobre sí misma: la filosofía propiamente hablando (V). Pero esta filosofía que reflexiona sobre sí misma topa con la mística del silencio y del misterio, del cual no es posible decir nada más (VI). Queda por tanto como labor específica de la filosofía la séptima categoría, que coincide con el tercer cerco: el límite o cerco fronterizo (VII). Porque entre el cerco del aparecer y el cerco del misterio hay un espacio que une y separa a la vez, no solo una línea, sino toda una franja sobre la cual es posible detener la reflexión, porque desde allí se vislumbran ambas orillas.

Pongamos algo de claridad con un cuadro:

<i>Cercos</i>	<i>Categorías</i>	
del aparecer o fenomenológico	Matriz	I
	Existencia	II
	Alzado	III
	Logos	IV
hermético o hermenéutico	Reflexión	V
	Mística	VI
fronterizo o espacio topológico	Ser del límite	VII

Estas siete categorías universales no son ni como las aristotélicas ni como las kantianas. Tanto las categorías aristotélicas como las kantianas son categorías estáticas, pero ya se ha visto en su exposición que se trata de categorías



dinámicas en las que el pensamiento va procediendo de unas a otras. No se trata de categorías solo sincrónicas sino también diacrónicas. De tal modo que Trías propone combinarlas *more luliano* (otra de las poquísimas alusiones a la tradición filosófica propia) en el siguiente esquema que Trías reproduce en su libro con algún error (Trías, 1999: 327 y ss.):

	<i>Matriz</i>	<i>Existencia</i>	<i>Alzado</i>	<i>Logos</i>	<i>Filosofía</i>	<i>Mística</i>	<i>Limes</i>
Matriz	MM	EM	AM	LM	FM	MiM	LiM
Existencia	ME	EE	AE	LE	FE	MiE	LiE
Alzado	MA	EA	AA	LA	FA	MiA	LiA
Logos	ML	EL	AL	LL	FL	MiL	LiL
Filosofía	MF	EF	AF	LF	FF	MiF	LiF
Mística	MMi	EMi	AMi	LMi	FMi	MiMi	LiMi
Límite	MLi	ELi	ALi	LLi	FLi	MiLi	LiLi

Cómo haya que ir llenando cada una de las casillas es algo que Trías deja a la inventiva del lector.

Una de las principales inspiraciones para esta metafísica del límite quizá podría encontrarse en un escrito citado expresamente por Trías. Se trata de un texto de Heidegger que sirve de comentario, a su vez, a otro texto de E. Jünger titulado *Sobre la línea*. En este texto Jünger reflexiona sobre el límite de la civilización contemporánea y la línea que marca la transición hacia el nihilismo. Heidegger, en lugar de ir más allá de la línea, prefiere detenerse en la línea misma y dice explícitamente algo de hondas repercusiones antropológicas, como veremos más adelante: “El hombre no solo está en la zona crítica de la línea. Él mismo es, pero no para sí y en absoluto por sí, esa zona y por tanto la línea” (Heidegger, 1994).

Trías tampoco se ve libre de cierta problematicidad en su reflexión sobre el límite. En algunas obras lo presenta como si el límite fuera un fundamento de todo lo demás (Trías, 1999: 105), pero el límite en tanto que fundamento no parece que pueda tener un sentido filosófico coherente. El límite, si lo es,



es límite de algo. Así que ese algo de lo cual el límite es límite es más fundamental que el límite mismo. La idea de límite del ser es relativa al ser del cual dicho ser es límite; así que el límite no puede constituirse en el fulcro de la reflexión filosófica: se trata de una idea derivada y no primitiva. La limitación no se entiende sin haber entendido antes aquello respecto de lo cual se es límite. No negamos la importancia de una reflexión sobre el ser del límite sino que vemos problemático el constituirse dicho límite centro de la filosofía, pretendiendo haber encontrado algo más fundamental que el ser mismo.

A toda ontología corresponde una epistemología. Y si la ontología ya tenía tintes antropológicos, con mayor razón la epistemología. Hay que reconocerle a Trías el no haber caído en la trampa moderna de encerrarse en una reflexión epistemológica de la cual no es posible salir luego. Ontología y epistemología son *dii consentes*, como quería Zubiri (Zubiri, 1998: 9-15), y Eugenio Trías combina sus reflexiones ontológicas con sus reflexiones epistemológicas, porque al fin y al cabo el ser conocido corresponde en cierto modo con el ser que es.

A una ontología del límite corresponde una epistemología de la razón fronteriza. ¿A qué idea se opone la razón fronteriza? La razón fronteriza que nos propone Trías se sitúa entre dos extremos de los que huye: el escepticismo y el dogmatismo. Haciendo exégesis de un verso excepcional de Hölderling, Trías nos dice que los antiguos se quedaban en la cosa olvidándose del sujeto, mientras que los modernos solo ven el sujeto y no ven la cosa. Quedarse en la cosa sin percatarse del sujeto que la percibe empuja al dogmatismo, mientras que detenerse en el sujeto percipiente olvidándose de la cosa percibida empuja al escepticismo. Por ello la razón fronteriza de Trías propone quedarse en el límite, a caballo entre la inmanencia y la trascendencia, entre el cerco del aparecer y el cerco hermético (Trías, 1988: 11.<sup>a</sup> singladura). El que se queda en el límite tiene el privilegio de estar en los dos lados a la vez.

En *Los límites del mundo* (1985), haciéndose eco de Wittgenstein, dice Trías que la tautología y la contradicción son los límites del decir. Ahora bien, Trías no solo quiere encontrar límites al decir, sino también al conocer, y al ser en último término. Sin embargo, ¿cómo es posible decir el límite si más allá del límite no es posible decir nada? El límite no se dice desde el



fundamento o con una filosofía que parta desde un punto absoluto como el ser, sino que se formula trazando el límite desde dentro mismo del lenguaje (Trías, 1988: 12.<sup>a</sup> singladura). Del mismo modo que el límite es algo intrínseco al ser mismo, así también la razón tiene un límite interno y a su vez el lenguaje. El límite del decir se traza desde el decir mismo, no desde fuera.

También la razón, decíamos, no es absoluta. Esta razón no absoluta es a lo que Trías llama razón fronteriza. La razón topa con un límite ineludible que no le es posible obviar: el límite de que uno se encuentra como arrojado a la existencia, sin ser el fundamento de la existencia. El hecho de que la existencia sea indeducible, contingente, gratuita, es a lo que llama Trías el límite del pensamiento, en una reflexión que recuerda al famoso pasaje de *La náusea* de Sartre sobre la gratuidad de la existencia a propósito de la contemplación de la raíz de un árbol. Este límite es el obstáculo con el que se encuentra la razón y por el cual le es imposible erigirse en razón absoluta de tipo hegeliano. La razón fronteriza, pues, es tal como decíamos una razón que se limita, pero no porque se limita a sí misma sino porque se encuentra con un límite imprevisible: las cosas dadas, existentes, puestas en el mundo sin necesidad ninguna (Trías, 1999: 247 y ss.).

A partir de este hecho fundamental, del encontrarnos con las cosas del mundo existentes, arranca la tabla categorial arriba explicada, desde la cual es posible decir el ser de las cosas en su condición de existentes (I), arrojadas de una matriz original (II), alzadas hasta el sentido (III), dichas (IV), pensadas (V) y en último término silenciadas (VI), desde el límite (VII).

La epistemología en definitiva tiene que ver con la verdad. Como no podría ser menos, al ser del límite y a la razón fronteriza le corresponde una idea propia de verdad. En un interesante ensayo sobre el tema, Trías (1999: 223 y ss.) toma distancia de las concepciones clásicas o neopositivistas de la verdad, y explica su idea de la verdad como transparencia. La verdad fundamental no es verdad ideal ni verdad real, sino un espacio luz en el que la verdad se entiende como transparencia. Respecto a la recurrencia en su obra de la curiosa idea del espacio-luz, puede verse una entrevista en la que declara que le advino en un sueño infantil (Aleman y Larriera: 2004).

Quizá se entienda mejor su idea de verdad con dos metáforas del mundo del arte, cuyas exégesis abundan en la obra de Trías. En la segunda sinfonía



de *Los límites del mundo* (Trías, 1985), cuando se habla del espacio-luz, Trías se dedica a exponer su idea de verdad a partir de una obra de M. Duchamp, titulada *El Gran Vidrio*. Esta obra consiste en un doble vidrio pegado en cuyo interior hay unas figuras representando algo. Lo representado aquí es lo de menos. Lo que sobre todo interesa a Trías es la idea de Duchamp: hacer un cuadro que es pura transparencia, patencia simple. La verdad para Trías también es transparencia y, a modo del vidrio de Duchamp, la verdad nos permite ver lo que hay detrás del vidrio (cerco hermético), lo que hay más acá del vidrio en el reflejo (cerco del aparecer), pero también el vidrio mismo, puesto que hay en él unas figuras. Así, el vidrio se convierte en una metáfora de la idea de límite que coincide también con la idea de verdad entendida como transparencia o patencia.

En la novena singladura de *La aventura filosófica* (Trías, 1988), el filósofo barcelonés reflexiona sobre la plaza de Sants en Barcelona y la propone de nuevo como metáfora de la verdad. La verdad no transforma la realidad al modo marxista, sino que deja ver lo que hay. La plaza de Sants es una plaza minimalista delimitada por un límite que separa el ámbito de la ciudad del ámbito de la plaza en la que se desarrolla una vida propia (Cía, 2000: 4-6). El límite que delimita la plaza es lo que permite que la vida se muestre tal cual es. De nuevo aparecen las ideas de verdad como patencia, manifestación, engarzadas con la idea del ser del límite, lejos de la imagen de la verdad como espejo de la naturaleza que había criticado Rorty en su conocido libro (Rorty, 2001).

La epistemología de Trías es interesante porque nos descubre en la idea de límite el hilo de Ariadna (esta vez con razón) de la filosofía contemporánea. Kant trazó los límites del conocer racional; Heidegger muestra los límites de la ontoteología y la diferencia entre el ser y el ente; Wittgenstein concibe su obra filosófica como un trazar límites entre lo que puede ser dicho con sentido y lo que no puede decirse en absoluto. En este sentido, entendemos que la epistemología del límite es todo un acierto. No deja de ser original, a pesar de que la idea del límite con el que se encuentra la razón impidiéndole absolutizarse provenga del existencialismo de Sartre; aunque la verdad como patencia (*a-letheia*) y transparencia provenga de la fenomenología heideggeriana.



## 2. EL HOMBRE COMO SER FRONTERIZO. ANTROPOLOGÍA

Visto el ser del límite, podemos abordar ahora coherentemente el ser del hombre desde el pensamiento de Trías. El hombre, en síntesis, es un animal fronterizo, idea que da título al único libro escrito en catalán: *Els habitants de la frontera. Sobre mètode, modernitat i crisi* (Trías, 1985b) y que es una refundición de su obra *Los límites del mundo*. La idea de límite y frontera es aplicada al ser humano, y también aquí podemos preguntarnos a qué se opone la idea del hombre como límite. La ilimitación de lo humano aparece por debajo o por arriba: por debajo cuando recaemos en estados prehumanos o animales; por arriba cuando ocupamos el lugar que le corresponde a Dios. Así que la filosofía del límite aplicada a la antropología se contrapone a una antropología que considera al hombre como un animal o como un dios.

En un capítulo dedicado a la proposición ética, de Ética y condición *humana* (Trías, 2000), dice Trías que no somos ni animales racionales, ni imagen y semejanza de Dios, sino seres del límite. La definición del hombre como animal racional cae del lado de la animalidad, de la naturaleza inferior al hombre. La definición del hombre como imagen y semejanza de Dios cae del lado de la divinidad, del arcano superior al hombre. Y ambos son extremos que no respetan la esencial limitación del ser humano: entre lo natural y lo divino. En la cuarta singladura de *La aventura filosófica* (Trías, 1988) hace una exégesis de *La vida es sueño* de Calderón planteando la obra como un experimento antropológico de límite. Segismundo se cree animal, como parte de una naturaleza hostil; y en un determinado momento se le conduce a palacio donde vive como rey, como un dios. Posteriormente regresa a la cueva. En este ir y venir Segismundo tiene que descubrir su naturaleza humana y no comportarse ni como un animal ni como un dios tirano dictador de leyes arbitrarias.

La vida del hombre, según Trías, se enfrenta también a un doble límite: la humanización y la muerte. El primer límite está marcado por el origen de la especie o el nacimiento del individuo, ontogénesis o filogénesis, y va de la naturaleza al mundo. Es decir: el hombre aparece como proveniente de un mundo natural, animal, prehumano, y adviene al mundo cuando es alzado al mundo del sentido, de lo humano y personal (categoría III de las ya expuestas). Nótese que Trías no emplea *mundo* en tanto que totalidad de lo existente





sino más bien en el sentido de referencias humanas de sentido (cosas *a la mano*, que diría Heidegger). Parece que tras esta distinción late la diferencia entre ambiente (naturaleza) y mundo (sentido) que trazó Heidegger cuando afirmaba que el animal es pobre de mundo (Heidegger, 2007: §§45-48). La natividad es el primer límite de mi vida cuyo más allá pertenece al cerco hermético. La matriz originaria de la que el hombre emerge es en último término tan desconocida como evidente.

El otro límite que se impone en la vida del hombre es la muerte (Trías, 1999: 149 y ss.). O más bien el límite último de la vida consiste en la muerte, y más allá de la cual nos vemos enfrentados de nuevo con el cerco hermético. La diferencia con la natividad es que aquí la transición no es de la naturaleza al mundo, sino del mundo al arcano. Mientras el mundo de la naturaleza está en cierto modo también dentro del cerco de aparecer, el mundo del arcano tras la muerte pertenece de pleno derecho al cerco hermético, al cual no tenemos acceso directo pero sí indirecto, como se explicitará más adelante. La conciencia de la muerte, límite extremo de la vida, es, como recuerda Trías en uno de sus ensayos sobre la religión, aquello que nos humaniza. Así que la vida humana está tendida entre dos límites: el del nacimiento y el de la muerte.

Podríamos esquematizar lo dicho hasta ahora estableciendo en un plano de dos dimensiones los límites entre los que se recorta la vida del hombre: el límite superior es Dios, el inferior, el animal, el límite anterior, el nacimiento, y el posterior, la muerte. Aunque el esquema no lo encontramos en Trías, creemos que puede ser útil para entender su antropología filosófica.

Dios-Arcano (límite superior)		
Nacimiento-Naturaleza (límite anterior)	HOMBRE Habitante de frontera	Muerte-Arcano (límite posterior)
Animal-Naturaleza (límite inferior)		

Ahora bien, la novedad de la antropología de Trías no es solo que el hombre está limitado sino que él mismo consiste en un límite tendido entre extremos. ¿Entre qué extremos? Entre el ser y la nada, entre la razón y la sinrazón.



En un ensayo sobre las preguntas últimas del ser humano (Trías, 1999: 257 y ss.), las que ponen en marcha el filosofar mismo, Trías dice que no se trata solo de preguntar por qué el ser y no la nada, sino de cuestionar también por qué el sentido y no la sinrazón, y por último preguntarse por el ser del límite. Porque, en efecto, el hombre es un ser tendido entre el ser y la nada, entre la razón y la sinrazón; el hombre es el “entre” mismo, el límite que separa al ser de la nada y al sentido del sinsentido, recuerda Trías con tintes pascalianos. Tenemos así la propuesta de las tres preguntas fundamentales que pondrían en marcha el filosofar: ser, sentido y límite.

Con una metáfora tomada esta vez de la historia y la topología, Trías define al hombre como un ser de frontera, habitante de la frontera. En tiempos del Imperio romano los límites del imperio no eran una delgada línea sino franjas de tierra habitadas por *limitanei*, habitantes de la frontera. Estos habitantes de la frontera no pertenecían exclusivamente ni al imperio romano ni a la patria limitante sino a la franja: la frontera misma era su patria. La patria del hombre, pues, es el límite mismo, la frontera que limita. En el difícil contexto político catalán en el que le tocó vivir la reflexión de Trías no se queda ni con la patria excluyente ni con la abolición de toda patria, sino en el difícil equilibrio de habitar una frontera que delimita toda patria.

El fronterizo es lo que es por ser él mismo un límite. El límite en el que vive el fronterizo, el *limes*, no es solo una limitación. Lejos de entender el límite como una limitación, Trías invita siempre a considerar el límite como una posibilidad. El límite cierra un cerco, pero a la vez abre otro. No es solo la frontera que encierra una patria: es también el límite a partir del cual se me abre una patria nueva. El fronterizo tiene una existencia libre en el *limes*, porque el *limes* limita pero también posibilita, cierra pero también abre (Trías, 1999: 77 y ss.).

Al igual que Heidegger propone un sentimiento fundamental (la angustia) a partir del cual llevar a cabo todo su análisis existencial (Heidegger, 2016: §40), también Trías encuentra un sentimiento fundamental ajustado a su propuesta antropológica a partir del cual desarrollar su analítica del ser fronterizo. El sentimiento fundamental del ser humano en tanto que habitante del límite es el vértigo. El hombre se encuentra tendido entre el ser y la nada, el sentido y el sinsentido, entre el abismo de lo divino y de la naturaleza, el si-



lencio antes de nacer y el silencio después de morir; y suspendido entre estos abismos siente vértigo. El vértigo es el que le descubre al hombre que está tendido entre límites, que él mismo es un límite en riesgo de caer a un lado o a otro. El vértigo le revela al hombre su esencia de ser fronterizo. Igual que el miedo nos revela que habitamos un mundo hostil, el vértigo nos revela que habitamos en el filo de una navaja, entre el cerco de parecer y el cerco hermético, tal como lo explica en la segunda singladura de *La aventura filosófica* (Trías, 1988). También dedica al tema un análisis admirable del conocido film de Hitchcock, en *Vértigo y pasión* (Trías, 1998), donde hace una exégesis de este sentimiento fundamental para entender el ser fronterizo del hombre.

En *Los límites del mundo* fue donde, supuestamente, Trías llegó a esta conclusión fundamental acerca del carácter fronterizo y limitáneo del ser humano. El fronterizo es el que está dentro y se trasciende: el fronterizo es el límite mismo. “En tanto que fronterizos somos los límites del mundo [...] Los límites del mundo somos nosotros, con un pie implantado dentro y otro fuera. Somos los límites mismos del mundo. La filosofía, crítica y metódicamente desplegada, permite decir qué es lo que somos” (Trías, 1985: 45).

Aunque esta sea su formulación fundamental, en Trías no deja de haber restos de formulaciones más clásicas del ser humano, solo que reformuladas creativamente, como cuando se refiere al ser humano como materia de inteligencia y pasión, que recuerda al *animale rationale* (Trías, 1985). Es más interesante observar cómo Trías entiende el concepto de persona y lo valora de modo distinto a lo largo del tiempo. En *Filosofía y carnaval*, por ejemplo, afirma en la línea del estructuralismo: “La idea de persona debería sustituirse por la idea de máscara o disfraz, pues la persona o el yo esconde, bajo su aparente unidad, una multiplicidad” (Trías, 1973: 80). Sin embargo, en plena reflexión de madurez, nos recuerda Trías que el concepto de persona adquiere toda su centralidad en la reflexión ética y es preferible al de individuo, más en la línea del personalismo filosófico, como se echa de ver en *Ética y condición humana* (Trías, 2000).

¿Cuáles son las fuentes filosóficas de esta antropología de Trías? Ya hemos indicado en la sección dedicada a la ontología que en el escrito de Heidegger, *Sobre la línea*, citado por el propio Trías, aparece la sentencia expresa de que el hombre mismo es el límite. Pero a nuestro parecer Trías, como Heidegger,



toma el agua de más arriba, posiblemente sin recordar exactamente la fuente. En el siglo XIII Santo Tomás ya había definido al hombre *quasi horizon et confinium* (*Contra Gentiles*, Lib. II: cap. 68), precisamente a propósito del ser del hombre como tendido entre el mundo espiritual y el mundo sensible. En la gran cadena del ser el hombre está situado en la cúspide del mundo material porque trasciende lo material; y a su vez el hombre es el primer peldaño del mundo espiritual, donde habitan las ideas, los ángeles y el mismísimo Dios. El hombre se constituye así en una especie de centauro ontológico (en feliz expresión de Ortega). Los orígenes escolásticos de Heidegger o Trías no pueden ser más evidentes aquí. Aunque la novedad de nuestro autor consiste en convertir dicha definición en el fulcro de toda su antropología, en el fondo podríamos afirmar que tampoco se sale excesivamente del marco de la tradición recibida.

Podemos indicar, además, una limitación en el planteamiento antropológico de Trías. En *Los límites del mundo* (Trías, 1985) nuestro filósofo realiza un recorrido inverso al que hemos propuesto aquí: en lugar de partir de la ontología para pasar luego a la antropología, Trías parte de la antropología para acabar hablando de la ontología (quizá recordando el itinerario heideggeriano, que partía del análisis del *Dasein* como prolegómenos a la dilucidación de la pregunta por el sentido del ser, que nunca llegó). Trías parte de lo que soy, pasa luego a lo que somos (ontología del ser social), para acabar reflexionando sobre lo que es; en síntesis, de la antropología a la ontología. Nos preguntamos si esta metodología no antropologiza demasiado la ontología final a la que se quiere acceder.

### 3. DESPLIEGUE DE LA RAZÓN FRONTERIZA. ÉTICA Y RELIGIÓN

Vista la ontología del ser del límite y cómo accedemos a él mediante la razón fronteriza, visto en qué consiste el ser del hombre en tanto que ser fronterizo, podemos pasar a considerar cómo la reflexión de Trías va colonizando con sus descubrimientos algunos campos propios del hombre como son el actuar humano y la creencia en lo sagrado, qué debemos hacer o cuál es nuestra aspiración última: ética y religión.



### 3.1 *Ética: Ajústate al límite marcado por tu condición humana*

La antropología no podría estar completa si no hay alguna referencia a cómo debería comportarse el hombre. Trías nos previene de dos falacias antes de entrar en el análisis ético: la falacia naturalista y la falacia metalingüística. La falacia naturalista que ya denunciara Hume consistiría en quedarse en la naturaleza; no solo formular deberes a partir de hechos, sino tomar los mismos hechos como pauta de acción. Más aún: en la mente de Trías la falacia naturalista consiste en volver al estado natural prehumano. La falacia metalingüística, por otra parte, consiste en pretender ir más allá de lo que se puede decir, convirtiendo la ética en un muestrario de normas absolutas relativas a la entera vida humana (Trías, 2000).

La ética triasiana está hondamente arraigada en la ética griega, porque parece girar en torno a la reflexión sobre varias sentencias gnómicas mostrando la adecuación de las mismas a una ética del límite. Por ejemplo, el “nada en demasía” de Solón sería una invitación a mantenerse en los límites porque el exceso es perjudicial; lo mismo con la exhortación de Cleóbulo sobre la moderación. Por otra parte, para saber cuál es nuestro límite debemos seguir el principio socrático esculpido en el dintel del oráculo de Apolo en Delfos: “conócete a ti mismo”; porque quien no se conoce transgrede los límites de su propia condición.

Pero el imperativo que Trías elige como paradigmático de su propuesta ética es el pindárico “llega a ser el que eres”, de la segunda pítica. El ser humano es, precisamente, un ser del límite. Formulada categóricamente, *more kantiano*, Trías diría así: “*Obra de tal manera que ajustes tu máxima de conducta, o de acción, a tu propia condición humana; es decir, a tu condición de habitante de la frontera*”. El ser humano debe ser el que es, ajustarse a su condición humana, sin transgredir los límites, superiores o inferiores, que lo deshumanizan. Así como la razón pura en su uso práctico se traducía en un imperativo categórico determinado, así también la razón fronteriza en su uso práctico da lugar al imperativo del límite (Trías, 2000).

El imperativo pindárico tiene una doble consecuencia, tal como lo explica Trías en una de sus reflexiones más originales. Por un lado se nos pide huir de la naturaleza, por otro se nos conmina a no ocupar el lugar de Dios. La



primera consecuencia nos dice que huyamos de la naturaleza; es decir, que no recaigamos en la animalidad de la cual procedemos. Esta norma ética incluso tendría su traducción cultural en la norma de la exogamia y el tabú del incesto. El hombre, al huir de la naturaleza, huyendo de recaer en la animalidad, se autoimpone la necesidad de no acceder sexualmente a la madre o a las hembras del propio clan (exogamia). En caso contrario, estaríamos retrocediendo a la naturaleza-madre de la que salimos, a un estadio prehumano. Huir de la naturaleza de la que salimos se entiende entonces como un no acceder carnalmente a la propia madre.

