

VIII. Placeres y felicidad

1. Placeres y dolores corporales primarios

Una gran parte de nuestra actividad espontánea se dirige hacia el disfrute de placeres y la consecución de la felicidad. Muchos pensadores han visto en uno o en otra, o en ambos, la meta suprema del esfuerzo humano, o han intentado interpretar los sentimientos y esfuerzos morales en términos de estos fines tan ansiosamente buscados. Más aún, parece ser cierto que la gente comúnmente cree que existe alguna conexión entre los placeres y la felicidad, pero se le puede hacer difícil decir cómo están relacionados. Por lo tanto, antes de proseguir con nuestra investigación debemos examinar las circunstancias en las que estas afecciones son experimentadas, e intentar comprender su significancia vital y espiritual.

Probablemente trataríamos en vano de comunicar a un ser inteligente que careciera de todas las afecciones, qué queremos decir por "placer" o "felicidad", pero podríamos hacerle entender las condiciones para que ocurran. Ciertamente sería más fácil explicarle las circunstancias en las que experimentamos placer que darle alguna noción de felicidad. Examinaremos primero los placeres, y luego pasaremos a la felicidad, porque aquellos, aunque a menudo más intensos, se desvanecen más rápidamente que la felicidad, son más fácilmente asequibles, son de una duración más corta que ella, y parecen requerir una organización psíquica menos elaborada. También será necesario prestar atención al correlativo del placer: el dolor; pues

es difícil entender la significancia de uno sin la del otro.

Un cuerpo animal es un tipo de sociedad, o club, cuyos miembros son todas las distintas sustancias de las cuales está compuesto. Como constantemente está perdiendo algunos de sus miembros por el desgaste de materiales y de energía de sus actividades diarias, debe admitir nuevos para reemplazar sus pérdidas; y, mientras es joven, las admisiones deben hacerse sólo si promueven su crecimiento. Más aún, está rodeado de organismos hostiles, como los parásitos, que tratan de entrar por la fuerza en este club por sus motivos egoístas; mientras que materiales nocivos como venenos y espinas pueden deslizarse accidentalmente por las puertas molestando así su delicadamente balanceada organización. De esta forma, el animal enfrenta el problema de admitir ciertas cosas en el ensamblaje de materiales que forman su cuerpo y de mantener otras a distancia. Pero no entiende por qué algunas sustancias deben ser bienvenidas y otras rechazadas; incluso nosotros, con toda nuestra química y fisiología, no sabemos cuál rasgo peculiar de su organización molecular hace de algunas sustancias vegetales alimentos saludables y de otras venenos mortales. El animal puede decidir qué acoger y qué rechazar sólo mediante las credenciales que cada una le presente al solicitar el derecho de ser admitido en su cuerpo; y estas credenciales son las sensaciones agradables o desagradables que experimenta al olerlas, saborearlas o tocarlas. Una sensación agradable es una tarjeta de admisión o una carta de introducción a

ese club de materiales que es un cuerpo animal; una sensación desagradable hace que la puerta sea aventada contra su cara. Esta es la significancia biológica de los placeres y dolores más elementales.

Veamos ahora el mismo tema desde una perspectiva filosófica más amplia. Un patrón armónicamente integrado, como un cuerpo vivo sano, está construido de elementos que en la mayoría de los casos han sido acumulados poco a poco a partir de diversas fuentes. Al momento de entrar, o de tratar de entrar, en tal sistema, cada sustancia o cuerpo externo es una cruda novedad. Algunas de estas novedades están capacitadas para llegar a ser componentes armónicamente ajustados del patrón, incrementando así su amplitud, su coherencia o perfección, mientras que otras no lo están. Las de la primera clase, especialmente cuando deben ser adquiridas o ingeridas por la actividad voluntaria del animal, son, como regla, fuentes de placer; aquellas que serían nocivas usualmente producen sensaciones desagradables o dolorosas. Los alimentos saludables son ejemplos típicos de novedades que pueden ser armonizadas, o bien el agua cuando uno está sediento. Ejemplos de novedades que deben rechazarse porque no pueden asimilarse son alimentos o químicos perjudiciales, cuerpos extraños tales como espinas, astillas, parásitos socavadores, y energía excesiva en forma de calor.

Parece probable que un animal que ha vivido durante incontables generaciones en un ambiente estable dará la respuesta biológicamente apropiada a todos los materiales diseminados en su hábitat, comiendo así alimentos saludables porque son fuente de placer, y evitando sustancias venenosas porque provocan sensaciones desagradables. Dado que un animal en alrededores extraños comerá frecuentemente cosas venenosas, y dado que las personas sufren a menudo violentos malestares por alimentos de buen sabor, es evidente que originalmente hay una escasa correlación entre los efectos fisiológicos de una sustancia y las sensaciones que produce cuando es olida o saboreada. Los órganos sensoriales de los animales no están contruidos de manera tal que todas las sustancias útiles o saludables con las cuales

pueden entrar en contacto automáticamente susciten sensaciones agradables y que cada cosa nociva produzca sentimientos de dolor o disgusto. Si lo estuvieran, los animales no sólo llevarían vidas más seguras en ambientes cambiantes, sino que algunos de los problemas más difíciles en el control del comportamiento humano nunca habrían surgido. El fino ajuste de los animales a su ambiente heredado parece ser el resultado de un largo curso de variación y selección, de prueba y error, mediante el cual los individuos que eran llevados por sus sensaciones a dar respuestas inapropiadas a sustancias circundantes fueron eliminados, produciéndose así una raza de criaturas que encontró placer en lo que era bueno para ellas, y dolor en lo que las perjudicaba.

Un animal no sólo debe adquirir lo que necesita y repeler lo que lo perjudicaría; también debe preservar lo que tiene y algunas veces expeler de su cuerpo cosas que han entrado por accidente o que se han acumulado por sus propios procesos vitales. Dado que quizá no entienda cómo la eliminación de contenidos o partes de su cuerpo puede afectar su bienestar, debe ser conducido por sensaciones apropiadas para dar las respuestas adecuadas. Nada pone tanto en peligro su vida como la pérdida de un miembro, de un órgano sensorial, de piel o sangre, y correspondientemente arrancar o cortar su carne provoca un violento dolor. Asimismo, la pérdida de mucha energía en forma de calor es fatal para cualquier animal de sangre caliente; y por esto el frío, que es la sensación que experimenta cuando el calor está fluyendo muy rápido de su cuerpo, es un sentimiento desagradable que lucha por evitar; así como el influjo de mucho calor, como al estar en contacto con llamas o agua hirviendo, es una experiencia excesivamente dolorosa a la cual se resiste violentamente. Pero como en metabolismo y actividad muscular un animal a menudo produce un calor que excede sus necesidades, la eliminación de este calor es necesaria; y una liviana frescura es una sensación gratificante. Asimismo, eliminar del cuerpo productos y secreciones de desecho, especialmente cuando se han acumulado en

cantidades excesivas, produce una sensación más o menos agradable. Y la extracción de una espina o astilla, o incluso de un diente que duele, aunque en sí misma sea una operación dolorosa, provee un sentimiento de alivio similar al placer.

Otra categoría de dolores consiste en aquellos causados no por ganancias o pérdidas sino por la continua carencia de cosas necesarias para preservar la vida o bien por la continua presencia de materiales perjudiciales. De los primeros, el hambre y la sed son ejemplos bien conocidos. El cansancio, que cuando es agudo es doloroso, parece estar causado por la acumulación de productos de desecho de la actividad muscular que el cuerpo tarda en eliminar. De la misma manera una astilla u otro objeto extraño que permanezca en la carne puede ser una fuente continua de dolor.

Podemos resumir los párrafos anteriores diciendo que en un animal sano bien ajustado a su ambiente, la adquisición de novedades que pueden ser armónicamente incorporadas al cuerpo es comúnmente una fuente de placer; mientras que la eliminación de cosas que se han acumulado en exceso, o que han entrado al cuerpo por la fuerza, se asocia con sensaciones agradables o al menos con un sentimiento de alivio similar al placer. La entrada de elementos perturbadores en el cuerpo, así como la extracción de órganos o de elementos armónicamente ajustados, son fuentes de dolores a menudo extremadamente violentos. Otros dolores son causados por la prolongada carencia de materiales necesarios o por la continua presencia de sustancias nocivas. En un animal sano, los placeres y dolores corporales están asociados en buena medida con pérdidas y ganancias, carestías o excesos. Las ganancias y pérdidas que incrementen la armonía o completitud del cuerpo son en general fuentes de placer; las pérdidas y carestías, ganancias y excesos que disminuyan su armonía o completitud son fuentes de dolor. ¿Pueden estas correlaciones, que se muestran esquemáticamente en el Diagrama 2, extenderse más allá de las sensaciones meramente corporales?

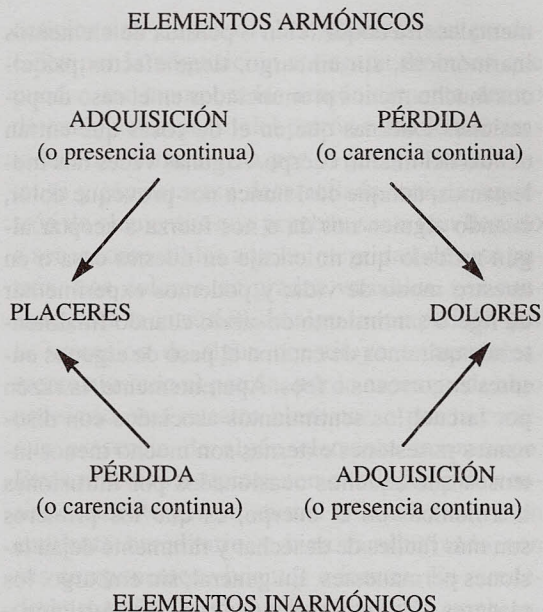


DIAGRAMA 2
FUENTES DE PLACERES Y DOLORES

2. Placeres y dolores mentales primarios

Para estabilizar sus vidas e incrementar su seguridad, los animales de algunas clases adquieren posesiones externas, por ejemplo construyendo nidos o almacenando alimentos. Incluso las razas primitivas de la humanidad necesitan un impresionante conjunto de artefactos para sobrellevar sus actividades cotidianas; mientras que los pueblos civilizados acumulan una gran variedad de posesiones, incluyendo tierras, edificios, dinero, muebles para la casa, vestidos y objetos de arte. En general, la adquisición de algo útil o bello, o de los medios de procurarse objetos útiles o bellos, provee placer; mientras que la pérdida de estas cosas es una experiencia dolorosa. Aunque de un carácter muy diferente de aquellos asociados con cambios corporales, estos placeres y dolores mentales son en algunos casos tan intensos que preferimos experimentarlos en lugar de gozos sensuales, y sufriríamos tormentos físicos severos si con ello evitáramos los dolores

mentales. La adquisición o pérdida de elementos inarmónicos, sin embargo, tiene efectos psíquicos mucho menos pronunciados en el caso de posesiones externas que en el de cosas que entran dentro del mismo cuerpo. Algunas veces nos molestamos, aunque casi nunca nos provoque dolor, cuando alguien nos da o nos fuerza a aceptar algún artículo que no encaje en nuestra casa o en nuestro modo de vida; y podemos experimentar un ligero sentimiento de alivio cuando finalmente nos quitamos de encima el peso de algunos enseres engorrosos o feos. Aparentemente, la razón por la cual los sentimientos asociados con disonantes posesiones externas son mucho menos intensos que aquellos ocasionados por intrusiones inarmónicas en el cuerpo, es que los primeros son más fáciles de desechar y raramente dejan lesiones permanentes. En general, sin embargo, los placeres y dolores asociados con la adquisición y pérdida de posesiones externas corren paralelamente a aquellos causados por cambios cuantitativos en el mismo cuerpo.

