

Una mañana John Stuart no pudo levantarse... La felicidad como horizonte en Mill y Ricoeur

Abstract. *In a twofold approach, the paper links the concepts of happiness in the thought of John Stuart Mill (1806-1873) and Paul Ricoeur (1913-2004). On one hand, affinities between subject manner and explanation styles are evidenced; on the other hand, Ricoeur's categories are applied to excerpts that Mill dedicated to his own happiness in his Autobiography. In both instances, the purpose is to discover the "contents" attributed to the concept of happiness.*

Key words: *happiness; utilitarianism; hermeneutics; Mill (J-S); Ricoeur (P).*

Resumen. *Relaciona el tratamiento del concepto de felicidad en el pensamiento de John Stuart Mill (1806-1873) y Paul Ricoeur (1913-2004) de dos maneras distintas: por un lado, se evidencian las afinidades en cuanto a temas y formas de explicación; por el otro, se aplican las categorías ricoeurianas a los pasajes que Mill dedica a su propia felicidad en Autobiografía. En ambos casos, el propósito es descubrir los "contenidos" atribuidos al concepto de felicidad.*

Palabras clave: *felicidad; utilitarismo; hermenéutica; Mill (J-S); Ricoeur (P).*

0. La pérdida del sentido

Una mañana del otoño de 1826, el joven John Stuart Mill, oscuro funcionario de la East India Company pero brillante miembro de la

pequeña y ruidosa Sociedad Utilitarista, no pudo levantarse.

En su *Autobiografía*, publicada tras su muerte cinco décadas después, caracterizó este período como una crisis *nerviosa y espiritual*, durante la cual fue incapaz de "experimentar sentimientos alegres o placenteros de ningún tipo" (Mill, 1986, 141). Condición preocupante para el muchacho de 20 años, hijo y discípulo de los también utilitaristas James Mill y Jeremy Bentham, quienes como él consideraban que la vida se evaluaba justamente según el criterio de "la mayor felicidad", a su vez consistente en la presencia del "placer y la ausencia de dolor" (Mill, 2002, 50).

También en sus memorias relata que antes de este extraño y repentino trance había estado muy seguro respecto a cuál era su meta en la vida —acaso más importante: se había fijado *una meta en la vida*—, la cual consistía en "ser un reformador del mundo", como su padre y tantos otros que visitaban la casa de los Mill. Sobre esto, hay que decir que desde su adolescencia, John Stuart desempeñaba el rol con disciplina y entusiasmo, y solía felicitarse "por haber encontrado con certeza un modo feliz de vivir, al haber situado mi ideal de felicidad en algo duradero y distante, en lo que siempre cabía realizar algún progreso" (Mill, 1986, 140s).

Sin embargo, aquella mañana esta era una certeza insuficiente, y abandonar el lecho para enfrentarse al mundo carecía de un *para qué* contundente. Esta no era una depresión como tantas otras que había experimentado este espíritu hipersensible; esta vez comprometía el sentido mismo de su vida:

Hallándome en esta situación espiritual se me ocurrió *hacerme a mí mismo* esta pregunta: “Suponte que todas tus metas en la vida se hubiesen realizado; que todas las transformaciones que tú persigues en las instituciones y en las opiniones pudieran efectuarse en este mismo instante: ¿sería esto motivo de gran alegría y felicidad para ti?” Y *mi conciencia*, sin poder reprimirse, me contestó claramente: “No”. En este punto mi corazón se abatió, y yo con él. Todo el fundamento sobre el que yo había construido mi vida se había derrumbado. Toda mi felicidad iba a estar basada en la *continua persecución de una meta*, y esta meta había cesado de atraerme. ¿Cómo podía yo tener otra vez el más mínimo interés en los medios que me ayudarían a lograrlo? Me parecía que *no tenía ya una razón para seguir viviendo*. (Mill, 1986, 141; énfasis del investigador).

Sin duda semejante a las que han experimentado innumerables hombres y mujeres en algún momento de sus vidas, esta crisis estuvo cerca de *perder* a Mill; y si no lo hizo, fue porque el inglés cuestionó el que había sido hasta entonces el sentido de su vida —fundado en la *búsqueda de la felicidad*— y lo reconstruyó con nuevos materiales —y continuó siendo una *búsqueda de la felicidad*, aunque con otras características—. La recuperación determinó su posterior pensamiento filosófico: sin abandonar la base de la doctrina utilitarista —el *Principio de la mayor felicidad*—, se distanció de sus maestros, para quienes la felicidad era una cuestión cuantificable y fría, e incorporó al concepto calor y color, otorgando una importancia mayúscula a los componentes afectivos de las relaciones humanas.

