

## 1. SOBREFERTA DE SENTIDO\*

En nuestra caleidoscópica tardomodernidad occidental coexisten morales, moralinas, místicas, terapias y recetarios de los más diversos tipos, que, aunque buscan orientar al hombre, con su inmensa variedad sólo reflejan la fragmentación y confusión del pensamiento con que se inicia este nuevo siglo. Cada 'moral' procede de alguna tradición peculiar, sea ésta ilustrada, romántica, clásica o importada de Oriente, y en muchos casos se entremezclan e influyen mutuamente contribuyendo a aumentar la perplejidad y desorientación de la sociedad. Con todo, y por disímiles que sean, en general todas también comparten los rasgos propios de nuestra convulsionada época. Buscan "solucionar la vida," "encontrar el sentido" o revertir la vacuidad espiritual; afirman alguna clave del éxito; y sus partidarios, fanáticos mientras las siguen, desisten pronto de ellas y vuelven al abarrotado mercado de morales en busca de otra más adecuada para sus nuevas preferencias personales. Ninguna de estas características es ajena a la cultura de lo desechable en que vivimos, pues a la falta de profundidad espiritual y ansiedad por encontrar respuestas siguen fácilmente el dogmatismo y el fanatismo, los que a su vez, tras las inevitables frustraciones que acarrearán, llevan a la desilusión y a renegar de los distintos credos por los que se daba la vida. Y se vuelve, de nuevo, a buscar ansiosamente entre la hipertrofiada oferta del mercado del sentido.

Estas diversas variantes morales-espirituales no son, en absoluto, despreciables *a priori*, ya que si fueran opciones totalmente falsas no despertarían tanto entusiasmo ni resistirían el paso del tiempo. Pero tampoco pueden ser todas totalmente verdaderas, pues en muchos casos se contradicen entre sí. Al mismo tiempo, el rápido fracaso de gran parte de ellas, que evidencia la parcialidad de sus fórmulas, tampoco invita a un estudio comparativo sobre cuál pueda ser la "moral más verdadera," capaz de dar sentido a la vida y de expresarse en personas que encarnen los ideales que promueven. De allí que parezca más adecuado

\* Una versión preliminar de este ensayo fue publicada en la revista *Estudios Públicos*, N.º. 83, 2001, bajo el título "En busca de la moral perdida."

mirar esta cuestión con cierta perspectiva; tratar de entender qué es la moral y para qué se la busca; entender por qué ha surgido este confuso mercado e intentar, idealmente, encontrar criterios capaces de orientar en esa elección personalísima –aunque jamás aislada– sobre cómo dar sentido a la propia vida.

Con este objetivo en mente, y sin centrarse en ninguna variante particular, un buen instrumento para analizar la moral podría ser buscar sus ‘causas’ entendidas al modo de la filosofía realista clásica. En este ensayo postularé que la causa final de la moral es la felicidad de la persona; la causa eficiente, su libertad; la causa material es la razón y el corazón de cada individuo y la causa formal, finalmente, la unidad y armonía de éstos. En la conclusión se verá por qué es tan importante hablar de la felicidad de la *persona*, más que de la del *individuo*, y cómo ello introduce un matiz definitorio para cambiar el acento desde un aparente ‘individualismo moral.’

Consecuentemente, la distinción de causas irá guiando mi exposición e iluminando, al mismo tiempo, las razones del atractivo de las distintas variantes morales que coexisten en la actualidad. En definitiva, mi diagnóstico es que en nuestra cultura conviven muchos tipos de morales, cada una de las cuales enfatiza ciertos aspectos de la persona humana pero que olvida o subvalora otros, sin poder entonces responder satisfactoriamente a la búsqueda del sentido. El análisis a través de las ‘causas de la moral’ permitirá integrar esos aspectos, sin absolutizar ni dar excesiva importancia a ninguno, y conformar así una unidad armónica, de orden y subordinación, desde donde, como un efecto indirecto, surja el sentido. Queda por explicar la relación entre moral y sentido, y entre éstos y la felicidad como su causa final. Esto no quedará completamente claro sino hasta la conclusión, por lo que, para poder llegar a ella, hay que empezar ya por una primera aproximación a la postulada causa final de la moral humana: la felicidad de la persona.