La mayoría de los animales se asocia al menos brevemente con otros de su clase para reproducir su especie, y algunos viven en grupos familiares o incluso en sociedades populosas. Prácticamente todos los animales sociales encuentran la vida más fácil y placentera en compañía de otros de su propia clase que en soledad, y algunos no pueden sobrevivir durante mucho tiempo si están separados de sus comunidades. En efecto, los animales sociales experimentan placer cuando están unidos a sus compañeros, y dolor cuando están separados de ellos, de la misma forma que sienten placer cuando adquieren un alimento saludable y dolor cuando alguna parte de su cuerpo es desgarrada. Por lo general no es el primer encuentro con alguien que demostrará ser un compañero agradable lo que provoca placer, pues no tenemos certeza de si él o ella convendrá a nuestras necesidades o satisfará nuestras aspiraciones; así como, cuando se nos ofrece una fruta extraña, con la primera probada no estamos seguros de si nos gusta o no.

Los placeres y dolores más típicos de los que ahora nos referimos, son los que se experimentan cuando amigos o amantes se reúnen después de una separación, o cuando se van por un

período largo e indefinido. La muerte, la separación más final de todas, provoca ese agudo dolor mental llamado aflicción. Los dolores y placeres contrarios también son prominentes en las relaciones sociales: nos angustiamos por la llegada de alguien que nos disgusta y nos alegramos cuando finalmente nos releva de su presencia. Más aún, la ausencia continuada de todos los compañeros provoca una soledad opresiva que es una forma de hambre espiritual; mientras que la presencia prolongada de una persona desagradable puede ser una experiencia excesivamente repugnante. Hay, por lo tanto, una correspondencia casi perfecta entre las circunstancias que suscitan dolores y placeres corporales y las situaciones sociales que producen dolores y placeres mentales.

Como el cuerpo, la mente tiene apetitos y crece recolectando cosas de su entorno; y, como con el cuerpo, la adquisición de materiales que la nutren es una fuente de placer. A todas las inteligencias sanas, los nuevos paisajes, los nuevos sonidos, la nueva información que es significativa y que puede asimilarse, les produce una gratificación más o menos intensa; y con estas cosas no se sacia tan pronto como el cuerpo con la comida. Similarmente, la pérdida de información nos angustia tanto como la pérdida de alguna posesión externa. Obviamente no sentimos dolor en el momento en que algún recuerdo apreciado o algún hecho obtenido a duras penas se nos escapa de la memoria; pues no desaparecerá mientras estemos realmente conscientes de él. Pero cuando finalmente tratamos de recordar la palabra, el hecho o el incidente y no podemos, nos sentimos afligidos; y nuestra angustia sería mayor si invariablemente no tuviéramos esperanza de que la falta de memoria es sólo temporal y de que la idea olvidada tarde o temprano regresará a nosotros.

Pero así como no todas las comidas que entran en la boca dan placer, sino, como regla, sólo aquellas que el cuerpo puede asimilar, así no todos los hechos que llegan a la mente son gratificantes. Si de inmediato descubrimos que amenazan una creencia apreciada o que son incompatibles con una teoría favorita, nos provocan dolor casi de la misma forma que una espina al penetrar la carne. Algunas veces la angustia no

es inmediata sino que se desarrolla lentamente mientras ponderamos la nueva información y tratamos de descubrir su significancia, así como una vianda deliciosa pero insana puede llegar a producir una dolorosa indigestión. En este caso, la supresión del hecho supuesto, ya sea olvidándolo convenientemente o probando su falsedad, nos provee de un placentero sentimiento de alivio, similar al que sigue a la eliminación de alguna sustancia nociva del cuerpo.

Cuando de las funciones cognitivas de la mente pasamos a examinar sus goces estéticos, encontramos hechos muy similares. La primera vista de un objeto hermoso le brinda un intenso deleite a alguien sensible a la belleza; mientras que nos causa dolor tener que remover del entorno propio un objeto apreciado por su encanto, como una pintura o un adorno del hogar que deba venderse para recaudar dinero, o un árbol o planta en flor que muera. Asimismo, la primera vista de algo feo nos provoca dolor, y nuestra angustia se intensifica cuando estamos conscientes de que debemos verlo diariamente. Pero la supresión de tal objeto ofensivo es altamente gratificante. Estos sentimientos generados por el primer encuentro con un objeto bello o feo son diferentes en cualidad y usualmente más intensos que aquellos que prevalecen en el curso de una larga asociación con él; así como los producidos por la llegada de un amigo, o por la adquisición de nueva información, o incluso por comer un alimento delicioso, difieren de los sentimientos que experimentamos mientras vivimos con el amigo, contemplando la información, o digiriendo la comida. Las satisfacciones largamente continuadas parecen estar más íntimamente ligadas a la felicidad que a los placeres, y funcionan al menos como transición entre estas dos formas de sentimiento.

Las conclusiones a las que llegamos al considerar las sensaciones corporales han sido confirmadas por el examen de experiencias sociales, intelectuales y estéticas, y podemos resumir los resultados de nuestra investigación como sigue: los placeres y los dolores, ya sean sensibles o de un carácter más intelectual, son típicamente intensos y relativamente breves. Están principalmente asociados con ganancias y pérdidas, o con

deficiencias y excesos. Los placeres son producidos por la adquisición o llegada de cosas que pueden ser incorporadas armónicamente dentro de cualquier aspecto del patrón total de nuestras vidas, o, en una forma por lo general menos intensa y rápidamente desarrollada, con la supresión de elementos que prueban ser o han llegado a ser incompatibles con la integridad de este patrón. Los dolores, en grados variables, son causados por la intrusión de algo incompatible, por la supresión de algún constituyente armónicamente ajustado al patrón, por la ausencia de algo necesario para nuestro bienestar, o por la continua presencia de algún elemento inarmónico. Estas reacciones típicas son exhibidas más consistentemente por un animal bien adaptado a un ambiente hereditario y bien familiarizado con sus componentes vivientes e inertes. En alrededores extraños, o en aquellos que estén cambiando velozmente, tales reacciones dejan de mantenerse consistentemente; pues las cosas que probarán ser incompatibles o perjudiciales son algunas veces bienvenidas con placer, mientras que las que pueden ser beneficiosas se rechazan por desagradables.

Sería una increíble ventaja si siempre pudiéramos confiar en nuestros sentimientos de placer o dolor para impulsarnos a dar las repuestas correctas en las situaciones en que nos encontremos; pues así nos ahorraríamos muchas decisiones confusas; y por actuar espontáneamente actuaríamos con un esfuerzo y una tensión menores, ahorrando nuestra preciosa energía para propósitos más elevados. Aunque es probable que muchos animales en un estado de naturaleza pueden confiar en sus inclinaciones espontáneas al perseguir lo placentero y evitar lo doloroso, guiándose así con seguridad en la vida, los humanos durante muchas generaciones hemos ido cambiando nuestras circunstancias tan rápidamente que ya no podemos confiar suficientemente en estas respuestas espontáneas. Lo más que podemos decir, en vista de la significancia biológica y el probable modo de origen de los placeres y dolores, es que las actividades de las que derivamos placer conllevan la suposición *prima facie* de robustez y corrección vitales, mientras que las que causan dolor a uno mismo o a otros

son probablemente perjudiciales e incorrectas. Pero en el caso de los humanos, esta suposición debe estar sujeta a un minucioso análisis antes de que podamos aceptarla.

Al discutir sobre placeres y dolores, hemos estado tratando con una inmensa variedad de estados de consciencia que dividimos en dos grandes categorías. ¿Cuál es la base de esta división? A no ser que nosotros y todos los demás que hablan sobre los placeres y los dolores clasifiquemos nuestras experiencias de una manera que no tenga fundamento en los hechos, debe haber alguna propiedad común a todos los miembros de estos dos grandes grupos; pero cuando las analizamos, encontramos muy difícil descubrir cuál es esta propiedad. No puedo encontrar una cualidad singular presente en todas las experiencias que considero placenteras, ni una en todas las dolorosas. No es algo inherente en las mismas experiencias, sino en mi reacción ante estas experiencias, lo que determina su clasificación como placenteras o dolorosas. Las sensaciones y los afectos que llamo placeres son aquellos que busco cuando están ausentes y que lucho por prolongar cuando los tengo; aquellos que llamo dolores son los que trato de evitar cuando están ausentes y de eliminar cuando están presentes. No deseo ciertas sensaciones porque sean placenteras, sino que son placenteras porque las deseo; no evado ciertos sentimientos porque sean angustiosos, sino que son angustiosos porque los evado. La raíz de la distinción entre placeres y dolores no está en la calidad de las excitaciones mismas, sino en algo más central a mí mismo que da a cada una su color afectivo.

Que este es el fundamento verdadero de la clasificación en placeres y dolores me parece obvio si partimos del hecho de que la misma sensación, por ejemplo el sabor de un alimento, puede ser placentera, indiferente, o incluso algo desagradable, dependiendo de mi estado interno en un momento específico. Si la sensación tuviera una cualidad intrínseca que la hiciera placentera, seguiría necesariamente siéndolo siempre que la experimentara. Por lo tanto, debemos concluir que lo placentero o lo doloroso no es una cualidad intrínseca sino una cualidad relacional de una experiencia. Si admitimos que a

los placeres los llamamos así debido a nuestro deseo de adquirirlos o de mantenerlos, no parece absurdo intentar comparar los más diversos de ellos, e incluso asignarle a cada uno un valor numérico, tomando como base la fuerza de este deseo; mientras que de la misma forma los dolores pueden ser medidos por la intensidad de nuestro deseo de evitarlos o de eliminarlos. De aquí que un cálculo hedonista, como el que a los utilitaristas les gustaba mencionar, no parece ser una noción ridícula, aunque en la práctica tal cálculo encuentra dificultades aparentemente insuperables. Pero incluso si pudiéramos calcular el placer neto de una vida asignándole a cada experiencia un valor numérico de signo positivo si fuera placentera y de signo negativo si fuera dolorosa, una suma tal no nos diría nada acerca de lo feliz de esta vida; pues, como veremos, la felicidad es algo que en mucho se diferencia de un agregado de placeres.