Ese es el objetivo de esta investigación: examinar la recuperación del inglés tras esta crisis. Es decir, al análisis de los contenidos que John Stuart Mill (1806-1873) brindó al concepto de felicidad y que según él le permitieron continuar con su vida intelectual y pública, tal y como los expone en dos de sus principales obras, *El utilitarismo* (Utilitarianism, 1863) y su *Autobiografía* (Autobiography, 1873).

Pero el recorrido no será hecho en solitario —y acá surgen el segundo y tercer objetivos de la investigación, subordinados al principal—: las

palabras del pensador británico del siglo XIX, serán enriquecidas con las ideas de su homólogo francés del XX, Paul Ricoeur (1913-2005), principalmente las de las obras *Finitud y culpabilidad* (Finitude et culpabilité, 1960) y *Si mismo como otro* (Soi-même comme une autre, 1990). Esta es una reunión inédita, según lo reveló una revisión de la literatura filosófica: a estos autores los separa el tiempo, la moda, la lengua y la corriente filosófica, además de la misma forma de plantear los problemas: de manera sencilla, directa y apelando al sentido común en Mill, deliberadamente compleja, recurriendo a “rodeos” y removiendo en cada concepto en el caso de Ricoeur.

Sin embargo, hay coincidencias en cuanto a los temas abordados por estos filósofos, y son estas las que permiten una lectura “acompañada”. La más evidente, que en la ética milliana la felicidad es concebida como una *meta distante*, como un horizonte que guía los actos. Según será expuesta, también en la obra del hermeneuta francés hay una teoría sobre lo que consiste “ser feliz” en la que cabe la noción de horizonte. Descubrir las características de ambos horizontes, el milliano y el ricoeuriano, es entonces el segundo objetivo y está anunciado en el pasaje de la *Autobiografía* que se presentó anteriormente (“continua persecución de una meta”; “no tenía ya razón para seguir viviendo”).

Pero además, otro acompañamiento es posible entre Mill y Ricoeur, a partir del rico material que aporta la *Autobiografía*. Como cualquier *memoria* personal llevada a la imprenta y al escrutinio del público, aquí se ejemplifica tanto una vida que se torna narración, como la dialéctica generada por la identidad-*ipse*, según las categorías del hermeneuta francés; nuevamente, el citado pasaje de la *Autobiografía* es prueba de ello (“hacerme a mí mismo esta pregunta”; “Y mi conciencia, sin poder reprimirse, me contestó claramente”). Dicho de otra manera: en la antropología ricoeuriana se encuentra una clave para comprender el entramado filosófico y vital de John Stuart Mill. Otra vez: el pensamiento de Ricoeur ayudará a comprender por qué esa mañana el joven Mill no pudo levantarse.

De acuerdo con estos objetivos, la exposición tendrá la siguiente secuencia: 1) las líneas generales de la ética milliana, poniendo un especial énfasis

a la noción de felicidad. A continuación, 2) se presentará la felicidad como *totalidad práctica*, según es presentada en *Finitud y culpabilidad*, de Ricoeur; y 3) el respaldo que brinda la teoría narrativa a la construcción de la *vida buena*, relacionándola con el concepto de *felicidad*, de acuerdo con *Sí mismo como otro*. Finalmente, 4) serán relacionados ambos filósofos, lo que supone tanto el contraste entre categorías, como la aplicación de las de Ricoeur a la *Autobiografía* de Mill.

1. La felicidad en J. S. Mill: el sentido de la vida

En sus líneas generales, el utilitarismo brilla por su sencillez. No en vano continuadores como la ibérica Esperanza Guisán aseguran que su encanto radica en que es la “proclamación, explicitación y fundamentación de las verdades más obvias del sentido común” (Guisán, 457). Pero la *sencillez* y el *sentido común* no gozan de buena prensa entre las más recientes corrientes filosóficas, y por eso el utilitarismo es repetidas veces atacado y menospreciado hoy en día.

En el caso de John Stuart Mill, desde su adolescencia fue uno de sus principales teóricos y promotores. Según relata, cuando en el invierno de 1821 descubrió el criterio de utilidad en un tratado de Bentham, amigo de su padre, le pareció una doctrina cuyas “perspectivas de perfeccionamiento (...) eran suficientemente amplias y brillantes como para iluminar toda mi vida y dar forma definitiva a mis aspiraciones” (Mill, 1986, 86). Es decir, una manera de comprender el mundo, de acuerdo a la cual se actúa. Un sentido para la vida.