La otra consecuencia consiste en no ocupar el lugar de Dios, no transgredir el límite superior. Ocupar el lugar de Dios significa actuar como ciertas concepciones de lo divino opinan sobre Dios: por encima de la ley, más allá del bien y del mal, desde la voluntad caprichosa. No mantenerse en el límite de lo humano significa aquí actuar como más allá de cualquier ley, como si de un dios caprichoso se tratase. Esta consecuencia también tiene su traducción en el mundo de la cultura: se trata de la prohibición del parricidio. Así como se nos prohíbe acceder a la madre para no recaer en animalidad, se nos prohíbe igualmente no eliminar al padre para no ocupar su puesto divinizándonos falsamente. A partir de aquí se concretaría también la propuesta política de Trías, centrada en el análisis del poder y la dominación, que nos es imposible analizar aquí por falta de espacio (Trías, 2005). La muerte del padre significa ocupar su puesto y convertirse en un nuevo tirano.

El imperativo pindárico dice que seamos lo que somos. Somos seres de frontera, tendidos entre lo divino y lo animal. Dicho más llanamente significa que no seamos animales ni nos endioseemos. Esto se traduce en las culturas como el tabú del incesto y la prohibición del parricidio. Así lo expone ya en el temprano primer ciclo de la primera sinfonía en *Los límites del mundo* (Trías, 1985).

Ahora bien, como la ética no es solo cuestión individual sino que el hombre siempre constituye su vida en relación con los demás, estas dos consecuencias que nos presenta Trías también se concretan en dos figuras de la ética: el dúo amoroso y el duelo a muerte. De nuevo dos figuras cercanas a la estética (dúo amoroso, duelo a muerte) nos sirven para hacer una exégesis del ser fronterizo en que consiste el ser humano. El dúo amoroso se constituye



exogámicamente a partir del rechazo de acceder a la madre. La renuncia a la naturaleza es la que nos lleva al dúo amoroso. El duelo a muerte aparece, a su vez, cuando no hay posibilidad de imponerse al otro tiránicamente como un nuevo dios, y entonces hay que dirimir las cosas de otro modo. Así, las dos consecuencias de la ética nos remiten a *eros* y *thanatos*, las dos pasiones fundamentales que bullen según Freud en el fondo del ello (Trías, 1985).

Trías reflexiona en varios lugares de su obra sobre la voz de la conciencia (Trías, 1985, 2000). La voz de la conciencia es una voz que llama al ser humano a habitar el límite, a no recaer en la naturaleza y a la vez respetar el límite establecido. Según Trías, el imperativo que ordena la voz de la conciencia no dice nada concreto, sino que es más bien un criterio negativo que se limita a decir: no hagas nada inhumano (ni por debajo de lo humano, ni por encima de lo humano). De nuevo estas reflexiones sobre la voz de la conciencia nos recuerdan los análisis existenciales de *Ser y tiempo*, en los que la conciencia es una voz que habla desde uno mismo y no dice nada, sino tan solo es una llamada a ser auténticos y evitar la recaída en los modos de vida impropio (Heidegger, 2016: §§55-60). Sin embargo, mientras que la voz de la conciencia en el análisis de Heidegger proviene de uno mismo, en Trías parece que la voz de la conciencia provenga del cerco hermético. Efectivamente, en *Los límites del mundo* (Trías, 1985: 48 y ss.), parece que el imperativo ético y la voz de la conciencia más que provenir de uno mismo provengan de más allá de uno mismo, del cerco hermético. De este cerco enseguida veremos que proceden otras voces.

### 3.2 Religión: El símbolo como unión entre lo divino y lo humano

A partir de la década de los noventa Trías se dedica a colonizar un espacio de lo humano que en la modernidad parecía haberse resistido al embate de la razón: la religión. La religión, desde la Ilustración y aun antes, había sido concebida como una de las sombras de la filosofía, como aquello frente a lo cual se recorta el discurso filosófico. Por ello había sido dejada fuera de la razón. Sin embargo, en el proyecto de Trías de explorar los conceptos limítrofes a la filosofía, la religión quedará plenamente integrada.



Tres son los libros donde se aborda el tema con mayor profundidad: *Pensar la religión* (Trías, 1996), que es una recopilación de ensayos diversos sobre el tema; *Por qué necesitamos la religión* (Trías, 2000b), que es un breve texto muy clarificador, ampliación de una conferencia que ofreció en la Fundación Juan March, y donde se nos da la definición de religión como una cita con lo sagrado; y sin duda el libro que le consagró como pensador de la religión, *La edad del espíritu* (Trías, 1994), una vasta síntesis que intenta reducir al pensar del límite la experiencia religiosa de la humanidad. Este libro ha atraído la atención no solo de los filósofos sino también de los teólogos, aunque la obra sea decididamente aconfesional.

La categoría central de la religión es la noción de símbolo (Trías, 1996: caps. 6 y 7). Además, en un exquisito análisis de la palabra, Trías recuerda cómo el símbolo no es tanto el objeto físico cuanto la acción de lanzar conjuntamente un objeto que había sido elegido previamente como instrumento mediante el cual se reconocerían dos personas que se iban a separar. El símbolo es por tanto la unión de dos elementos: uno conocido y otro desconocido, que corresponderán al cerco del aparecer y al cerco hermético. El símbolo, pues, es un límite que separa y a la vez une lo profano (fenoménico) y lo sagrado (místico). La contrapartida de lo simbólico es lo dia-bólico, que aparece recurrentemente en la historia de las religiones como elemento separador, como Trías se preocupa oportunamente de recordar a lo largo de *La edad del espíritu*. Ante la imposibilidad de conocer lo que ocurre en el cerco hermético encontramos mediaciones simbólicas de dicho cerco que nos permiten seguir hablando de él y no encerrarnos en el mutismo. Pero entonces es preciso hacer una fenomenología del cerco hermético a través de sus expresiones simbólicas, o lo que es lo mismo, es preciso analizar la captación de lo sagrado a través de sus mediaciones históricas y culturales.

Empieza entonces lo verdaderamente interesante de *La edad del espíritu*: Trías se embarca en el colosal esfuerzo de desarrollar una historia de cómo lo sagrado se ha ido desplegando en la historia, manteniéndose en el difícil equilibrio de no privilegiar ninguna religión y tampoco dejarse fuera de su recorrido nada de lo verdaderamente importante; aunque en otras ocasiones reconoce que no pudo abarcar todas las tradiciones religiosas, dejándose fuera de su estudio áreas del fenómeno religioso tan fundamentales como las





africanas, precolombinas o polinesias. Este despliegue de lo sagrado se concreta en siete eones en los que predomina una manifestación del Espíritu. Es curiosa la elección por parte de Trías de la palabra *eón* para caracterizar las edades de la religión: se trata de un término de origen gnóstico y que también empleara D'Ors en su filosofía de la cultura.

El primer eón (I) es el de la materia-madre, en el que se manifiesta la religiosidad telúrica de los hombres prehistóricos que convirtieron las cavernas en los primeros templos de la humanidad. Interesantísimas son las descripciones que Trías hace de la caverna en los términos de un útero materno. A este primer eón sigue el eón (II) de las religiones de Mesopotamia y Egipto, en las que el orden del cosmos, las primeras construcciones de templos monumentales (lugares de la cita con lo sagrado) y la idea de los dioses celestes ganan predominancia. Estos dos primeros eones, opuestos en cierto sentido (Materia-Cosmos, Madre-Padre, Tierra-Cielo) corresponden a lo que Trías llama el bloque cosmológico.

A continuación viene un bloque interpersonal de religiosidad con el eón de la Presencia (III) y el del Logos (IV). Lo sagrado se revela en la relación entre el testigo y lo sagrado (III), y después como interpretación (logos) de dicha relación (IV). Lo sagrado se hace presente en el testigo en cuatro áreas distintas: la India védica, el mazdeísmo del Zend Avesta, el helenismo de la *Iliada* homérica y el judaísmo de la *Torá*. Estas cuatro áreas se reducen a dos: por un lado, India y Grecia, donde aparece un monismo trascendental (Brahma-Fysis) de tipo poético-religioso, y por otro lado Irán e Israel, donde aparece el monoteísmo trascendental (Aura Mazda-Yahvé) de tipo profético-sofiológico. Pero el eón de la Presencia da paso a un eón donde dicha presencia se verbaliza y se convierte en escritura y conceptualización: el Logos. Aquí es donde aparecen las grandes composiciones poéticas y filosóficas de Irán o Grecia, y las reflexiones de la historia al impulso de la voz de los profetas en Israel.

La verbalización del misterio requiere de unas claves de comprensión, que será la quinta categoría: el eón de las claves (V). Trías descubre este eón en la gnosis valentiniana (que, por cierto, hablaba también de un límite u *horos* en forma estaurológica) y la teología de los primeros siglos del cristianismo, cuando empieza un proceso de exégesis de textos que tiende hacia lo infinito.



Nos encontramos así con el sexto eón, el del encuentro místico o unión (VI) que preludiva la religión entendida como cita con lo sagrado. En este eón el testigo se encuentra con lo simbolizado en el símbolo; es la divina cópula. Esta unión definitiva conlleva la destrucción de las mediaciones anteriores (iconoclastia) tan propia del islam, donde la imagen del hombre solo en el desierto ante Alá tan bien corresponde con las ideas de Trías. Pero también encontramos este eón en la mística cristiana representada por Llull o la escuela de Chartres.

En el séptimo eón (VII), el de la consumación simbólica, la simbolización de lo sagrado llega a su límite y en consecuencia tiene que desaparecer. Las especulaciones de la gran mística renana en torno a la divina tiniebla nos indican que el símbolo de lo sagrado está sufriendo una ocultación, como se comprueba en el Renacimiento. Según Trías acaban los eones del símbolo y empiezan los eones de la Razón. La época que va del Renacimiento a nuestros días sería la edad de la Razón, donde se cumplen nuevamente siete eones (más breves), que dan paso a una retirada de la Razón en nuestra época, en favor de una nueva edad del Espíritu. En estos nuevos siete eones Trías disecciona el avance de la Razón no solo en las manifestaciones religiosas, sino también en la filosofía entendida como una mediación entre el cerco del aparecer y el cerco hermético, como se evidencia de modo palmario en el idealismo alemán. La escuela de la sospecha prelude una ocultación de la Razón que dará lugar a la edad del Espíritu en la que comenzamos ahora a vivir. Hagamos un breve esquema para comprenderlo mejor:



<i>Edades</i>	<i>Eones</i>	<i>Ejemplos</i>
<i>Del Símbolo</i>	Materia	Religiosidad prehistórica
	Cosmos	Religión mesopotámica, egipcia, etc.
	Presencia	Vedismo, helenismo, mazdeísmo
	Logos	Profetismo de Israel, Upanishads del hinduismo
	Claves	Gnosis valentiniana, patrística cristiana
	Mística	Islam, misticismo medieval
	Consumación	Mística renana e inicio del Renacimiento
<i>De la Razón</i>	Materia	Auge de la magia en el Renacimiento
	Cosmos	Utopías urbanas ( <i>Ciudad del sol</i> , utopía)
	Presencia	Reforma protestante
	Logos	Descartes y el Barroco
	Claves	Crítica kantiana ilustrada
	Mística	Idealismo y Romanticismo alemán
	Consumación	La escuela de la sospecha, que preludia una nueva edad
<i>Del Espíritu</i>		¿Mosaico de religiones? ¿New Age? ¿Retorno de lo sagrado?

Ahora bien, los eones en la mente de Trías no solo se despliegan diacrónicamente en el tiempo sino que se dan también sincrónicamente en cada eón. Así que cada eón recorre a su vez las otras siete categorías del símbolo, tal como sucedía con las categorías ontológicas. En *La edad del espíritu* Trías da el ejemplo de cómo sucede esto en el primer eón del Símbolo (el de la religiosidad prehistórica), y deja al buen criterio del lector que vaya haciendo lo mismo en los sucesivos eones, lo cual no deja de dar la impresión de un grave defecto en la sistematización triasiana. Trías elige siete eones sin dar la razón última de por qué siete y no ocho o seis. Y en la lectura de su libro, aunque tiene indudables aciertos, da la impresión de que si los eones hubieran sido dos o quince, también habría cuadrado toda su reflexión en base al número



previamente elegido. Dicho de otra manera: la colosal labor analítica y sintetizadora de Trías sobre la religión deja cierto sabor de malabarismos intelectuales que difícilmente satisfarán al historiador de las religiones que busque luz orientadora a sus pesquisas. Del mismo modo, el tratar toda manifestación religiosa como una manifestación simbólica del cerco hermético parece aplanar la inmensa riqueza de mitos y ritos que de ninguna manera están en pie de igualdad. Es significativo que Trías pase como de puntillas sobre algunas manifestaciones problemáticas de lo sagrado como los sacrificios humanos o los tabús alimenticios.

En la filosofía de Trías el arte ocupa un lugar especial, porque es uno de los candidatos a ejercer de mediador entre el cerco hermético y el cerco del aparecer. El cerco hermético no permanece en último término en silencio porque desde él nos llegan algunas voces que nos permiten decir algo. Estas voces proceden en parte de la ética pero también de la religión. Aunque en estos últimos tiempos llamados por Trías la edad del Espíritu, parece que predomine más la estética que la religión propiamente dicha. No es casualidad que tanto el arte como la religión contengan en su centro la categoría de símbolo. En efecto, tanto en el arte como en la religión el concepto de símbolo es esencial. Pero el símbolo es, precisamente, una mediación: algo que sirve para unir una cosa con otra. Por esta razón el arte sustituye en nuestra edad contemporánea a la religión en su función mediadora entre el cerco del aparecer y el cerco hermético (Trías, 1996: caps. 6 y 7). De este modo, Trías invierte en parte una de las tríadas hegelianas (arte-religión-filosofía), y deja a la religión en un primer momento cronológico y al arte en un segundo, al revés que Hegel (Hegel, 2005: §§556-571). Por ello deberíamos tratar el arte como forma de acontecer del símbolo. Sin embargo, pensamos que tanto Hegel como Trías yerran al tratar de priorizar la religión sobre al arte o el arte sobre la religión, respectivamente, pues sin quererlo acaban reduciendo el fenómeno religioso a otra cosa distinta de sí mismo. Algunos teólogos contemporáneos han abundado precisamente en que la categoría de lo bello es el mejor modo para acceder a la comprensión de lo sagrado (Balthasar, 1998; Ramos, 1998: 314-315).



## CONCLUSIÓN

Es imposible hacer una exposición sucinta de la vasta obra de Trías. Y, sin embargo, creemos haber encontrado en su antropología filosófica un hilo conductor que nos permite asomarnos a su sistema filosófico con cierto método. En efecto, para saber qué es el hombre nos hemos preguntado antes por el ser, que Trías tematiza como límite: ya sea línea que une y separa (definición *ad intra*), ya sea franja que me revela un más acá distinto del más allá (los tres cercos). Además hemos pasado revista a las siete categorías de la razón fronteriza desde las cuales es posible decir algo del límite. El ser del hombre consiste en ser fronterizo, habitante de la frontera, a caballo entre el cerco del aparecer y el cerco hermético. De este cerco del misterio proviene una voz que me insta a permanecer en mi límite para no deshumanizarme (ética), y además me revela algo del más allá a través de los símbolos sacros (religión) o bellos (arte).

## BIBLIOGRAFÍA

- Alemán, J. y Larriera, S. (2004). *Filosofía del límite e inconsciente. Conversación con Eugenio Trías*. Madrid: Síntesis.
- Balthasar, H. U. von. (1998). *Epílogo*. Madrid: Encuentro.
- Bueno, G. (1970). Prólogo. En E. Trías, *Metodología del pensamiento mágico* (pp. 9-36). Barcelona: Edhasa.
- Bueno, G. (1978). Sobre el poder (en torno a un libro de Eugenio Trías). *El Basilisco*, 1 marzo-abril, 120-125.
- Caro, J. (2015). La metafilosofía de Eugenio Trías. *Pensamiento: Revista de investigación e información filosófica*, (268)71, 845-876.
- Cía, D. (2000). Itinerario filosófico de Eugenio Trías. *A Parte Rei: revista de filosofía*, (10).
- Espada, A. (2003). Entrevista: Eugenio Trías. Filósofo. *El País* 19/2/2003, consultado el 2/5/2018. Disponible en: <[https://elpais.com/diario/2003/02/19/cultura/1045609206\\_850215.html](https://elpais.com/diario/2003/02/19/cultura/1045609206_850215.html)>.



- Hegel, G. W. F. (2005). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*. Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (1994). Hacia la pregunta del ser. En M. Heidegger y E. Junger, *Acerca del nihilismo*. Barcelona/Buenos Aires/México: Paidós.
- Heidegger, M. (2007). *Los conceptos fundamentales de la metafísica*. Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (2016). *Ser y Tiempo*. Madrid: Trotta.
- Quintanilla, M. A. (1971). Comentario a las obras de Eugenio Trías. *Teorema: Revista internacional de filosofía*, (3)1, 119-130.
- Ramos, J. M. (1998). La propuesta filosófica de Eugenio Trías sobre el límite. Pistas para un diálogo teológico. *Salmanticensis*, 2(45), 295-329.
- Rorty, R. (2001). *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- Sucasas, A. (2003). Pensar la frontera. La filosofía del límite de Eugenio Trías. En J. Ríos, y M. Agís, *Pensadores en la frontera, VI Encuentro internacionales de filosofía en el camino de Santiago 2001* (pp. 199-216), Universidade da Crouña.
- Tomás de Aquino (s/f). *Suma contra los gentiles*. Madrid: BAC.
- Trías, E. (1969). *La filosofía y su sombra*. Barcelona: Seix Barral.
- Trías, E. (1970). *Metodología del pensamiento mágico*. Barcelona: Edhasa.
- Trías, E. (1973). *Filosofía y carnaval*. Barcelona: Anagrama.
- Trías, E. (1975). *Teoría de las ideologías*. Barcelona: Península.
- Trías, E. (1976). *El artista y la ciudad*. Barcelona: Anagrama.
- Trías, E. (1978). Puntualización a la crítica de Gustavo Bueno a mi libro *Meditación sobre el poder*. *El Basilisco* (2), mayo-junio, 110.
- Trías, E. (1979). *Tratado de la pasión*. Madrid: Taurus.
- Trías, E. (1981). *El lenguaje del perdón. Un ensayo sobre Hegel*. Barcelona: Anagrama.
- Trías, E. (1982). *Lo bello y lo siniestro*. Barcelona: Ariel.
- Trías, E. (1983). *Filosofía del futuro*. Barcelona: Ariel.
- Trías, E. (1985). *Los límites del mundo*. Barcelona: Ariel.



- Trías, E. (1985b). *Els habitants de la frontera. Sobre mètode, modernitat i crisi*. Barcelona: Ed. 62.
- Trías, E. (1988). *La aventura filosófica*. Madrid: Mondadori.
- Trías, E. (1994). *La edad del espíritu*. Barcelona: Destino.
- Trías, E. (1996). *Pensar la religión*. Barcelona: Destino.
- Trías, E. (1998). *Vértigo y pasión*. Madrid: Taurus.
- Trías E. (1999). *La razón fronteriza*. Barcelona: Destino.
- Trías, E. (2000). *Ética y condición humana*. Barcelona: Península.
- Trías, E. (2000b). *Por qué necesitamos la religión*. Barcelona: Plaza & Janés.
- Trías, E. (2001). *Calderón de la Barca*. Barcelona: Omega.
- Trías, E. (2003). *El árbol de la vida*. Barcelona: Destino.
- Trías, E. (2005). *La política y su sombra*. Barcelona: Anagrama.
- Trías, E. (2007). *El canto de las sirenas. Argumentos musicales*. Barcelona: Galaxia Gutenberg/Círculo de lectores.
- Trías, E. (2010) *La imaginación sonora. Argumentos musicales*. Barcelona: Galaxia Gutenberg/Círculo de lectores.
- Trías, E. (2013). *De cine. Aventuras y extravíos*. Barcelona: Galaxia Gutenberg/Círculo de lectores.
- Zubiri, X. (1998). *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*. Madrid: Alianza.







CAPITALISMO COMO LOCURA:  
LA CRÍTICA AL SISTEMA CAPITALISTA  
DE G. K. CHESTERTON

CAPITALISM AS MADNESS:  
THE CRITICISM OF THE CAPITALIST SYSTEM  
OF G. K. CHESTERTON

*Lukas Romero-Wenz<sup>a\*</sup>*

Fechas de recepción y aceptación: 4 de junio de 2018, 9 de mayo de 2019

*Resumen:* En este artículo explico una parte de la labor de G. K. Chesterton como crítico económico: su crítica al sistema capitalista. Con la imagen de la locura (loco sería, no el incapacitado para razonar, sino el que vive fuera de la realidad), considera al capitalismo como una locura porque su discurso es coherente pero no ofrece una vida digna para el ser humano: el capitalismo quita la libertad al proletario, le obliga a desvincularse espiritualmente de su propiedad y le desalienta cuando propone alternativas económicas. Desarrollo también cómo otros autores coinciden con Chesterton, con críticas parecidas.

*Palabras clave:* Chesterton, capitalismo, distributismo, locura, antropología, libertad, propiedad.

*Abstract:* In this article I explain a part of the work by G. K. Chesterton as an economics scholar: his criticism of the capitalist system. Drawing on the metaphor of madness (a maniac would be one who lives outside reality, not the one incapable of reasoning), he considers capitalism as madness because its discourse is consistent but does not

<sup>a</sup> Departamento de Filosofía del Derecho y Política. Facultad de Derecho. Universitat de València.

\* Correspondencia: Universitat de València. Facultad de Derecho. Departamento de Filosofía del Derecho y Política. Avinguda Tarongers, s/n. 46071 València. España.

E-mail: lukas.romero@uv.es



offer a decent life for human beings: capitalism takes away the freedom of the proletarian, forces him to disassociate himself spiritually from his property and discourages him when he proposes economic alternatives. I also reflect on how other authors agree with Chesterton, posing a similar criticism to capitalism.

*Keywords:* Chesterton, capitalism, distributism, madness, anthropology, freedom, property.

## 1. INTRODUCCIÓN

Chesterton es un autor que, entre su numerosa obra, cuenta con una propuesta económica y social, llamada “distributismo”. Es este, junto con Hilaire Belloc, el fundador e ideólogo principal. Se considera el distributismo como una de las primeras “terceras vías” que se sugirieron, a lo largo del siglo xx, como alternativas a la dicotomía capitalismo-comunismo.

El distributismo es una doctrina que ataca la concentración de la propiedad en unas pocas manos. Esto se da tanto en el capitalismo como en el comunismo, según los autores distributistas. En este artículo me centraré en la crítica que, como distributista, Chesterton hace al capitalismo, dejando de lado su también interesante crítica al socialismo, y casi todas las notas de la propuesta distributista (aunque alguna habrá aparecerá al desarrollar la crítica al capitalismo).

Lo que el distributismo entiende por “capitalismo”, Chesterton, en *Los límites de la cordura*, lo define diciendo que es

aquella organización económica dentro de la cual existe una clase de capitalistas, más o menos reconocible y relativamente poco numerosa, en poder de la cual se concentra el capital necesario para lograr que una mayoría de ciudadanos sirva a esos capitalistas por un sueldo (Chesterton, 2011: 19).

Belloc lo definirá más técnicamente como un sistema en que

[L]a propiedad privada de la tierra y el capital —es decir, la posesión, y por tanto el dominio, de los medios de producción— está limitada a cierto



número de ciudadanos libres, no lo suficientemente grande como para determinar la masa social del Estado, mientras que los restantes ciudadanos carecen de tal propiedad y son, por tanto, proletarios (Belloc, 2010: 360<sup>1</sup>).

Los medios de producción se concentran en unas pocas manos en el capitalismo, de tal manera que una gran cantidad de personas no tiene acceso a ellos, y han de emplearse por un sueldo que, denuncian los distributistas, les merma en su autonomía y libertad. Ese es el binomio del distributismo: libertad y propiedad, vinculadas necesariamente. El capitalismo, hablando de libertad y de propiedad, las niega para la mayoría de las personas, ya que el “mercado libre” supone en realidad la concentración de la riqueza en pocas manos, lo que sume en la impotencia a los no propietarios. Por eso Chesterton comparará el capitalismo con la locura. Aunque a continuación explico el concepto de locura en Chesterton, adelanto que considera el capitalismo como locura porque es un sistema que, coherente consigo mismo, es incongruente con la realidad.