### **Felicidad**

“Ciertamente todos nosotros queremos vivir felices, y en el género humano no hay nadie que no dé su asentimiento a esta proposición incluso antes de que sea plenamente enunciada,” dice San Agustín. Y claramente no se equivoca, pues jamás encontraríamos ni a un solo hombre que, en su sano juicio, afirmara lo contrario. Sin embargo, el problema en torno a la felicidad no radica en reconocerla como el *fin último* de nuestras vidas, sino en saber en qué consiste

materialmente la felicidad y cómo se alcanza. Esta sección se ocupará sólo de la primera pregunta. Antes, sin embargo, explico por qué digo fin *último*. Que la felicidad sea nuestro fin último no se opone a que muchas veces aceptemos y abracemos grandes dolores, o sacrifiquemos nuestra felicidad por la de los que más amamos. Cuando aceptamos el dolor lo hacemos por la felicidad futura, como un precio necesario para llegar a obtenerla, sea lo que sea lo que entendamos por ésta. Un mártir espera la felicidad del Cielo; un paciente de cáncer sufre las quimioterapias confiando en la prolongación de su vida, y un padre de familia vende todo lo que tiene con tal de operar a su hijo pequeño para que recupere la salud. Ninguno de ellos quiere la desgracia, pero menos aún quiere vivir sabiendo que no lo ha dado todo con tal de alcanzar ese otro fin más alto.

¿Qué es, entonces, esta *felicidad* por la que lo damos todo? Examinaré tres posibilidades, cada una de ellas con poderosas razones para reclamar para sí el título de *felicidad*. La primera es el *placer*, a la segunda la llamaré *alegría* y la tercera podrá comprenderse bien, al menos por ahora, con el nombre de *serenidad*. Estas tres comparten el atributo de ser “buscadas,” es decir, ser “fines” hacia los que se tiende y no ser objetos dados que poseamos desde el principio. Además, son cosas “apetecibles,” conscientemente deseadas, y pueden muy bien explicar la citada sentencia de Agustín. Pero entre ellas, especialmente cuando se las considera en su estado puro, difieren radicalmente.

El *placer*, entonces, es el primer candidato para identificarse con la *felicidad*. El placer, al menos del modo como habitualmente se lo entiende, consiste en la satisfacción de un apetito sensible. Consiguientemente, el placer pertenece al ámbito exclusivo de la sensibilidad. No son pocas las corrientes filosóficas que han identificado al placer con la felicidad; empezando por Epicuro y pasando por los empiristas modernos, a partir de los que surgen éticas tan influyentes en nuestra cultura como el utilitarismo. Es verdad que en su desarrollo filosófico estas doctrinas se han ido puliendo y distinguiendo, y pocos suscriben ya un hedonismo bruto, sino que incluyen placeres estéticos, intelectuales, etc. No obstante, sea lo que sea lo que produce el placer, en última instancia el placer será siempre un movimiento de la sensibilidad.

Ahora bien, identificar el placer con la felicidad, o considerar al placer como fin último de la vida, no es algo exclusivo de la filosofía académica. Más bien al contrario: el hedonismo es una ideología extensamente difundida y profundamente arraigada en nuestra cultura. El horror al dolor, la eutanasia, los infinitos

analgésicos y la idolatría a la salud y la belleza son epifenómenos de una mentalidad hedonista, una mentalidad que identifica el placer con la felicidad. En el momento de tomar decisiones, además, el “me gusta,” “me place” o “me apetece,” equivalen a decir “tal cosa me hace sentir bien, por lo que no puede ser mala.” Eso es hedonismo práctico; el imperio de “las ganas” o de “el cuerpo me lo pide.”