3. La transición de los placeres a la felicidad

Aunque los placeres están asociados con la adquisición de los elementos —tanto materiales como mentales o espirituales— necesarios para llevar una vida próspera y feliz, tal vida es más que una suma de placeres. Hay algo más como requisito para la clase de existencia que llamamos feliz. Pero debemos diferir el análisis de este principio adicional hasta que hayamos examinado ciertas experiencias que parecen ser intermedias entre los placeres que ya hemos discutido y la felicidad, y entre los dolores y la infelicidad. Los placeres que hemos considerado, que me parece que son los del tipo más elemental, son generalmente intensos pero breves. Los placeres corporales son por lo general de origen local, provocados por el estímulo de un único órgano sensorial o posiblemente de dos órganos en cooperación, como cuando la lengua y el sistema olfativo trabajan juntos para producir la compleja sensación que llamamos sabor. Como los sentidos son las puertas de la mente, debemos a nuestros órganos sensoriales incluso el placer que derivamos de aprender, y principalmente a los ojos

y los oídos, o a ambos trabajando en conjunción, como cuando presenciamos una demostración visual acompañada de una explicación verbal. Que nuestros deleites estéticos serían imposibles sin los sentidos es demasiado obvio como para merecer mayores explicaciones. Nuestros dolores físicos, especialmente los causados por la laceración o pérdida de alguna parte del cuerpo, también son de origen local. Difieren de los placeres correspondientes no sólo en su usualmente mucho mayor intensidad sino también en su más larga duración, la cual debe atribuirse a la persistencia de las lesiones responsables de ellos.

Las experiencias que debemos examinar ahora, transitorias entre el placer y la felicidad, o entre el dolor y la infelicidad, difieren de los placeres y dolores primarios por ser en conjunto, cuando son del tipo que llamamos físicas, menos localizadas en origen y usualmente de mayor duración. Esta distinción se sostiene más consistentemente en el caso de los placeres que en el de los dolores, los cuales de cualquier modo tienden a ser duraderos. Cuando los placeres son mentales en lugar de físicos, también son más difusos, en el sentido de que no están, como los ya considerados, asociados con un hecho o evento singular, sino más bien con un grupo de hechos o eventos. Por lo tanto, en cualquier caso, en estas satisfacciones de transición se ve involucrado un volumen mayor de sentimientos o pensamientos que en los placeres del primer tipo.

Entre los sentimientos gratificantes de los que no estamos seguros si incluir bajo el título de placeres o de felicidad, están aquellos de los que es responsable un buen clima. Los efectos beneficiosos de una atmósfera saludable y vigorizante no son percibidos tanto en un órgano particular como en el organismo, tomado como un todo; sin embargo, una parte importante de este efecto total ciertamente debe atribuirse a la moderada temperatura del aire en contacto con la piel y al brillo del cielo que constantemente saluda a nuestra vista. Aunque quizá menos intenso, el placer que derivamos de un excelente clima es más permanente que cualquiera de los asociados con adquisiciones corporales como comer y beber; y aunque en sí mismo no sea fundamento de la felicidad, tal ambiente puede ser

en ella un componente de suma importancia. Inversamente, un clima que durante días es húmedo y lóbrego, muy caliente o muy frío, puede provocar una depresión orgánica que es casi un dolor continuo; y aunque en sí mismo no puede producir infelicidad, el tiempo depresivo sin duda le hace a uno más fácil caer en un estado de ánimo melancólico.

Entre las experiencias de transición están las actividades agradables, físicas, intelectuales y sociales. La gratificación que derivamos de algún juego activo o de un ejercicio físico, como el tenis o la natación, difícilmente puede rastrearse hasta el estímulo de un órgano o sentido particular, pues se debe más bien a la cooperación armónica de muchos músculos y órganos en una actividad elevada, a la coordinación de ojo, mente y miembro del cuerpo para producir un resultado deseado. Podemos observar efectos similares al ejercer oficios que requieran del buen juicio junto con el ejercicio de habilidades manuales. No es tanto empujar hacia arriba y hacia abajo la cierra, sino mantenernos en la línea cuando cortamos una tabla, y ver que todas nuestras juntas se acoplan perfectamente, lo que hace de la carpintería una ocupación satisfactoria. Los placeres intelectuales no sólo se derivan de la adquisición de información fresca, sino también de clasificar los hechos que ya conocemos para extraer su significado y a partir de ellos alcanzar conclusiones. Aunque el descubrimiento de algún hecho nuevo que durante mucho tiempo hayamos testarudamente buscado puede proveer la excitación más intensa, la excogitación de la información que ya poseemos proporciona un placer más calmado y más duradero, de mucho mayor parecido con la felicidad. Los deleites de las relaciones sociales se deben a muchos factores complejos, incluyendo el encanto y la gracia de nuestros compañeros, su compatibilidad con nosotros y el flujo estimulante de ideas.

Algunas veces, cuando estamos absorbidos por estas agradables actividades, o disfrutando placeres de otros tipos, encontramos difícil decidir si estamos o no felices. Pero siempre que estamos dubitativos al respecto de si estamos felices o simplemente desviados de nuestra miseria por placeres transitorios, hay una prueba infalible

que podemos aplicar. La verdadera felicidad siempre soportará la autocrítica; pero cuando tratamos de ocultar una persistente causa de infelicidad tras una ronda de placeres misceláneos, sólo necesitamos hacer una pausa en medio de nuestro más intenso gozo y ver dentro de nuestro espíritu para descubrir cuán miserables somos.

Ninguna de estas actividades placenteras, físicas, intelectuales o sociales, es en sí misma suficiente para tener una vida feliz. Pero incluso cuando estamos oprimidos por causas persistentes de infelicidad, a menudo podemos olvidar nuestros problemas y disfrutar una hora dichosa involucrándonos en tales actividades; y son, en conjunto, más eficaces al ayudarnos a recuperar un ánimo más alegre que cualquier gratificación sensual e incluso que cualquiera de los placeres de adquisición. Aunque no todavía un fundamento adecuado de la felicidad, estas experiencias que yacen entre los placeres primarios y la felicidad nos muestran claramente en cuál dirección debemos movernos para alcanzar una felicidad duradera: debemos organizar las experiencias y las actividades que componen la vida de manera tal que formen un todo coherente y armónico.

4. La felicidad instintiva y su vulnerabilidad

Podemos distinguir dos clases contrastantes de felicidad, las cuales, por brevedad, podemos llamar felicidad instintiva y felicidad racional o estoica. La razón de esta distinción se esclarecerá a lo largo de nuestra discusión. La felicidad instintiva es la que, suponemos, disfrutaban los animales que viven prósperamente en su ambiente heredado, y las personas en una cultura homogénea, vieja y estable. Infortunadamente, nadie puede penetrar en la mente de los animales, y pocos humanos en nuestro revoltoso y rápidamente cambiante mundo moderno viven en una sociedad que todavía disfrute de la luz de una tradición madura; pero de vez en cuando algunos de nosotros llegamos a estar lo suficientemente cerca de la felicidad instintiva como para conocer sus condiciones e imaginar cómo sería si fuera perfecta.

En primer lugar, necesitamos el sólido fundamento de una salud robusta, sin la cual este tipo de felicidad es sin duda difícil y quizá imposible de obtener. Y esto, por supuesto, implica un suministro adecuado de comida saludable y un albergue que permita reposar en tranquilidad, aunque no necesariamente debe ser muy elaborado y ni siquiera confortable para alguien cuyo cuerpo ha sido suavizado por los lujos modernos. En el caso de un animal social, también debe haber compañeros que provean un sentimiento de intimidad y seguridad, incluyendo el apareamiento y la procreación y la crianza de hijos en el período apropiado de la vida; pues este tipo de felicidad es difícilmente posible si alguno de los instintos naturales está frustrado. Las actividades que preservan la vida, ya sea la recolección de alimentos o la agricultura asociada con otros oficios, aunque requieran mucho esfuerzo, no deben causar una fatiga o una tensión excesiva, de forma tal que cada uno se ocupe de sus ocupaciones diarias con ilusión o al menos contentamente, y no como si estuviera empujado a ello por el látigo de un esclavista o el flagelo igualmente severo de la necesidad económica. En una sociedad de gentes sencillas, quizá habría reuniones periódicas con cantos, bailes y juegos para satisfacer los impulsos sociales. Sobre todo, esta gente feliz no se sentiría perpleja ante ideas revolucionarias o foráneas que los hicieran dudar de si su modo de vida tradicional es después de todo el mejor, si su gobierno es como debiera ser, si sus dioses aprueban los ritos que realizan en su honor, o incluso de si existen los dioses. Más aún, cada individuo tendría cuidado de obedecer las leyes o costumbres de su comunidad, e incluso de honrar los prejuicios de sus vecinos para no ser antagónico con ellos y no atraer sobre sí severos castigos.

En una vida que provee felicidad instintiva, todos los componentes importantes están mezclados en un sistema coherente que funciona fluidamente. Para empezar, está esa armonía entre todas las partes y funciones del cuerpo que conocemos con el nombre de salud; y esto a su vez implica un ajuste adecuado del organismo a su ambiente físico. Los individuos deben ser compatibles con aquellos otros con los que estén

íntimamente asociados, de forma tal que una buena medida de concordia permee la familia y la comunidad. Las distintas actividades de la vida, como el trabajo y la recreación, la producción y el consumo, deben estar ajustadas entre sí con medida y proporción. Una vida así no carecerá de placeres, en su mayoría de los que están asociados con la adquisición de artículos de primera necesidad y con la crianza de los hijos; pero en conjunto estos placeres serán escasos y simples en comparación con los que los ciudadanos más prósperos de las sociedades industriales consiguen acumular a lo largo de sus días. Si los miembros de una cultura vieja y estable son más felices que los inquietos modernos, no es porque sus vidas contengan más comodidades y excitaciones, sino porque sus elementos están combinados en un todo más armónico.

La instintiva es la clase de felicidad que ha atraído a la mayoría de la humanidad. De los que se han esforzado por cultivar este tipo de felicidad, son relativamente pocos los que han mejorado sus vidas levantando sobre un sólido fundamento de satisfacciones animales una substancial superestructura de deleites estéticos o gratificaciones intelectuales. A lo más, una vida que satisfaga los profundos apetitos y afecciones vitales tiene mucho para ser recomendada; y si a estos goces naturales puede uno agregar una cantidad de realización espiritual, parecería ser malagradecido esperar que los pocos años que tenemos nos den aún más.