## 2. LA LOCURA EN CHESTERTON

Es en el segundo capítulo de *Ortodoxia* donde Chesterton da su más conocida definición de locura, en el capítulo titulado “El loco”. Se considera, dice Chesterton en este capítulo, que es la imaginación la que supone un riesgo para la salud mental, considerándose, por tanto, a los poetas como personas poco fiables desde un punto de vista psicológico. Sin embargo, “[I]os hechos y la historia contradicen totalmente este punto de vista. Casi todos los grandes poetas han sido no sólo cuerdos, sino extremadamente prosaicos” (Chesterton, 2013b: 19). Los jugadores de ajedrez, matemáticos y cajeros enloquecen, pero rara vez lo hacen los artistas creativos. A partir de esta observación, Chesterton (2013b: 19) definirá la locura con una de sus paradojas más conocidas: “No es que el loco haya perdido la razón, sino que lo ha perdido todo menos la razón”. El loco es quien solo escucha su razón y queda encerrado en

<sup>1</sup> Uso la edición Kindle del libro, de forma que, siguiendo el estilo del *ebook*, el último número no corresponde con la página sino con la posición.



ella. Si se le intenta rebatir, el loco siempre encontrará una razón para seguir pensando lo que piensa. Si asegura que todos conspiran contra él, por ejemplo, no se le puede rebatir, porque:

la única forma de contradecirle es afirmar que los demás lo niegan, que es precisamente lo que harían si estuvieran conspirando contra él. [...] Y si dice ser Jesucristo, es inútil responderle que el mundo niega su divinidad, pues el mundo negó la de Cristo (Chesterton, 2013b: 23).

El loco está atrapado en su propio razonamiento. Para intentar explicar esto, Chesterton propone la imagen de un círculo:

Es posible que la mejor forma de expresarlo sea decir que su imaginación da vueltas en un círculo perfecto pero demasiado estrecho. Un círculo pequeño es tan infinito como uno grande, mas aunque sea igual de infinito no es igual de grande. Del mismo modo, la explicación del loco es tan completa como la del cuerdo, pero no tan amplia de miras (Chesterton, 2013b: 23).

Las teorías del loco lo explican todo, pero no lo explican con la amplitud suficiente. Por eso Chesterton afirma que la solución para el loco no es darle razones, sino aire, intentar desahogarle, liberarle de su argumento estrecho. Un ejemplo de esto es la respuesta que sugiere que debería dársele al loco que, sumido en la paranoia, cree que todos conspiran contra él. Copio dicha respuesta (casi) íntegramente:

Oh, admito que no te falta razón, y que muchas cosas encajan con lo que dices. Está claro que tu afirmación explica muchas cosas, ¡pero también deja muchas sin explicar! ¿Acaso crees que en el mundo no hay otras historias que las tuyas y que la gente no tiene otra cosa que hacer que ocuparse de tus asuntos? Supongamos que tengas razón en cuanto a los detalles concretos: es posible que ese peatón finja no verte para poder espiarte mejor, y también que el policía te haya preguntado tu nombre para disimular que ya lo sabía. Pero ¡qué feliz serías si pudieras convencerte de que en realidad le traes sin cuidado a toda esa gente! [...] Empezarías a interesarte por ellos, porque no estarían interesados en ti. Saldrías de ese minúsculo y sórdido



teatrillo en el que se representa siempre tu mismo enredo y te hallarías bajo un cielo más libre, en una calle llena de desconocidos (Chesterton, 2013b: 24).

El interés de Chesterton por el loco se da porque encuentra similitudes entre él y los intelectuales modernos: “Si he descrito con tanto detalle lo que opino del loco, es porque opino lo mismo de la mayoría de pensadores modernos” (2013b: 26). El gran ataque de Chesterton a los pensadores de su época es que estos combinan, igual que el loco, dos características: «la del raciocinio expansivo y exhaustivo con un sentido común reducido» (2013b: 27).

Tomás Baviera Puig explica este enfrentamiento de Chesterton con los pensadores de su época. Nacido a finales del siglo XIX, Chesterton va a enfrentarse a una época dominada fuertemente por el racionalismo, propugnado en el siglo XVIII pero que parecía encontrar su apoyo y confirmación en el avance de la ciencia y la técnica:

Vale la pena recordar que los ilustrados del siglo XVIII entronizaron la razón como garante última del conocimiento. Desde entonces se generalizó el planteamiento de aceptar únicamente como válido aquello que pudiera someterse a la verificación de una razón lógica o de un proceso razonable. El avance de la ciencia dio alas a este modo de pensar: solo lo *medible* sería considerado como existente. El racionalismo resultante estaba primando la certeza por encima de todo (Baviera Puig, 2014: 63).

Todos los sistemas de pensamiento modernos (de los que analizará varios ejemplos: materialismo, evolucionismo, pragmatismo...) “son universales sólo en el sentido de que toman una floja explicación y la llevan demasiado lejos” (Chesterton, 2013b: 27). Se trata de una simplificación de la realidad, simplificación que a Chesterton le parece morbosa, nos explica M. Acosta:

[Chesterton] denuncia varias corrientes de pensamiento que, en su afán de conquistar la verdad, en realidad se topan con un elemento válido para explicar sólo una parte de la realidad del mundo y de la vida, cuyo principal problema radica en la negación de todos los demás aspectos que también existen en la vida del ser humano y la complementan (Acosta, 2015: 318).



Poniendo de ejemplo el materialismo, nuestro autor dirá que este

posee una especie de simplicidad insana, que es característica de los razonamientos de los locos: al mismo tiempo da la sensación de explicarlo todo y de no explicar nada. [...] Puede que su cosmos esté completo hasta el último remache y engranaje, pero sigue siendo más pequeño que nuestro mundo (Chesterton, 2013b: 27).

### 3. LOCURA Y CAPITALISMO

Sin embargo, ese concepto de “locura” de Chesterton ¿qué tiene que ver con el capitalismo? Mucho, según expresa el propio autor. Su concepto de “locura” está vinculado a la crítica al pensamiento de su época, es decir, a los distintos pensamientos simplificadores a los que hemos aludido, y la propuesta económica de Chesterton no puede desvincularse de su pensamiento sobre el hombre y sobre la Modernidad<sup>2</sup>, como señala Sada Castaño (2005: 201):

La crítica de los distributistas no se limita al ámbito de los postulados o teorías económicas. El pensamiento de Chesterton más estrictamente distributista no puede entenderse desligado de su crítica a la Modernidad y al pensamiento ilustrado. La defensa de la centralidad de la persona que promueve Chesterton no se articula exclusivamente en torno a los temas económicos, sino más allá de éstos.

Y también:

Su cruzada [la de Chesterton] en el orden de los sistemas económicos es muy similar a la que mantuvo en el orden de las ideas filosóficas. [...] [É] ste se opuso –con una lucidez que brilla con luz propia en el panorama del

<sup>2</sup> La vinculación entre el capitalismo y la Modernidad ha sido trabajada también por otros autores, como Jesús Ballesteros en *Postmodernidad, decadencia o resistencia*, Daniel Bell en *Las contradicciones culturales del capitalismo* o Zygmunt Bauman en *Modernidad líquida*. Las referencias a estos libros se hallan en la bibliografía.



pensamiento del siglo xx– al pensamiento ilustrado o moderno, dominante desde hacía tres siglos y en pleno esplendor durante su época (Sada Castaño, 2005: 35).

El análisis económico de Chesterton intenta proponer un sistema que, siendo completamente posible de realizar (siempre defendió que así lo era, pese a las acusaciones de utopismo), respetara una imagen correcta del hombre, que evitara que las actuaciones propuestas se basaran en una abstracción simplificadora del mismo. Por ello, declarará que no le importa ser más eficiente que otros sistemas: lo que quiere es ser más ajustado a la realidad del hombre. Su sistema, por eso, denuncia en primer lugar la anormalidad del sistema capitalista, y ofrece, en segundo, un ideal realizable y acorde con la persona. Él mismo lo explica en *Los límites de la cordura*:

En los ensayos que siguen espero explicar por qué creo que el problema de la verdadera reforma social se divide en dos etapas y hasta en dos ideas distintas. Una es la detención de una carrera que ya se está encaminando hacia un monopolio enloquecido, invirtiendo esa revolución y volviendo a algo más o menos normal, aunque en modo alguno ideal; la otra consiste en tratar de inspirar a esa sociedad más normal algo ideal en el verdadero sentido, aunque no necesariamente utópico (Chesterton, 2011: 50).

Podemos, a partir de aquí, afirmar que es cuerdo quien vive una vida normal y conectada con la realidad, y que para ello precisa un ideal ético-político (incluido lo económico) basado en una correcta antropología.

Esa normalidad es importantísima para nuestro autor. Uno de los mayores problemas que le ve Chesterton al mundo moderno es, según Dale Ahlquist (2015: 23), que “está tan desordenado que los hombres ya no desean las cosas normales –un matrimonio normal, una propiedad normal, una oración normal, un valor normal de la propia vida–”. Directamente en boca de Chesterton encontramos esa relación en *A miscellany of men*, en el capítulo titulado “The wrong incendiary”:

La mera tensión de la vida moderna es insoportable, y en ella hasta las cosas que los hombres ciertamente desean pueden romperse; el matrimonio



y la propiedad justa y la oración y el valor misterioso que tiene el hombre<sup>3</sup> (Chesterton, 2003: 64).

Chesterton está convencido de que el capitalismo, con su tendencia a la concentración y su ausencia de límites, pone al hombre en un estilo de vida enfermizo, impidiéndole desear cosas normales. Él propone un sistema en que los cambios se den “desde abajo”: es la gente normal, si se le deja llevar una vida normal, la que salvará a la economía y a la sociedad, y no un sistema económico, ni siquiera su propia propuesta:

Si al principio se me dice “usted no cree que el socialismo o que un capitalismo reformado vayan a salvar a Inglaterra; pero ¿cree realmente que el distributismo salvará a Inglaterra?”, contesto: “No; creo que los ingleses salvarán a Inglaterra si empiezan a tener media oportunidad” (Chesterton, 2011: 53).

Chesterton se fía de la gente, y de que la gente a la que se le devuelva la cordura querrá mantenerse en ese estado, y por ello solo aceptarán un ideal que sea respetuoso con su estilo de vida. De ahí que Chesterton divida su plan de actuación en dos partes: la denuncia del estado anormal de las cosas, invitando a la resistencia, y la propuesta de un ideal coherente que pueda ser deseable para los integrantes de esa resistencia. En este artículo me centro en la denuncia de la anormalidad a la que conduce el capitalismo (y también, aunque no podré entrar en ello en este artículo, la denuncia de la solución socialista, tan irreal), aunque hay que decir que frente a ello Chesterton propuso (con otros) una solución económica que consideraban cuerda, a la que llamó “distributismo”.

#### 4. EL CAPITALISMO CRITICADO EN SUS FUNDAMENTOS

Es importante entender qué tipo de crítica realiza Chesterton al capitalismo: no se dirige a aspectos superficiales o coyunturales, sino que se basa en

<sup>3</sup> “[T]he mere strain of modern life is unbearable; and in it even the things that men do desire may break down; marriage and fair ownership and worship and the mysterious worth of man”.





su carácter antropológico, lo cual nos permite considerar este sistema como locura: para Chesterton, es un sistema que desvincula al hombre de la realidad porque no se para a considerar la normalidad del hombre para adaptarse a él, sino que adapta al hombre a sí. Chesterton va a criticar al capitalismo porque no pone la economía al servicio de la persona, sino al revés. Esa profundidad que se dirige tan agudamente a los cimientos mismos del sistema es la que permite que el análisis de Chesterton suene tan actual, y lo que justifica su sorprendentemente dura crítica del capitalismo, a decir de Sada Castaño (2005: 34):

[L]lama la atención la dureza de la crítica de Chesterton al capitalismo industrial. Parece que ni siquiera le interesan aspectos que hasta el propio Marx reconoció del capitalismo, como es su mayor capacidad para generar riqueza en comparación al resto de sistemas de organización económica hasta entonces conocidos. En ese sentido su análisis del industrialismo podría parecer sesgado, poco simplista y poco científico, para una persona de su lucidez.

Chesterton no concederá valor siquiera a aspectos derivados del capitalismo que podrían ser rescatados si se orientaran debidamente, tales como la producción en masa que abarata los productos, o la división de trabajo bien orientada. Sin embargo, la causa de esto no es, sigue Sada, una limitación científica o reduccionismo, ni mucho menos alguna suerte de sectarismo intelectual:

Lo que a Chesterton le preocupan son los principios sobre los que se fundamenta el capitalismo y aquellos sobre los que se debe fundamentar, por el contrario, un sistema que aspire a ser respetuoso con la dignidad de la persona y su centralidad en la vida social. No le interesa analizar los aspectos que serían salvables de un capitalismo reformado, sino que cree firmemente en la necesidad de un giro copernicano en la concepción de los pilares que deben cimentar la construcción del edificio social (Sada Castaño, 2005: 35).

Recordemos lo dicho sobre que la crítica de Chesterton a la economía reviste parecido carácter al de su crítica a la Modernidad. Cree que el capitalismo está construido sobre bases teóricas equivocadas, irrespetuosas con



la persona, y que por ello es un tipo de locura que lleva a vivir al hombre de un modo contradictorio con su naturaleza. La radicalidad en la crítica de Chesterton se explica porque alcanza los propios fundamentos teóricos del sistema, y por su negativa a aceptar viable en la práctica algo teóricamente mal fundado.

La crítica al capitalismo de Chesterton “se dirige frontalmente contra uno de los pilares del capitalismo [...]: la propiedad privada individualista sin acotaciones o considerada un derecho absoluto” (Sada Castaño, 2005: 71). Para Chesterton, el binomio a considerar no es el de “propiedad privada-propiedad pública”, sino el de “propiedad distribuida-propiedad no distribuida”. En el ADN del capitalismo está la concentración, y el socialismo es semejante al problema que pretende solucionar. Ambos sistemas se muestran incapaces de manejar esa cuestión: “[e]s indiferente que la propiedad esté en manos de una minoría de funcionarios estatales o en manos de una minoría de capitalistas propietarios” (Sada Castaño, 2005: 73).

#### 4.1 *El capitalismo sume a las personas en contradicción*

Pese a lo que lo defensores del capitalismo predicaban habitualmente, este sistema no está a favor de la propiedad privada, según Chesterton (2011: 17-18): “Lo característico del capitalismo y del mercantilismo, según su desarrollo reciente, es que en realidad predicaron la extensión de los negocios más que la preservación de las posesiones”.

Una de las características del capitalismo es la concentración, resultado lógico de la reducción de la realidad a criterios de eficiencia: siempre será más eficiente que uno solo se encargue de las cosas, pero el problema es que eso desemboca en el monopolio. El capitalismo siempre tiende a él, dice Chesterton, que responde a la pregunta de “¿adónde vamos con este capitalismo?” diciendo:

La respuesta obvia es: al monopolio. Ciertamente, no vamos a la empresa privada. Sería más exacto llamar juicio privado a la Inquisición española que empresa privada al monopolio. El monopolio no es privado ni emprendedor. Existe para impedir la empresa privada (Chesterton, 2011: 18).



Esta concentración sitúa a la gran masa de la población en la posición de emplearse por un salario. Esto no cambia en un capitalismo revisado o “humanizado”. Este puede tener la ventaja de que quizás las condiciones del trabajador sean mejores, pero no le devuelve a la persona ni un gramo de lo que ha perdido:

Los grandes empresarios a menudo hacen algo para mejorar lo que llaman las “condiciones” de sus trabajadores, pero un trabajador puede tener sus condiciones tan cuidadosamente arregladas como las tiene un caballo de carreras, y sin embargo no tener más propiedad privada que un caballo de carreras (Chesterton, 2013a: 60).

La pérdida de la propiedad privada es la pérdida de la libertad. Sólo con propiedad el hombre puede ser libre, por lo que el capitalismo se sitúa como un enemigo de la libertad. El auténtico objetivo del distributismo es la libertad del hombre, siendo la restauración de la propiedad la forma de conseguirla. Así lo señala un titular de la revista *G. K. 's Weekly*, que fue el principal órgano difusor del distributismo. El titular es del año 1927, y no está firmado, pero Sada Castaño, que es quien lo cita, opina que probablemente pertenezca a Chesterton:

Las dos cosas que nosotros predicamos son la libertad, como el fin, y la restauración de la propiedad, como el medio. Sostenemos que el hombre despojado de la propiedad privada, incluyendo los medios de producción, no tiene sostén seguro en la libertad, y que en una nación donde la propiedad privada no es la norma, el propietario es, de hecho, un esclavo (Sada Castaño: 2005: 37<sup>4</sup>).

La idea de un capitalismo de “rostro amable” no tiene por ello sentido para Chesterton. Eso no devuelve la dignidad a las personas, porque no les devuelve su libertad, defenderá en su revista *G. K. 's Weekly*:

<sup>4</sup> ¿G. K. Chesterton? A Word to the new readers. *G. K. 's Weekly*, 104, vol. IV, 12 de marzo de 1927, p. 277. Las citas de la revista *G. K. 's Weekly* las he hallado por la vía indirecta de la tesis de Sada Castaño. Por ello, citaré los artículos de la *G. K. 's Weekly* con la referencia a la página de dicha tesis, y a continuación citaré el artículo de origen en una nota al pie tal como él lo cita.



La declaración a la que nos oponemos es la siguiente: “mientras que la concentración del capital en unos pocos centros produzca buenos salarios para sus trabajadores, así como buenas mercancías para los consumidores, reúne todas las necesidades del servicio social y no hay nada por lo que quejarse”; decimos precisamente que hay algo de lo que quejarse: la destrucción de la propiedad, la destrucción de la personalidad, la destrucción del ahorro honesto y la destrucción de la independencia y la libertad (Sada Castaño, 2005: 46<sup>5</sup>).

La reducción de la persona a la condición de proletario, junto con la mencionada pérdida de libertad, conlleva otro problema, y es que sitúa al hombre en un estilo de vida contradictorio:

El capitalismo se hace contradictorio tan pronto como se completa, porque consiste en tratar a los hombres de dos modos opuestos al mismo tiempo. Cuando la mayoría de los hombres son asalariados, es cada vez más difícil que la mayoría de hombres sean clientes. Porque el capitalista siempre trata de rebajar lo que su dependiente pide, y al hacerlo merma lo que su cliente puede gastar (Chesterton, 2011: 40).

El capitalismo, dice Chesterton (2011: 40), «[q]uiere que el mismo hombre sea rico y pobre a la vez». Y a continuación explica que esta contradicción se hace patente cuando su lógica copa la sociedad:

Esta contradicción del capitalismo no aparece en las primeras etapas, porque todavía existen poblaciones no sometidas a la condición proletaria común. Pero en cuanto la totalidad de los ricos emplea a la totalidad de los obreros, esta contradicción se hace patente como irónico sino y como evidente fallo (Chesterton, 2011: 40).

Dicha contradicción, explica Chesterton (2011: 41), significa la autodestrucción del capitalismo, porque los empresarios empiezan a recortar los salarios, olvidando que son esos asalariados los que han de consumir luego, entrando en el bucle de pérdidas-bajada de salarios-más pérdidas-más

<sup>5</sup> G. K. Chesterton. What all distributist say. *G. K. 's Weekly*, 23 de julio de 1927, p. 504.



bajadas... De ahí se sale encontrando un nuevo mercado externo de donde sacar ganancias, pero cuando el capitalismo alcanza el completo monopolio, cuando ha copado la sociedad entera, ya no tiene dónde buscar, y se pone en marcha el giro-bucle autodestructivo.

Esas dos características del capitalismo (la esclavitud del proletariado, incorregible mediante el ejercicio de mejorar sus condiciones, y la contradicción a la que el capitalismo somete a las personas) van mucho más allá del capitalismo de la época de Chesterton, para convertirse en características observables en cualquier momento de la evolución histórica del capitalismo. Se podrían retraducir en la importancia que tiene la persona humana, algo que el capitalismo no sabe fomentar, centrado como está en valores de eficiencia.

#### 4.2 *La pérdida de la libertad*

La crítica fundamental de Chesterton a la despersonalización del capitalismo podría resumirse en que hace perder la libertad a las personas. Esto puede parecer contradictorio porque suele defendérselo como fundado, precisamente, en la libertad. Chesterton se dedicará con ahínco a explicar cómo el capitalismo supone la pérdida de la libertad, y no su realización.

Así, en un conocido párrafo, señalará que donde ha habido una comunidad de pequeños terratenientes libres e iguales el capitalismo ha visto refrenado su avance, obstaculizado precisamente por esa vida libre de las personas. Si el capitalismo fuese la realización más perfecta de la libertad, sería natural que aquella otra sociedad libre, medieval, en la que lo que había era una masa enorme de pequeños terratenientes, evolucionara al modelo capitalista. Sin embargo,

la idea de que la pequeña propiedad evoluciona hacia el capitalismo es un retrato exacto de lo que prácticamente no sucede nunca. Hasta los hechos materiales dan testimonio de la verdad, hecho que, me parece, han sido curiosamente pasados por alto. Nueve de cada diez veces sucede que una civilización industrial del moderno tipo capitalista no surge, surja donde surgiera, en lugares donde ha habido hasta entonces una civilización distributiva como es la de los labriegos. El capitalismo es un monstruo que crece



en los desiertos. La servidumbre industrial ha surgido, en casi todos los casos, en aquellos espacios vacíos donde la civilización anterior se hallaba debilitada o ausente. [...] Allí donde había mero señor y simple siervo, casi instantáneamente podían convertirse en mero empleador y simple empleado. Allí donde ha habido hombre libre, aun cuando fuera relativamente menos rico y poderoso, su solo recuerdo ha hecho imposible un capitalismo industrial completo (Chesterton, 2011: 25).

El liberalismo económico encuentra a su frente, por ello, la verdadera libertad de los pequeños propietarios, que no quieren pasar a ser asalariados. Su discurso de libertad es falso: “[E]l liberalismo económico utiliza la libertad como excusa para tapar la exacerbación de la desigualdad” (Sada Castaño, 2005: 76).

El Estado es aliado del poder económico en el mantenimiento de esa desigualdad disfrazada de libertad. Como bien explica Belloc (2010), el Estado se dedica a mantener la desigualdad y sofocar las rebeliones, por el método de proteger al trabajador y darle ciertas prestaciones sociales, a condición de que no pretenda ser libre. Así, la ciudadanía queda dividida en dos clases, proletarios y capitalistas, cada uno con su propia limitación: a los capitalistas no se les permite que dejen a los proletarios sin subsistencia, pero a los proletarios no se les permite que obtengan dominio de los medios de producción y por tanto puedan desafiar el *statu quo* de los capitalistas.

Así, el poder del capitalista se consolida, y se dedica a suprimir toda libertad a su paso:

Lo esencial del *trust*<sup>6</sup> es que no solamente tiene el poder de suprimir toda rivalidad militar o rebelión del pueblo, como lo tiene el Estado, sino que

<sup>6</sup> Según la definición de la web *Legal Today*, un *trust* es una figura jurídica y económica que establece una relación fiduciaria, donde cierto sujeto (*trustee*) ostenta la titularidad de determinados bienes con la obligación de administrarlos, incluidos los frutos, en beneficio de las personas designadas como beneficiarios del *trust* o de su fin establecido. Se produce una disociación subjetiva entre gestión y goce de los bienes con la peculiaridad, en el derecho angloamericano, de que ambos sujetos –*trustee* y beneficiario– gozan de los mecanismos de tutela propios de un propietario (<http://www.legaltoday.com/practica-juridica/penal/trust/que-es-un-trust> [consulta: 28/08/2017]). Chesterton critica una y otra vez esta forma de negocio, que resulta en que muchos han de trabajar para el dueño de algo, en la dirección que les marque y sin posibilidad de variar en lo más mínimo sus condiciones.



también tiene el poder de suprimir toda costumbre, o moda, u oficio, o empresa privada que no le agrade (Chesterton, 2011: 204).

Por ello, los grandes ricos propietarios de los *trusts* y de las empresas que avanzan al monopolio, son los que realmente ostentan el poder. La autoridad política juega siempre a favor de ellos, y entre los dos aplastan la libertad real del hombre corriente. Se mantiene su libertad política, pero porque esa libertad no genera poder político:

[N]o confían en que el hombre corriente pueda gobernar su casa, y menos aún quieren que gobierne el Estado. En realidad, no quieren concederle ningún poder político. Están dispuestos a otorgarle el voto porque hace tiempo que descubrieron que ese voto no le otorga ningún poder. No están dispuestos a darle una casa, ni una mujer, ni un hijo, ni un perro, ni una vaca, ni un pedazo de tierra, porque esas cosas sí le otorgan poder (Chesterton, 2011: 214-215).

Si no hay restauración de la propiedad privada, no hay libertad. Como bien señala Belloc (2010: 7): “Si no restauramos la institución de la Propiedad, no podremos menos que restaurar la institución de la Esclavitud; no hay otra salida”. Ese es el brutal dilema que Chesterton y los demás distributistas plantean.

### 4.3 *La propiedad mal entendida*

La idea de propiedad que tiene Chesterton conecta directamente con su antropología. Chesterton está continuamente contrastando su comprensión de la propiedad con la del capitalismo, considerando el tratamiento del capitalismo como tremendamente errado.