El punto de partida de la doctrina descubierta es el “Principio de utilidad”, un término que se ha prestado para muchos equívocos y que consiste en “la mayor felicidad, para el mayor número”. Según explica Mill, este principio “mantiene que las acciones son *correctas* en la medida en que tienden a promover la felicidad, *incorrectas* en cuanto tienden a producir lo contrario a la felicidad” (Mill, 2002, 49). El utilitarismo es una forma ética relacionada estrechamente con el positivismo, así que su caracterización no puede

carecer de componentes verificables y cuantificables; de esta manera, la felicidad es en principio una existencia libre del dolor y rica en cuanto a goces (Mill, 2002, 58). Pero a partir de eso, *El utilitarismo* advierte que los “ingredientes” de la felicidad son o pueden ser muy variados (virtud, placer sexual, salud, justicia, etc.), e indica que cada uno es deseable en sí mismo y como parte del “todo concreto” que es la felicidad (Mill, 2002, 97). De la teoría a la práctica: en el caso específico de John Stuart, se tiene a alguien que decidió que el compromiso de ser un “reformador del mundo” fuera el principal “ingrediente” de su felicidad.

Por supuesto, este es un caso particular: antes que mencionar contenidos específicos de la felicidad, el utilitarismo pretende instituir condiciones mínimas que permitan que cada individuo descubra los de la suya propia. Y aunque no menciona a Aristóteles, las palabras de Mill coinciden con las del estagirita en cuanto a considerar la actividad dirigida a un destino específico como una forma de felicidad.

Pero la definición utilitarista de la felicidad es algebraica solo inicialmente: por su cuenta, cada individuo se encarga de descubrir y caracterizar el placer y es allí donde Mill comienza a sumar matices y a distanciarse de sus maestros; especialmente cuando considera que “algunos tipos de placer son más deseables y valiosos que otros” (Mill, 2002, 52). Acercándose a los epicúreos, asegura que el utilitarismo pone a los placeres mentales por encima de los sensibles, por su mayor persistencia, seguridad y menor costo; sin embargo, reconoce que esta es una distinción de circunstancias, antes que intrínseca a unos y otros placeres (Mill, 2002, 51s).

También acercan al epicureísmo y al utilitarismo los ataques que reciben: por la forma en que privilegian los placeres, a ambas doctrinas se les ha cuestionado el igualar a personas y cerdos. A esto, Mill responde que los seres humanos son *capaces* de más y mayores placeres que otras especies, pues “poseen facultades más elevadas que los apetitos animales, y una vez que son conscientes de su existencia no consideran como felicidad nada que no incluya la gratificación de aquellas facultades” (Mill, 2002, 51). De esta manera, la felicidad milliana está constituida por

una apertura en la conciencia sobre *cuál* es el placer preferible: a mayor apertura, mayor experimentación, y a partir de esta, todavía más apertura, y así sucesivamente, forjando un horizonte que reúne los goces posibles. En este sentido, en uno de sus pasajes más célebres se lee: "Es mejor ser un ser humano insatisfecho que un cerdo satisfecho; mejor ser un Sócrates insatisfecho que un necio satisfecho. Y si el necio o cerdo opinan de un modo distinto es a causa de que ellos sólo conocen una cara de la cuestión" (Mill, 54s.).

El también autor de *Sobre la libertad* insiste en la necesidad de experimentar distintas formas de goce, pues es la única manera de perfeccionar la ruta emprendida, la que lleva a la felicidad. Según adelanta, uno de los irremediables descubrimientos de esta apertura a la experiencia será que los otros son medio y fin; la otredad es un goce, acaso el más valioso, suficiente para dar un sentido a la vida (Mill, 2002, 61). Sin duda, esta asociación entre felicidad y otredad es uno de los principales lazos entre los dos autores estudiados en este texto.

Finalmente, Mill ofrece la distinción entre la experiencia del Contenido, estado de ánimo que depende de un momento específico, y la más total de Felicidad. En oposición a una felicidad mal entendida como una imposible "continua emoción altamente placentera", recomienda la persecución de una meta, y esta marcada por dos momentos que se han de suceder con alternancia: la tranquilidad y la emoción (Mill, 2002, 60).

2. La felicidad en P. Ricoeur: *Finitud y culpabilidad*

La felicidad, que Mill llama un *todo concreto*, es una *totalidad práctica* en *El hombre lábil*, primera parte de *Finitud y culpabilidad*. En este trabajo, Ricoeur presenta una antropología de la desproporción en la que se reconocen tres procesos de síntesis en el ser humano: la "síntesis trascendental", cuyos tres momentos (en su orden: *perspectiva*, *sentido* o *verbo infinito* e *imaginación trascendental*), tienen un carácter primordialmente epistemológico; la "síntesis práctica" que, como sugiere el nombre, se refiere

a la ética, y donde la perspectiva es correspondida por el carácter, el sentido por la felicidad y la imaginación trascendental por el respeto. Al tercer proceso de síntesis Ricoeur lo denomina "fragilidad afectiva" y sus tres componentes son *ἐπιθυμία* o deseo sensible, *ἔρως* o amor intelectual y *θυμός* o corazón mediador. En cada caso, el tercer componente (la imaginación trascendental, el respeto o el corazón mediador) emergen tras el desigual encuentro entre un componente finito y otro infinito.