La principal objeción que una persona prudente levantará contra la felicidad instintiva es su trágica inestabilidad. Fundada sobre la salud, los lazos familiares, un hogar, amistades, el respeto de los vecinos, la participación en actividades comunales, una religión satisfactoria, y al menos riqueza suficiente para sostener estos diversos aspectos, esta felicidad está a merced de mil infortunios, incluyendo la enfermedad, la muerte de seres queridos, la pérdida de propiedad, la calumnia por parte de vecinos maliciosos, los peligros de la guerra, catástrofes naturales, y todos los demás accidentes de una vida activa. Las personas precavidas usan todo su ingenio para protegerse de tales peligros, pero en vano; y muy pocos pasan por la vida sin recibir algún daño de parte de

alguna de estas calamidades tan ruinosas para la felicidad instintiva. Por esto, prácticamente todos acogen unas pocas máximas confortantes y retozos de sabiduría antigua para repetir y consolar-se cuando se ven golpeados por estas repetidas sacudidas; y la sustancia de todos estos tergiversados dichos es que tales desgracias son el hado común de la humanidad.

Desde la antigüedad, una pequeña minoría de hombres ha sentido que vivir a merced de todo tipo de accidentes crueles y ridículos es intolerable. Como todos los demás, ellos deseaban ser felices, pero sólo los satisfaría una felicidad a prueba de todos los infortunios. Así que inventaron un nuevo tipo de felicidad, cuya cultivación requería el ejercicio de la razón fortificado por una medida inusual de pertinacia y autocontrol. Aunque en la antigüedad cada una de las culturas más reflexivas, como las de India, Grecia y China desarrollaron métodos para alcanzar la felicidad racional, en Occidente ninguna escuela de filosofía llevó la empresa tan lejos como los Estoicos; por lo tanto podemos denominar este tipo particular de felicidad como "felicidad estoica".

5. Los fundamentos de la felicidad estoica

Una vida feliz difiere de una mera sucesión de placeres fugaces en la estructura que enlaza todos sus componentes en un todo coherente. Para una criatura tan compleja como el ser humano, la felicidad instintiva depende de un patrón más bien extenso de relaciones. Considérese cuántos delicados ajustes fisiológicos deben preservarse para resguardar la salud de cada uno de los diversos individuos que conforman una familia; cuántos ajustes psíquicos para preservar la jovialidad de cada uno y su asociación armónica; cuántos ajustes económicos para mantener la posición familiar en el Estado; qué hazañas de prestidigitación diplomática para preservar la paz del país en una inestable comunidad de naciones. El fracaso de la armonía en cualquier punto de este extenso tejido de relaciones puede significar un desastre para la felicidad instintiva.

En la medida en que podamos contraer la red de relaciones sobre la que depende, nuestra felicidad estará a merced de menos peligros, y por lo tanto más firmemente establecida. Si el bienestar propio dependiera sólo de lo que pasa en el país propio, estaría más asegurado que en nuestro mundo moderno, donde los eventos de cualquier nación pueden tener repercusiones internacionales de largo alcance. Si dependiera únicamente de lo que ocurriera en la propia casa, ya no estaría en peligro por los trastornos políticos y económicos del Estado. Si la felicidad propia no se viera afectada por lo que acontece a los miembros de la familia sino sólo por lo que le pasa directamente a uno, estaría todavía más asegurada. Si los accidentes que afligieran el cuerpo no pudieran perturbar la paz mental, su posición estaría todavía más firmemente establecida. Y si la felicidad propia fuera insensible a las extravagancias irracionales de la mente y dependiera solamente de la razón y la volición, sería prácticamente inexpugnable. La vulnerabilidad de nuestra felicidad decrece en correspondencia con cada contracción de la red de relaciones que pueden afectarla.

Una vez que nuestra atención se ha percatado de este hecho se hace claramente evidente que no es necesaria una demostración; pero fue necesario el genio filosófico para descubrirlo por primera vez. En Occidente, Sócrates, Antístenes y Diógenes sucesivamente se acercaron cada vez más a este descubrimiento; pero Zenón, el fundador de la escuela Estoica, y sus sucesores, desarrollaron el método en gran detalle. Le prometieron a la gente que su felicidad sería inamovible si podían establecerla sobre una relación única: la relación entre la intención moral y la conducta. Dado que la felicidad siempre es más que una sensación singular y depende de relaciones armónicas de algún tipo, no parece posible una contracción adicional de sus fundamentos. Este es el significado de la doctrina —mantenida ampliamente por los filósofos antiguos, pero más distintiva de los estoicos— de que la felicidad depende de la virtud y sólo de la virtud.

Al establecer su admirable sistema, los estoicos no dieron una interpretación forzada de la

palabra virtud. Para ellos, las virtudes morales eran las generalmente reconocidas en la civilización clásica: sabiduría, valor, templanza, justicia, veracidad, generosidad, gratitud, benevolencia. A esta última le dieron un alcance más amplio del que previamente había tenido; pues consideraban hermanos, para ser tratados con justicia y clemencia, a todos los seres humanos, y no solamente a los miembros de su propia ciudad o raza. En su perspectiva, la única condición necesaria para la más completa felicidad era establecer la propia mente en la virtud, y luego hacer de cada acto voluntario una expresión perfecta de esta virtud. Esto los llevó a afirmar que sólo lo que es honorable o correcto es bueno, y que todos los demás así llamados bienes son ilusorios.

En conformidad con esta posición, los estoicos le asignaron un valor casi insignificante a todos los objetos usuales del deseo humano. Si la felicidad es el bien o fin supremo, todo lo indispensablemente necesario para alcanzarla debe contarse bueno como medio; pero cosas indiferentes a este fin no son buenas ni siquiera como medios. Lo más que puede decirse en su favor es que las personas comúnmente los prefieren. Entre estas “cosas preferidas” estaban la salud, la belleza personal, la riqueza, la fama, la posición social, el cónyuge y la familia, amigos y placeres saludables de todo tipo. El estoico, compartiendo los gustos de su prójimo, podía buscar y poseer estas cosas, o algunas de ellas, siempre que pudiera hacerlo sin comprometer la virtud, con tal que pudiera mantener presente el hecho de que ninguna de ellas, ni todas juntas, era un constituyente esencial de su felicidad, que no se vería de modo alguno disminuida por la pérdida de todas las posesiones materiales, de todos los lazos humanos, de todas las perfecciones corporales. En el último extremo de dolor y privación, mientras el honor de una persona esté sin mancha y mientras no albergue ninguna ilusión en cuanto al valor de lo que ha perdido, su felicidad es completa.

Al considerar en los estoicos su inflexible desdén por los placeres, dolores y todos los beneficios mundanos, a menudo asumimos, descuidadamente, que a ellos realmente no les importaba la felicidad, o que definían la palabra de forma tal

que significara algo muy distinto de lo que nosotros entendemos corrientemente por ella. Pero esto es una equivocación; dudo que el mundo haya conocido alguna vez otro grupo de hombres tan tenazmente determinados a alcanzar la verdadera felicidad y el gozo más exaltado. Para el mundo clásico los dioses inmortales eran arquetipos de beatitud; pero los estoicos, aunque no tenían una doctrina definida sobre la inmortalidad, no concederían que incluso un dios pudiera ser más feliz que su hombre sabio ideal.

El sentido común diría que la cantidad de felicidad que un ser cualquiera disfruta es resultado del producto del grado o intensidad de esta felicidad y su duración; de manera tal que de dos hombres cuya felicidad sea idéntica en intensidad, el que viva el doble del otro experimenta otro tanto de felicidad; mientras que un dios inmortal, cuyo gozo dura eternamente, se ve bendecido con una felicidad infinitamente superior a la que podría conocer cualquier mortal. Los estoicos negaron todo esto, afirmando que al evaluar la felicidad el único punto por considerar es su perfección. Incluso si muere joven, la persona que alcance una virtud perfecta no es menos feliz que otra que viva muchos años; de hecho, ni una pizca inferior en beatitud a un dios. Pues, como dijo Séneca, en un instante de tiempo la virtud realiza una eternidad de bien¹. Séneca escribió elocuentemente sobre ese maravilloso designio de la naturaleza que hace posible para una persona, a pesar de toda la brevedad de su lapso mortal y de todos los accidentes a los que es vulnerable, igualarse en gozo a un dios inmortal. Incluso se puede sostener que el hombre sabio tiene ventaja sobre los dioses, pues él alcanza esta serenidad gracias a un esfuerzo enérgico propio, mientras que los dioses la poseen desde el principio. Lejos de ser indiferentes a la felicidad, los estoicos estaban tan determinados a alcanzarla y mantenerla que no admitirían entre los factores que podrían influir en ella nada que no estuviera totalmente bajo su control. Si hay algo de lo que pueda decirse que esté completamente dentro del poder de una persona, es la determinación de sus propios actos voluntarios. De aquí que los estoicos hayan mantenido que el único requisito para la felicidad es hacer de cada acto, y de cada opinión, la expresión perfecta de una mente virtuosa.

En este punto podemos hacer una pausa para advertir un rasgo peculiar de la doctrina estoica. Aunque sus “cosas preferidas” son de un valor insignificante comparadas con el ejercicio de las virtudes morales, estas cosas determinan la naturaleza de la virtud. Es porque los hombres desean conservar sus propiedades que dan tanto valor a la justicia, es porque disfrutaban recibir regalos y favores que elogian la generosidad, y es porque prefieren el placer al dolor que estiman la gentileza y la amabilidad. Si estuviéramos constituidos de forma tal que prefiriéramos la enfermedad a la salud, un cuerpo mutilado a uno entero, las penurias a la abundancia, y el desprecio de nuestros iguales en lugar de sus elogios, es concebible que todavía pudiéramos descubrir una distinción entre el vicio y la virtud; pero nuestros vicios y virtudes serían muy diferentes de las que ahora reconocemos como tales. Tal como ha sido demostrado muchas veces, las virtudes comúnmente reconocidas son todas aquellas actitudes y comportamientos que de mejor manera conduzcan hacia la prosperidad material y la felicidad instintiva de las personas en sociedad. Por lo tanto, decir que aunque la justicia y la veracidad sean verdaderos bienes, la salud y la riqueza no lo son, parece ser poner las cosas patas arriba y confundir los medios con los fines.