Sada Castaño (2005: 112) señala que Chesterton tiene una enorme lucidez al tratar el problema de la propiedad. En la época de Chesterton, hablar de propiedad privada era afrontar una discusión entre socialismo y capitalismo. Posteriormente, a lo largo del siglo xx, la discusión económica ha mantenido muchas veces esos polos, creando la dicotomía “propiedad privada-propiedad



pública”. Sin embargo, Chesterton supo ver más allá de ese falso dilema, y criticó la concepción de la propiedad privada en el capitalismo, reconociendo que, si bien el capitalismo no la ataca frontalmente, sí la falsea llevándola a su mínima expresión. Así, huirá de la polarización de la discusión, entendiendo que la propiedad es necesaria, pero reconociendo también que el capitalismo no la trata adecuadamente:

[E]l capitalismo defiende un tipo de propiedad privada desprovista de los atributos y referencias espirituales que poseyó antes de quedar reducida a mero capital y antes de que su manejo quedara igualmente reducido a actividad capitalista. Así, existe mucha diferencia entre los bienes de tipo dinerario, que se poseen en orden a su fácil realización o convertibilidad, y los que comportan lazos de arraigo y de proyección del propio sujeto (Sada Castaño, 2005: 112-113).

Una casa heredada que representa el legado de generaciones, una empresa que supone el esfuerzo de toda la vida por levantarla... Esas propiedades tienen un significado espiritual particular, que no se puede traducir a cifras. En palabras de Sada Castaño (2005: 113), esas propiedades

no están, al contrario que la propiedad dineraria, al servicio de su poseedor, sino más bien a la inversa; el poseedor se siente en cierta manera servidor de la propiedad o, cuando menos, transmisor del mundo espiritual que representa.

También lo señala así Thomas Storck en su artículo “Capitalism and Distributism: Two systems at war”, diciendo que a la lógica capitalista le estorba ese tipo de propiedad vinculada a lo espiritual:

Puesto que la propiedad es intercambiable, llega a ser vista como existente por el bien del intercambio, y el intercambio se facilita por no tener ningún vínculo emocional, familiar o social a ninguna propiedad particular. Ese tipo de vínculos son considerados no rentables, y por lo tanto, causas de la ineficiencia económica. Si no estoy dispuesto a vender mi granja a un buen precio, porque mi abuelo está enterrado en ella, o porque no quiero someter a los campesinos vecinos a una urbanización suburbana, estoy, según se afirma, actuando claramente en contra de mi propio interés económico,





y, por lo tanto, contra la lógica del pensamiento económico capitalista<sup>7</sup> (Storck, 2008: 75).

Este es uno de los grandes fallos de la propiedad capitalista: el hecho de que el hombre no se pueda vincular a ella, de que tenga que considerarla como un mero bien por comerciar. El hombre necesita propiedad, dice Chesterton, pero la precisa en base a lo que es: creado pero a la vez creador. Por eso requiere la propiedad: porque la vuelve “suya”, porque plasma su imagen en aquello que tiene delante. Actúa como Dios, porque está hecho a su semejanza, pero de una manera análoga y limitada:

La propiedad no es más que el arte de la democracia. Significa que cada hombre debería tener algo que pueda formar a su imagen, tal como él está formado a imagen del cielo. Pero como no es Dios, sino sólo una imagen esculpida de Dios, su modo de expresarse debe encontrarse con límites; en concreto, con límites que son estrictos e incluso pequeños (Chesterton, 2008: 48-49).

La propiedad privada está vinculada al ser espiritual del hombre, pero los capitalistas no respetan esto, porque no respetan ese límite del que hablaba nuestro autor:

Soy muy consciente de que la palabra *propiedad* ha sido definida en nuestro tiempo por la corrupción de los grandes capitalistas. Se podría pensar, cuando se oye hablar a la gente, que los Rothschild y los Rockefeller estarían del lado de la propiedad. Pero obviamente son enemigos de la propiedad, porque son enemigos de sus propias limitaciones. No quieren su propia tierra, sino la de otros. Cuando retiran el límite de su vecino, también están retirando el suyo. [...] Es una negación de la propiedad el hecho de que el duque de Sutherland tenga que poseer las granjas de todo

<sup>7</sup> “Since property is interchangeable, it comes to be seen as existing for the sake of exchange, and exchange is facilitated by having no emotional, familial or social attachment to any particular piece of property. Attachments like this are considered uneconomic, and therefore causes of economic inefficiency. If I am unwilling to sell my farm at an excellent price, because my grandfather is buried on it, or because I do not wish to subject the neighboring farmers to a suburban housing development, I am, it is claimed, clearly acting against my own economic self-interest and thus against the rationale of capitalist economic thinking”.



un condado; igual que sería la negación del matrimonio que tuviese a todas nuestras esposas en un solo harén (Chesterton, 2008: 49).

El capitalismo no reconoce la propiedad en ese sentido espiritual, sino que la traduce y reduce al mero dinero. En un ingenioso artículo, “Sexo y propiedad”, Chesterton vuelve sobre esa reducción que los capitalistas hacen de la propiedad al dinero. Dice que piensan en ella “como una cosa que es inmediatamente consumida, disfrutada y gastada, algo que proporciona un placer momentáneo y luego desaparece” (Chesterton, 2010: 645-646). La propiedad privada, sigue Chesterton, es algo que incluye ese placer pero de forma accidental, empezando y acabando en algo mucho más grandioso y creativo. Lo compara a la reducción del amor al sexo: ambas reducciones implican que “un placer secundario, aislado, servil y hasta secreto sustituye a la participación en un gran proceso creativo, y aún más que eso, en la eterna creación del mundo” (Chesterton, 2010: 646). La propiedad reducida al dinero olvida la relación con las cosas, la tradición, la vinculación; el sexo como mero sexo olvida el amor, la familia:

El mundo ha olvidado simultáneamente que hacer una granja es algo mucho más grande que lograr un beneficio, o un producto; y que fundar una familia es algo mucho más grande que disfrutar del sexo entendido en el sentido limitado de la literatura al uso (Chesterton, 2010: 647).

El capitalismo reduce la propiedad a meros números y, por lo tanto, le quita la singularidad. Para un hombre cuerdo, sus cosas no son cualesquiera, y en lo que posee y trabaja se refleja él mismo. Necesita poseer cosas por cómo es, por quién es: un rey que no se entiende sin una parcela de propiedad donde desarrollarse libremente. Y los sistemas políticos y económicos modernos se lo niegan:

Solía llamarse a la república nación de reyes, y en nuestra república [el distributismo] los reyes poseen realmente sus reinos. Todos los gobiernos modernos, ya sean prusianos o rusos, todos los movimientos modernos, ya sean capitalistas o socialistas, le quitan su reino al rey. Porque les desagrada la independencia de ese reino, se oponen a la propiedad. Porque les desagrada la fidelidad de ese reino, se oponen al matrimonio (Chesterton, 2011: 215).



#### 4.4 *La batalla contra la desesperanza*

Chesterton dedica también una buena cantidad de energía a luchar contra el discurso de que el capitalismo sigue siendo la única alternativa de progreso y que en ningún modo hay marcha atrás en el camino ya recorrido. Hay buenas razones para pensar que el cambio es posible, la primera y más obvia de las cuales es que, lejos de proponer un experimento mental de una sociedad “perfecta” o “en la que se viva mejor”, él está sugiriendo una alternativa al desastre. El capitalismo es inviable, y no se puede evitar su colapso. La alternativa es la de aprovechar ese colapso para volver a un estado de cosas normal, o no aprovecharlo:

El capitalismo se está desintegrando [...]. [P]ero no queremos que simplemente se destruya. El primer hecho es éste: se trata de elegir entre su desintegración o su destrucción. Hay que elegir entre la posibilidad de que voluntariamente se descomponga en sus verdaderos componentes, volviendo cada uno a lo que era, y la posibilidad de que sencillamente se desplome sobre nuestras cabezas [...]. Lo que toda la gente sensata debería tratar de conseguir es lo primero (Chesterton, 2011: 84).

El cambio no solo es posible, sino inevitable, porque lo que no es posible que dure es precisamente el estado de cosas actual. Queda la ruina o la restauración:

No estamos escogiendo entre unos posibles labradores y un comercio próspero. Estamos eligiendo entre unos labradores que tal vez tengan éxito y un comercio que ya ha fracasado. Estamos tratando de insinuar que hay que volver a empezar otra vez cuando un negocio en quiebra ha quebrado realmente (Chesterton, 2011: 44).

Porque el fracaso ya se ha dado, y lo que queda delante es una sociedad ruinososa en la que la esclavitud sea cada vez más evidente, hay que combatir el capitalismo, tratando de revertirlo.

Nuestro autor considera que el cambio es posible, pero que una de las cosas que la dificultan terriblemente es la idea moderna de progreso, que prohíbe absurdamente mirar al pasado. Absurdamente, porque



en la historia no hay revolución que no sea una restauración. Entre las muchas cosas que me confunden acerca de la moderna costumbre de fijar la vista en el futuro, ninguna es más fuerte que ésta: todos los personajes de la historia que han hecho algo de cara al futuro tenían la vista fija en el pasado (Chesterton, 2008: 34).

No solo se puede mirar al pasado, sino que mirar al pasado es la clave para poder encarar adecuadamente el futuro: “El hombre es un monstruo deforme, con los pies mirando hacia delante y el rostro mirando atrás. Puede convertir el futuro en algo lujurioso y gigantesco, siempre que esté pensando en el pasado” (Chesterton, 2008: 35). Pero al hombre moderno no se le permite pensar en el pasado como posibilidad: “Debemos pedir cosas nuevas porque no se nos permite pedir cosas antiguas” (2008: 37). Chesterton afirma (2008: 42-43) que hay grandes ideales, como los cristianos, que se han abandonado, pero no como ruinas, sino como obras a medio hacer: la civilización cristiana no envejeció y murió, sino que los hombres la abandonaron sin terminar la construcción. Que algo pertenezca al pasado no significa que su inviabilidad quede demostrada. Quizás una idea sobre la sociedad no murió de vieja, sino que quedó a medio construir. Por ello, reivindica que, si tiene que presentar una opción, se le permita también buscar esa opción en el pasado:

Ésta es la primera libertad que reclamo: la libertad de restaurar. Pido el derecho a proponer como solución el viejo sistema patriarcal de las Highlands, si con ello pudiera eliminar el mayor número posible de males. (...) Sólo declaro mi elección de todas las herramientas del universo, y no admitiré que ninguna de ellas esté mellada porque ya haya sido usada (Chesterton, 2008: 39).

Los defensores del capitalismo, sin embargo, se empeñan en ese tipo de discurso descorazonador. Al pasado es imposible volver, llegados a este punto del progreso. Incluso aunque lo que sobrevenga sea el desastre, no se debe pensar en dar marcha atrás. Ninguna figura del pasado puede ser provechosa para el progreso capitalista, cuya virtud ha sido precisamente superar esas figuras de antaño. Chesterton (2011: 53-54) compara ese discurso, irónicamente, con un guía que, por un despiste, conduce a un viajero al borde de un



precipicio, en medio de la noche. La decisión más estúpida que podría tomar ese guía es tratar de convencer al viajero de que es completamente imposible volver atrás, de que, retrocediendo por donde han venido, no volverán a terreno seguro:

Si [el guía] es un hombre de tacto, a pesar de su error inicial, evitará ese tono en la conversación. Si no es un hombre de tacto, no es del todo imposible que antes de finalizada la conversación alguien caiga al precipicio, y ese alguien no sería el extranjero ingenuo (Chesterton, 2011: 54).

Una de las cosas más imperdonables que Chesterton ve en el capitalismo es ese discurso: a todas las injusticias que genera, alienta o permite, se une un discurso que, en tono pragmático y razonable, transmite la idea de que no hay retroceso posible. En un elocuente texto, Chesterton les pide a todos los defensores del capitalismo que abandonen ese tipo de discurso. Si han fracasado, que al menos intenten cambiar, en vez de argumentar la desesperanza frente a cualquier cambio:

No seáis tan elocuente, tan esmerada, tan racional y radiantemente convincentes para probar que vuestro propio error es aún más irrevocable e irremediable de lo que es. No tratéis de reducir el mal industrial mostrando que es un mal incurable. No aclaréis el oscuro problema del pozo carbonífero demostrando que es un pozo sin fondo. No digáis a la gente que no hay más camino que éste; porque muchos, aun ahora, no lo soportarán. No digáis a los hombres que es el único sistema posible, porque muchos ya considerarán imposible resistirlo. Y un tiempo después, ya demasiado tarde, cuando los destinos se hayan vuelto más oscuros y los fines más claros, la masa de los hombres tal vez conozca de pronto el callejón sin salida donde los ha conducido vuestro progreso. Entonces tal vez se vuelvan contra vosotros en la trampa. Y si bien han aguantado todo lo demás, quizás no aguanten la ofensa final de que no podáis hacer nada; de que ni siquiera intentéis hacer algo. “¿Qué eres, hombre, y por qué desesperas?”, escribió el poeta. Dios te perdonará todo menos tu desesperación. El hombre también os puede perdonar vuestros errores y quizás no os perdone vuestra desesperación (Chesterton, 2011: 57).



En resumen: Chesterton considera que el cambio es perfectamente posible. Y considera igualmente posible buscarlo en elementos pasados, sin tener la obligación de seguir esa idea de progreso que rechaza todo lo anterior. El cambio es posible, y la desesperanza y apatía frente a él es un terrible error. Lo que no es posible es permanecer donde se está, y por ello quizás la forma de progresar suponga desandar algún trecho del progreso, retroceder al punto en que se dio el desvío.

#### 4.5 *Conclusión: el hombre insatisfecho*

En la crítica de Chesterton, el problema no es tanto lo que el capitalismo da a la persona, sino lo que le quita. Le quita su libertad, le quita todo poder, le presiona para que abandone cualquier consideración cualitativa de su propiedad, y le arrebatada toda esperanza de poder efectuar un cambio en el sistema para pasar a uno que le satisfaga más. El capitalismo es una locura porque el hombre no puede, en el sistema capitalista, vivir de acuerdo con lo que es: un hombre libre, un rey con su reino. El capitalismo es un sistema muy razonable, en el que todo encaja... pero, como pasaba con el loco, el fallo viene cuando se ve la puesta en práctica del sistema. El capitalismo hace un discurso coherente, en el que las cuentas cuadran, pero que sume al hombre en una aguda anormalidad. Como reza el título del capítulo VI del clásico de literatura infantil *Momo*: “La suma es correcta, pero está mal”.

El capitalismo es un sistema enloquecido que no trata con respeto al hombre, porque no le da aquello que realmente desea. El hombre es, en el sistema capitalista, la víctima de una enorme insatisfacción, porque, a los elementos de infelicidad normal tales como la muerte, el desamor o la pérdida, se le suma que, en el sistema capitalista, el hombre

se ve privado de los elementos de ánimo y de consuelo que deberían renovar sus esperanzas y devolverle el respeto por él mismo, elementos estos últimos que solo la propiedad y la sensación de sentirse artífice de su propio destino pueden darle (Sada Castaño, 2005: 80).



El capitalismo le escamotea la propiedad y, a cambio, le encierra “en un sistema impersonal de esclavitud salarial, desde el que la utopía capitalista le promete un futuro de prosperidad y riqueza” (Sada Castaño, 2005: 80). Futuro que, en tantos casos, nunca llega.

Chesterton considera que el capitalismo no es capaz de ofrecer al hombre nada que esté a la altura de sus aspiraciones. En *Los límites de la cordura*, en un momento dado, responde a quienes, defendiendo el capitalismo, critican que su propuesta distributista es utópica, señalando que les parece utópico porque no pueden ya imaginar algo así:

Dicen que es utópico y tienen razón. Dicen que es idealista y tienen razón. Dicen que es quijotesco y tienen razón. Merece cualquier nombre que indique hasta qué punto han desterrado ellos la justicia del mundo; cualquier nombre que mida lo apartado que está de ellos y de los de su calaña está al nivel de vida honorable; cualquier nombre que acentúe y repita el hecho de que la propiedad y la libertad están separadas de ellos y de los suyos por un abismo entre cielo y tierra (Chesterton, 2011: 62).

El capitalismo despoja al hombre de lo que le podría dar satisfacción de acuerdo a su naturaleza y le sumerge en ese mundo en que, privado de su libertad, no es sino un esclavo descontento y desilusionado, sin una meta por la que vivir. Porque, dirá Chesterton en *G. K. 's Weekly*, es eso lo que el capitalismo jamás podrá ofrecer:

Tenemos que intentar conseguir un objetivo, una condición, que nos satisfará cuando la consigamos. Tenemos que pedir algo que realmente queramos, y por lo tanto, algo que satisfará nuestros deseos. El distributismo se acerca a dar a la gente cosas de las que se puede encariñar y tradiciones sobre las que puede reposar razonablemente. El problema del industrialismo capitalista es que no puede y nunca podrá hacer eso (Sada Castaño, 2005: 81<sup>8</sup>).

<sup>8</sup> G. K. Chesterton. The true cult of content. *G. K. 's Weekly*, 31 de diciembre de 1927, p. 865



## 5. CRÍTICAS SIMILARES DE AUTORES ACTUALES

Chesterton escribió hace un siglo y, sin embargo, su crítica económica fue tan aguda que podemos encontrar argumentos parecidos en autores de la actualidad. Esto tiene varios motivos: primero, que el capitalismo que vivimos actualmente es muy similar en algunos de sus fundamentos que al primer tercio del siglo xx, que vivió Chesterton. Actualmente, como entonces, estamos bajo el dominio de la Escuela Neoclásica, en palabras de Ballesteros (2016: 19). Dicha Escuela dominó desde finales del siglo xix hasta 1929, y desde 1970 hasta el presente. En ambos periodos, esta escuela económica produjo un significativo desplazamiento del principio de realidad por el principio de placer, de la producción por la especulación, del trabajo por el consumo, de la inspiración calvinista por el nihilismo y el ludismo<sup>9</sup>. En ese sentido, nuestra época se asemeja a la de Chesterton.

Ciertamente, hay cuestiones en las que la situación denunciada por Chesterton ha mejorado, por ejemplo, las condiciones de los trabajadores son mucho mejores que en su época. Y, claro, también hay aspectos que, en nuestra época, son más graves que en aquella, por ejemplo, el hecho de que, con la caída del muro de Berlín y la disolución de los sistemas socialistas, el capitalismo se ha proclamado a sí mismo como “el único dotado de racionalidad (...), convencido de que la realidad anida en él. Sabe que no hay alternativas ni hombres que las sostengan” (Seco Martínez, 2006: 242). Criticar el capitalismo es hoy más difícil por ese motivo. También se da un agravante en nuestra situación por el crecimiento desproporcionado de la especulación bursátil, que llevó a la terrible crisis de 2008.

El segundo motivo de que varias de las notas de Chesterton sean perfectamente aplicables a nuestro tiempo es por su crítica a sus fundamentos antropológicos. Es este segundo el que me interesa, pues hay una serie de autores que argumentan de forma similar a Chesterton, en (al menos) tres ámbitos: 1), la pérdida de libertad y poder bajo el capitalismo; 2), el mal concepto de propiedad que provoca la confusión de lo cualitativo y cuantitativo; 3), el

<sup>9</sup> Ballesteros habla de “ludismo”, no como el movimiento encabezado por artesanos ingleses en el siglo xix, que protestaron entre los años 1811 y 1816 contra la destrucción de empleo por la tecnología, sino como un neologismo que señala la primacía cultural del juego y la irresponsabilidad.





ofrecimiento de un estilo de vida inadecuado para la persona, basado en la codicia y el consumismo.

### 5.1 *La pérdida de la libertad y el poder*

Son muchas las formas en las que autores contemporáneos critican la pérdida de poder y libertad de una parte o la totalidad de la población. Han (2012: 31-32), mediante un análisis muy profundo, describe en su sociedad de la eficiencia y la transparencia un nuevo modelo de hombre productivo, esclavo perfecto que se explota a sí mismo bajo la coacción del rendimiento. Esta autoexplotación, además, “es mucho más eficaz que la explotación por otros, pues va acompañada por un sentimiento de libertad” (p. 32)

Ballesteros (2000: 43-49), por su parte, denuncia tres tipos de marginaciones que se generan por la crisis de la Modernidad, de las cuales dos tienen que ver con la economía: por un lado, la marginación que realiza el *homo oeconomicus* para con los carentes de recursos que, por esa carencia, se ven ignorados y despreciados a causa de la concepción de la vida humana como algo que solo tiene sentido como proyecto para aumentar la fortuna. La otra marginación es la que realiza el *homo labilis*, y que desprecia a quienes no pueden ocuparse de sí mismos. Esta marginación nace también del economismo, que reduce la dimensión carencial a la cuestión meramente económica, y devalúa culturalmente el cuidado. En los incapaces y enfermos, además, se ve cuestionado el proyecto de vida hedonista (tan vinculado a la crematística, al enriquecimiento por el enriquecimiento), y por ello se repudia con horror la incapacidad y la enfermedad. Los dos grupos, los económica y los físicamente incapaces se ven privados de sus derechos, y desatendidos en sus necesidades: se ven, en definitiva, privados de poder y de la libertad efectiva para desarrollarse.

También Bauman (2013: 69-79) habla de una marginación en el estilo de vida que la sociedad que él califica como “modernidad líquida” propone. La sociedad consumista enseña al hombre un estilo de vida que consiste en ver qué le produce más satisfacción, es decir, un estilo de vida ejemplificado en el “ir de compras”. El consumismo actual, no basado en necesidades sino en



deseos, acaba convirtiendo la libertad individual en el consumo: la variedad propia (la individualidad, carácter... propios) se consigue en base a qué se consume, a cuál es la elección de entre los productos que el mercado ofrece. Y ahí es donde aparece la marginación: la publicidad ofrece el estilo de vida del rico como autorrealización personal. El pobre, así, es forzado a ser espectador de la vida de los ricos, de la vida que no puede permitirse: “Cuanto más numerosas parecen ser las opciones de los ricos, tanto menos soportable resulta para todos un vida sin capacidad de elegir” (Bauman, 2013: 90).

La libertad que la sociedad de adictos a comprar ha elevado al puesto más elevado (libertad para consumir, para elegir) ejerce un efecto devastador sobre los marginados:

La libertad de considerar la vida como una salida de compras prolongada significa considerar el mundo como un depósito desbordante de productos de consumo. Dada la profusión de ofertas tentadoras, la potencial capacidad generadora de placer de cualquier producto tiende a agotarse con rapidez. Afortunadamente para los clientes *con recursos*, esos recursos los protegen de las desagradables consecuencias del consumo: pueden desear las pertenencias que ya no desean y conseguir las que desean; están protegidos contra el rápido envejecimiento y la obsolescencia de los deseos y contra su efímera satisfacción (Bauman, 2013: 96).

Así, la tarea de la compra se vuelve la tarea de la autoidentificación en la sociedad de adictos al consumo. Pero esa tarea de autoidentificación se lleva a cabo individualmente y en condiciones muy distintas, y, por ello, “divide las situaciones humanas e insta a una competencia despiadada, en vez de unificar una condición humana que tienda a generar cooperación y solidaridad” (Bauman, 2013: 97).

Bauman también va a analizar esa pérdida de poder en el contexto de la globalización y la impotencia de los gobiernos locales frente a las empresas multinacionales. Estas últimas, a las que todo les da igual menos el beneficio, “llevan la voz cantante” en su relación con los gobiernos locales, porque generan el empleo:



Un gobierno abocado al bienestar de sus electores no tiene más opción que la de implorar y convencer, ya que no forzar, al capital para que aterrice y que, una vez allí, construya rascacielos de oficinas en vez de alquilar habitaciones de hotel por una noche. Y esto se puede lograr [...] “creando mejores condiciones para la libre empresa”, lo que significa [...] que el gobierno ponga todo el poder regulatorio del que dispone al servicio de la desregulación, del desmantelamiento y el menoscabo de las leyes y estatutos existentes que puedan imponer “restricciones a la empresa” [...], y que ese gobierno se abstenga de hacer ningún movimiento que pueda llevar a pensar que el territorio que administra políticamente es hostil a los usos, expectativas o cualquier emprendimiento fuera del capital global [...]. En la práctica, esto significa bajos impuestos, escasas o nulas regulaciones, y por sobre todas las cosas “flexibilidad laboral”. De manera más general, implica una población dócil, indolente e incapaz de oponer resistencia organizada a las decisiones que el capital pueda tomar (Bauman, 2013: 160).

Por último, el economista E. F. Schumacher vincula la pérdida de poder y libertad al excesivo tamaño de las empresas. Propone en su obra un cambio económico drástico, reduciendo el tamaño de las empresas y la inversión tecnológica a niveles manejables, tolerables con el ambiente y con los grupos humanos. Respecto a estos últimos, defiende que:

La gente solo puede ser realmente gente en grupos suficientemente pequeños. Por lo tanto, debemos aprender a pensar en términos de una estructura articulada que pueda dar cabida a una variada multiplicidad de unidades de pequeña escala. Si el pensamiento económico no puede comprender esto, es completamente inútil (Schumacher, 1994: 63).