Pero la identificación del placer con la felicidad presenta algunos problemas teóricos. Pasando por alto el hecho de que el ser humano no es sólo sensibilidad, pues eso requeriría de otras pruebas, baste aquí dar dos argumentos. El primero se relaciona con que el placer sacia, el placer se acaba con la satisfacción del deseo. Sin embargo, la felicidad como fin último no puede identificarse con la satisfacción del deseo, porque tendríamos que desear, *simultáneamente*, saciar los deseos (felicidad) y que los deseos no se saciaran nunca para poder seguir saciándolos (seguir siendo felices), lo que es un contrasentido. Además la felicidad que buscamos no puede ser efímera, como es el placer, que cuando se hace permanente deja de ser placentero. Un segundo argumento, formulado por el filósofo norteamericano Robert Nozick, cuestiona de modo intuitivo la idea de que la satisfacción del deseo se identifique con la felicidad. Nozick imagina la existencia de una ‘máquina del placer,’ una máquina que por medio de electrodos conectados en lugares estratégicos del cerebro fuera capaz de generar todo tipo de placeres, desvinculando a la persona de la realidad. A partir de esta hipótesis pregunta si hay alguien en el mundo a quien, si se le propusiera meterse en la ‘máquina del placer’ con la única condición de no salir nunca de ella mientras viva, estaría dispuesto a conectarse. Si el placer fuera la felicidad todos lo haríamos. Pero al contrario, Nozick afirma que nadie en su sano juicio podría elegir perder para siempre la conciencia de la realidad. De aquí podemos concluir que el placer no es el fin último de nuestras vidas, no es la *felicidad*.

El segundo candidato es el que llamé *alegría*. La alegría es placentera, pero no se reduce al placer. La alegría pareciera ser algo más profundo que el placer, algo que requiere más que de estímulos físicos para producirse. La alegría es un sentimiento, sin duda, y como tal, es intencional, lo que significa que no está cerrada sobre sí misma, siempre es *alegría de o por* algún objeto. Para sentir placer la persona no necesita más que de sí misma. Para sentir alegría, en cambio, se requiere de un ‘estar en relación,’ en relación con otros, en relación con el mundo, en relación con la naturaleza. Un grupo de jóvenes en una fiesta están alegres, un niño jugando también lo está, un universitario que acaba de aprobar un curso en

el que peligraba o un novio a quien le han dicho “sí.” La risa y el cantar solo por la calle son ciertos signos evidentes de alegría. Pero aunque la alegría no sacia como el placer (que se acaba en la satisfacción del deseo), sí pareciera ser mayor cuando no es continua, cuando contrasta sobre un fondo más oscuro. Sin embargo, éste todavía no es argumento para desecharla en cuanto sinónimo de felicidad. El argumento decisivo, a mi entender, es mucho más simple: se puede perfectamente estar alegre sin ser feliz. De hecho, es una experiencia habitual, que no requiere de pruebas teóricas ni explicaciones mayores.

El candidato que queda es el que llamé *serenidad*. Éste también puede definirse como un sentimiento, pero también como ‘algo más que un sentimiento,’ así como el placer es ‘algo menos que un sentimiento’ (es una sensación) y la alegría es, propiamente, un sentimiento. La serenidad es más bien una actitud interior. Es estar en paz con uno mismo, es sentir la unidad de la persona. Como actitud interior, como ‘más que sentimiento,’ la serenidad tiende a prolongarse en el tiempo. Y además, a diferencia de los otros dos candidatos, es compatible con el dolor. El dolor no es compatible con la alegría; ni tampoco, obviamente, con el placer en cuanto tal. Pero la serenidad parecería estar en un nivel más profundo que éstos. Y se podría sentir dolor y permanecer, no obstante, sereno. Es decir, se podría llegar a decir “siento dolor pero, sin embargo, sigo siendo feliz.”

Ahora bien, muchas filosofías (sobre todo, aunque no sólo, las orientales) identifican el fin último con un estado de no alteración que podría confundirse con lo que aquí llamo serenidad. La gran diferencia entre éstos es la intencionalidad, la apertura a la realidad. Dije antes que el placer no era intencional, que la alegría sí lo era, y ahora digo que la serenidad lo es radicalmente. La intencionalidad no significa estar absolutamente volcado hacia fuera, sólo pendiente de estímulos externos y sin volver sobre uno mismo; sino que significa afirmar la realidad, vivir en ella. Es estar abierto al mundo y hacerse cargo de él. El ser humano, como muy bien dice el filósofo Daniel Innerarity, es un animal patético, al que le pasan cosas permanentemente; ‘cosas’ que no son su actuación, ‘cosas’ que le contrarían o al menos le cambian los esquemas. El hombre, en cuanto ser abierto, es vulnerable frente a estas influencias. Pero quien sea capaz de hacerse cargo de ellas, hacerse cargo de la realidad, de todo lo que no controla, sin perder su unidad fundamental ni su rumbo, es una persona feliz.