Como puede verse, la felicidad es el segundo momento de la síntesis práctica: el que corresponde a la *infinitud práctica*, que para encontrarse con el carácter, que es finito, requiere de la mediación del *respeto* (Ricoeur, 1982, 70). Siguiendo este planteamiento, es mencionada sucesivamente como proyecto existencial del obrar humano, horizonte de sus motivaciones, hacia el cual apuntan sus actos. Es decir, en palabras de Mill, "una meta, un ideal duradero y distante". La felicidad es una lejana e inmensa posibilidad a la que el ser humano aspira desde su diminuto carácter, y a la que puede aproximarse por medio del respeto..., es decir, del otro, ser humano o naturaleza.

En *Finitud y culpabilidad*, la caracterización ricoeuriana de felicidad se encuentra en el camino que va de Aristóteles a Kant. Como el griego, considera la felicidad como la aspiración real y legítima del ser humano y por eso recupera el concepto griego de *ἔργον* humano: "el proyecto existencial del hombre tomado como realidad indivisible" (Ricoeur, 1982, 85). Como el prusiano, estima que es dictada por la razón y aunque el autor de la *Crítica de la razón práctica* privilegia la idea de la felicidad como dicha merecida, antes que deseada, Ricoeur llama la atención sobre el hecho de "que la virtud merezca la felicidad tiene menos importancia que el hecho de que la razón exija la adjudicación de la felicidad a la virtud, para que el bien sea completo y perfecto" (Ricoeur, 1982, 86).

Al entender la felicidad como "proyecto existencial" y como "totalidad práctica", Ricoeur se aleja de su caracterización como satisfacción de deseos particulares, resultado semejante al de Mill cuando diferenció *contento* y *felicidad*. Sin embargo, el hermeneuta advierte que es imposible juzgar

por completo ajenos a la felicidad y goce; al contrario de otros autores, no considera que el placer contenga una maldad originaria o que necesariamente nos dificulte el seguimiento del camino hacia la felicidad (Ricoeur, 1982, 112). Simplemente que la felicidad es totalidad, no suma.

También hay que decir que pese a su "totalidad", en *El hombre lábil* la felicidad está arraigada al detalle, a la cotidianidad: su constitución no parte de hechos puntuales, pero sí se reconoce en ellos; la felicidad no se nos comunica en ninguna experiencia específica, pero emerge en una "conciencia de dirección". Según describe Ricoeur, día con día las personas se encuentran con dolorosas pruebas de su finitud, pero también con indicios de que se va "por el buen camino": "De pronto se rasga el horizonte, se abren ante mis ojos posibilidades ilimitadas, y el sentimiento de la 'inmensidad' responde entonces dialécticamente al sentimiento del 'estrechamiento'" (Ricoeur, 1982, 87).

Pero frente a esas lindas palabras, un espíritu escéptico puede cuestionar: "¿Y si las cosas simplemente suceden?" Es decir: y si no hay un sentido en la existencia, y menos uno que dicte un horizonte llamado felicidad. A esto, Ricoeur responde que el mundo podría no tener un sentido intrínseco, pero sí lo tiene para el hombre que lo percibe, y esa percepción está mediada por la razón, que reconoce la felicidad en las señales del día a día (Ricoeur, 1982, 88).

3. La felicidad en P. Ricoeur: Sí mismo como otro

Publicado tres décadas después de *Finitud y culpabilidad*, *Sí mismo como otro* es la otra pieza ricoeuriana clave en la construcción de una antropología filosófica¹. También en este libro se encuentra una teoría de la felicidad que permite una *lectura acompañada* con los textos de John Stuart Mill, fundamentalmente con los ejemplos que brinda su *Autobiografía*.

A través de los diez estudios de *Sí mismo como otro*, Ricoeur presenta su proyecto de una hermenéutica del sí. Para llevar a buen puerto esta travesía, los estudios van respondiendo a la pregunta por el sujeto, el *¿quién?*, acompañándolo cada

vez con distintos predicados, los cuales conforme avanzan las páginas van ganando en contenido práctico: *¿quién habla?*, *¿quién actúa?*, *¿quién se narra?*, *¿quién es el sujeto moral de imputación?* Las respuestas a estas dos preguntas últimas son las que posibilitan la comprensión del concepto de "vida buena", término que de la mano de Aristóteles se relaciona estrechamente con el de *felicidad*.