Hablando de la relación entre economía y tecnología, este autor denuncia que parece que el desarrollo industrial solo es rentable cerca de las capitales, y que los proyectos a gran escala son más económicos que los pequeños, y que los proyectos altamente tecnologizados son preferibles a aquellos en que predomina la mano de obra. Esto lleva a que, si se observa la producción desde un punto de vista solamente económico, lo ideal sea la eliminación del factor humano, a cambio de la tecnología. Así, los que solo pueden vender su fuerza de trabajo quedan expuestos y son incapaces de negociar. Tendrán



que aceptar el salario que sea, trasladarse a donde se les diga para trabajar y desarraigarse de su tierra, tendrán que trabajar penosamente y en cadena en lugar de hacerlo en oficios creativos y satisfactorios, y tendrán que ver cómo el aumento de productividad de la fábrica o empresa sirve para enriquecer al que ya es rico, y no servirá para aumentar el sueldo o reducir su jornada de trabajo, por mucho que los beneficios lo permitan (Schumacher, 1994: 58-63). Una situación de impotente y frustrante merma de la libertad.

## 5.2 *La reducción de lo real a lo cuantitativo*

Chesterton denuncia del capitalismo su invitación a considerar la propiedad como algo meramente traducible a su precio, a números, olvidando la vinculación espiritual y cualitativa que el hombre establece con su propiedad. También podemos encontrar en otros autores una crítica similar a la traducción a cifras, o a producto de consumo, de la realidad irreductible.

Empezando por Ballesteros, este denuncia que la situación económica actual está marcada por el predominio de la Escuela Neoclásica. En uno de sus artículos (Ballesteros, 2012a) habla de esta Escuela explicando cómo está caracterizada por la matematización de la economía, de forma que deje de ser una ciencia social, al servicio de la realidad del hombre, para dirigirse por puros factores de cálculo matemático. Así, el hombre es invitado en el sistema dominado por esta escuela a traducir su vida entera, placeres y dolores, en cifras calculables. Esa matematización de la realidad produce dos efectos devastadores:

En primer lugar el mecanicismo, olvidar el mundo de la vida, el *Lebenswelt*, el mundo humano con su incertidumbre e imprevisibilidad, y en segundo lugar su instrumentalismo, que lleva a confundir medios y fines. La economía de las acciones humanas como si fuesen similares a las leyes del movimiento físico. Trata de un modelo mecánico en el que ocupa el centro la idea de equilibrio general de la oferta y la demanda, basada en la competencia e información perfectas que proporcionan los precios y en el que todo resulta inevitable y previsible (Ballesteros, 2012a: 254).



No solo la realidad queda instrumentalizada y reducida a cifras, sino también la misma persona: es lo que Ballesteros llama en *Repensar la paz* “violencia económica”, en la que la persona se ve explotada por un sistema que la considera una herramienta al servicio del beneficio económico:

[L]a violencia económica se caracteriza por la primacía del dinero sobre la dignidad personal y sobre la propia vida, y se presenta como venta de lo inalienable en la víctima, en forma de prostitución o trabajo forzado, u en forma de trata en el explotador. El otro queda reducido a mercancía y por ello el trabajo se reduce a trata. El capitalismo tiende así a cosificar, a reificar las relaciones personales (Ballesteros, 2006: 25).

Ballesteros considera por ello que la conexión entre economicismo y violencia es clara, y esta viene precisamente de incurrir en la herejía absurda de considerar mejor el símbolo que lo simbolizado. Ballesteros lo explica citando a Baltasar Gracián:

Esta conexión [entre economicismo y violencia] viene dada por el hecho de que el economicismo incurre en aquel “vulgar desorden” del que hablaba nuestro Gracián, consistente en hacer “fines de los medios y de los medios fines”. La sobrevaloración de los medios por excelencia –el dinero, la propiedad en general– conduce a la falta de respeto por la vida y la dignidad personal. La atención al *tener* lleva al olvido del *ser* (Ballesteros, 2006: 23).

En *Postmodernidad: decadencia o resistencia*, también señala esa indistinción entre lo cualitativo y lo cuantitativo como uno de los rasgos de la Modernidad, ergo de la sociedad contemporánea. Como ejemplo, al hablar de los Derechos Humanos, explica que en ellos se van a equiparar proyectos y recursos, lo que implicará dificultades para los conceptos de justicia distributiva. La propiedad queda elevada a modelo de los derechos humanos y, con ello, se equiparan para con ella los distintos derechos humanos. Citando a Constant, Ballesteros explica esa equiparación entre los derechos: los referidos a los proyectos humanos, donde la exigencia de la libertad es completamente justa (la libre circulación, la libertad de expresión, la libertad de reunión y asociación...) están a la misma altura que el derecho de cada hombre de “escoger su



industria, de ejercerla y de disponer de su propiedad y aun abusar de ella, si se quiere” (Ballesteros, 2000: 57). Este último derecho, explica Ballesteros, se refiere a los recursos, no a los proyectos, y su tratamiento debe ser distinto:

Equiparar el derecho de libertad de opinión o de inviolabilidad de domicilio con el abuso de la propiedad es totalmente improcedente. Tal confusión estaría en el origen del neoliberalismo actual que intenta elevar la propiedad al ámbito de la *privacy* y de presentar la fiscalización del empleo de recursos como intromisión paternalista en la intimidad (Ballesteros, 2000: 58).

Pasando a otro autor, Bauman, cuando habla de la precarización del mercado laboral, señala que las condiciones tan precarias del empleo

entrenan a hombres y mujeres (o los obligan a aprender por las malas) para percibir el mundo como un recipiente lleno de objetos *desechables*, objetos para *usar y tirar*; el mundo en su conjunto, incluidos los seres humanos (Bauman, 2013: 172).

Los vínculos humanos quedan, bajo la presión capitalista, convertidos en objetos de consumo. Ya no precisan, así, ser contruidos con esfuerzo y sacrificio, sino que son algo que se valora por la satisfacción inmediata que son capaces de producir, y susceptibles de ser rechazados si ya no producen esa satisfacción (Bauman, 2013: 173-174).

Byung-Chul Han, por su parte, analiza las relaciones personales puestas bajo la coacción de la transparencia y la hipervisibilidad. Esta coacción, realizada por el mercado tecnológico digital, reduce también a la persona, desapareciendo el misterio de lo personal. En las relaciones personales, dice, el “último” que se nos revela esconde detrás a un otro “ultimísimo”, que es presentado y venerado. Hay una ternura en las relaciones que respeta aquello que no ve, aquel ultimísimo que el otro aún no nos ha revelado. Pero a la imposición de la transparencia le falta esa ternura. La transparencia no respeta esa “alteridad-que-no-puedo-eliminar-por-completo”. Hay por ello una desvergüenza en la imposición de transparencia que hace la sociedad digital, ya que a esta sociedad de la hipercomunicación no le interesa lo que no sea traducible en términos de capital, información y comunicación (Han, 2013: 15-16).



El morador de la sociedad transparente-digitalizada es adiestrado para no guardar esa distancia respetuosa, y ver al otro como un mero producto de consumo. La categoría del amor desaparece para dar paso al “Me gusta”, que es positivo, acumulable, que es traducible en cifras. Los amigos de Facebook son un número más, sin negatividad, un mero dato positivo (Han, 2014: 79). El veredicto general de esta sociedad positiva transparente, acostumbrada a tenerlo todo a mano y usarlo, es “Me gusta”, la reducción del otro a objeto, a producto de consumo (Han, 2013: 22).

Schumacher (1994: 37-38), por último, señala como uno de los grandes errores de la economía tratar a las cosas por su valor en el mercado y no por lo que son. El mercado, así, aplica los mismos criterios a las materias primas que a las mercancías secundarias, olvidándose de que las primeras las encuentra el hombre en la naturaleza, sin posibilidad de crearlas; y que las segundas precisan de las primeras. Esa ignorancia de la diferencia cualitativa que realiza el sistema productivo implica otra ignorancia, de nefastas consecuencias ecológicas: la de la dependencia que tiene el hombre del mundo natural.

### 5.3 *Una vida inadecuada para el hombre*

Chesterton no es el único que ve el sistema capitalista como completamente incapaz de ofrecer un estilo de vida adecuado para el hombre. Aquí repaso algunos autores que realizan críticas a las formas de vida a las que conduce este sistema.

Empezando de nuevo con Ballesteros, este, en su denuncia a la Escuela Neoclásica (2012a: 252-253), va a señalar que en su base tiene el hedonismo, que, desde mediados del siglo XVIII, va a anteponer pasiones y deseos a lo racional. El egoísmo se exalta por considerarse la forma más natural de vivir. Un ejemplo paradigmático de esto es la *Fábula de las abejas* de Mandeville. Junto a esa exaltación del deseo –utilísima para el crecimiento económico ya que el deseo, al contrario que la necesidad, no conoce límites (Ballesteros, 2016: 18-20)–, se da una hegemonía del dinero que Ballesteros considera, no solo una confusión de valores, sino una auténtica idolatría que olvida y desprecia lo más sagrado del hombre:



La hegemonía del dinero conduce a la venalidad de todo lo real y a la venta de lo inalienable, a la explotación y a la prostitución. Ya Marx y Engels habían visto como en el capitalismo esta venalidad conduce a la extensión de la prostitución. Pero su imagen reduccionista del ser humano, completamente hostil a todo sentido trascendente del ser humano resulta insuficiente para frenar dicha venalidad, ya que limitar la venalidad requiere el reconocimiento de lo sagrado, de algo que supere el mercado (Ballesteros, 2012a: 258).

Esta hegemonía del dinero produce cambios importantes en la sociedad relacionados con el predominio de la disponibilidad abstracta e ilimitada (no hay límite para el uso lúdico que el hombre quiera dar a nada), con la primacía de lo neutro (el dinero tiene un carácter abstracto: nos vale “cualquier” billete, son todos similares... Si la realidad se monetariza, las personas acaban también viendo a todos los demás como “cualquiera”) y con la creencia de que todo es controlable. En definitiva, la subordinación de la realidad a las finanzas y el culto del dinero con su instantaneidad van a tratar de destruir lo que tiene duración (Ballesteros, 2012a: 259-263).

El hombre se encuentra con un modelo de vida que no respeta su temporalidad, su vinculación con la realidad. Junto a eso, esa primacía del dinero lleva al olvido de la distinción aristotélica entre economía y crematística, considerando a la segunda por encima de la primera. La economía se vincula a la buena administración, al recto uso de las cosas para la administración de las necesidades. La crematística, por el contrario, se refiere meramente a la adquisición y acumulación de bienes. En una sociedad donde la crematística se subordina a la economía, no hay mayor problema, pero cuando no es así la acumulación de bienes se desboca respecto a las necesidades (Ballesteros, 2000: 25-27).

Con el mentado olvido de la distinción entre economía y crematística se introduce en la sociedad la codicia, desapareciendo la consideración del límite, abandonándose la condena tan clásica al amor inmoderado por el tener (Ballesteros, 2006: 20-21).

En otro artículo suyo, Ballesteros (2012b: 18-26) va a señalar en los orígenes del segundo periodo de la Escuela Neoclásica (en los años setenta), dos acontecimientos: la Primavera del 68 y la ruptura con Bretton Woods. Es de-





cir, la irresponsabilidad del “prohibido prohibir”, de la cultura del antojo, que se traduce económicamente por una exaltación de la codicia, del crecimiento artificial de las finanzas desreguladas. La desregulación bebe del ludismo y de la irresponsabilidad de aquel Mayo del 68: del ludismo, porque el crecimiento económico va a ir transformando el mercado bursátil en un mercado de apuestas, similar a un casino, y de la irresponsabilidad, porque la arbitraria decisión de EE. UU. implica en la práctica no responder a la deuda contraída.

Esta irresponsabilidad, situada en el corazón mismo de la situación económica, se traducirá, ya tras la crisis de 2008, en el principio *too big to fail*, criticado por Ballesteros por implicar que los autores de la crisis son eximidos de su responsabilidad (2016: 28-29). El actual capitalismo, por tanto, coloca en la sociedad esos dos valores destructivos: la vida como juego y como irresponsabilidad.

Recapitulando, en Ballesteros se señala cómo en la sociedad capitalista, y especialmente en el nuevo periodo de la Escuela Neoclásica, al hombre se le ofrece un estilo de vida marcado por antivalores como la codicia, la irresponsabilidad y el ludismo.

También Schumacher realiza una crítica contundente de los valores de la economía del crecimiento continuo de la sociedad capitalista-consumista. Señala cómo es imposible que la paz descansa sobre el crecimiento económico tal como lo entiende el capitalismo, porque este se basa en la ambición y la envidia: “Un hombre dirigido por la ambición y la envidia pierde el poder de ver las cosas tal y como son en su totalidad y sus mismos éxitos se transforman entonces en fracasos”. Las sociedades, por tanto, infectadas de estos vicios, “podrían llegar a obtener cosas asombrosas, pero serían cada vez más incapaces de resolver los más elementales problemas de la existencias cotidiana” (1994: 28). En sociedades así, el mismo Producto Nacional Bruto dejaría de aumentar con el tiempo, debido a una parálisis deformante de no-cooperación (y no a fallos científicos o tecnológicos, que la misma lógica productiva pudiera resolver). La gente no se da cuenta de este problema porque, en sociedades así, se pierde la perspectiva de los verdaderos intereses por la desmedida ambición y la envidia, y “porque en lo recóndito de sus corazones entienden que sus intereses reales están en un lugar completamente distinto” (Schumacher, 1994: 28).



Schumacher, así, sentencia que:

Los fundamentos de la paz no pueden descansar sobre la prosperidad universal, (...) porque tal prosperidad, si es que puede obtenerse lo es gracias al cultivo de impulsos tales como la codicia y la envidia, que destruyen la inteligencia, la felicidad, la serenidad y, finalmente, la tranquilidad del hombre (Schumacher, 1994: 28-29).

Nadie está trabajando por la paz, a menos que trabaje por la restauración de la sabiduría. La esperanza de poder encontrar la paz universal buscando la riqueza individual es irreal, irracional y anticientífica.

Esa sabiduría, vista desde un punto de vista económico, es la permanencia:

Desde un punto de vista económico, el concepto principal de la sabiduría es la permanencia. Debemos estudiar la economía de la permanencia. Nada tiene sentido económico salvo que su continuidad a largo plazo puede ser proyectada sin incurrir en absurdos (Schumacher, 1994: 29).

No puede haber crecimiento ilimitado, generalizado. La permanencia es incompatible con “una actitud depredadora que se regocija en el hecho de que «los que eran lujos [*sic*] para nuestros padres han llegado a ser necesidades para nosotros»” (Schumacher, 1994: 29).

Schumacher, así, aboga por una restauración de la sabiduría que implique una economía y tecnología que trabajen al servicio del hombre, limitando su tamaño a la escala correcta para poder realizar esto. Ese es el tipo de vida que encaja con el hombre, y no aquel que exagera su codicia haciéndole lanzarse contra el otro, entendiendo la riqueza como una continua competición.

## 6. CONCLUSIONES

El capitalismo es para Chesterton un sistema económico en el que el libre flujo del mercado permite la concentración del capital en unas pocas manos. Así entendido, ese sistema implica una situación de impotencia para la masa



de los asalariados, que propone solucionar redistribuyendo la propiedad de los medios de producción.

La locura es una desconexión con la realidad en la que el discurso permanece lógico pero girando sobre sí mismo, sin asideros ya con lo real. El capitalismo es en ese sentido una forma de locura, que tiene un discurso de eficiencia de apariencia razonable, pero incapaz de dar a la persona una forma de vida acorde con su antropología.

El capitalismo desconecta al hombre consigo mismo al privarle de libertad y obligarle a considerar su propiedad desde una perspectiva numérica en la que prime la eficiencia, negando el vínculo espiritual. Junto a eso, el capitalismo lanza un discurso desesperanzador enseñando que la inhumana situación que genera no tiene alternativa.

La desconexión del hombre consigo mismo que realiza el capitalismo ha sido descrita por autores actuales, demostrando lo agudo del análisis de Chesterton, y su capacidad profética para adelantarse a su tiempo.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

##### *De G. K. Chesterton*

- Chesterton, G. K. (2003). *Miscellany of Men*. Norfolk, VA: IHS Press.
- Chesterton, G. K. (2008). *Lo que está mal en el mundo* (traducción de Mónica Rubio). Barcelona: Acantilado.
- Chesterton, G. K. (2010). *Por qué soy católico* (traducción de Ana Nuño & Mariano Vázquez Alonso). Madrid: El Buey Mudo.
- Chesterton, G. K. (2011). *Los límites de la cordura: el distributismo y la cuestión social* (traducción de María Raquel Bengolea). Madrid: El Buey Mudo.
- Chesterton, G. K. (2013a). *La utopía capitalista y otros ensayos* (traducción de Álvaro Gutiérrez Valladares). Madrid: Biblioteca Palabra.
- Chesterton, G. K. (2013b). *Ortodoxia* (traducción de Miguel Temprano García). Barcelona: Acantilado.



*De otros autores*

- Acosta, M., (2015). Fe y Razón en *Ortodoxia* de Chesterton. En P. Gutiérrez Carreras, y M. I. Abradelo de Usera (eds.), *Chesterton de pie* (pp. 315-326). Madrid: CEU ediciones.
- Ahlquist, D. (2015). Chesterton profético. En P. Gutiérrez Carreras, y M. I. Abradelo de Usera (eds.), *Chesterton de pie* (pp. 17-29). Madrid: CEU ediciones, 17-29
- Ballesteros, J. (2000). *Postmodernidad: decadencia o resistencia*. Madrid: Tecnos.
- Ballesteros, J. (2006). *Repensar la paz*. Madrid: Ediciones Internacionales Universitarias.
- Ballesteros, J. (2012a). Escuela Neoclásica, valores y derechos. *Cuadernos Electrónicos de Filosofía del Derecho*, 26, 250-267
- Ballesteros, J. (2012b). La insostenibilidad de la globalización existente: de la financierización a la ecologización de la economía y de la sociedad. *Revista de la Facultad de Ciencias Sociales y Jurídicas de Elche*, I-8, 15-36
- Ballesteros, J. (2016). Estado social contra escuela neoclásica. En E. Fernández Ruiz-Gálvez, y A.-P. Garibo Peyró, *El futuro de los Derechos Humanos* (pp. 17-37). Valencia: Tirant lo Blanch.
- Bauman, Z. (2013). *Modernidad líquida* (traducción de Mirta Rosenberg y Jaime Arrambide Squirru). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Baviera Puig, T. (2014). *Pensar con Chesterton: Fe, razón y alegría*. Madrid: Ciudad Nueva
- Bell, D. (1977). *Las contradicciones culturales del capitalismo* (traducción de A. Néstor Mínguez). Madrid: Alianza Editorial.
- Belloc, H. (2010). *El estado servil* (traducción de Bruno Jacovella). Madrid: El Buey Mudo [Edición Kindle].
- Han, B.-C. (2012). *La sociedad del cansancio* (traducción de Arantzazu Saratxaga Arregi). Barcelona: Herder.
- Han, B.-C. (2013). *La sociedad de la transparencia* (traducción de Raúl Gábás). Barcelona: Herder.



- Han, B.-C. (2014). *En el enjambre* (traducción de Raúl Gabás). Barcelona: Herder.
- Sada Castaño, D. (2005). *Gilbert Keith Chesterton y el distributismo inglés en el primer tercio del siglo XX*. Madrid: Fundación Universitaria Española.
- Schumacher, E. F. (1994). *Lo pequeño es hermoso* (traducción de Óscar Margenet). Madrid: Hermann Blume.
- Storck, T. (2008). Capitalism and Distributism: Two system at war. En T. Lanz (coord.), *Beyond Capitalism & Socialism: A New Statement of an Old Ideal* (pp. 67-81). Norfolk, VA: IHS Press.
- Seco Martínez, J. M. (2006). Utopía neoliberal: ¿libertad no regulada o capitalismo de hierro? *Revista Internacional de Pensamiento Político*, I Época, vol. I, 241-255.

### *Consultas web*

Legal Today. Qué es un *trust* [Disponible en: <<http://www.legaltoday.com/practica-juridica/penal/trust/que-es-un-trust>>. Consulta: 28/08/2017.





## RESEÑAS





D. Atienza de Frutos y D. García-Ramos Gallego (coords.) (2017). *La construcción de la identidad en tiempos de crisis. El papel de la violencia y la religión*. Barcelona: Anthropos Editorial.

Bosco Corrales Trillo<sup>a</sup>

Este libro recoge las ponencias presentadas en el curso de verano “La construcción de la identidad en tiempos de crisis. El papel de la violencia y la religión”, celebrado en la sede de Valencia de la Universidad Internacional Menéndez Pelayo, en junio de 2015. Los diferentes artículos que en él se compilan ofrecen, en su mayoría, interpretaciones de cuestiones identitarias a la luz del pensamiento de René Girard y lo hacen desde una rica variedad de campos y disciplinas: filosofía, antropología, teología, política, cine, teatro y literatura.

Tras la introducción a cargo de los editores, el libro empieza con las cuatro contribuciones de filosofía política. La primera de ellas, “Injusticias, indignaciones y revueltas... Una lectura girardiana de los «sentimientos morales» en las crisis contemporáneas”, empieza

revisando críticamente el sentimiento de “justa” indignación. Dicho sentimiento lleva necesariamente a la búsqueda de culpables para castigarlos, resarcir a las víctimas y restablecer así el orden justo. Tanto el sentimiento como los procesos sociales que desencadena son perfectamente legítimos e incluso loables... a menos que el culpable no lo sea tanto y el inocente lo sea menos aún. El autor, siguiendo la teoría mimética y sirviéndose de la interpretación que hace Girard del libro de Job, nos previene de la tentación de clasificar a las personas de manera demasiado simple y así dividir el mundo entre culpables e inocentes, buenos y malos.

El segundo artículo es “El umbral y el límite: reflexiones sobre el sentido ético-político de la alteridad en la era global”, de Antonio Cerella. En primer

<sup>a</sup> Doctor en Filosofía, profesor de la Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir.  
E-mail: bosco.corrales@ucv.es



lugar, el autor nos presenta el pensamiento de Giorgio Agamben acerca de los refugiados y los campos de refugiados como una versión actual del *homo sacer*, personas despojadas de ciudadanía y reducidas a “nuda vida”. Ellas nos muestran que los Estados democráticos actuales y su soberanía continúan “sacrificando” a personas, en el sentido etimológico de “hacer sacro”, o sea, “separar” y “excluir”. La solución, sin embargo, no puede venir solo del Estado, sino que tiene que surgir del propio hombre, realidad mucho más rica que su identidad estatal-nacional. El mártir cristiano, sacrificado (segregado, separado y después asesinado) testimonia que el hombre no puede reducirse a ciudadano, porque el valor de la vida humana es infinitamente mayor que el del Estado y sus leyes.

Domingo González Hernández, en su escrito “La causalidad diabólica: René Girard y León Poliakov”, procura una interpretación de la realidad política occidental contemporánea, partiendo de la noción de “causalidad diabólica”, propia de las religiones y culturas antiguas. Las persecuciones, judeófobas o no, se justificaban mediante la idea de que los judíos, las brujas, los herejes, etc., eran agentes de Satán. El demonio era considerado la causa última de todos los males. La modernidad, a pesar (e incluso a través) de su búsqueda de causalidad científica, no solo no ha erradicado semejantes horrores, sino que ha contribuido quizá a su prolongación y

aumento. Véase, por ejemplo, el antisemitismo “científico” del Tercer Reich. En otro orden de cosas y salvando las distancias, por supuesto, las ideologías políticas contemporáneas, incluso y precisamente aquellas que hacen alarde de democráticas, podrían estar enmascarando el mecanismo del chivo expiatorio, descrito por Girard, bajo la apariencia de racionalidad.

La conferencia de Desiderio Parrilla Martínez, “Limitaciones de la teoría mimética como categoría política”, cierra el ciclo de filosofía política. Partiendo de la noción de “sociedad política” de Aristóteles, Parrilla argumenta que la teoría mimética no tiene cabida en el ámbito de la política. Como mucho, podría considerarse como perteneciente al campo de lo pre-político, por cuanto tiene de antropología y de psicología social. ¿Por qué, entonces, aplica Girard su teoría a lo político? Por la influencia del Sartre marxista-maoísta en su propio pensamiento. Por eso, critica Girard al Estado y a su impotencia para frenar la violencia: porque participa de los prejuicios anti-Estado de Sartre. El autor critica además la mala comprensión y el uso de los conceptos políticos por parte de Girard, así como su interpretación de Hegel. Una lectura polémica, muy ilustrativa y que estimula el pensamiento político.