Podemos evitar esta dificultad si concordamos en que el fin verdadero de la vida es perfeccionar el propio carácter, y que la persona más noble o virtuosa es aquella cuyas actividades promuevan más la formación en otros individuos del tipo de carácter que desea para sí misma. En este caso, los bienes comúnmente reconocidos, las “cosas preferidas” del estoicismo, son tales porque son los fundamentos de una sociedad sana, donde el mayor número de individuos puede alcanzar la perfección espiritual. Pero sólo en cuanto promuevan este fin supremo pueden ser preferidos o llamados bienes.

6. Las verdades psicológicas que sustentan al estoicismo

Los estoicos no se engañaron a sí mismos creyendo que su clase de felicidad puede ser fácilmente adquirida. Algunas veces admitieron

que su Sabio ideal, el único que puede disfrutar de una felicidad perfecta establecida solamente sobre la virtud, podría aparecer una vez cada quinientos años. ¿Qué debe decirse sobre su doctrina? ¿Es acaso una ilusión fantástica o está construida sobre una verdadera comprensión de la naturaleza humana? Los estoicos fueron notorios en la antigüedad por sus exageraciones, las famosas paradojas que los filósofos de escuelas rivales repetidamente emprendían para ridiculizar. Sin embargo, cuando la debida concesión se le da a un hábito algo hiperbólico de hablar, creo que debemos admitir que su enseñanza contiene grandes e importantes verdades que nuestro mundo moderno, amante del placer, frecuentemente pasa por alto.

Si examinamos nuestras propias experiencias, no es difícil descubrir algunas de las verdades psicológicas sobre las que descansa firmemente la doctrina estoica de la felicidad. Después de que ha pasado la temprana infancia dejamos de vivir solamente en el presente, y el carácter de nuestros recuerdos tiene un efecto profundo sobre nuestra felicidad. Algunas de nuestras experiencias se preservan más adecuadamente en nuestra memoria que otras. Creo que es generalmente verdadero que encontramos más fácil recordar nuestros actos y los motivos que los determinaron, y lo que hicimos y dijimos en cualquier ocasión excepcional, que nuestros placeres y dolores. Los placeres y dolores sensuales, en particular, parecen difíciles de ser representados adecuadamente en la consciencia cuando las causas que los excitaron están ausentes. Por lo tanto, cuando buscamos algún placer de una manera vergonzosa, el recuerdo vivaz de nuestras motivaciones y acciones indecorosas sigue angustiendo nuestra memoria mucho tiempo después de que ha sido olvidada la gratificación, y a lo largo de los años pagamos por el breve placer con una suma incomparablemente mayor de dolor.

Ninguna de las múltiples penas de la vida es más difícil de soportar que la pérdida de un ser querido. Recordar los actos bondadosos que él o ella hizo por nosotros simplemente intensifica nuestro sentimiento de pérdida y desolación; y saber que fuimos descuidados, pagándole su amabilidad con ingratitud o negligencia, agrega

arrepentimiento a la aflicción e incrementa incommensurablemente nuestra miseria. Pero recordar que siempre fuimos generosos y respetuosos, sin descuidar ninguna medida por su bienestar, en mucho mitiga nuestro pesar. Reflexionamos que, en lo que estuvo en nuestro poder, nuestra asociación con el fallecido fue hermosa y armónica, y que no fue a través de una negligencia voluntaria o por culpa nuestra que fue arrancado de nosotros. El recuerdo de tal amistad se hace más sagrado y consolador con el paso de los años. Aquí, de nuevo, poniendo atención a nuestros estados activos en lugar de a los pasivos, disminuimos nuestro dolor e incluso incrementamos nuestra felicidad.

Estamos de tal forma constituidos que cualquier armonía experimentada nos es placentera, y mientras más íntimamente nos afecte, más contribuye con nuestra felicidad. Lo que hacemos está más cercano a nuestro ser más íntimo que lo que nos hacen; la forma en que actuamos sobre el mundo revela más fielmente nuestra naturaleza que la forma en que el mundo nos trata. Hacer que nuestros actos coincidan con nuestros principios guías es un constituyente importantísimo de la felicidad, y ninguna persona escrupulosa se consideraría feliz si continuamente se viera obligada a violar sus propias reglas de conducta para conciliarse con un mundo hostil. Pero una y otra vez debemos elegir si permaneceremos fieles a nuestros principios al precio del dolor y la privación, o si obtendremos tranquilidad y riqueza traicionándolos. Aunque una naturaleza perezosa y sensual pueda quizá obtener mayor satisfacción al elegir el segundo camino, casi no se puede dudar que una mente finamente organizada perdería y no incrementaría su felicidad cada vez que vendiera sus principios por ventajas materiales. Los estoicos estaban seguros de que tal traición al propio honor es fatal para la felicidad.

Quizá lo que a primera vista parezca la más flagrante exageración en la doctrina estoica de la felicidad es que el dolor no tiene importancia en ella. Sin embargo, no fue un estoico sino Epicuro el que declaró que incluso en los peores tormentos un hombre podía ser feliz; pero los estoicos asintieron de corazón a esta opinión de un filósofo cuyas enseñanzas eran en conjunto repugnantes

para ellos. Para los modernos, con su hipersensibilidad casi patológica al dolor, esto suena como un atroz embuste. Pero si pudiera demostrarse que en ciertas circunstancias algunas sensaciones tenidas por dolores no sólo son compatibles con el contento o la paz mental sino que más bien los incrementan, este credo perdería mucho de su incredulidad. Y esto parece suceder siempre que el dolor es parte de un todo que parece necesitarlo para su realización. Cuando estamos involucrados en alguna empresa a la cual consideramos nuestro deber entregarle nuestra última onza de esfuerzo, el sentimiento de fatiga, que en sus extremos puede ser muy doloroso, incrementa nuestra satisfacción al respecto de lo que hemos conseguido; pues es una prueba insistente de que no nos hemos quedado cortos con respecto a lo que nos exigimos o a lo que otros esperaban de nosotros.

El entusiasta religioso que cree que su peca-minosidad interior o sus tempranas transgresiones pueden ser expiadas únicamente a través del dolor, es aparentemente más feliz al sufrir sus torturas autoinfligidas de lo que sería sin ellas; pues en su visión ellas son necesarias para la realización de sus propósitos. Alguien que lea las biografías de los ascetas cristianos medievales, como el beato Henry Suso, difícilmente puede evitar la conclusión de que las horribles torturas que se infligían a sí mismos eran realmente una fuente de placer; pues de ese modo el devoto se sentía más íntimamente unido al amado salvador que sufrió por él y que él imitaba.

Entre pueblos bárbaros de muchas partes del mundo, alguna vez fue costumbre gemir en voz alta, arrancarse el cabello, hacerse incisiones en la carne y mutilar de otras formas el cuerpo cuando se lamentaba la muerte de un pariente o de un soberano. En las situaciones reales, estas heridas autoinfligidas probablemente no eran tan dolorosas como nos parecen a nosotros cuando leemos sobre ellas con un ánimo sereno. En el exaltado estado emocional de los dolientes, estas lesiones pueden haber sido más bien gratificantes. Para la mente primitiva, el sentimiento de dolor y pérdida ocasionado por la muerte parecía exigir para complementarse algunas sensaciones más violentas; y lograr lo que la situación demanda siempre es satisfactorio. Es significativo

que tales ritos extravagantes de luto parecen no haber muerto espontáneamente, porque las personas los hayan encontrado insoportablemente dolorosos, sino que parecen haber sido suprimidos por los antiguos legisladores, entre los que estaba Solón de Atenas y Numa Pompilio de Roma, y en Israel quienquiera que haya promulgado la ley dada en Deuteronomio 14:1.

Por lo tanto, no es una paradoja extravagante sostener que el dolor es compatible con la felicidad, y a veces incluso un constituyente esencial de ella. El problema es si los dolores que en realidad son buscados pueden ser tenidos verdaderamente por dolores. Como se apuntó en la sección 2 de este capítulo, cuando examinamos la inmensa variedad de sensaciones que clasificamos como placeres, nos damos cuenta de que el único rasgo psíquico que poseen en común es la respuesta que suscitan en nosotros: los buscamos cuando están ausentes y luchamos por prolongarlos cuando están presentes. Similarmente, tratamos de evitar los dolores cuando están ausentes y de librarnos de ellos cuando están presentes; y creo imposible descubrir alguna otra base para separar toda nuestra vasta variedad de sensaciones y sentimientos cualitativamente diferentes en las dos grandes categorías de placeres y dolores. Por tanto, cuando buscamos alguna experiencia que normalmente se tiene por dolorosa, ese dolor se ha convertido para nosotros en un placer. Tal transmutación de nuestra respuesta espontánea a un estímulo dado no es tan rara como podría uno suponer; todos los que, disgustados o asqueados por su primera experiencia con tabaco o un licor fuerte, persisten en consumirlo hasta llegar a ser fumadores o bebedores habituales, han realizado esta transformación. Cuando por tales fines triviales las personas de voluntad débil pueden convertir dolores en placeres, no es absurdo suponer que una persona de voluntad fuerte —que ha resuelto soportar el sufrimiento o la tortura pues no podría de otra manera mantenerse fiel a sus propósitos morales— llega al menos a sentir que estas incomodidades, que dan testimonio de su fortaleza de carácter, son en realidad componentes de su felicidad. Incluso un dolor de dientes que hayamos tenido necesariamente que soportar durante

muchos días llega a ser finalmente una parte tal de nosotros que casi nos arrepentimos de tener que remover el diente dolorido.

Cuando leemos en Aristóteles o en otros filósofos antiguos que los niños y los animales no pueden ser felices, en un primer momento nos sorprendemos de esta aseveración tan paradójica. Podemos recordar la niñez como el período más feliz de nuestra vida; y aunque no podemos examinar los sentimientos de los pájaros y ardillas que jueguetean en nuestros árboles, a menudo sospechamos que sus vidas son más gozosas que las nuestras. Pero nos vemos obligados a reconocer este enunciado como verdadero cuando recordamos que se refiere a la felicidad racional o estoica y no a la felicidad espontánea o instintiva. Obviamente, sólo un ser racional puede cultivar una forma de felicidad que incluya la transmutación, bajo la guía de la razón, de una gran parte de sus reacciones espontáneas a las distintas dificultades de la vida. Pero sospecho, basándome en mi observación de animales, que ellos se acercan más a realizar las condiciones de la felicidad estoica que los filósofos, quienes han sido en conjunto mucho menos generosos en sus juicios sobre ellos de lo que estarían dispuestos a admitir. El principal requisito de la felicidad estoica es hacer que los actos propios estén en conformidad con los propios principios guías, incluso cuando esto no puede hacerse sin sufrir muchas incomodidades y pérdidas que la mayoría de personas considerarían fatales para la felicidad. Ahora bien, el patrón innato de comportamiento de un animal es la contraparte del propósito moral de un humano racional; y frecuentemente los contemplamos manteniéndose fieles a este patrón, como al atender sus huevos o sus crías en circunstancias adversas, cuando, si consultaran meramente su tranquilidad física, sin duda seguirían otro curso de acción. ¡Son mejores estoicos de lo que los filósofos admitirían!