En el marco de las inquietudes que guían esta investigación, el primer apunte que puede hacerse a partir de *Sí mismo como otro* es la distinción entre los conceptos de *ética* y *moral*. Palabras provenientes del griego y del latín, respectivamente, y poseedoras de la doble connotación de lo que es *estimado* bueno y de lo que *se impone* como obligatorio, son diferenciados según sendas connotaciones: mientras la *ética* se usa para designar la intencionalidad de una *vida realizada* —que es una *vida buena*—, a la *moral* corresponde la articulación de esta intencionalidad dentro de normas caracterizadas por la pretensión de universalidad y por un efecto de restricción (Ricoeur, 1996, 174). Evidentemente, la primera de las acepciones, la de la *ética*, tiene como el utilitarismo milliano un carácter teleológico y procedencia aristotélica; por su parte, la *moral* supone un punto de vista deontológico, herencia del pensamiento kantiano.

Esta diferenciación conceptual supone una jerarquía, en la que en principio la intencionalidad ética está por encima de la moral. Sin embargo, para que sea cumplido el objetivo ético es necesario pasar por el tamiz de la norma; y es cuando esta conduce a atascos prácticos que se vuelve a la intencionalidad ética y es revisada la regla (Ricoeur, 1996, 175). De esta manera, se privilegia la búsqueda de la vida buena frente al cumplimiento de la norma, pero al mismo tiempo, se justifica la existencia de la norma —del deber— como una "necesidad práctica" del convivir humano. Por esto, Ricoeur resume las condiciones de la intencionalidad ética como la vida buena, con y para los otros, en instituciones justas².

En *Sí mismo como otro*, el concepto de vida buena —que no *es* pero sí *comprende* al de felicidad, según se expondrá— se introduce como una narración en el mundo práctico del sujeto durante

su momento reflexivo; este momento reflexivo es el sí, ese instante en que el sujeto *se examina*. En este sentido, recuerda Ricoeur que la teoría narrativa es diferente de y mediadora entre la “descripción” y la “prescripción”, puesto que el sí “busca su identidad a lo largo de toda una vida, entre las acciones breves (...) bajo la exigencia de la gramática de las frases de acción, y la conexión de una vida” (Ricoeur, 1996, 108).

En cuanto a contenidos, apunta que la *vida buena* es “la imagen que cada uno se hace de una vida realizada” (Ricoeur, 1996, 177). Más adelante agrega que es “...la nebulosa de ideales y de sueños de realización respecto a la cual una vida es considerada como más o menos realizada o como no realizada” (Ricoeur, 1996, 185). Integrando conceptos: el sí —y se habla de *cada sí*, cada individuo— construye una narración que parte de la noción de vida buena; relato del que es protagonista, y que si logra que coincida con el detalle vital, con los hechos puntuales de su cotidianidad, dirá sin dificultad que “es feliz”.

Como en todos los procesos identitarios descritos en *Sí mismo como otro*, la participación del sí detona un proceso dialéctico en el interior de la persona. Es dialéctico porque esa totalidad temporal que se alimenta del pasado, que convive con el presente y se proyecta hacia el futuro, está “amenazada por el efecto de ruptura de los acontecimientos imprevisibles” y, en el esfuerzo de síntesis con que responde el sí, es trazado un relato que pretende ser coherente en sus vistazos hacia atrás y hacia delante del recorrido vital. La teoría narrativa permite *brindarle un sentido de totalidad* a la vida, por medio del cual las *acciones parciales* se subordinan a una *acción total* (Ricoeur, 1996, 154).

El capítulo de la *Autobiografía* que describe la crisis del otoño de 1826 es un ejemplo de cómo el sujeto hace de su vida una narración; el utilitarista efectuó un distanciamiento con respecto a su pasado y su presente que condujo a un *reordenamiento* de su proyecto existencial. Para comenzar, y en palabras de Ricoeur, Mill se situó como *singular* a partir de la “singularidad de la unidad de su vida considerada como la totalidad temporal (...) que lo distingue de cualquier otro” (Ricoeur, 1996, 147); por supuesto, esta distinción de cualquier otro supuso, en primer lugar, alejarse

de Bentham y de Mill padre. De esta manera, la *Autobiografía* muestra a un sujeto que encadena sus actos y funda así una teleología que les otorga una dirección.