La serenidad por negación, tal como la buscan muchas místicas orientales y algunas occidentales, no puede ser sinónimo de felicidad. La prueba es similar

a la del placer y la máquina de Nozick: nadie elegiría conectarse de por vida a electrodos que produjeran serenidad a costa de prescindir de la realidad. Nadie lo querría verdaderamente, salvo como escapismo (y entonces no es ‘verdaderamente’). Serenidad en la realidad, en cambio, paz consigo mismo y con el mundo en medio de un contexto siempre cambiante, eso sí es vivir intensa y realmente. O más que vivir, *ser* intensamente. La serenidad, como profundizaré hacia el final, es una manifestación de la autorrealización, de la actualización ordenada de nuestras potencias, de la plenificación de la persona. Esto sí que puede llamarse *felicidad*.

Y todavía más. Hasta ahora sólo he hablado de ‘tipos puros’ (placer, alegría y serenidad sin mezcla). Pero extrapolando una cita de C. S. Lewis sobre el amor, se puede constatar que la felicidad también es inclusiva. Afirma Lewis en su libro *Los cuatro amores*: “Emerson ha dicho, ‘Cuando se van los semidioses, llegan los dioses.’ Ésta es una máxima muy dudosa. Digamos mejor: cuando Dios llega (y sólo entonces) los semidioses pueden quedarse.” En el caso de la felicidad, la *serenidad* ordena e integra en sí misma la *alegría* y el *placer*. No los requiere, pero si vienen les da la bienvenida. No obstante, si no están, ella no se pierde. Esta serenidad, capaz de contener y dar su justa medida a la alegría y al placer, parecería ser el mejor candidato para explicar el concepto de felicidad como aquello a lo que todos los hombres tienden.

En síntesis, la *felicidad* no es algo que nos sobrevenga, como podría pasar con el placer y la alegría, sino algo que se conquista, que se consigue, que se trabaja hasta adquirirla. Por ser una actitud vital radical, que debe necesariamente involucrar a la persona entera, no bastan las morales *soft* que han proliferado en los últimos años. Un compromiso radical exige radicalmente. Tampoco bastan las morales parciales, como la clásica moral ilustrada-romántica en la que el único valor, lo único verdaderamente ‘bueno,’ es la benevolencia. Y el único mal, a su vez, la crueldad. Estas éticas dejan en la más absoluta desorientación espacios inmensos de la vida, y no consiguen integrar las distintas dimensiones del hombre. El ideal de la *felicidad* es muchísimo más alto, muchísimo más profundo y muchísimo más exigente. Rebajarlo, suavizarlo, aligerarlo, hacerlo en definitiva equivalente al placer o la alegría, inevitablemente lo traiciona. Seguiré hablando de éste tras revisar las otras tres ‘causas’ de la moral.

## Libertad

Si la felicidad es una tarea, si la felicidad 'llega a ser' con nuestra intervención, debemos contar con algún medio para poder realizarla. La libertad humana parecería ser, en este caso, el mejor candidato como causa eficiente de la moral: a través de ella las personas tenemos el poder para fijar el rumbo de nuestras vidas. Antes de analizarla, sin embargo, conviene observar qué pasa cuando se hipertrofia la libertad o cuando se la anula, para comprender, además, cuál es el alcance de este instrumento que tenemos entre las manos.