7. Soluciones propuestas al problema de equiparar la felicidad con la virtud

En la niñez aprendemos a asociar el buen comportamiento con la felicidad y las transgre-

siones con el dolor, mediante las recompensas y los castigos que nuestros mayores reparten entre nosotros. Esta temprana asociación es reforzada en la vida posterior por el tratamiento que recibimos de parte de otros miembros de la comunidad, dependiendo de si actúan en conformidad con sus costumbres o se desvían de ellas. No es extraño que desde un período temprano los humanos hayamos sospechado que de alguna manera debe de haber una íntima relación entre la cualidad moral de nuestra conducta y nuestra eventual felicidad. Pero aunque casi todos los pueblos algo reflexivos parecen haber creído que de alguna forma la virtud provee felicidad y la maldad miseria, han diferido ampliamente en sus nociones sobre la forma que esta felicidad o sufrimiento tomaría, y en los métodos mediante los cuales se realizaría.

La primera forma de esta creencia parece haber sido que el dios tribal, quien mediante decretos determinaba lo correcto y lo incorrecto, recompensaría él mismo a los virtuosos y castigaría a los aviesos. Su recompensa a los virtuosos usualmente tomaba la forma de cosechas abundantes, riqueza, éxito en la guerra, una progenie prolífica, salud y longevidad; mientras que su ira era vertida en forma de hambruna, pestilencia, derrota, esterilidad y muerte. El concepto de responsabilidad individual apareció lentamente en la mente humana, y al principio toda la comunidad se consideraba responsable por las faltas de alguno de sus miembros, sufriendo en consecuencia. O bien los pecados de los padres se castigaban en los hijos; pues los hombres no habían inventado aún un infierno donde cada individuo descarriado recibiera un castigo acorde con su merecido. Esta es la concepción de las primeras porciones del Antiguo Testamento. Sin embargo, más o menos al tiempo del Exilio, un sentido exaltado de responsabilidad personal se estaba desarrollando en Israel, y los profetas declararon que cada individuo sería castigado por Dios por sus propias transgresiones².

El Libro de Job señaló lo que es perfectamente evidente para cualquier observador reflexivo: que en esta vida los virtuosos a menudo reciben mucho sufrimiento inmerecido, mientras que los malvados pueden prosperar a sus anchas,

al menos en cuanto a cosas materiales. Para poder sostener que la virtud siempre brinda felicidad mientras que el pecado engendra sufrimiento, se hizo necesario suponer que las recompensas y los castigos se adjudican después de la muerte en lugar de en este mundo. Aunque las religiones más primitivas saben poco o nada sobre esto, cada una de las religiones más avanzadas desarrolló su propio y elaborado esquema escatológico, con lo cual las injusticias residuales de la vida terrenal serían corregidas y la felicidad sería equiparada con la virtud. El zoroastrismo, el cristianismo y el Islam, así como los antiguos egipcios, asignaron a cada alma humana una única encarnación, después de la cual sería juzgada de acuerdo con la forma en que se hubiera comportado mientras estuvo en la carne, y asignaron tormentos eternos o bienaventuranza interminable, siendo a veces esta última disfrutable después de un período finito de purgación. El jainismo, el budismo y el hinduismo supusieron que cada alma o carácter pasa sucesivamente a través de muchos cuerpos humanos, animales o incluso vegetales, pasando después de cada encarnación a un cielo o infierno temporal para recibir los deleites o torturas merecidos según la ley del karma, para retornar luego a otro período en la carne, con la posibilidad de lograr una liberación final de la rueda de las encarnaciones si el aspirante hiciera esfuerzos enérgicos para ello. Versiones modificadas de la metempsicosis, incluyendo a veces un número limitado de encarnaciones, fueron adoptadas por Pitágoras, Platón, algunas escuelas del gnosticismo y, en época medieval, por la Cábala.

En los tempranos tiempos modernos, racionalistas como Locke pensaron que el Estado debería disponer por ley que la virtud recibiera felicidad y que el vicio fuera penalizado. Aunque los estados modernos de hecho se encargan de castigar la transgresión de sus leyes, hay tipos de vicio, incluso más repugnantes de los que llevan a las personas a prisión, que el estado no encuentra viable castigar. Y ningún estado moderno —hasta donde sé— ha pretendido nunca reconocer, honrar y recompensar a sus ciudadanos por cualidades morales excepcionales. Obviamente, la felicidad instintiva depende de muchos factores,

incluyendo salud, compañeros humanos y éxito en los negocios, que sería ridículo para el estado comprometerse a garantizar incluso para los miembros más meritorios de la comunidad.

De todas las soluciones propuestas a esa insistente pregunta del espíritu humano —¿cómo la conducta virtuosa puede recibir la felicidad que parece merecer?—, los filósofos antiguos, pero sobre todo los estoicos, dieron la respuesta más creíble. Al demostrar que la virtud misma es un fundamento adecuado para la felicidad, hicieron inmediata y segura la recompensa de la rectitud, sin que fuera necesaria la intervención de un juez o legislador, humano o divino, ni la misteriosa maquinaria de la retribución kármica. A mi parecer, en esto el estoicismo se elevó a cimas más altas que las de, incluso, esas filosofías religiosas Indias a las que en cierta forma se parece. El asceta jainista o budista que ha extinguido el deseo y ha aclarado de su visión espiritual toda la niebla oscurecedora, parece disfrutar, mientras está todavía encarnado, una gloria nirvánica que nada de lo que pueda acaecerle en el curso de la naturaleza puede perturbar. En esto se parece al Sabio estoico; pero casi siempre su liberación fue alcanzada gracias a un grado de renunciamiento del mundo y sus intereses, lo cual el estoicismo, con su insistencia en los deberes cívicos y las virtudes sociales, difícilmente aprobaría. Pero antes de ganarse esa iluminación espiritual que aseguraría —una vez que haya escapado de su presente y última residencia en la carne— su liberación final de la rueda de las encarnaciones, el espíritu del asceta ha pasado a través de cielos e infiernos temporales, recibiendo en cada uno gozos o tormentos merecidos según sus precedentes moradas en un cuerpo, tal como cualquier otra alma. La gloria de la liberación final se superpone sobre recompensas y castigos de otro tipo.

El estoicismo evitó esta complicación. Según éste, para alcanzar la felicidad que merece la virtud no se requiere soporte externo de ningún tipo. Incluso Kant, quizá el moralista más severo entre los grandes filósofos de la modernidad, no pudo seguirlo hasta la atmósfera enrarecida de esta fría cima alpina. Kant enseñó que, aunque una buena acción realizada por el bien de la felicidad propia perdía valor moral, el hombre

virtuoso merecía ser feliz; y dado que no descubrió otros medios según los cuales la virtud recibiría finalmente la felicidad debida, fue llevado a postular un Legislador Divino que daría a cada uno la felicidad merecida.

8. Evaluación final de la felicidad estoica

¿Cómo podemos finalmente evaluar la afirmación estoica de que la virtud en sí misma es suficiente para asegurar la más perfecta felicidad? A pesar de que el estoicismo con todos sus excepcionales méritos y entretenidas hipérboles ha dejado desde hace mucho de ser una forma de vida que se siga realmente, habiendo cedido su lugar a credos adaptados a una raza más débil y de menor confianza en sí misma, su punto de vista es de suficiente importancia como para merecer nuestra seria consideración; pues toda nuestra comprensión de la felicidad está ligada a él. ¿Podemos admitir —cosa que se sigue claramente de la doctrina estoica— que el hombre sin amigos ni posesiones, solo y en dolor, con la certeza de una muerte cruel ante sus ojos, si es perfectamente virtuoso no es menos feliz no sólo que sus más prósperos prójimos sino que un dios inmortal?

Al analizar esta pretensión, será ventajoso examinar la práctica de los mismos estoicos. A diferencia del hindú *sannyasin* o del budista *bikkhu*, a diferencia de sus parientes filosóficos contemporáneos los cínicos, los estoicos no se despojaron de todas sus posesiones y vínculos para vivir como ascetas errabundos y sin hogar. Por el contrario, se casaron, establecieron hogares, criaron familias, cultivaron buenas amistades, se involucraron en ocupaciones lucrativas, fueron administradores y frecuentemente reyes. Todos los beneficios que así crecían para ellos eran, de acuerdo con las doctrinas de su escuela, permitidos como “cosas preferidas”, aunque no tenían el rango de bienes; y constantemente ellos debían tener en mente que la privación de alguna o de todas esas cosas no reduciría su verdadera felicidad en el menor grado, mientras mantuvieran la actitud correcta hacia ellas. Por lo tanto, para el estoico era necesario no apegarse ciega o apasionadamente a su esposa, sus hijos, sus ami-

gos o sus posesiones; pues en este caso difícilmente podría evitar sentir que sufría una gran pérdida si les fueran arrebatados; y entonces su felicidad estaría a merced de eventos no controlados por entero por su voluntad, y más inseguramente establecida.

Al casarse y procrear hijos, al hacer amistades y al adquirir propiedades, el estoico entraba en un juego difícil y peligroso. Estaba constantemente en peligro de apegarse tan tibiamente a su esposa o a sus hijos, o bien de encariñarse tanto con sus posesiones, que la muerte de uno o la pérdida de otro le parecerían un verdadero mal; y esto era justamente lo que debía evitar. Disfrutar de las cosas mientras las tuviera, y sin embargo aceptar serenamente su pérdida, requiere de una perfecta disciplina de los sentimientos impuesta por la voluntad y de una ecuanimidad muy difícil de alcanzar. ¿Por qué el estoico tomó el riesgo de formar vínculos que, a pesar de sus más enérgicos esfuerzos, podrían ser motivo de perturbación para su calma filosófica, si no sentía que una vida con lugar para algunos de los afectos espontáneos y las satisfacciones instintivas era de alguna manera superior a una cuya felicidad estuviera fundada únicamente en la virtud?

Podemos llamar “estado extendido” al de un estoico que viva próspera y virtuosamente rodeado de familia y amigos, y “estado contraído” al de uno que haya perdido todo excepto su virtud. Su filosofía enseñó que su felicidad en estos estados es la misma, pues incluso en el segundo podría preservar la más perfecta felicidad, y aquello que es perfecto no puede ser mejorado. Su conducta real pareció desmentir esta doctrina. Dado que la armonía es la base de la felicidad, se sigue que mientras más amplia e inclusiva sea esta armonía, mayor debe ser la felicidad; y que la salud, los amigos, un ambiente agradable y otros modos de armonía no pueden serle indiferentes. Lo más que podemos admitir es que en el estado contraído disfrutaba la parte mayor y más importante de la felicidad, su masivo tronco y sus ramas, de las cuales todo el follaje y todas las flores se habían caído. Estoy convencido de que es sólo esto lo que podemos concederle al estoicismo, y es una concesión de suma importancia. De todas sus enseñanzas, esta fue la que aprobaron

gran parte de los filósofos clásicos, fuera implícita o explícitamente, de Platón en adelante. La mayoría de los modernos se negarían a llegar tan lejos. Sin embargo, ciertamente alguien que haga del motivo de cada uno de sus actos una expresión de su más íntima naturaleza, no puede ser muy infeliz.