El artículo de David Atienza, “Mártires y *Taotaomo* 'nas. Analogías y naturalidades en las Islas Marianas”, aporta una contribución original al libro desde



el área de la antropología. Según el estudio de Atienza, las “malas muertes” o muertes violentas son interpretadas por distintas culturas como un peligro contaminante social y augurio de violencia. En Guam, los antiguos chamorros creían que los huesos de los “malos muertos” eran carbonizados y pulverizados en el mundo de ultratumba con el fin de hacerlos desaparecer y neutralizar así la amenaza de conflicto social. Esta creencia está en sintonía con la idea girardiana del contagio mimético y la escalada de violencia generalizada. Por otro lado, la creencia chamorra halla fuertes analogías en la mentalidad sacrificial de los misioneros católicos que llegaron a Guam en el siglo xvii. A pesar de muy señaladas diferencias, Atienza encuentra conexiones muy significativas entre la creencia chamorra y la práctica de quemar herejes, judaizantes, etc., por parte de los católicos. Da, sin duda, mucho que pensar.

Los dos artículos siguientes pertenecen al campo de la teología. James Allison, en su texto “Y Cenicienta va al baile: ¿de qué modo la antropología mimética recupera la virtud teologal de la esperanza?”, explora el papel de la esperanza –Cenicienta– en relación con sus dos hermanas, la fe y la caridad, y en relación con el pensamiento apocalíptico de René Girard. Parte de la definición de la esperanza como virtud teologal en estos términos: “disposición a acoger lo que ya somos, pero que aún tenemos que llegar a ser”. Con esto como telón

de fondo, el aparente pesimismo de *Achever Clausewitz* no es tal, sino más bien un realismo inmunizado y que inmuniza contra ingenuos optimismos que falsean la realidad actual. En este sentido, “estirados” entre la memoria y el futuro, la esperanza es la disposición a permanecer presentes en medio de lo catastrófico y ante la desesperación, pero sin desesperar.

La contribución de Carlos Mendoza-Álvarez y Rodrigo Palomar, “Teología y posmodernidad. Una recepción crítica de la teoría mimética en contexto de violencia sistémica”, plantea la teoría mimética como propuesta de rehabilitación del cristianismo en tanto que horizonte de sentido. Partiendo de la descripción de nuestro tiempo como “un mundo donde la violencia se ha radicalizado y hecho sistémica”, afirman que el cristianismo tiene cabida hoy, pero no como filosofía ni como moral, sino como cuestión radical. Dicha cuestión podría formularse en términos girardianos como sigue: “¿de dónde y por qué la rivalidad que nos enfrenta a muerte?”. Y más aún: “¿cómo superarla?”. Es decir, la pregunta fundamental de nuestro tiempo, a juicio de los autores, “consiste precisamente en la supervivencia de la humanidad y del planeta”. Dicha pregunta, en sus distintas formulaciones, no solo la plantean el cristianismo y la teoría mimética, sino que la comparten casi todas las religiones y muchas filosofías no creyentes, porque forma parte de lo más profundo de la estructura



antropológica. Por eso, se promete fecunda en el diálogo interreligioso y entre fe e increencia.

La teoría mimética ofrece un análisis penetrante y bien articulado de la situación de violencia sistémica actual, pero ¿qué hacer?, ¿cómo superarla? La respuesta no la encontramos en el ámbito teórico sino en el amor incondicional propuesto por el cristianismo: el salvador crucificado. Respuesta que, acto seguido, se convierte en nueva pregunta: ¿podrían, quizá, encontrarse atisbos de solución en el no-resentimiento y en un acompañamiento de las víctimas no prepotente ni vengativo?

Desde la perspectiva del análisis político, Ángel Barahona y Roberto Solarte estudian la construcción de las identidades nacionales en España y Colombia, respectivamente. Barahona comienza con un breve recorrido por la recepción de la obra de Girard en España, apuntando que intelectuales y escritores como Savater, Jon Juaristi o Mario Onaindía han experimentado cambios de perspectiva e incluso de mentalidad tras la lectura de Girard. A continuación, aplica el modelo de la teoría mimética a la lectura de dos casos de construcción de la identidad nacional en España: la prohibición de las corridas de toros por el Parlamento de Cataluña, por un lado, y la creación de la identidad vasca, por otro. Su vasta experiencia y su profundo conocimiento del pensamiento de Girard permiten a Barahona llevar a cabo un ejercicio de hermenéutica de

los procesos nacionalistas muy interesante. Dicho ejercicio muestra la utilidad de la teoría mimética como clave interpretativa en los campos de la sociología y antropología y su enorme fuerza explicativa de las cuestiones sociales (y personales), no solo de la antigüedad o el medievo, sino de nuestras situaciones más actuales.

Roberto Solarte hace también una lectura en clave girardiana de la realidad social de su país. Su análisis se centra en las relaciones entre identidad, violencia y religión, en referencia a la historia de la violencia en Colombia. Recorre los siglos, desde la época colonial hasta nuestros días, mostrando cómo se ha ido dando un proceso de “escalada a los extremos” a lo largo de la historia colombiana, que ha resultado en un estado de violencia. La violencia allí no es la producida por una guerra entre Estados, ni es tampoco una guerra civil, sino un conflicto complejo y generalizado, enquistado en la propia estructura socioeconómica y en las identidades culturales y religiosas del país. En Colombia, en Palestina, en Siria, en Iraq, en el Congo, etc., se han establecido estados de violencia, que desvelan la incapacidad del Estado para mantener el monopolio de la fuerza y en los que la propia violencia se ha convertido en la empresa económica que mueve el país y en catalizador de construcciones identitarias en clave de amigo-enemigo y víctima-verdugo. Para finalizar, el autor propone muy brevemente una aportación a la superación



del estado de violencia mediante reconciliaciones reales y concretas, no desde una perspectiva victimista, sino desde la vivencia existencial de la esperanza “que viene de un Dios identificado con las víctimas”.

Los capítulos de García-Ramos, Antonello y Johnsen se dedican al ámbito del teatro, la literatura y el cine. David García-Ramos recorre la escena del teatro español del siglo xx, mostrando la presencia en él de lo sagrado, más precisamente de la noción de sacrificio. El teatro, cualquier teatro, y por ello también el teatro español del siglo xx, dice siempre algo acerca de la condición humana. Analizando obras de dramaturgos tan dispares como Rodrigo García, Angélica Liddell y Juan Mayorga, García-Ramos pone de manifiesto que la presencia del sacrificio en el teatro contemporáneo no es algo accidental ni anecdótico, sino que se encuentra en su propio centro, probablemente porque pertenece a la estructura de la propia realidad humana. La lectura de estas obras de teatro en clave girardiana arroja una luz sorprendente sobre la posibilidad de una salida del conflicto mimético que no implique la sacralización-profanación de víctimas y verdugos, ni la venganza de las víctimas. Una solución que la obra no ofrece, pero ante la cual el espectador se siente inevitablemente interpelado en lo profundo de sí.

Pierpaolo Antonello, sirviéndose de la teoría mimética y de la descripción del mecanismo victimario-sacralizador

de René Girard, deconstruye hábilmente lo que él considera el mito de Pier Paolo Pasolini. La élite intelectual italiana habría continuado y llevado a perfeccionamiento, a juicio de Antonello, un proceso de victimización y posterior divinización de Pasolini –iniciado por el propio autor–, entronizándolo como icono del intelectual comprometido. A través del análisis de su biografía, sus escritos y sus películas, el autor muestra a un Pasolini que ha interiorizado hasta tal punto la mimesis descrita por Girard que no se da cuenta de ello. En el fondo, el héroe italiano asumió la identidad de víctima inocente y –quizá sin darse cuenta– dejó que el resentimiento y la consecuente necesidad de escandalizar y molestar se convirtieran en la fuente de su inspiración.

Por último, William A. Johnsen, en su artículo “«Extraño encuentro» de Wilfred Owen y el apocalipsis clausewitziano de René Girard”, presenta una sugestiva lectura del poema de Owen y de la interpretación de la guerra y la violencia que en él se ofrece. El poema ilustra magistralmente el conflicto interior entre matar o dejarse matar, entre combatir la violencia con más violencia o destruirla asumiéndola sin resistirse. Partiendo del comentario del poema, Johnsen se aventura en las profundidades humanas y bucea en la complejidad del entramado de identidades que forman la identidad de cada ser humano: inocentes, culpables, víctimas, asesinos. Las dos identidades de “Extraño encuentro”, la dedicada a



la paz y la consagrada a la guerra y la sangre, pueden ser una y la misma, puede que sea yo, puede que seamos todos.

Quizá en este reconocimiento se encuentre la vía de solución de mi guerra contra el otro.



J. Marías (1987). *La felicidad humana*. Madrid: Alianza Editorial.

*Ildefonso Rodríguez Alcalá<sup>a</sup>*

Todo lo que tuviera que ver con lo humano estaba considerado por Julián Marías como objeto de estimulación del pensamiento. Acostumbrado por los vaivenes de su vida a mostrar valentía y arrojo, esta circunstancia también se vio reflejada en su filosofía, en sus reflexiones, y por ello se comprometió a investigar y a tratar de comprender conceptos tan esquivos e inaprehensibles como el de *felicidad*. El propio filósofo español se encarga de poner sobre el tapete de la disertación especulativa la dificultad de acercarse a algo tan inmaterial y pluridimensional como la felicidad. “Es una de las grandes ausencias”, escribe Marías, en el pensamiento universal, “una cuestión que se rehúye sistemáticamente” debido a su condición de “no cosa” y por lo tanto de su complejidad. No se trata de algo material, que se pueda me-

dir, tocar, meter en un tubo de ensayo. No es observable a simple vista y está llena de ingredientes dramáticos que tienen que ver con las vidas particulares de los seres humanos. Marías se atreve incluso a afirmar que el pensamiento no ha solido acercarse a ella con pretensiones de análisis porque “no ha sido importante a lo largo de la historia”. Lo ha sido en estos tiempos, desde el final de la Segunda Guerra Mundial, cuando la felicidad cotidiana ha cobrado sentido y ha significado un estímulo para el ser humano.

Sin embargo, el pensador castellano no esquiva la cuestión y desde sus primeros escritos ya pretende enfrentarse a la tamaña tarea de “saber a qué atenerse” cuando hablamos de la felicidad. Resuena fuerte en nuestra filosofía una de las definiciones con las que Marías

<sup>a</sup> Doctor en Filosofía, profesor de la Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir.  
E-mail: ildefonso.rodriguez@ucv.es



trató de iluminar este concepto abstracto: “La felicidad es el imposible necesario” para el ser humano. Desde este punto de partida ya podemos discernir la paradoja y la dificultad que entraña enfrentarse a ella como concepto. Por un lado, algo imposible de alcanzar, por otro, algo imposible de renunciar.

Julián Marías no pretendió quedarse en dos pinceladas intelectuales y una sonora definición sobre este concepto. En sus libros sobre el ser humano, sobre la vida humana y la persona, dedica un espacio a vincular la felicidad con el Hombre y la supina importancia que esta tiene en su día a día, en su “quehacer cotidiano”. Tampoco se contentó con eso. En una edad tan avanzada como los 73 años, Marías seguía dándole vueltas a lo que la felicidad significaba para el ser humano y por ello dio un curso de treinta lecciones exclusivamente dedicado al discernimiento de esta cuestión. Esas treinta lecciones sobre la felicidad quedaron reflejadas en un profundo y enjundioso libro, *La felicidad humana*, una obra que, por otra parte, una vez leída, seguro que contribuye a acercar al lector a aquello que pretende describir.

El libro de Julián Marías constituye todo un tratado de antropología al considerar la felicidad una dimensión humana y constituye uno de los apéndices de aquella magna obra inaugural de la etapa de pensamiento más importante del filósofo de Valladolid: *Antropología metafísica*, de 1970.

Es tan importante la felicidad en la vida del hombre que para Julián Marías todo lo que hacemos lo hacemos “con el propósito de ser felices” y por ello considera que la felicidad afecta al núcleo íntimo de la vida, no a la vida en abstracto o a la vida como concepto general sino a la de cada cual, a la de cada uno de nosotros en particular. Por ello una de las ideas con las que Marías ilustra su reflexión es la de que en medio de una guerra o de la miseria y pobreza generalizada hay personas que pueden ser felices.

El concepto de felicidad es complicado de entender y de definir porque, efectivamente, cada persona es feliz a su modo. El problema de la felicidad estriba en que “cada hombre necesita para ser feliz cosas diferentes y entiende por ser feliz usos distintos”. Incluso cada época histórica ha tenido sus esquemas concretos de lo que se necesitaba para ser feliz.

En una de sus arriesgadas, pero lúcidas, afirmaciones, el que fuera galardonado con el premio Príncipe de Asturias de Humanidades se atreve a afirmar que la felicidad no es natural. Y no lo es porque no nos viene dada en la vida, sino que hay que hacerla, hay que construirla. Para conseguirlo tenemos que imaginar, pensar, razonar, elegir y realizar. Tareas cotidianas, pero nada fáciles de llevar a cabo. Por este motivo, otra de las definiciones mediante la cuales Marías en este libro pretende conceptua-





lizar la felicidad es que la “realización de la pretensión y ésta es compleja y múltiple”. Por eso considera Marías que el ser humano anda “casi siempre descontento”. Como apuntamos al inicio de este análisis, afirma rotundamente que es imposible alcanzarla porque además de la dificultad de construirla, el ser humano está sometido constantemente a la presencia del azar en su vida, al elegir unas opciones rechazamos otras que ya no podremos volver a retomar. A Marías siempre le sorprendió “la impresión de infelicidad, traducida con frecuencia en mal humor, de personas con muchos éxitos”. Sin duda la felicidad se convierte con frecuencia en algo etéreo, volátil y complicado de entender.

Para tratar de comprenderla, Marías señala que la felicidad, al igual que el hombre, es “futuriza”, tiende hacia el futuro, se proyecta hacia él. Es prospectiva. Somos felices en tanto lo vamos a ser en el futuro y el futuro es inseguro, por ello lo es también la felicidad.

Marías dedica un apartado a la investigación de los métodos para poder investigar algo tan sutil y evasivo como la felicidad. En primer lugar, nos señala la experiencia propia debido a que la felicidad es una de las instalaciones desde las cuales partimos en nuestra vida y que le dan una tonalidad a esta en ciertos momentos. Es lo que tiene que ver con la expresión: “Soy feliz, me encuentro feliz”. Pero esto no basta, puesto que debemos también atender los puntos de vista de los demás para poder acercar-

nos a la verdad, a la objetividad del concepto. Para ello Julián Marías señala a la ficción como un método útil y entretenido, es decir, a través del cine y la novela podemos ver a otras personas siendo felices, viviendo felices y conocer cuáles son las causas de tal estado de felicidad o en su caso, de infelicidad.

“Los supuestos vigentes” es otro de los métodos de conocimiento. Es importante lo que en cada época se considera importante para ser feliz, pues cada tiempo ha tenido sus propias vigencias sociales en las cuales se pautaba lo que una persona necesitaba para alcanzar la felicidad. Por ejemplo, apunta Marías, en nuestra sociedad la vigencia consiste en que es feliz aquel que tiene mucho dinero.

Llegado este punto, el filósofo español realiza un profundo análisis histórico descriptivo en el que nos explica en qué ha consistido la felicidad a lo largo de la historia y para las diferentes escuelas de pensamiento. Desde la *eudaimonía* aristotélica y la *makaría* platónica, las reflexiones de Julián Marías nos llevan a la autarquía, el estoicismo, la ataraxia, la *felicitas* y la *beatitudo* romanas, las bienaventuranzas cristianas, el pesimismo vital de Descartes y Pascal, el pseudobudismo de Spinoza en cuanto a su rechazo del deseo, el espiritualismo de Leibniz y el amor como ingrediente inseparable de la felicidad en la mística cristiana.

No se olvida del utilitarismo inglés como método fallido de medida de la



felicidad al promover que las acciones son lícitas o ilícitas en la medida que tienden a promover la felicidad o su contrario o nos reportan más o menos riqueza material.

Esta cuestión da pie a Marías a diferenciar la felicidad de otros conceptos que muy a menudo se vienen confundiendo con ella, como pueden ser los de bienestar, placer y diversión, lo que para Marías constituye un reduccionismo. No se deben confundir la felicidad y el bienestar debido a que lo segundo es un estado de ánimo y que por lo general lo que busca es la estabilidad, la seguridad de un estado inmutable. Pero precisamente la vida humana es dramatismo, movimiento, inseguridades y por lo tanto, si solo buscamos el bienestar, nunca lograremos ser felices porque efectivamente la vida consiste en lo estimulante, el riesgo, la sorpresa. Para Marías el azar es “una potencia fabulosa, liberadora, que destruye los planes y devuelve la libertad”.

En la actualidad, el ser humano suele confundir el placer con la felicidad y quizá en esta confusión estribe parte de la falta de sentido de la vida que muchos hombres padecen. El placer resulta algo psíquico, sensual, agradable a los sentidos pero que no abarca más allá del culmen momentáneo. Satisfecho el placer de corte hedonista, no reporta nada a nuestra pretensión a nuestro proyecto de vida. Por el contrario, la felicidad sí que abarca todas las dimensiones del ser humano y forma parte de nuestro pro-

yecto vital. En ocasiones, alcanzar la felicidad requiere sufrimiento por parte del ser humano, sacrificio para alcanzar nuestros objetivos vitales. Cuando somos felices lo somos en todo momento, estamos instalados en la felicidad y eso repercute en el tono y el temple de nuestro quehacer cotidiano. Es similar a cuando una persona está enamorada, no puede dejar de estarlo porque es otro modo de instalación. Sin embargo, hoy en día “el que no tiene placeres frecuentes, cotidianos, múltiples, se considera privado, despojado de ellos y por tanto descontento y con la impresión de injusticia”.

En cuanto a la diversión, Marías la considera muy alejada de la verdadera felicidad puesto que la considera una “suspensión de la vida real”. Se trata, pues, de una anulación momentánea de la pesadumbre que en ocasiones genera lo cotidiano. Uno va al cine, comenta Marías, “y deja en la puerta, como si fuera un paraguas, su vida real, con sus preocupaciones y entra en unas vidas ficticias que le entretienen y le hacen olvidarse de sus problemas”.

Marías recoge de su maestro Ortega y Gasset el concepto de “ocupaciones felicitarias”, que describe como aquellos “quehaceres” a los que “se entrega el hombre por su propia voluntad porque le producen placer, porque son una delicia” y que por lo tanto contribuyen a su felicidad. El filósofo de la escuela de Madrid realiza en este libro un estudio sobre cuáles han sido históricamente



esas ocupaciones, destacando entre otras el deporte, las fiestas, la música, los espectáculos, el cine, la lectura y el trato con el otro sexo. En ellas ocupamos un tiempo propio y verdaderamente personal y esa es la clave de que nos aporten felicidad en nuestra vida. Sin embargo, Marías advierte de un peligro: la falta de imaginación, de deseo y de proyecto vital para saber cuáles de estas ocupaciones pueden contribuir a mi felicidad.

Y si no es placer, ni diversión, ni un estado de ánimo, ni una realidad psíquica o social, ni se identifica plenamente con estas ocupaciones que nos “hacen” felices, entonces ¿en qué consiste? Marías insiste en la idea de que se trata de una instalación en la vida personal y biográfica. Y lo es porque “afecta a esa operación unitaria que es vivir y por eso le pertenecen los atributos o caracteres de la vida misma”. Porque para Marías hay una pretensión intrínseca de perduración en la felicidad, aunque esta falte. “Ser feliz es pretender seguir siendo feliz. Estoy instalado en la felicidad, aunque sepa que no va a durar”. Cuando una persona es feliz su vida entera queda transfigurada, transformada y las cosas adquieren un sentido nuevo.

Además, se trata de una instalación de carácter vectorial. Esto significa que la felicidad no tiene nunca la misma intensidad ni la misma orientación a lo largo de una vida y que está compuesta de una pluralidad de dimensiones. Este ser vectorial provoca que la felicidad sea “algo” que “acontece”, es decir, que

crece o mengua en grados de intensidad variable y en diferentes direcciones. “Se abren caminos de felicidad o se obturan y cierran. “Es la vida misma la que va buscando sus caminos y si uno se corta, inventa otros que hagan posible la felicidad”, escribe Marías. Por ello afirma que la felicidad tiene un carácter argumental y dramático. Es argumental puesto que vivir consiste en hacer proyectos para mi vida, la proyecto antes de vivirla y en la medida que se cumplan esos proyectos seré feliz o infeliz. Según Marías la felicidad afecta al argumento de la vida incluso antes de que se realice, ya que considera que “existen vidas bien o mal planteadas previamente a la respuesta de la circunstancia”. Por ello la imaginación es tan importante para ser feliz, porque funciona como un bosquejo de la felicidad. Además de argumental, la felicidad tiene un carácter dramático porque la “hace” alguien o le pasa a alguien como tal, a una persona que se afana en ser feliz.

Marías señala a las personas como una de las mayores fuentes de felicidad para el ser humano porque a su juicio la personalidad se construye en convivencia y para que alguien nos aporte felicidad, asegura Marías, hay que tratarlo como persona y no como cosa. El grado de felicidad de alguien se puede medir de forma más auténtica por los amigos que tiene, por ejemplo, que por el dinero que atesora. Y un amigo es aquella persona a la que conocemos tanto que “llega a ser única e insustituible y entonces es la



mayor fuente de felicidad”. El sustrato de esta idea es la condición amorosa del hombre. Pero, atención, Marías advierte de que querer ser feliz tiene sus riesgos, y al igual que las personas constituyen la fuente de nuestra felicidad también lo son de la infelicidad porque la vida humana está compuesta de “riesgo e inseguridad”.

Si el ser humano, para Julián Marías, se divide debido a su condición sexual en varón y mujer, también considera que la felicidad tiene dos versiones, la masculina y la femenina y a cada una de ellas dedica un capítulo entero en esta obra. Para el varón apunta que son importantes para alcanzar la felicidad la valoración correcta de la masculinidad, su vocación profesional o su relación con la mujer. En cambio, para esta la clave de la felicidad se encuentra en “sentirse comprendida, estimada, admirada y sobre todo amada”.

Pero en ambos casos lo que tiene muy presente Julián Marías es que la felicidad es inseparable del sentido de la vida, pues en un gran número de ocasiones la pérdida del sentido de la vida, su interpretación, viene aparejada con la pérdida de la felicidad personal. Las preguntas relacionadas con esta cuestión abarcan la totalidad y unicidad de nuestra vida: ¿qué necesito yo para ser

feliz?, ¿qué voy a necesitar siempre?, ¿qué me impide la felicidad?

Precisamente una de las respuestas a esta última cuestión es la de la muerte. Al ser el hombre una criatura mortal, el horizonte de la muerte siempre se interpreta como un tope insuperable. Aparece como una línea que cierra la perspectiva ¿Cómo podemos ser felices si estamos seguros de que moriremos algún día? Pero según Julián Marías no existe razón alguna para que el ser humano deje de proyectar. “Queda en pie la proyección ilimitada que pertenece a la vida biográfica como tal. La vida es una estructura abierta que postula la inmortalidad”. Marías distingue la muerte biográfica y la muerte personal porque quien “yo soy” consiste en pretender ser inmortal. Según apunta Marías en este libro, nadie puede estar seguro de que con la muerte terminará absolutamente su realidad. “Si no se cuenta con esa esperanza, la felicidad no puede ser más que momentánea”.

Por eso el filósofo nacido en Valladolid dedica un capítulo entero de la obra a la importancia que tiene en la vida del ser humano que sea capaz de imaginar cómo puede ser esa vida perdurable, esa vida más allá de la muerte y describe como ejemplo paradigmático el del cristianismo.



M.<sup>a</sup> A. Ferrari (2017). *Polis. Relazionalità, bene comune, secolarizzazione*. Roma: Edusc.

María de los Ángeles Vitoria<sup>a</sup>

El título de este libro evoca el sentido de la *polis* en su significación originaria griega, como comunidad de ciudadanos y como entidad soberana aplicada a la realización de un fin común. Se refiere a un perímetro comunitario y funcional, en el que el bien común es viabilizado gracias a un centro político-religioso y al *agorà*, entendido como dinamismo de confrontación política y cultural.

Igualmente, en nuestros días la *polis* requiere replantear continuamente la cuestión del espacio ciudadano, de modo que la funcionalidad no desplace la razón y el lugar propio de la comunidad, es decir, no sustituya la esfera de libertad y creatividad humanas. Se trata de garantizar que la plaza cívica, en la que los ciudadanos responden a las necesidades de la comunidad –las exigencias del bien común– no sea progresiva-

mente tomada por las funciones de gobierno, con el consiguiente abatimiento de la responsabilidad social.