Muchísimas personas, especialmente tras la revolución de las ciencias y la 'naturalización' del pensamiento, han suscrito la idea de que el hombre se puede explicar como una máquina de alta complejidad, pero máquina al fin y al cabo. Todas sus acciones, así como los actos animales, podrían comprenderse de acuerdo con relaciones causales de mayor o menor complejidad, pero siempre de estímulo-respuesta. Tal vez nuestro conocimiento de la naturaleza aún no sea tan cabal como para ser capaces de predecir la conducta humana, porque no conocemos todas las variables que influyen, pero teóricamente, cuando éstas se lleguen a conocer, el hombre dejará de ser una *caja negra* para convertirse en algo semejante a una licuadora: si se prende, funciona; si se apaga, se detiene. Esta visión de mundo niega la existencia de la libertad humana. Es una filosofía materialista en que la noción de *felicidad* antes descrita es absurda. La felicidad no puede ser una tarea; a lo sumo, podría ser el resultado de una azarosa y afortunada conjunción de variables, pero no hay manera de trabajar por ella. Todos estaríamos categóricamente determinados por nuestras circunstancias materiales; la moral no sería más que literatura, y la vida un completo sinsentido.

Esta visión ha sido muy influyente en la modernidad occidental, y aunque es difícil de rebatir por lo arraigada que está en nuestra cultura, hay que intentar al menos mostrar sus incoherencias. Si concedemos que el comportamiento humano no se puede todavía predecir por la falta de conocimiento, han de concedernos que en 'máquinas más simples' sí se conocen todas las variables y se puede predecir perfectamente su comportamiento. Por ejemplo, hablemos de algún tipo de planta primitivo y sencillo. Pues bien, aun conociendo exhaustivamente *cómo* funciona esa planta y siendo capaz de manipular a voluntad su desarrollo, rigiéndose por las leyes de la biología, ningún científico ha sido jamás capaz de *crearla*. Porque la planta, además de sus materiales y la organización de éstos, todo muy bien conocido por la ciencia, tiene *vida*. Y la *vida* no brota de lo material

ni de la organización de la materia, pues si así fuera el científico podría crearla, y no puede. De lo inorgánico nadie ha podido nunca fabricar lo orgánico, ya que la materia simplemente no lo explica todo. Y si no explica lo menos complejo, no es razonable creer que pueda explicar lo más complejo, como es el hombre y su libertad.

Una segunda teoría de la libertad que ha influido con fuerza hacia finales de la modernidad es la de la 'elección radical.' Esta doctrina, difundida especialmente por los existencialistas de mediados del siglo XX, desproporciona la libertad humana en sentido inverso; es decir, en lugar de negarla la hipertrofia, dándole el protagonismo exclusivo de la vida. Según esta teoría, el hombre se define por su libertad, libertad que se entiende en sentido absoluto, esto es, sin condicionamientos de ningún tipo. Así, se supone que existiría una completa indiferencia inicial, donde el agente podría elegir lo que quisiera, sin depender de ninguna *razón* para su elección. De hecho, cada cual elegiría sus valores, e incluso elegiría entre elegir o no elegir. El problema con esta doctrina es que termina autoaniquilándose: la radicalización de la elección lleva al límite de la no-elección. Si nada nos inclinara hacia una opción u otra, si verdaderamente hubiera tal indiferencia absoluta, cualquier curso de acción nos daría lo mismo, todo nos daría igual, y nos dejaríamos determinar por el primer estímulo que se nos cruzara. Seríamos 'reaccionadores frente al ambiente,' objetos pasivos frente a las determinaciones. Y eso es exactamente lo contrario a ser libre, autónomo o dueño de uno mismo. Esta doctrina, entonces, con su hipertrofiada exaltación de la libertad, se convierte rápidamente en su contrario.

¿Cómo entender, entonces, la libertad humana? En primer lugar, como limitada. Los materialistas y cientificistas no tienen toda la razón, pero algo de razón sí tienen. Nuestra libertad no es absoluta. Somos seres 'encarnados,' tenemos un cuerpo que obedece a leyes naturales de las que no podemos sustraernos. Asimismo, pertenecemos a una comunidad y cultura que también nos determina sin que nosotros loelijamos y antes de que podamos oponernos. La comunidad nos proporciona, por ejemplo, el lenguaje, una lengua con la que pensar, y esa lengua no es neutra; según sus términos serán nuestras discriminaciones y énfasis. No obstante, los límites de nuestra libertad no la anulan, como creen los materialistas. Al contrario, son su condición de posibilidad. La libertad humana no es absoluta pero sí existe. Es como un juego con reglas, en el que las estrategias y creatividad de los jugadores deben acomodarse a éstas, pero el resultado no está dado

*a priori*; cada cual debe hacerse cargo de cómo juega su juego. Y el éxito o fracaso dependerá de él, no de las reglas previas.