9. La relación entre los placeres y la felicidad

La instintiva y la estoica no son los únicos dos tipos de felicidad que los humanos han contemplado y buscado con esperanza. Los epicúreos buscaron construir la felicidad con placeres serenos; la virtud, enseñaron, era deseable como fuente de placer. Para evitar intrusiones perturbadoras en su jardín de reposo, Epicuro se abstuvo de casarse, recomendó la abstención de todos los intereses cívicos, y relegó a los dioses a un cielo aislado y tranquilo donde ya no pudieran influir sobre el curso de los eventos mundanos. En vista de su desconfianza hacia todos los demás apegos, ya sea hacia los dioses o hacia la comunidad humana, su anhelo por la amistad es casi patético; pues de allí reveló que, a pesar de su filosofía, la felicidad humana no puede establecerse únicamente sobre los placeres, negando y suprimiendo la inherente tendencia del espíritu a extenderse e identificarse con un todo mayor. Otras personas han querido establecer la felicidad sobre el disfrute estético o proyectos más bien intelectuales, con una supresión similar de otras demandas de su naturaleza. Pero la felicidad estoica y la instintiva son las dos variedades que han tenido los defensores más convincentes. En muchos sentidos se encuentran en polos opuestos, de manera que si podemos comprender el papel de los placeres en cada una, conoceremos la verdadera relación del placer con la felicidad, que es el principal interés del presente capítulo.

En primer lugar, se ha hecho evidente que los placeres y la felicidad se relacionan en cuanto medios y fin. Los placeres más elementales, como los que experimentamos al beber y comer, al adquirir bienes, ver nuevos paisajes y escuchar nuevos sonidos, están asociados con las adquisi-

ciones que necesitamos para llevar una vida próspera y satisfactoria. Pero no llamamos a tal vida una "vida de placeres"; usamos una palabra diferente y nos referimos a ella como "una vida feliz". Aunque comúnmente usamos "placeres" en plural, casi nunca hablamos de "felicidades"; si lo hacemos, es para comparar la felicidad de diferentes personas y no para designar experiencias sucesivas del mismo individuo. La manera en que comúnmente empleamos estas palabras parece revelar que la felicidad de alguien tiene cierta clase de unidad, como su carácter o su sabiduría; mientras que sus placeres forman una pluralidad, como sus enseres. Y en esto el lenguaje —que ha surgido de y resume la experiencia colectiva de gran cantidad de gente— revela una profunda comprensión, de la que eminentes filósofos algunas veces han carecido.

Los utilitaristas, por ejemplo, constantemente hablaban de placeres y de cómo su número e intensidad podían ser incrementados al máximo. Pero cuando necesitaban un término para designar la cantidad total de gratificaciones disfrutadas por un ser humano o por una nación, usaban la palabra "felicidad"; y raramente encontramos en sus escritos algún signo de que se percataran de que la felicidad de un individuo es más que la suma algebraica de los placeres y los dolores que le hubieran caído en suerte. Pero ya hemos visto que en ciertas situaciones, como en la dedicación heroica a algún esfuerzo grandioso, la inclusión de ciertos dolores incrementa el valor del todo y la satisfacción que derivamos de él. Si quisiéramos intentar evaluar la felicidad de un día o de una vida mediante una suma hedonista —sumando los valores de sus placeres y dolores, los primeros con signo positivo y los segundos con signo negativo—, y asignáramos a los heroicos dolores los valores negativos que tendrían en caso de ocurrir en algún otro contexto, estaríamos muy lejos de alcanzar el total correcto.

Este sencillo ejemplo es prueba suficiente de que la felicidad es más que un agregado de placeres, y que depende en mucho de la manera en que se combinan. Es necesaria cierta configuración ordenada de los placeres para hacer que produzcan felicidad. Los placeres son a una vida feliz lo que los colores brillantes son a una bella

pintura. Una vida sobrepoblada de los más exquisitos deleites, pero carente de coherencia, está tan lejos de ser una vida feliz como está muy lejos de ser una obra de arte un lienzo embadurnado por todas partes con agradables matices por un chupucero. Un conocedor prefiere un bosquejo hecho a lápiz o carbón por una mano maestra, que la pintura más brillante ejecutada por alguien que ignore el arte. Tal dibujo, desprovisto de color, corresponde a la felicidad estoica en su forma contraída; y el hecho de que los filósofos antiguos prefirieran tal vida, establecida sobre la virtud pero no adornada por los alegres matices de los placeres, prueba que ellos fueron conocedores del arte de vivir. Al menos poseyeron el bosquejo de la felicidad, y no sería difícil para ellos llenarlo con colores si las circunstancias fueran favorables. Pero cuando un lienzo se cubre con pigmentos brillantes aplicados al azar, irremediablemente se arruina.

Es evidente que la felicidad puede establecerse sobre una base pobre en valores materiales e intelectuales, si sus elementos se combinan hábilmente de acuerdo con un principio guía, y quizá pueda ser mantenida sin placeres adicionales. Pero dado que los placeres están tan íntimamente asociados con la adquisición de cosas con las cuales se construye y expande un patrón de vida, parecería que la felicidad desprovista de placeres sería a lo más una armonía estática, incapaz de satisfacer a un ser con un principio de crecimiento en su interior. La principal contribución de los placeres a la felicidad puede residir en el crecimiento espiritual o intelectual que casi no es posible obtener en ausencia de esas frescas experiencias que son sus usuales acompañantes. Las experiencias dolorosas también pueden contribuir a nuestra sabiduría y comprensión; en tanto que promueven el crecimiento espiritual, en retrospectiva encontramos en ellas algo placentero y nos sentimos agradecidos por ellas.

Sin embargo, que ni un exceso de placeres, ni esas experiencias que promueven el crecimiento que muchos de ellos acompañan, son en sí mismos suficientes para producir la mayor felicidad, es evidente cuando comparamos la juventud con la madurez. Si la felicidad fuera el resultado de la mera suma de placeres con ausencia

de dolores positivos, la juventud debería ser por mucho el período más feliz de la vida. Esa es la edad en la que frescas experiencias, cada una maravillosa en sí misma, se apiñan sobre los sentidos todavía alertas y agudamente receptivos. Cada día agregamos algo a nuestro depósito de conocimientos, probando constantemente el placer de nuevas adquisiciones intelectuales. La salud y el vigor están en su apogeo; tenemos pocos dolores corporales y escaseamos de responsabilidades preocupantes; el futuro nos anuncia infinitos prospectos halagüeños. Y sin embargo, a pesar de tantas razones para estar satisfechos, la juventud está a menudo perpleja e intranquila, cuando no positivamente infeliz. La misma cantidad y variedad de experiencias, a menudo deleitosas en sí mismas, confunde y perturba. El pobre joven se siente jalado al mismo tiempo en múltiples direcciones, pues los multitudinarios placeres que ofrece la vida todavía no se han recogido en un patrón coherente. La vejez, que tiene menos fuentes de deleite y más dolores, es casi siempre el período más feliz, especialmente para la persona que, gracias al largo ejercicio del pensamiento y el autocontrol, ha triunfado al darle consistencia a su vida, definiendo sus propósitos y regulando sus placeres según sus necesidades y capacidad de disfrute. El filósofo Hume declaró que sus últimos años fueron los más felices, aunque estaba entonces en sus sesentas y muriendo lentamente de una inflamación de los intestinos. Séneca, Samuel Butler, Browning y otros autores han dejado similarmente testimonio de la superior felicidad que se vive en el sereno atardecer de la vida.

10. ¿Es un egoísmo estrecho compatible con la felicidad?

Algunas personas viven absorbidas por la búsqueda puramente egoísta de placeres. Muchos de estos placeres no serían aprobados por un hedonista egoísta e inteligente, pues después deberán ser pagados con dolores más fuertes que ellos; pero incluso el hedonista perspicaz puede llevar una vida repugnantemente egoísta. Dado que es una gran parte de nuestros placeres la que

se deriva de adquisiciones materiales, aquellos necesariamente son egoístas, pues lo que uno consume deja de estar disponible para los otros, y en este mundo la mayoría de los bienes materiales son escasos, inadecuados para satisfacer las demandas exigidas por la prolífica vida. El motivo personal para buscar posesiones intelectuales puede ser tan egoísta como el que nos lleva a la búsqueda de cosas materiales. Sin embargo, el efecto beneficioso de adquirir conocimiento está menos concentrado en el yo; pues los bienes intelectuales y espirituales pueden compartirse entre un número indefinido de mentes sin disminuir la cantidad que cada una recibe, mientras que, en general, las cosas materiales que usa una persona dejan de estar disponibles para otra.

A pesar de que parece obvio que puede haber una búsqueda completamente egoísta de placeres, no es tan seguro que pueda haber una felicidad completamente egoísta. Al menos está claro que ninguna de las formas de felicidad que hemos analizado —instintiva y estoica— es compatible con una vida egoísta. La felicidad instintiva requiere, entre otras cosas, de la satisfacción de profundos impulsos vitales. Tal como aprendimos en el Capítulo VI, algunos de estos impulsos sirven a la conservación del individuo, mientras que otros están dirigidos externamente hacia la multiplicación de la especie y, en los animales sociales, al bienestar del grupo. Para muchos hombres y mujeres en la flor de la vida, la felicidad instintiva parece escasamente posible sin el matrimonio, la procreación, la tierna crianza de los hijos, y quizá también una posición reconocida aunque humilde en la comunidad, tal como sólo puede ser merecida ocupándose de sus más amplios intereses.

Parece fútil discutir si uno hace todas estas cosas meramente para incrementar su propia felicidad. Si por naturaleza estamos constituidos de forma tal que nos es imposible estar moderadamente felices sin dedicar una porción de nuestra fuerza al servicio de otros, no podemos ser egoístas sin ser altruistas, y no podemos ser altruistas sin ser egoístas. A pesar de que sin duda hay mucho egoísmo no mitigado en nuestra naturaleza, en un segmento amplio del esfuerzo humano la distinción entre ambos es en gran parte artificial,

y estaríamos justificados si llamáramos egoísta o altruista al mismo motivo, dependiendo del lado desde el que lo miremos. Dado que en muchos animales el bienestar del individuo y el de la especie no son antitéticos sino complementarios, es ilógico suponer que haya podido surgir una gran brecha entre el egoísmo y el altruismo. Un animal social parece estar hecho de forma tal que no puede ser feliz sin realizar ciertos servicios a los de su clase, y no puede realizar estos servicios sin incrementar su felicidad; y esto es prácticamente todo lo que puede ser dicho al respecto. Lo que parece seguro es que no puede aumentar su felicidad volcando hacia sí mismo impulsos que la vida ha dirigido hacia fuera de sí mismo; creer que esto puede hacerse es la trágica falacia del egoísmo.