Esta cuestión está de algún modo plasmada ya en la portada del libro, que reproduce una orquesta en plena actuación. Es sabido que la ejecución óptima de una obra musical depende de las características de la propia obra, de la calidad del trabajo de cada uno de los músicos y de su armonía con los demás instrumentistas; pero también es cierto que ello no basta: la perfección de una sinfonía depende además del valor de las pautas que provienen de los gestos del director de la orquesta. De modo análogo, la optimización del bien común político pasa por el buen gobierno, entendiendo por tal aquella dirección de los asuntos que –de modo semejante a lo que hace el director de la orquesta con

<sup>a</sup> Doctora en Filosofía, profesora de la Pontificia Universidad de la Santa Cruz.  
E-mail: mavitoria@pusc.it



relación a los músicos— respeta y potencia la autodeterminación de los ciudadanos, individualmente o reunidos.

Con esta perspectiva, el libro desarrolla en cinco capítulos algunas de las temáticas fundamentales de filosofía social y política, con el objetivo de comprender mejor el comportamiento humano en las relaciones sociales y las instituciones creadas para dirigir la sociedad políticamente organizada. El enfoque adoptado es el de la reflexión y justificación de la existencia de un bien común humano —y en cuanto tal universal— que resiste los límites de espacio y tiempo, permaneciendo como punto de referencia para la comprensión de cualquier bien común particular, entre ellos el que es propiamente político.

El método elegido es de carácter tópico-dialéctico, de matriz aristotélica pero presente también en la teoría ética contemporánea. Se observa la confrontación dialógica de opiniones diversas, dando atención a las *endoxa* e introduciendo argumentos que sirvan para identificar progresivamente la calidad ético-racional de las diferentes posiciones. Por un lado, la obra no pretende proponer una forma concreta de gobierno particularmente apta para resolver las situaciones difíciles o incluso conflictivas del terreno social, económico o político. Por otro lado, adopta una metodología que favorece alcanzar una comprensión realista de la sociedad política, cuya calidad requiere tanto la educación para la participación en la vida de la ciudad

como una autoridad política concebida como servicio a la comunidad de los ciudadanos en su dignidad de persona.

Los dos primeros capítulos del libro consideran la sociabilidad o relacionabilidad como rasgo natural humano. Se parte del dato de experiencia que es la atracción hacia el bien, y se le aplica el examen racional que permite discernir si lo social se refiere a la sola utilidad o si es de otra naturaleza. Con ese presupuesto se está en condiciones de desentrañar cómo se relaciona la inclinación humana al propio bien-felicidad con el orden de los deberes hacia los demás. Si la política es gobierno de personas, y no mera gestión de recursos materiales, se entiende que todo proyecto político implica alguna concepción antropológica, y que ello es así incluso cuando se pretenda actuar una política reducida a organización material de la vida humana. Además, es preciso reconocer que la inclinación al bien, presente en todas las actuaciones libres, puede dirigirse a infinidad de realidades extrasubjetivas conocidas como fines que se deben alcanzar. Este reconocimiento encamina el análisis en dirección hacia la trascendencia: en el sentido vertical, de la relación del sujeto humano con el bien infinito y perfecto —históricamente designado Dios—; y en el sentido horizontal, de la relación con los otros hombres, dado que estos requieren ser tratados-amados según la dignidad relacionalmente infinita que poseen. Esto último no resulta en absoluto indiferente a la hora de jus-



tificar los deberes respecto a los demás hombres, es decir, a la hora de entender las responsabilidades de cada uno respecto al bien de los demás en cuanto personas. De hecho, la cuestión está hoy día en el centro del debate cultural, sobre todo en la disputa entre inmanentismo racionalista y ética de la virtud.

Los capítulos siguientes derivan de la base asentada en los dos primeros. Estudian la naturaleza del bien común político y las posibilidades de actuarlo en el presente momento histórico y cultural.

En el tercer capítulo se contempla la naturaleza del bien común político, concebido como “la vida buena de la multitud de personas”, que se traduce también como comunión en la vida buena. El bien que se debe alcanzar en la sociedad política es común en cuanto perfectivo del todo y de las partes, ya que su fundamento es el bien de la persona considerada en su individualidad y en sus relaciones, particularmente en la unión originaria y primaria que es la familia. Asimismo, más allá del estado alcanzado de bienestar material, el bien común político abarca el vivir bien de la persona en términos de obrar libre, es decir, de su perfeccionamiento ético y espiritual. Por esta razón, se trata de un *ideal práctico*, una realidad que, siendo siempre en acto en algún grado, constituye al mismo tiempo un compromiso práctico: hay un “mejor” que tiene que ser alcanzado en cada situación sociológica e histórica, la cual es siempre concreta y de por sí cambiante.

Un primer núcleo del contenido del bien común político se expresa en la concepción humanista de la sociedad y en el diálogo como método permanente de actuación de la vida sociopolítica. Esta base, que presume una igualdad en términos de dignidad fundamental de la persona (individuo humano), pero supone también diversidad de funciones, es el fundamento necesario para la seguridad y paz social, así como para los demás requerimientos del bien común.

El contenido ulterior del bien común político se explicita en términos de aquellos principios o deberes más universales, implícitos en el cómo vivir bien en sociedad; un *ethos* común que, aplicado a las circunstancias concretas de cada momento histórico y cultural, orienta las decisiones y la solución de los problemas sin separarlos de sus raíces antropológicas.

El primer principio práctico del bien común político tiene carácter general: el deber de respetar la libertad de los demás, que significa respetar el trazo específico de su racionalidad o espiritualidad. Y dado que la actuación de esa racionalidad puede hacerse también de modo éticamente irracional, el principio general se desglosa en tres subprincipios: el deber de respetar el buen ejercicio de la libertad, el principio de subsidiariedad y el principio de tolerancia. El segundo gran principio razonado como constitutivo del bien común político es el de solidaridad, que reclama una maximización del bien: cada sujeto social



debe, en la medida de sus posibilidades, contribuir positivamente a sustentar el buen ejercicio de la libertad por parte de sus conciudadanos. Y finalmente, para responder a las prestaciones en el ámbito material y cultural de la solidaridad, se explicita un tercer principio general: el de potenciar y aumentar las condiciones materiales y culturales necesarias para el recto ejercicio de la libertad. Se trata de promover lo necesario para responder positivamente a las necesidades de carácter psicofísico que concurren en la acción libre, a los requerimientos del desarrollo corporal y a las exigencias de la actuación libre en la esfera social y política (libertad de pensamiento, de expresión, de asociación, de religión, etc.).

A la realización del bien común político se dedica el cuarto capítulo del libro, que se concentra en dos esferas consideradas nucleares para la mejor consecución posible de la sociedad política justa: la acción de la sociedad civil comprometida con el bien común, y un ordenamiento jurídico que proteja y, en cierta manera, organice tal actuación. Ciertamente el primer aspecto requiere una educación de carácter cívico, ordenada a la percepción de las interacciones sociales como relaciones de benevolencia, fundadas en la pertenencia común a la sociedad y en la común responsabilidad hacia el bien de todos. Es la formación ético-política que se realiza por múltiples vías, desde las comunidades de amistad –en particular la familia y la escuela– hasta las realidades cada

vez más amplias –deporte, música, trabajo, ayuda social, etc.–, y también por el papel indirecto del Estado, a través de las leyes justas y facilitando la libre respuesta de la sociedad civil para solucionar las necesidades particulares y comunes.

La actuación del bien común político en su dimensión jurídica dependerá de la composición de la sociedad respecto a las exigencias de la concepción personalista de la sociedad, pues las aplicaciones de los principios fundamentales se diversifican en la medida en que se baja a las cuestiones concretas, y también el diálogo político se hace más complejo. El ordenamiento justo se presenta como una conquista permanente en todos los sectores de la vida societaria: familia, educación, economía, salud, cultura, fisco, etc.; y ello porque se trata de “vida” social, hecha de seres dinámicos, con aspiraciones, puntos de vista, necesidades... que cambian. Las leyes deben ir al encuentro de ese dinamismo, e importa que al hacerlas se sepan esquivar los extremos representados como la exasperación jurídica, por un lado, y el permisivismo jurídico, por el otro. El primero sufre de imposición rigorista, y se ocupa de regularlo todo, multiplicando leyes y extendiéndolas a ámbitos que están fuera de la competencia del Estado, porque atañen a la esfera primaria de libertad del ser humano (libertad de conciencia, educación de los hijos, libertad religiosa, etc.). El segundo sufre de indiferentismo, e igualmente oprime la libertad





y la potencialidad de educar al buen ejercicio de la libertad, aunque lo haga sirviéndose del pretexto de defender el pluralismo.

El último capítulo ofrece una visión amplia de comprensión de las relaciones entre sociedad política y religión, que es otro espacio fundamental del dinamismo sociopolítico. La temática es de particular interés, porque secularización y laicidad no son términos de significado unívoco, y además porque no es raro que estén combinados con intereses e interpretaciones de carácter ideológico. La autora explica el fenómeno de la secularización y de la laicización a partir de la religiosidad natural del hombre y de la dimensión social de la religión. En esa perspectiva, secularidad y laicidad se presentan como términos intercambiables, ambos indicadores de que el Estado y la confesión religiosa reconocen cada uno la autonomía específica del otro, y que desean emprender relaciones recíprocas en términos de separación y de colaboración ordenada al bien co-

mún. Cada uno a su propia manera, Estado y religión, desarrollan su laicidad internamente –el uno respecto a sus ciudadanos y la otra respecto a sus fieles– y externamente, en sus relaciones recíprocas y en orden a toda la realidad social. El capítulo propone además una explicitación interesante de las amenazas al principio de laicidad que se presentan tanto en la esfera política como en la religiosa. El tratamiento adoptado deja claro que el buen ejercicio de la libertad humana requiere, de una parte, un ambiente cultural que no invente incompatibilidades entre las dos esferas, la política y la religiosa; y que, de otra parte, el Estado excede sus competencias cuando su actuación lo transforma en instaurador de una plaza pública ayuna de religión.

Si se está de acuerdo en que la política es el “arte de lo posible”, y en que no se trata de alcanzar lo posible a cualquier precio, la presente obra es un instrumento adecuado para explicitar las condiciones justas –humanas– de su posibilidad.





Richard Taylor (2014). *La era secular*. Barcelona: Gedisa.

Pablo Arnau<sup>a</sup>

Cuando Galileo fue amonestado por primera vez ofreció el telescopio al tribunal como prueba de sus afirmaciones sobre el movimiento de la tierra. Ese gesto no fue entendido. No es que nadie se atreviera a mirar por si la realidad contradecía las Escrituras, como suele interpretarse este pasaje. Es que el concepto de experiencia empírica que estaba utilizando Galileo ya no pertenecía al mundo en que vivía, sino al nuestro. A nosotros nos parece tan obvio que la realidad se muestra como es bajo la figura de la experimentación que la actitud de la Inquisición nos parece intolerable y retrógrada. Nuestra dificultad para entender esta anécdota en su adecuada dimensión tiene que ver con la manera en que permanecemos cautivos en la *Weltanschauung* tanto como le reprochamos a los poderes eclesiales del siglo XVI.

Entre las muchas evidencias que poseemos como occidentales del siglo XXI hay una que permanece incontestable para una inmensa mayoría de la población: la religión ha sido superada por la ciencia en la medida en que el miedo a lo desconocido ha menguado en porcentajes altísimos. De esta forma, se asocia la religión con el miedo provocado por la ignorancia respecto a los peligros del mundo del cual dependen nuestras necesidades. Hay algo de verdad en esta proposición. Aunque lo que tiene de verdad no es lo que tiene como dogma. De la misma manera, se da por sentado que un intelectual tiene que sacrificar su inteligencia si quiere seguir creyendo, como si la secularidad trajera consigo una sola forma de actitud interrogante ante el mundo. Todas esas asunciones no son tan obvias como parecen, tienen

<sup>a</sup> Doctor en Filosofía, profesor de la Universidad Internacional de Valencia.  
E-mail: pabloarnau@gmail.com



algo de impostura en la medida en que se quieren hacer valer como la visión del mundo moderna (al igual que había una visión del mundo antigua, o medieval: si algo ha iniciado la modernidad es la distinción entre ser obvio y parecer obvio). Lo que es seguro es que tal maridaje entre saber y descreencia no necesita más explicación: se ha generalizado como tal de una forma masiva y en un momento dado dejó de formar parte de la *intelligentsia* de los europeos para extenderse a nuestra forma de ver el mundo. Esto es hasta tal punto así que los creyentes de cualquier signo han de tener una respuesta para este axioma ante cualquiera con argumentos contrarios o por lo menos deben dar cuenta de por qué para ellos no es tan evidente.

Lo que se desconoce es la historia de cómo se ha llegado hasta aquí: si en 1500 lo normal en Europa era la creencia en Dios, en el siglo XXI lo normal es su contrario. Se podría decir que la creencia que une la visión científica del mundo con el ateísmo es un nudo de diferentes complejidades (Estructura del Mundo Cerrado) que forma parte de nuestro imaginario social: aquí me propongo exponer cómo Richard Taylor ha tratado de deshacerlo contando su historia en *A secular Age* (2007), publicado por Gedisa en dos tomos. Es esta historia la que no es ni conocida ni evidente para todos. La dificultad para desenredar una narración que no es lineal ni progresiva puede sorprender a más de uno si tenemos en cuenta que en su itinerario

se encuentran motivos muy alejados de la descreencia directa en Dios, como es el intento de exonerarle de culpa, o el propio Deísmo.

La primera fase de esa historia corresponde al desencantamiento del mundo y al profundo cambio que este provoca en la autoconciencia: el final del mundo paleodurkheimiano o mundo del *Ancien Régim*. [En sentido muy amplio para Durkheim la religión es el mayor cohesionador social: inaugura un tiempo y un espacio que pone en juego lo sagrado y lo profano: el porqué a uno se le cae el alma al suelo al ver el nuevo Mestalla]. Desde el punto de vista de la ciencia se habla de superación de la superstición y el alcance de la verdadera descripción del mundo: una especie de mayoría de edad en la que dejan de creerse en las creencias infantiles que, por fortuna, han sido refutadas por la ciencia. El mundo paleodurkheimiano estaba, por así decir, plagado de magia: significados y simbologías, fetiches y conmemoraciones, provenientes de la memoria ancestral y sometidos a la expurgación de la doctrina de la cristianidad. La iglesia latina sometió tales significados a una judaización en la que o se colonizaba la creencia o costumbre o se abandonaba. La modernidad entra en la historia viéndose a sí misma como la mayoría de edad de la mano de la ciencia. Cuando se encuentran las verdaderas causas de un fenómeno, desaparece el miedo y, junto con él, el tratamiento mágico-religioso.



Esta manera de ver las cosas es bastante simplista. Lo cierto es que el desencantamiento del mundo se inicia dos siglos antes: después de las distinciones escolásticas de mundo natural y mundo sobrenatural; el nominalismo tiende a separar ambos mundos preparando una visión del mundo donde se desestiman los milagros, lo sagrado como concentración de la realidad, y en el orden de lo humano, la providencia, el plan de Dios coprotagonista de la historia, las tradiciones y reliquias, y, sobre todo, la aparición de un tiempo secular autónomo que no necesita las referencias al tiempo mitológico. La desaparición de los *idola*, como dice Bacon, nos permite utilizar el mundo según nuestros propósitos y dominarlo. Se suele tomar estas declaraciones de Bacon como una prueba evidente de esta forma de entender la historia de las ideas; pero somos incapaces de entender que el propio Newton es un experto alquimista y un erudito en la interpretación de las escrituras. Se parece a la interpretación que se hace de la magia de las culturas primitivas en las que se omite que estas utilizaban a la vez la técnica, dando la sensación de que la magia era una pseudotécnica fruto del desconocimiento de nuestros antecesores de las verdaderas causas que mueven el mundo.

Lo cierto es que el proceso epistemológico está mucho más mezclado con la historia de lo que se cuenta. La razón instrumental como verdadera actitud ante el mundo casa perfectamente con

lo que Elías ha llamado proceso de civilización: el yo se disciplina y adquiere intimidad y, por tanto, individualidad, mientras que las organizaciones sociales dejan de estar informadas por la monarquía sagrada: un nuevo orden social aparece en el universo, al que Taylor llama mundo neodurkheimiano. Tal orden social consiste en el vaciamiento de los significados tradicionales y en la aparición de un nuevo concepto de agencia y con él de experiencia. Tal experiencia desentiende cualquier signo orgánico entre el mundo exterior y el ser humano al que se identifica mejor con la mente o con la autoconciencia al modo cartesiano. Taylor ha llamado a este imaginario social *marco inmanentista*: el hombre se encuentra ante el desierto de lo real, parapetado ahora con su razón, que le permite por un lado dominar el mundo y por otro quedar separado y por tanto igualado respecto de sus congéneres: la razón trata también de buscar un nuevo orden social de mutuo beneficio bajo el supuesto de que todos elegimos racionalmente y poseemos una actitud general de benevolencia.

El yo poroso con el mundo comienza a desvincularse hacia un yo impermeabilizado, cuyas posibilidades de elección crecen exponencialmente: del marco inmanente (que encierra al hombre en una campana de cristal) surge una supernova de posibilidades con respecto a la creencia de formas que antes no habría siquiera imaginado. El reino de los fines se perdió para siempre bajo



el nuevo reinado de la individualidad y la interioridad. Aunque Taylor indica la Reforma como causa del cambio del imaginario social —es obvio que, según Marín, los órdenes mendicantes iniciaron este largo proceso—, el punto de inflexión hacia el nuevo orden es la Ilustración y la revolución sangrienta, aunque en sentido estricto tal cambio se produce en la fundación de Estados Unidos en su declaración de independencia.

Hay que señalar que la nueva ciencia no tuvo su influencia masiva hasta las declaraciones de Darwin ante el parásito intraocular. Para entonces la Reforma había forjado en el imaginario social de los europeos la santidad de la vida ordinaria sin excepciones, la disciplina, la austeridad y el autocontrol y con ella la creación de un orden armonioso entre los individuos. El conocimiento de Dios empezó a ser relegado a la fe de un gran diseñador en la distancia (Deísmo). Poco o nada quedaba en el orden público de las manifestaciones de culto, las costumbres religiosas (relegadas al desprestigio de la magia o la superstición). El mundo protestante interiorizó la sacralidad a la conciencia individual.

El mundo neodurkheimiano se define como la fase de secularización intermedia o la era de la Movilización, en el sentido de que los poderes externos se desembarazan de los valores religiosos y estos se hacen valer y obtienen un lugar paralelo al poder político, pero siguen siendo referencias morales. Las prácticas sociales de las religiones son

toleradas en las nuevas democracias, en especial la estadounidense. Estas prácticas religiosas se mueven ahora en un marco inmanente sometidas a la libertad de las conciencias. Esto significa que el marco inmanentista puede estar abierto a poderes superiores pero que también pueden negarlos.

Es el funcionamiento de la sociedad y de sus instituciones la primera deriva que toma la forma secular. Dios está presente en la forma en que debemos organizarnos según sus designios. El orden y la prosperidad de esta sociedad son una finalidad en sí mismas y las fuerzas que los ponen en peligro se aplacan mediante la racionalidad científico-tecnológica. Los desórdenes derivados de la violencia o la agresividad se medicalizan en las nuevas ciencias terapéuticas (se trata de exculpar también a la naturaleza humana). El lugar del encantamiento se instaure en las fuerzas psíquicas, catapultando la expresión artística en una supernova tan extensa como la religiosa. Es esta interioridad la que cataliza lo religioso en forma de búsqueda individual o mediante grupos de acción. El cristianismo sigue teniendo un lugar acotado y sin embargo puede constituirse en religión civil, como en Norteamérica, no en el sentido de su confesionalidad sino en la libertad garantizada por Dios (al que se le da carácter de vínculo último de la sociedad).

Según Taylor, las luchas culturales que ocurren en el seno de una sociedad neodurkheimiana descansan en el fondo



sobre dos tipos de marcos inmanentes, uno de los cuales sigue abierto a compromisos con la religión. Lo que importa aquí es averiguar cómo estos marcos inmanentes parecen trenzarse con una epistemología o un modelo óptico del hombre al que llama *humanismo exclusivo*. Según este no puede admitirse nada que no provenga del materialismo como fuente de validez cognitiva. Cuando el humanismo exclusivo decreta que es irrefutable que Darwin invalidó la Biblia está diciendo, sin saberlo, algo exactamente verdadero según su epistemología. Su humanismo se ha convertido en una figura de Wittgenstein (lo impensado de Foucault) que responde a una forma de ser cautivos de premisas que se toman como autoevidentes.

Sin embargo, hagamos solo un parón en la noción de mundo y de experiencia del mundo que nos ofrece este humanismo exclusivo: el mundo es un páramo de movimientos regidos bajo leyes físico-químicas (respecto a las leyes biomecánicas se suele pasar de puntillas por falta de capacidad holística; aunque se postule el azar como principio último, la razón científica todavía tiene muchas dificultades para tratar con los fines orgánicos; tiene miedo de ser acusada de antropomorfizante). La educación que recibimos oculta este mundo y nos instala en un mundo confortable con significaciones y promesas (a la manera del mundo paleodurkheimiano). Pero ese espacio de tiempo dura hasta la época adulta, cuando tenemos que

enfrentarnos con la realidad. Entonces, con mucho pesar de nuestra parte, abandonamos la cálida luz de la religión o de Papá Noel, abandonamos la pusilanimidad, y nos enfrentamos al mundo de una manera responsable y concedores del beneficio que otorgamos a la sociedad. (Al menos así se detallan todas las conversiones del siglo XIX, como si los contenidos religiosos no estuvieran unidos a prácticas, ritos y costumbres). El ateísmo elegido de estos intelectuales lo refieren biográficamente como un paso de valentía ante lo inhóspito del nuevo mundo, pero necesario si se quiere describir el mundo tal-como-es.

El mundo neodurkheimiano ha hecho irreversible el marco inmanentista, pero no necesariamente con él el humanismo exclusivo. El hecho de que se ponga en duda el vínculo entre cristianismo y civilización, o que la religión civil norteamericana empiece a ser cuestionada, supone un nuevo punto de inflexión hacia lo que Taylor ha denominado mundo posdurkheimiano. Este da por sentado que el individuo impermeabilizado respecto al universo y la sociedad puede delegar sus compromisos éticos en el derecho civil y penal, que la capacidad de agencia se basta con la razón instrumentalizada y que la sociedad posmoderna burocratizada e igualitaria no le pide ninguna respuesta ética o estética: no las necesita. El mundo tal como lo conocemos puede funcionar sin la apelación de un orden trascendente, sin la idea de providencia, por ejemplo.



La sospecha de que tal mundo acabará deshumanizado, que el orden social depende en última instancia de un garante solvente de los derechos humanos, está perfectamente sopesada, si no anulada, con la sospecha de que la religión no puede ofrecer el orden significativo que calme las pretensiones de eternidad. A cualquier tipo de creencia de rango absoluto solo se le pide que no salte al ámbito público. La cuestión radica en el hecho de que lamentablemente esa neutralidad está vigilada, según cree Taylor, por un marco inmanentista cerrado y extrasensible a cualquier señal de apertura. Es más, considera que la religión es un reducto destinado a deshacerse en las conciencias aisladas porque de verdad cree que su tiempo ha pasado. Para ella la creencia es una extravagancia que se puede volver muy peligrosa cuando se comparte porque es alérgica a cualquier comunidad diferente de la burocrático-estatal. La familia, un club de lectura o incluso un club de fútbol son cultivos que el Estado tiene que soportar de mala gana si no puede acceder a ellos. Es en estos ámbitos donde han ido apareciendo también nuevas formas de religiosidad, ocultas y desconfiadas de los poderes públicos ante la amenaza de fanatismo.

El mundo posdurkheimiano es aquel en que la pregunta de Dostoievski se ha hecho plausible: es necesario elegir creer a Jesucristo o a la verdad, y ha dejado de serlo definitivamente la afirmación de Ivan Karamazov: Si Dios no existe, todo está permitido. La forma en

que se han hecho evidentes estas afirmaciones tiene que ver con la no apertura del marco inmanentista en el que se entiende la religión ajena al humanismo. Eso implica, por ejemplo, reducir el término de pecado a patologías terapéuticas, en las cuales solo un psicoanálisis propone un significado para el paciente, como un sucedáneo de la antigua lucha entre el ser humano y el mal. El hombre o mujer exitoso que encuentra un vacío último en sus actos, se interpretará como un desequilibrio subsanable farmacológicamente.