La cuestión, entonces, es conocer las reglas. En primer lugar, y en forma análoga a la felicidad, la libertad implica la existencia de cosas entre las cuales elegir, la existencia de un medio, de algo que no soy yo. Esto es lo que antes llamamos intencionalidad, la apertura del hombre hacia la realidad externa. En segundo lugar, como para elegir necesitamos *razones* (para no caer en la trampa de la teoría de la elección radical), la realidad debe ser valiosa, debe proporcionarnos razones para optar entre una cosa u otra. Si la realidad no fuera en sí misma valiosa, sólo podríamos elegir de acuerdo con lo que nos apetece, con las ganas; es decir, en lugar de reconocer *en la realidad* valores o razones para actuar, nosotros proyectaríamos esos valores. No elegiríamos las cosas por ser 'buenas,' sino que les diríamos 'buenas' porque las elegimos. Entre matar a una hormiga y matar a un niño, no encontraríamos ninguna diferencia objetiva: la única justificación para optar por una acción u otra serían las propias ganas, y nadie podría discutir las. Esta posibilidad, llamada subjetivismo (la realidad no es en sí misma valiosa ni da por tanto razones para actuar, el único valor posible es el que uno proyecta en la realidad según sus deseos), ha sido también una corriente fuerte en la modernidad, aunque termina siempre aguando la moral e imposibilitándonos ser felices.

Según esto, podríamos distinguir dos modos de evaluar la realidad. El primero de acuerdo con mis gustos personales y apetencias del momento (subjetivismo), y el segundo de acuerdo con el valor de la realidad en sí misma. C. S. Lewis describe este último en *Los cuatro amores* diciendo: "Es el sentimiento que le impediría a un hombre estropear una pintura valiosa aunque fuese el último ser vivo y estuviese él mismo a punto de morir; el sentimiento que nos hace alegrarnos por la conservación de los bosques que nunca veremos ... No sólo nos gustan las cosas; en un sentido efímeramente al estilo de Dios, las declaramos 'muy buenas.'" Mis propias ganas y el valor en sí de la realidad no siempre coinciden pero tampoco se excluyen siempre. ¿Cómo reconocer ese valor, entonces? Hay un tercer modo de evaluar la realidad que es 'lo que en el fondo queremos.' Todos tenemos la experiencia de ser seres humanos y sabemos que nuestras apetencias tienen niveles de profundidad, y a veces se contradicen entre ellas. Yo quiero adelgazar, por ejemplo, pero también quiero comerme esa torta. Yo quiero adelgazar, quiero esa torta, pero por encima de todo quiero conservar la salud. ¿Cómo discierno entre estos bienes o, dicho de otro modo, cuál puedo decir que es objetivamente más valioso?

Claramente, 'lo que en el fondo quiero' es la salud, porque no me interesa internarme en una clínica para anoréxicas donde me ofrezcan tortas todo el día. Lo que es en sí mismo más valioso suele coincidir con lo que 'en el fondo queremos.'