4. La recuperación del sentido

De vuelta... ¿Qué le pasó al joven John Stuart esa mañana del otoño de 1826? Ya ha sido apuntado que la crisis golpeaba el sentido de su vida, afectaba el horizonte cuyo seguimiento creía garante de la felicidad.

Para comprender esta situación hay que repasar sus primeros años de vida. Ciertamente una historia singular: hijo del severo James Mill, quien se hizo cargo de su formación, nunca asistió a la escuela y durante su infancia y adolescencia careció de amigos de su edad. Con la guía estricta de su padre, a los tres años aprendió griego, y a los seis hizo lo propio con el latín; antes de los diez, había leído una parte importante de los clásicos, y todo lo que entonces era lo más reciente en lógica, psicología, historia, política y economía. Su padre supervisaba cada lectura, solicitando resúmenes, análisis y “oposiciones” a los textos abordados; todo esto, sin obsequiarle nunca un gesto de afecto.

Visto en perspectiva no puede decirse que los esfuerzos de James cayeran en un saco roto, pues finalmente John Stuart se convirtió una de las figuras más destacadas del pensamiento inglés. Según recuerda en la *Autobiografía*, cuando a los quince años leyó por primera vez a Bentham e hizo suya la causa utilitarista, supo que toda su formación anterior fue una preparación para ese momento. Durante el resto de su vida escribió artículos, integró asociaciones y participó en polémicas de casi cualquier naturaleza, mostrando con “ardor apasionado” su pretensión de ser un reformador del mundo; siempre, sus actos estaban guiados por el que “pensaba que era el bien de la Humanidad, sentimiento que se mezclaba y daba color a todos los demás” (Mill, 1986, 121). Sin embargo, durante su crisis Mill cayó en la cuenta de que este apasionamiento era, irónicamente, de carácter *formal*: se debía a los conceptos y no a las gentes, “no pasaba de ser un entusiasmo por las opiniones especulativas”, y

“no tenía sus raíces en una genuina benevolencia o simpatía hacia el género humano”.

Fue esta falta de contenido en el *recorrido elegido* para ser feliz, la que propició la crisis nerviosa y espiritual tantas veces mencionada en esta investigación. Educado entre la superabundancia de la lógica y el análisis y la carencia del afecto, entrenado sobre el cómo desmenuzar los más sutiles argumentos, esta formación le jugó una mala pasada al empirista que era John Stuart Mill. Sus hábitos analíticos, un “gusano incansable” –según los denomina–, minaron las raíces de “todos los deseos y todos los placeres que son efecto de la asociación”; es decir, de los que están más allá de lo puramente físico y orgánico, los que unen a los seres humanos, que los hacen simpáticos y que transforman el *compartir* en una de las operaciones más gozosas que se pueden experimentar (Mill, 1986, 145). Su aprendizaje, que para todo lo demás describe como ejemplar, falló en la dimensión afectiva: había “fracasado a la hora de crear estos sentimientos con vigor suficiente para resistir la influencia disolvente del análisis” (Mill, 1986, 145). En resumen, un hasta entonces convencido reformador del mundo volvió sobre sus actos, releyó el cuento que había sido su vida y descubrió que nada lo ataba *lógicamente* a la Humanidad.

Vencer esta crisis, reconciliar sus acontecimientos vitales con un determinado ideal o narración de una vida buena –¡ser feliz!– no fue cosa de unos días, ni siquiera semanas: pasaron meses antes de que Mill se recuperara por completo; en sus memorias recuerda que mientras tanto continuó con su actividad pública, siempre a la manera de un autómatas. Solo después de mucho tiempo pudo dar un primer paso fuera del hoyo, y ocurrió cuando leía algo de lo que, confiesa, faltó a su primera formación: poesía. Emocionado ante un pasaje especialmente sensible, se encontró llorando. Para él, esto significaba que “aún me quedaba algo de aquella materia con la que se fabrica todo carácter valioso y toda aptitud para la felicidad” (Mill, 1986, 148).

Que Mill otorgue tanta importancia a los sentimientos, y que haya sido un texto literario el que propició la *recuperación* de un *sentido de la vida* –en última, una transformación práctica–, lo enlaza dos veces con Ricoeur. En *Sí mismo*

como otro, este destaca cómo la tragedia funciona como *ensayo* ético: favorece la aparición de la identidad-*ipse*, pues con el material de ficción como intermediario, logran un encuentro el sujeto y su acontecer y actos.

En Mill, superar la crisis del otoño de 1826 no significó abandonar la causa utilitarista, pues como Bentham y su padre siempre creyó que la felicidad es “la prueba de todas las reglas de conducta y el fin que se persigue en la vida”. Pero aprendió un par de trucos para superar las trampas del análisis: el primero de ellos, que “este fin (*la felicidad*) sólo puede lograrse no haciendo de él una meta directa”; es decir, que el objetivo fijado no sea la misma felicidad personal –no ser un “reformador del mundo” *para* “ser feliz”–, sino un propósito distinto de ella, como la felicidad de los demás, la mejora de la humanidad o algún arte o proyecto en particular.