Esto se ve especialmente en la cuestión al sentido de la vida. En el caso de aceptar tal sugerencia de un sentido superior a nuestros bienes y plenitud, el materialismo a menudo se encuentra con los mismos escollos que critica (además de no poder ofrecer a los mártires un reconocimiento). Pero dejado esto de lado (puesto que el sentido solo puede ser motivo para el observador) ni el auge de la secularidad moderna soporta una crítica a la epistemología moderna que sostiene la muerte de Dios, ni las religiones se identifican con las versiones teóricas de la religión que le ofrece la razón desvinculada.

El sentido de la vida es una pregunta particularmente moderna y particularmente maltratada desde el punto de vista del individuo disciplinado e impermeabilizado. La única forma de tiempo que es considerada real es la homogénea y lineal, aun estando en perpetua contradicción con nuestra manera de vivir el





tiempo. Si la fuente del significado válido solo puede venir del tiempo lineal, la vida del hombre moderno se ve abocada al hastío y a la repetición. Pero la repetición era una característica esencial del mundo encantado: la referencia a un tiempo primigenio, a la simultaneidad de múltiples tiempos, solo tiene cabida en el mundo de la expresión artística. El hecho es que necesitamos establecer puntos de inflexión en el tiempo, que no todo tiempo vale lo mismo, que hay conmemoraciones, solapamientos y tiempos de *kairós*, momentos de suerte o de oportunidad. Lo definitivo tiene la forma de ciclo, y a pesar de la negación de trascendencia de la muerte lo cierto es que se convierte en una fuente de significado de primera índole. Ninguna crítica desde el ateísmo a la infantilidad

de la creencia en la vida futura puede desprestigiar la memoria o la conmemoración de los seres queridos.

Taylor quiere apuntar hacia el futuro de la religión. Una vez descubierta la impostura de nuestro imaginario social, ¿no se podría dejar por zanjada la situación contemporánea en términos de desviaciones de los imaginarios sociales? Pero la historia no se puede aislar de la situación que ha producido. Nos conformaríamos con que el marco inmanente dejara de estar sobradamente seguro de su cierre excluyente. Es posible que la descripción de la religión como teoría de las necesidades del hombre pueda entonces tener en cuenta esa nota que caracteriza a la experiencia religiosa en donde los requerimientos de lo divino entran en juego.





A. MacIntyre (2017). *Ética en los conflictos de la modernidad. Sobre el deseo, el razonamiento práctico y la narrativa*. Madrid: Rialp.

Juan Bautista Peris Roig<sup>a</sup>

Después de una lectura atenta de esta obra de MacIntyre (el libro no permite otro tipo de lectura), el lector tiene la impresión de haberse sumergido en un denso, concienzudo y excelente manual de moral y ética. Hay que admitir que es muy necesario el subtítulo del volumen: “sobre el deseo, el razonamiento práctico y la narrativa”, porque enuncia el viaje conceptual que nuestro autor realiza a lo largo de sus 523 páginas. Sin embargo, durante la lectura se percibe la pretensión del filósofo por salir progresivamente del ambiente académico para adentrarse en el terreno de la práctica. Él mismo reconoce en el prefacio que ha intentado abarcar mucho.

Un prefacio y cinco capítulos. El último de ellos lleva por título “Cuatro narraciones”. En él se muestra la vida

de cuatro personajes distintos entre sí pero que ilustran la propuesta que aparece en el libro: un novelista, una juez, un historiador y un sacerdote. Se describen rasgos de la vida de estas personas que, de una manera u otra, han influido en el pensamiento de nuestro autor. Una excelente forma de concluir el libro: narrando vidas humanas virtuosas que, al contribuir a mejorar la sociedad, se convierten en referentes.

Es un libro de los que requieren lápiz en mano para destacar las interesantísimas ideas que surgen desde el primero de sus capítulos, donde MacIntyre usa los términos clásicos de *moral y ética*. Así, de esta manera, el “agente racional”, el deseo, el bien y lo bueno conviven con la *eudamonia*, *pleonexia* y los juicios evaluativos y normativos. Desde

<sup>a</sup> Graduado en Filosofía y licenciado en Estudios Eclesiásticos. Director del Colegio Salesiano San Juan Bosco.

E-mail: [juan.peris@salesianos.edu](mailto:juan.peris@salesianos.edu)



el capítulo inicial, el autor comienza a tejer su tesis y, junto con ella, una serie de cuestiones muy atractivas que cautivan la reflexión del lector.

La primera de ellas: cómo actuar, como agentes racionales, ante los conflictos éticos que se plantean en esta nuestra sociedad; dilemas que arrastramos desde los inicios de la Modernidad. Sin reparo alguno, el autor muestra las distintas respuestas que se han venido enunciando desde otros tantos posicionamientos filosóficos. Y llega a la conclusión de que estas argumentaciones rivales de la teoría ética son irreconciliables y conducen inevitablemente a permanecer irresueltos ante cualquier decisión de tipo práctico. Discusión interminable.

Nuestro autor extrae minuciosamente lo que de positivo ve en cada una de las corrientes de pensamiento de la Modernidad. Simultáneamente critica, a la luz de su neoaristotelismo tomista, lo que considera como errores de planteamiento. Incluso deja claro que su propia visión genera controversia entre los más cercanos a sus postulados (nos referimos efectivamente a Gilson). No obstante, ensaya una solución posible.

La Modernidad ha sido –para nuestro autor– una época de liberaciones sociales y políticas; de emancipaciones ante normas arbitrarias y opresivas. Ha constituido también un tiempo repleto de logros científicos y artísticos genuinos y admirables. “Sin embargo, en el seno de esta misma Modernidad se han generado

nuevas formas de desigualdad opresiva; nuevos tipos de empobrecimiento material e intelectual y nuevas frustraciones y descarríos del deseo”. Son cuestiones que llegan a nuestros días con una cierta virulencia y que plantean retos morales que Alasdair aborda profundamente, sin escatimar ejemplos y referencias para situar las cuestiones que son *causa belli* de difícil solución.

Para entender esta encrucijada hay que leer con atención la interesante descripción que hace el autor de lo que él denomina la Moral. Sí, con mayúsculas, aquella que emana de la nueva concepción de un orden social contemporáneo y que pertenece a lo que él denomina Modernidad.

El orden social que él analiza proviene de una conjunción entre la ley del Estado y la ley del Mercado. Insertas ambas en una sutil narración, se entremezclan y hacen surgir un nuevo Leviatán: el *estado-mercado*: “Un Estado de extraordinarios poderes y revestido de autoridad por los que los han elegido mediante el mecanismo democrático, que en ocasiones pudieran ser tildados de grotescos”.

En las constituciones occidentales se recoge ampliamente el carácter democrático de las sociedades. Todo individuo es libre de presentarse para ser elegido, y tiene un voto para poder elegir, “pero cuando los individuos escogen entre candidatos al gobierno y las políticas y programas que estos defienden, las alternativas disponibles para que los



votantes elijan no las determinan ellos. Dichas alternativas vienen determinadas por grupos pertenecientes a los partidos políticos mayoritarios, por las coaliciones de grupos de interés que fijan la agenda de la política nacional”. Existe un contrato implícito por el que los ciudadanos se comprometen a cumplir las leyes del Gobierno que, a cambio, va a satisfacer los deseos de los gobernados. Deseos que son creados por las leyes emitidas por esos gobiernos.

De esta forma, los ciudadanos dejan de ser tales y se convierten en clientes. Se pasa de una consideración de Estado a una consideración de mercado. El estado se convierte en la gran empresa que desea fidelizar a sus clientes. De ahí que Alasdair hable de una ética de mercado para establecer sus relaciones; relaciones de mercado, impersonales, donde la codicia y el deseo de obtener el máximo beneficio “no solo es un rasgo de personalidad, sino también un deber”.

La conclusión a la que llega nuestro autor es que los individuos de la sociedad surgida de la Modernidad se rigen por esa Moral donde “el dinero deviene en un objeto de deseo, no solo por lo que puede comprar, sino en sí mismo”. Ya sea en su formato económico neoliberal capitalista, ya sea en una propuesta marxista comunitarista del Estado, MacIntyre insiste en su propuesta tomista iniciada por León XIII que recoge la Doctrina Social de la Iglesia: “los individuos deben entender que pueden obtener sus propios bienes individuales solamente a

través de obtener en compañía de otros esos bienes comunes que compartimos como miembros de familias, colaboradores en el ámbito laboral, participantes en una variedad de grupos locales y sociales y como conciudadanos”. No puede eliminarse la noción de bien común porque si esta es suprimida tan solo permanece “una concepción de individuo abstraída de sus relaciones sociales y sin posibilidad de realizarse plenamente”.

Y es de esta forma como sitúa los postulados de los expresivistas en relación con esa Moral propia de la Modernidad. El expresivismo considerado como una teoría metaética comete al menos tres errores. El primero de ellos es el de establecer una línea fronteriza entre lo factual y lo evaluativo y normativo. Una cosa es la teoría ética y otra, la praxis.

El segundo error radica en su capacidad de ensalzar al “yo” en detrimento del “nosotros”. En el expresivismo la toma de decisiones se fundamenta en la consecución de bienes particulares, abandonando la propuesta del “bien común”.

Otra equivocación consiste en considerar las diferentes actividades humanas como compartimentos estancos, sin nexo, conexión o relación entre ellas. Como consecuencia, lo moral se distingue de lo político, de lo estético, de lo económico, de lo legal... De esta forma un mismo agente racional expresivista puede tomar decisiones incoherentes entre sí en distintos campos de su vida, sin que ello suponga una pérdida de



identidad. Lo normal es vivir de forma fragmentada.

MacIntyre utiliza en esta obra su conocida teoría de la narración. La unidad de la vida humana ocupa un lugar central en su pensamiento. Sin esa unidad no es posible sostener una concepción coherente de la virtud, tal y como nos dice Pablo Moreno en su trabajo sobre la filosofía narrativa de Alasdair presentado en la Universidad de Navarra.

MacIntyre entiende la unidad de la existencia humana como la trama de una narración dramática: un relato estructurado. Dicho relato debe poseer una introducción, un nudo y un desenlace; todo ello dirigido hacia una finalidad congruente. Unidad narrativa causal y no casual. Desdeña que solo sea un ardid psicológico. Muestra el modo en que se entrelaza la propia historia personal con otras historias, con otros agentes, con otras decisiones. Trata de poner en orden toda la experiencia vital para darle una unidad coherente.

En la obra que reseñamos, la propuesta neoaristotélica tomista subraya que el individuo encuentra su lugar en la narración de su vida no solo como ser humano aislado, sino como individuo en relación; un individuo perteneciente a una familia, en conexión con unos amigos, inserto en la sociedad concreta en la que vive. De esta forma la persona comprueba que su historia es la historia de “un nosotros”, donde se persiguen unos fines, y donde los distintos aspectos

de su orden social se entremezclan y se encuentran cómodos en la unidad y no en la fragmentación.

La persona individual, junto con aquellas otras que intervienen y participan en el relato de su vida, comparten bienes comunes, éxitos, fracasos y errores... y aprenden de ellos. La persona –tal vez sin saberlo– en su intento por conseguir el bien final puede incluso mantener una relación con Dios. Sin embargo, si el individuo está imbuido de la ética expresivista, verá toda esta narración como una “esclavitud del espíritu”. Solo reconocerá el “yo”, y en muchas ocasiones le molestará el «nosotros», a los que considerará como un obstáculo para su libertad. En este punto me resultó interesante el dilema vital que puede sugerir entre una “voluntad de verdad” neoaristotélica tomista y una “voluntad de poder” nietzscheniana.

Llegado a este punto, MacIntyre lanza la cuestión nuclear, o las cuestiones de su propuesta: expresivistas, neoaristotélicos, la Escuela de Frankfurt o la propuesta “amoralista” y desafiante de Nietzsche, ¿son capaces de dar una respuesta clarificadora de cómo debemos actuar?, ¿qué bienes debemos perseguir?, ¿cuáles buscaría un agente expresivista y cuáles uno neoaristotélico? y, sobre todo, ¿cómo conseguirlos?

La forma de comportamiento, la praxis ética sale al rescate de la propuesta descontextualizada de la Modernidad donde, suponiendo individuos neutros,



extraídos de sus situaciones cotidianas, reales, se formula una ética demasiado abstracta, academicista, que no posibilita la resolución concreta de cómo debe ser el comportamiento en tal o cual circunstancia.

De esta forma, los distintos juicios de valor de los agentes racionales solo pueden considerarse como preferencias subjetivas, sin un sustrato de valores fundamentados ni verdades objetivas que permitan una cohesión social y un empeño por el bien común.

En definitiva, el libro propone una alternativa al “emotivismo” y al “expresivismo” imperante en la Modernidad. Tras el análisis realizado, el autor lanza nuevos planteamientos a favor de una

concepción novedosa de la propuesta aristotélico-tomista, donde se propone la búsqueda de “la buena vida” y de la felicidad partiendo de una premisa comunitaria y compartida. Los fines, aquello que deseo, será bueno si es bueno para la humanidad sin caer en un comunitarismo rancio y sin dejar pasar el contractualismo o el utilitarismo porque desvirtúan el verdadero objetivo.

Permítanme que finalice con un deseo de nuestro autor que aparece en esta obra. Sirva como reflexión final: “Tal vez haga falta que los filósofos empiecen con las cuestiones corrientes que afectan a las personas corrientes, las personas corrientes que ellos mismos eran antes de consagrarse al estudio de la filosofía”.







## NORMAS DE ADMISIÓN Y PRESENTACIÓN DE LAS COLABORACIONES

Todos aquellos originales que no se ajusten a lo especificado en las normas para autores o no vengan acompañados por lo que a continuación se solicita serán desestimados de oficio.

### 1. TEMÁTICA

*SCIO* publica artículos inéditos en cualquiera de los ámbitos propios de la filosofía.

### 2. PERIODICIDAD

La revista ha recuperado su carácter inicial semestral durante 2018. Seguirá con su política de editar números extraordinarios.

### 3. REVISIÓN POR PARES

**Fase primera.** Análisis formal del artículo por parte del Consejo Editorial  
Antes de remitir para su evaluación por pares:

I. El artículo es sujeto a análisis de plagios mediante la herramienta Turnitin/EPHORUS.



II. Se comprueba que el artículo, desde un punto de vista formal (estilístico, ortográfico...), se ajusta a las normas establecidas por la revista *SCIO*, en particular:

- a) si es original, o no;
- b) si tiene un mínimo de 7.000 palabras;
- c) si se ajusta a las normas APA (en la versión que la revista haya fijado), y
- d) si contiene los apartados requeridos (en especial, resumen-abstract, palabras-clave, bibliografía al final, notas a pie de página, etc.).

Si se considera que el artículo cumple las normas formales de manera adecuada, se pasa a la fase siguiente. Si no, el artículo se devuelve al autor para que realice las modificaciones pertinentes.

En esta fase suele consumirse un mes desde la recepción del artículo.

#### **Fase segunda.** Evaluación anónima por pares

El artículo es remitido a dos especialistas en la temática que constituye su objeto de estudio:

- a) Los informes son vinculantes y pueden concluir con diversas propuestas: aceptar sin modificaciones, aceptar con modificaciones y rechazar.
- b) En el caso de que haya conflicto entre los dos informes, se recurre a un tercer especialista cuya experiencia en tareas de evaluación esté muy reconocida.
- c) La lista de evaluadores ha empezado a publicarse en 2017.

#### 4. NORMAS PARA LOS AUTORES

- Los autores que presenten a *SCIO* un trabajo, deberán enviarlo como archivo adjunto a la dirección de correo electrónico de la revista: scio@ucv.es.
- La persona de contacto es el editor ejecutivo.
- Idioma: los trabajos pueden presentarse, preferentemente, en castellano o en inglés.
- Dimensión: en torno a las 7.000 palabras como mínimo y 12.000 palabras como máximo, sin incluir las referencias bibliográficas.



## 5. FUENTE

- (Texto normal). Letra: Times New Roman, tamaño: 12.
- (Texto de notas al pie). Letra: Times New Roman; tamaño: 9.
- (Títulos de epígrafes). Letra: Times New Roman; tamaño: 12, en versalita.

## 6. FORMATO

En la primera página se hará constar el título del artículo en castellano y en inglés; en ambos casos, en mayúsculas y centrado (letra Times New Roman, tamaño 15,5); el subtítulo, si es el caso, asimismo en mayúsculas y centrado (letra Times New Roman, tamaño 14).

El nombre del autor y sus apellidos se escribirán con letras cursivas (Times New Roman, tamaño 14,5) y alineados a la derecha.

Se insertará sobre el nombre y apellidos del autor un asterisco como símbolo de una nota a pie de página que contendrá su filiación (dirección postal), así como su correo electrónico.

El cuerpo del texto deberá ir precedido necesariamente de dos resúmenes (uno de ellos en el idioma original de artículo y el otro en inglés), que no excedan las 200 palabras cada uno. Se empleará como fuente Times New Roman, en tamaño 11.

Se adjuntarán también palabras clave (entre 5 y 8) en las lenguas en las que se hayan redactado los resúmenes.

Para la numeración de epígrafes y subepígrafes se utilizarán números arábigos (1,1.1, etc.) y los títulos de estos irán separados por una línea de los párrafos precedente y siguiente.

Los originales se presentarán en formato A4 con márgenes personalizados (2,54 a la derecha, izquierda, arriba y abajo), una sangría de 0,5 cm al principio de cada párrafo, una justificación completa y un *interlineado sencillo* para el cuerpo del artículo

Las notas aparecerán a pie de página a lo largo del artículo.



*Citas de artículos, capítulos de libros y libros:*

Como estilo, se empleará el sistema APA (sexta edición), con letra Times New Roman, en tamaño 10 y con sangría francesa de 1,27 cm.

Con el fin de uniformizar citas y referencias bibliográficas se empleará la instrucción “Administrar fuentes” en Referencias (Word).

1. En el caso de artículos de revista, se seguirá esta pauta:

Bellver, V. (2015). ¿Nuevas tecnologías? Viejas explotaciones. El caso de la maternidad subrogada internacional. *SCIO*(11), 19-52.

En el caso de trabajos recogidos en un volumen colectivo, el modelo será:

Bobonich, C. (2009). Nicomachean Ethics, VII.7: akrasia and Self-Control. En C. Natali, *Aristotle's Nicomachean Ethics, Book VII*. Oxford: Oxford University Press.

2. En el caso de libros, se seguirá esta pauta:

Weinberg, S. (1993). *Dreams of a Final Theory*. London: Hutchinson Radium.

Si se cita un texto en el cuerpo del artículo, se seguirán dos procedimientos distintos. Por ejemplo, en el caso del libro acabado de citar:

Si se alude a una opinión del autor o se van a reproducir textualmente sus palabras, se dirá, por ejemplo: Weinberg (1993)

Si se quiere aducir un texto citado en las referencias bibliográficas en apoyo de alguna opinión, se dirá, por ejemplo: (Weinberg, 1993)

Si se quiere aducir un texto citado en las referencias bibliográficas, con indicación expresa de la página en cuestión, se dirá, por ejemplo: Weinberg (1993: 34) o (Weinberg, 1993: 34), según los casos.

*Como norma general se recomienda adecuarse a cualquiera de los manuales editados sobre APA Sexta Edición.*

Cada colaborador recibirá gratuitamente 2 ejemplares de la revista o 10 separatas de la colaboración publicada.



## STANDARDS FOR ADMISSION AND PRESENTATION OF CONTRIBUTIONS

All contributions that do not comply with the guidelines for authors or fail to comply with the requests below will be automatically rejected.

### 1. SUBJECT MATTER

*SCIO* publishes previously unpublished articles in any of the areas of philosophy.

### 2. FREQUENCY

The journal reinstated biannual publication in 2018. It will continue its policy of publishing extraordinary issues.

### 3. PEER REVIEW SYSTEM

**First Phase.** Formal analysis of the article by the Editorial Board

Before being sent for peer review,

I. The article is checked for plagiarism using Turnitin/EPHORUS software;



II. The article is examined from a formal point of view (stylistic, spelling, etc.) to check that it adheres to the *SCIO* journal guidelines, in particular:

- a) Originality;
- b) Minimum of 7,000 words in length;
- c) Adherence to APA guidelines (in the version set by the journal);
- d) Presence of required sections (in particular, abstract, keywords, bibliography at the end, footnotes, etc.)

If the article is found to comply with the guidelines, it will pass to the next phase. Otherwise, the article will be returned to the author for appropriate modifications.

This phase usually takes around one month from the date when the article is received.

#### **Second Phase. Anonymous Peer Review**

The article is sent to two specialists in the subject matter that is the object of study:

- a) Their reports are binding and may conclude with several recommendations: accept without changes; accept with changes or reject;
- b) In the event of conflicting reports, the matter will be referred to a third specialist with proven peer review experience;
- c) The journal started publishing the list of reviewers in 2017.

#### 4. GUIDELINES FOR AUTHORS

- Authors submitting work to *SCIO* should send it as an attachment to the journal's e-mail address: [scio@ucv.es](mailto:scio@ucv.es)
- The addressee should be the Executive Editor.
- Language: articles should preferably be presented in Spanish or in English.
- Size: between 7,000 words minimum and 12,000 words maximum, not including the bibliography.



## 5. FONT

- (normal text) Times New Roman, size 12-point;
- (text of footnotes) Times New Roman, size 9-point;
- (section headings) Times New Roman, size 12-point, small caps.

## 6. FORMAT

The first page will contain the title of the article in Spanish and English; in both cases in capitals and centred (Times New Roman font, size 15.5-point); the subtitle, if any, also in capitals and centred (Times New Roman font, size 14-point).

The author's name and surname in italics (Times New Roman, size 14.5-point) and right-aligned.

After the author's name and surname will be an asterisk, like the page footnote symbol, that will link to the author's professional affiliation (postal address) and also an email address.

The body of the text must be preceded by two summaries or abstracts (one of them in the original language of the article and the other in English), each of which must not exceed 200 words. The font used should be Times New Roman, size 11-point.

Keywords (between 5 and 8) should be added in the languages of the summaries.

Sections and subsections should be numbered with Arabic numerals (1.1.1, etc.) and their titles should be separated by one line from the preceding and following paragraphs.

Originals should be submitted in A4 format with personalised margins (2.54 right, left, top and bottom) and indentation of 0.5 cm at the beginning of each paragraph, full justification and *single line spacing* for the body of the article.

Notes will appear as footnotes throughout the article.



*Citations of articles, book chapters and books:*

The APA (6th edition) style should be used, in Times New Roman font, size 10-point, and French indentation style of 1.27 cm.

In order to standardise quotations and bibliographic references, the (Word) menu option “manage sources” under References should be used.

1. For journal articles, the guideline to be followed is:

Bellver, V. (2015). ¿Nuevas tecnologías? Viejas explotaciones. El caso de la maternidad subrogada internacional. *SCIO*(11), 19-52.

For collected work in a collective volume, the model should be:

Bobonich, C. (2009). Nicomachean Ethics, VII.7: akrasia and Self-Control. En C. Natali, *Aristotle's Nicomachean Ethics, Book VII*. Oxford: Oxford University Press.

2. For books, follow this guideline:

Weinberg, S. (1993). *Dreams of a Final Theory*. London: Hutchinson Radium.

When citing a text in the body of the article, two different styles may be followed. For example, for a citation from a finished book:

When referring to the author's opinion or reproducing their words: Weinberg (1993)

When referring to a text cited in the bibliography in support of an opinion: (Weinberg, 1993)

When referring to a text cited in the bibliography, with an express indication of the page: Weinberg (1993: 34) or (Weinberg, 1993: 34), as appropriate.

*As a general rule, please follow any of the published manuals on the 6th Edition of the APA.*

Each collaborating author will receive 2 copies of the journal or 10 reprints of their published article, free of charge.







Universidad  
Católica  
de Valencia  
San Vicente Mártir

PETICIÓN DE INTERCAMBIO /  
*EXCHANGE REQUEST*

Institución .....  
*Institution*

Dirección Postal .....  
*Address*

País .....  
*Country*

Teléfono .....  
*Telephone*

Correo electrónico.....  
*E-mail*

Estamos interesados en recibir su revista  
*We are interested in receiving your Journal*

- Revista Anuario de Derecho Canónico / Facultad de Derecho Canónico
- Revista Edetania
- Revista Fides et Ratio
- Revista Liburna
- Revista Nereis
- Revista SCIO
- Revista Therapeia

Para mayor información visitar la página web <https://www.ucv.es>  
*For more information visit the website*

Números que desea recibir .....  
*Issues you want to receive*

Indique el nombre de la(s) revista(s) de su institución por la que quiere iniciar el intercambio  
*Indicate the name of your institution's journal(s) for which you want to start an exchange*

Dirección de Intercambio  
*Exchange Address*

**Servicio de Intercambio.  
Biblioteca de Santa Úrsula  
Calle Guillem de Castro, 94  
E-46001 Valencia (España)  
+ 34 96 363 74 12  
[intercambio.pub@ucv.es](mailto:intercambio.pub@ucv.es)**