Pero para descubrir qué es 'lo que en el fondo queremos,' para saber qué elegir, qué nos acercará más a la felicidad, no basta con una aguda introspección. Se requiere también, y muy especialmente, estar atentos a la realidad para ver qué nos ofrece. Lo que 'en el fondo queremos' se correlaciona con los valores que la realidad representa para la persona, y lo descubrimos a través de las emociones que los distintos tipos de situación nos suscitan. Siguiendo el análisis que hace de este tema el filósofo Charles Taylor, se puede afirmar que, en virtud del tipo de ser que yo soy, una determinada situación puede exigir de mí cierta reacción específica, puede *llamarme* de una manera particular. Por ejemplo, si yo fuera un ratón, arrancaríame ante la aparición de un gato. Si soy un ser humano, en cambio, permanezco impávida ante esta situación. El gato, la realidad externa, *llama* al ratón de determinada manera en virtud del tipo de ser que él es (le hace huir porque es un peligro), mientras que al hombre lo llama de otra. Asimismo, Taylor distingue entre dos tipos de emociones: las que son de algún modo independientes de la persona que las experimenta, como sentir miedo en un terremoto, por ejemplo —emociones 'transculturales' y fáciles de objetivar y describir externamente—; y las propiamente referidas al sujeto, que son las que importan al sujeto en cuanto es él y no otro. Ejemplos de este segundo tipo de emociones son la vergüenza, la dignidad, la culpa, el orgullo, la admiración, el desprecio, la obligación moral, el remordimiento, la infravaloración y la autoaceptación. La importancia, por su parte, de estas emociones, sean deseos, aspiraciones, motivaciones, etc., es que son la base de nuestra comprensión de qué es ser un ser humano, y reflejan lo que nos importa en cuanto sujetos humanos. De este modo, este segundo tipo de emociones son las que nos *abren* al valor de la realidad, nos hacen estar en relación y reconocer la verdad de la realidad en cuanto nuestro 'bien humano.'

Obviamente este proceso no es mecánico. Taylor lo llama la capacidad humana de 'hacer discriminaciones cualitativas' o 'distinciones en sentido fuerte,' y lo vincula con la percepción de lo sublime y los ámbitos de la moral y la estética. Una evaluación en sentido fuerte, entonces, es el proceso a través del cual los agentes articulan para sí mismos su comprensión de lo que significa vivir en un sentido *más alto*; o, por el contrario, fracasar en la realización de sus aspiraciones más relevantes (es el proceso por el que articulan lo que 'en el fondo quieren'). Los seres

humanos somos capaces de evaluar nuestros deseos, de 'desear desear' algunos y 'no desear desear' otros, por ejemplo. Y evaluamos nuestros deseos comparándolos con el modo de vida o tipo de persona que queremos ser. Y en este sentido, algunos de ellos se ajustarán con ese ideal al que aspiramos, y los caracterizaremos como más nobles, más dignos o más plenificadores. Serán aquello que 'en el fondo queremos'. La realidad, entonces, y dependiendo del tipo de seres que seamos, producirá en nosotros ciertas emociones, que son modos afectivos de dar cuenta de una situación. Hay realidades (situaciones) que producen en nosotros respeto, admiración, temor reverencial, etc. Estas realidades las llamamos, aun en el lenguaje común, *más altas*. La evaluación en sentido fuerte, por tanto, estará atenta a estas realidades, pues son las que constituyen su materia y nos hacen verdaderamente humanos.

Por consiguiente, podríamos decir que la libertad del hombre se juega en dos niveles. Por una parte tenemos la capacidad de elegir entre cosas sin mayor relevancia para nuestra felicidad (vestirme con el pantalón azul o el verde), y por otra parte, podemos elegir entre lo más noble y lo más indigno según el tipo de persona que quiero ser. La primera es la llamada libertad electiva, cuya absolutización o afirmación irrestricta lleva al vacío y al sinsentido (el hombre como *pasión inútil*, elegir y des-elegir hasta el infinito). La segunda es la llamada libertad moral, que no se entiende como indeterminación frente al valor de lo elegible sino como una superdeterminación de la voluntad para elegir lo valioso. Lo que el hombre 'en el fondo quiere' es ser feliz, es lo *bueno para él*. Pero la realidad, por una parte, nos ofrece muchos posibles cursos de acción; y las diversas tendencias internas, condicionamientos externos, modos y modas, por la otra, nos influyen e inclinan hacia diversos fines. Con todo, en última instancia, el hombre es dueño de sí mismo. Puede oponerse a esos condicionamientos, puede 'sobredeterminarse,' pasar por encima de esas determinaciones para elegir lo que en el fondo quiere, lo objetivamente más valioso, lo que mejor se adecua al tipo de persona que él quiere ser. Naturalmente, al hablar de la libertad como causa eficiente de la moral me refiero a esta última y no la mera libertad electiva.