Aunque puede ser una “ilusión óptica”, hay que decir que Mill propone llegar a la felicidad por medio de un “rodeo”, la misma forma que el hermeneuta Ricoeur utiliza para aproximarse a los problemas. Según razonó el autor de *El utilitarismo*: “Las satisfacciones de la vida (...) son suficientes para hacer de ella algo placentero cuando se toman *en passant*, sin hacer de ellas el objeto principal. En el momento en que les damos la máxima importancia, percibimos inmediatamente que son insuficientes. No podrán sostenerse si las sometemos a un examen riguroso. Pregúntaos si sois felices, y cesaréis de serlo. La única opción es considerar, no la felicidad, sino algún otro fin externo a ella, como propósito de nuestra vida” (Mill, 1986, 149)³.

El segundo truco consistió en colocar en un lugar central el cultivo interno del individuo, especialmente de los sentimientos. En principio, esto no es alejarse de Bentham y James Mill, quienes defendieron la búsqueda de nuevos goces; sin embargo, lo cierto es que los primeros utilitaristas siempre se refirieron con menosprecio a las emociones.

La importancia que brindan a los sentimientos reúne sin dificultad a Mill y a Ricoeur; en ambos, juegan un papel clave en el encuentro consigo mismo y con la otredad, así como en la descubrimiento y persecución del horizonte que es la felicidad. Asimismo, también en Ricoeur los

sentimientos son un arma para superar las trampas de la razón: los sentimientos tienen la función universal de unir lo que el conocimiento separa (Ricoeur, 1982, 147) y propician la incorporación del ser humano particular a la humanidad en general.

Por otra parte, si se recurre exclusivamente a *El utilitarismo*, se corre el riesgo de entender la felicidad como una “suma de goces”, prolongados indefinidamente por la imaginación. En *Finitud y culpabilidad*, esta caracterización es descrita como limitada, y así se hace evidente la distancia que hay entre ambos autores: mientras que para el empirista que era Mill la idea de felicidad se origina en la asociación de distintas ideas y experiencias, en Ricoeur esta noción *llega* al sujeto por la razón —*infinitud práctica* en *Finitud y culpabilidad*, o actividad que es contrastada con la *narración* que es la vida buena en *Si mismo como otro*—. Pese a ello, es pertinente resaltar que la primera de las respuestas que Mill da a su crisis —no hacer de la felicidad una *meta directa*— confirma la recomendación de entender la *felicidad* como utopía, como horizonte..., o mejor dicho, entender que el *hacer* en pos de una meta lejana es la misma felicidad. La *utopía* también liga a ambos autores, pues mientras que en Ricoeur la utopía es una herramienta crítica para evaluar el estado presente del mundo (Pérez, 425ss), en Mill es una razón para constituirse en un “reformador del mundo”.

Sin duda, el análisis del sujeto reflexivo y de la identidad-*ipse* permite que Ricoeur explique mejor que Mill el encuentro del individuo con la otredad. En este sentido, destacan los conceptos de *estima de sí*, momento reflexivo del deseo de la vida buena, y de *solicitud*, que añade al anterior una carencia “que hace que *necesitemos* amigos” (Ricoeur, 1996, 193). Así, la hermenéutica del sí es una hermenéutica del otro, “de tal forma que la estima de sí y la solicitud no puedan vivirse y pensarse la una sin la otra” (Ricoeur, 1996:186). Sin embargo, en Mill se encuentra el impreciso concepto de *dignidad*, que como la estima de sí acompaña la felicidad, pues interviene en la jerarquización de los placeres y conduce hacia los “más elevados” (Mill, 2002, 54).

Otro punto donde Mill dice muchas menos cosas que Ricoeur es respecto a la deliberación

que acompaña los juicios morales. Sin duda, el criterio de mayor felicidad ofrece incontables posibilidades, pero el filósofo inglés no ejemplifica ampliamente. Al contrario, el francés elabora toda una teoría del juicio moral en situación en la que recurre por igual a Aristóteles, Kant y Hegel.

Por supuesto, estas diferencias en cuanto a la complejidad de los asuntos que tratan puede explicarse en el *momento* y el *lugar* filosófico que les correspondió: Mill desde la prensa y en el siglo XIX, Ricoeur desde las academias y en el XX.