Además, es dudoso que podamos trazar una frontera válida entre el egoísmo y el altruismo excepto en mentes capaces de distinguir claramente entre beneficios privados y públicos. Una acción difícilmente puede llamarse egoísta o altruista antes de que uno la analice y trate de separar las ventajas que proveerá para sí mismo y para los otros. Dado que mucha felicidad instintiva parece ser disfrutada por animales e incluso personas que se aparean, engendran hijos, y los atienden fielmente sin haber calculado en cuánto incrementará el desarrollo de ellos sus placeres y en cuánto promoverá el bienestar de su clase, es inútil tratar de separar sus componentes egoístas y altruistas. Mucho del llamado egoísmo es simplemente estrechez de miras. Lo más que podemos decir es que la felicidad instintiva está basada en un egoísmo específico en lugar de individual, lo que quiere decir que depende de la satisfacción de impulsos que sirven a la especie antes que al individuo. Es egoísta, entonces, comparada con un altruismo que mire más allá del bienestar de una única especie biológica, hasta el de todas las criaturas sensibles o todos los seres vivos.

Al pasar de la felicidad instintiva a la felicidad estoica, descubrimos que ésta también es incompatible con un estrecho egoísmo. La felicidad estoica tiene como única base una virtud integral, que incluye no sólo fortaleza y templanza sino también virtudes sociales como justicia, generosidad y magnanimidad. Si esta felicidad se

fundara únicamente sobre las virtudes autocentradas, jamás permitiría que el individuo que la cultiva se sacrificara por un principio; pues la prudencia sería en tal caso su más alto principio; y salvo que uno espere recompensas en el cielo, el sacrificio de la propia vida es incompatible con la prudencia. Pero era un dogma de los estoicos que un hombre debería sufrir la tortura antes de convertirse en cómplice de un acto de injusticia, y que mientras hiciera lo que era honorable ningún dolor podría destruir su felicidad. Dado que la felicidad estoica es imposible sin cultivar las virtudes sociales, esta felicidad no puede ser egoísta. Vale la pena poner atención en que los filósofos antiguos que mantuvieron que la virtud es suficiente para la felicidad raramente parecen haber estado angustiados por el conflicto entre egoísmo y altruismo que atormenta a la ética reciente; y esto fue así porque, al contrario de muchos modernos, ellos supieron cómo distinguir entre felicidad y placeres. Gran parte de la confusión en nuestros días surge de no haber podido hacer con claridad esta distinción. Si creemos que la vida más feliz es aquella que contenga los placeres más intensos y en mayor número, inevitablemente animamos el conflicto entre egoísmo y altruismo.

Para una mente no completamente insensible a todo lo que esté más allá de las sensaciones de su propio cuerpo, un componente esencial de la felicidad es la armonía con los seres a su alrededor. Pero una relación armónica siempre es recíproca: A no puede vivir en concordia con B si B no vive en concordia con A. Ambos se beneficiarán de esta armonía, y en consecuencia su felicidad se incrementará. Esta consideración, por sí misma, hace evidente que para un ser dotado de finas percepciones y simpatía, una felicidad puramente egoísta es una imposibilidad.

11. Podemos negarnos placeres pero no felicidad

El último contraste que debemos resaltar entre placeres y felicidad, es que podemos negarnos un placer y posiblemente cualquier placer, pero nadie puede repudiar la búsqueda de la felici-

dad, o tomar una decisión voluntaria que crea que disminuya su felicidad fundamental. Que podemos negarnos un placer es un hecho tan confirmado por la experiencia cotidiana de cualquier persona normal, que parece superfluo elaborar el argumento. Podría argüirse que podemos negarnos una gratificación inmediata sólo cuando prevemos que interferiría con el gozo de algún placer mayor pero más remoto, o que acarrearía dolores que pesan más que ella. Pero probar que es posible para los humanos renunciar voluntariamente a la mayoría o a casi todas las experiencias que comúnmente se tienen por placeres, uno sólo necesita apuntar hacia el erudito o el santo que, teniendo la posibilidad de disfrutar muchos de los deleites que sus vecinos buscan tan ansiosamente, renuncia a ellos para incrementar su conocimiento o para alcanzar una liberación espiritual. Pero que sea psicológicamente posible para un ser humano elegir un curso de acción que, bajo la consideración más cuidadosa, promete destruir o disminuir su felicidad fundamental, es una cuestión que debemos considerar cuidadosamente, pues algunos hombres han dicho abandonar la búsqueda de la felicidad.

En el diario íntimo de Henri Frédéric Amiel, el profesor suizo de estética y filosofía moral, encontramos, con fecha del 29 de enero, 1866, el siguiente pasaje: "Dado que no podemos ser felices, para qué preocuparnos tanto? Es mejor limitarse a lo que es estrictamente necesario, vivir austeramente y según una regla, contentarse con poco, y no atribuirle valor a nada, excepto a tener la conciencia en paz y al sentimiento de haber realizado el deber."³ Póngase atención a las expresiones "contentarse", "tener la conciencia en paz", y "sentimiento de haber realizado el deber". Ahora bien, sea que a estos estados los llamemos placenteros o no, son innegablemente modos agradables de consciencia. Amiel estaba luchando —tal como inevitablemente lo hace cualquier criatura sensata gracias a las leyes psíquicas de su existencia— por alcanzar el estado de consciencia más satisfactorio permitido por su naturaleza melancólica y las circunstancias de su vida. En lenguaje común: ansiaba la felicidad justo en el momento en que profesaba estar abandonando su esfuerzo para lograrla.

Algunas veces los moralistas más austeros se han apartado de la palabra "felicidad" por sus implicaciones hedonistas, y sin embargo han reconocido la necesidad y la inevitabilidad de luchar por cultivar un estado mental satisfactorio además de, o mediante, una conducta virtuosa. Este fue el procedimiento kantiano: aplicó la frase "contento intelectual" a la satisfacción con la experiencia propia —análoga a la felicidad— que necesariamente acompaña la consciencia de la virtud; y sostuvo que era "al menos indirectamente un deber" cultivar una felicidad de este tipo⁴. Nadie negará que la felicidad de un hombre sensato se construye con elementos muy distintos de los de un niño o un animal; pero insistir en darle un término diferente parece confundir más las cosas, pues todas las clases de felicidad surgen de la integración armónica de todos los componentes de una vida. En este pasaje, Kant no negó la necesidad psicológica de buscar la propia felicidad personal; afirmó la obligación moral de hacerlo. Veremos más adelante hasta dónde podemos hacer equivalentes la necesidad psicológica y la obligación moral.

Es inútil buscar alguna autoridad moral que sea tan superior y dominante como para que libremente escojamos obedecer sus augustas órdenes al precio de renunciar a algún otro curso de acción que —en todos sus detalles y en todas sus previstas consecuencias— con mayor satisfacción contemplemos como conducente a nuestro bienestar o felicidad fundamental. Incluso si estamos convencidos de que la Naturaleza, o la Razón, o Dios mismo ha determinado cuál conducta es la virtuosa, si actuamos en conformidad con este estándar o hacemos caso omiso de él dependerá de la felicidad que esperamos alcanzar.

Supongamos que alguien está convencido de que la virtud es actuar en conformidad con la voluntad de Dios, y que él cree poder determinar más allá de toda duda lo que Dios quiere. Aún así ignorará o seguirá esta regla de conducta divinamente establecida dependiendo de si éste o algún otro curso de acción promete la máxima felicidad. Si hace una elección deliberada, ponderará el sentimiento de paz y plenitud

que proviene de obedecer la voluntad divina, e indudablemente también la bienaventuranza prometida del cielo, contra la satisfacción prometida por algún curso de acción prohibido junto con los dolores que podrían resultar de incitar la ira de Dios. La importancia dada por todas las religiones populares a los gozos del cielo y los tormentos del infierno, la infinita elaboración de detalles encantadores u horribles, es la prueba más fuerte que podemos tener de que, incluso cuando las personas creen que ciertos cursos de acción están ordenados por el autor de su ser, no querrán o no podrán desatender la búsqueda de la felicidad para seguirlos. La lástima no es que estemos constituidos de manera tal que no podamos renunciar a la felicidad a causa de la virtud, sino que supongamos tan a menudo que hay una grieta entre ambas, como hacemos siempre que creemos que la virtud puede recibir su galardón en felicidad únicamente mediante las disposiciones de algún legislador, sea humano o divino. Los filósofos antiguos supieron que no es así.

Incluso el suicidio es una afirmación de la persistente demanda de felicidad; pues cuando ninguno de los cursos de acción de que disponemos promete el cese del dolor y al menos un bocado de felicidad, la muerte es la elección más compatible con esta demanda. La autodestrucción sería más común si no requiriera tanto coraje, y si la esperanza no fuera tan indomable.

Podemos negarnos placeres porque sólo son medios; y cuando los medios no son esenciales para el fin, o cuando en ciertas circunstancias los medios usuales interferirían con la consecución del fin, la persona racional rápidamente prescinde de ellos. Pero no podemos renunciar a la búsqueda de felicidad porque ésta es la finalidad de la vida. Estamos formados por un proceso que constantemente tiende a ordenar todos los elementos del cuerpo y la mente en un patrón armónico, y la felicidad es el aspecto subjetivo de esta armonía. Abandonar la búsqueda de la felicidad es resistirse al movimiento hacia la armonía, y esto es ponernos en oposición al proceso que nos hizo y repudiar la fuente de nuestro ser. Ninguna persona sana puede hacerlo.

Notas

1. Séneca. *Ad Lucilium Epistulae Morales*. Trad. de Richard M. Gummere, 3 Vols. London: William Heinemann, 1920. Carta 92: "On the happy life".

2. Jeremías, 31:29, 30; Ezequiel, 3:17-21, 14:12-23, 18:1-32.

3. *Amiel's Journal: The Journal Intime of Henri-Frédéric Amiel*. Trad. de Mrs. Humphry Ward, 2 vols. New York: Macmillan and Co., 1894, p. 258.

4. I. Kant. *Critique of Practical Reason, and other writings in moral philosophy*. Trad. de Lewis White Beck. Chicago: University of Chicago Press, 1949, *passim*.