5. Conclusiones

Según fue apuntado en el primer pasaje de este ensayo, el principal propósito de esta *lectura acompañada* de Mill y Ricoeur era explicar la recuperación de la crisis experimentada por el primero en el otoño de 1826, relatada en su *Autobiografía*. Los objetivos secundarios apuntaban a las formas en que era posible este acompañamiento: por un lado, según las afinidades temáticas entre ambos filósofos; por el otro, con la aplicación de las categorías ricoeurianas a las memorias millianas.

En cuanto a las afinidades temáticas, hay que decir que tanto Mill como Ricoeur permiten entender la felicidad como un *horizonte*, como una *meta* hacia la cual se dirigen los actos. Sin embargo, mientras que en el inglés este horizonte (*todo concreto*) es construido a partir de la asociación de distintas ideas y experiencias, según el francés esta *totalidad práctica* es determinada por la razón.

Asimismo, en ambos filósofos los sentimientos son la *sustancia adhesiva* que permite la unión entre las cosas: entre el individuo y la humanidad; entre los actos particulares y el *horizonte feliz*. De acuerdo con las ya citadas palabras de Ricoeur, unen lo que el conocimiento separa.

Respecto a la aplicación de las categorías ricoeurianas a la *Autobiografía*, esta muestra la dialéctica de la identidad-*ipse*. En el relato autobiográfico de Mill hay un sujeto que *se examinó*, que *se reconoció* en su pasado, presente y futuro —forjó una narración en la que era protagonista—,

y descubrió que el conjunto no correspondía con la "vida buena"... es decir, que no era feliz. ¿Cómo superó la crisis? Con la construcción de un nuevo relato, según el cual sus actos no tendrían a la felicidad como meta directa, y estarían mejor condimentados por los sentimientos.

¿En qué consiste ser feliz? Tanto en Mill como en Ricoeur, esto es distinto en cada ser humano. Sin embargo, cualquier definición particular supone la noción de horizonte que guía los actos. Y otra cosa, más bien una recomendación: no importa cómo sea perseguida la felicidad, es mejor hacerlo tomando en cuenta al otro... de hecho, en los otros se encuentra una fuente de felicidad.

Notas

1. No corresponde a esta investigación repasar la *hermenéutica del sí* que se encuentra en *Sí mismo como otro*. Sin embargo, vale la pena apuntar que esta empresa diferencia dos formas de identidad, la inmediata identidad-*idem* y la reflexiva identidad-*ipse*. Según explica Ricoeur, su propósito es: 1, señalar la primacía de la mediación reflexiva sobre la posición inmediata del sujeto; 2, disociar dos significaciones de identidad, *idem* e *ipse*, caracterizadas por la mismidad y la ipseidad, respectivamente, y siendo la segunda de naturaleza reflexiva; y 3, presentar que a partir de la identidad-*ipse*, se pone en juego una dialéctica complementaria a la de mismidad e ipseidad, que es la dialéctica del sí y del otro distinto de sí (Ricoeur, 1996, XIIss).
2. Esta *necesidad* de instituciones justas para la vida buena también relaciona, al menos temáticamente,

a Mill y a Ricoeur. Los tres componentes de la intencionalidad ética son el individual, interpersonal e institucional, los cuales también se hacen presentes en *El utilitarismo*; allí la búsqueda de la felicidad es concebida como una tarea en la que el individuo se encuentra con sus semejantes, y que pasa por el acondicionamiento de las instituciones; para sumar, el quinto capítulo está destinado a las conexiones entre el principio de utilidad y la justicia.

3. Esta cita de la *Autobiografía* suscita otro vínculo con Ricoeur: la pertinencia del "olvido de sí" dentro del desempeño existencial.

Bibliografía

- Guisán, Esperanza. (1989) "El utilitarismo". En Camps, V. *Historia de la ética. Tomo 2*. Barcelona: Crítica-Grijalbo.
- Mill, J. S. (1986/1863). *Autobiografía*, traducción de Carlos Mellizo. Madrid: Alianza.
- _____. (2002/1863). *Utilitarismo*. Traducción de Esperanza Guisán. A Madrid: Alianza.
- Pérez, J. A. "Utopía y escatología en Paul Ricoeur". En *Paul Ricoeur, los caminos de la interpretación*. Symposium Internacional sobre el pensamiento filosófico de Paul Ricoeur. Barcelona: Anthropos.
- Ricoeur, P. (1982/1960). *Finitud y culpabilidad*, traducción de C. Sánchez Gil. Madrid: Taurus.
- _____. (2001) "La imaginación en el discurso y en la acción". En *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- _____. (1996/1990). *Sí mismo como otro*. Traducción de Agustín Neira. Madrid: Siglo XXI Editores.