Finalmente, como afirmé al principio de esta sección, la libertad humana no es absoluta, sino que es una 'libertad situada,' libertad corporal y culturalmente encarnada. Esto contrasta con el ideal de autonomía moderno, que se caracteriza por la absolutización de la libertad de indiferencia. ¿Qué libertad hay, si ésta está limitada? Justamente la del *discernimiento autónomo* de lo verdaderamente

valioso de la realidad que se nos presenta. Nuestras elecciones, a diferencia de los que creen en la teoría de la 'elección radical,' son elecciones fundadas. Cuando una persona elige realizar una acción, lo hace porque esa alternativa le parece de algún modo 'más correcta' que las otras opciones disponibles, porque contiene o representa un valor que le parece 'más o mejor justificado,' y esa justificación proviene de la adecuación de esa acción con el 'modo de vida' o 'tipo de persona' al que aspira, aquel que 'en el fondo quiere.' El *discernimiento*, entonces, es la faceta de la libertad que se refiere primeramente al valor de la realidad, es decir, a aquello a lo que la realidad *nos llama*, nos demanda, nos convoca, independientemente de nuestros deseos actuales. Pero que la libertad haga una referencia al valor objetivo de la realidad no significa que desaparezca. La elección moral también es *autónoma*, porque es propiamente nuestra, y tenemos en nuestras manos la capacidad de elegir o no elegir adecuar nuestras acciones al valor de la realidad.

### Razón y Co-Razón

La libertad del hombre es una libertad encarnada; y el sujeto de esta libertad es un ser complejo: un ser humano. Sin entrar en ningún detalle ni teniendo ninguna pretensión de exhaustividad, centraré mi análisis en dos componentes inquestionables de la persona humana: la razón y el corazón. Éstos serían, según el argumento que he ido siguiendo, la causa material de la moral, aquella que debe ser informada a través de la libertad para constituir a un sujeto capaz de alcanzar la *felicidad*.

La modernidad occidental se caracterizó, especialmente en sus inicios, por un fuerte racionalismo. Esta tendencia no ha disminuido, aunque actualmente coexiste con otros modos de ver al hombre y al mundo. En todo caso, ya desde Descartes se empezó a considerar en amplios sectores de la filosofía y de la cultura a la *razón* del hombre como el verdadero *sujeto* humano, desvalorizando todas sus demás facultades. Quiero destacar aquí dos importantes corrientes racionalistas que han influido y siguen influyendo de modo no siempre explícito en nuestras morales tardomodernas. Me refiero a la deontología kantiana y a la ética consecuencialista, en las que me detendré de modo muy breve.

La ética kantiana, en primer lugar, o lo que comúnmente se entiende por ella, se resume en el llamado Imperativo Categórico, que es una suerte de *test* contrafáctico para identificar el mal moral. El mal consistiría en hacer aquello que

no estaríamos dispuestos que se erigiera en ley universal. De acuerdo con esta teoría, que poco a poco se fue ramificando en diversas versiones de 'éticas del deber,' la razón nos permite conocer el bien moral, lo que se debe hacer y es obligatorio realizar aunque muchas veces se oponga a la sensibilidad. De hecho, Kant afirma que no se debe actuar jamás buscando *mi* felicidad (pues la intención no sería recta) sino sólo buscando el cumplimiento de la ley moral "aunque el cielo se caiga." Las normas morales son absolutas. Respecto del tema de la felicidad, que aparentemente parecería contradecir mi suposición inicial de que todas las éticas la buscan, Kant afirma que "en la otra vida" moral y felicidad se unen, pero para llegar a ese estado perfecto hay que cumplir antes en ésta las exigencias universales de la razón.

La ética consecuencialista también exalta, aunque de modo distinto, la razón del hombre. Es una ética que pretende ser científica, exacta, cuantificando los datos y utilizando un cálculo matemático para conocer la acción correcta. Lo que unifica a sus múltiples variantes es la utilización del cálculo de consecuencias. Es decir, se comparan las consecuencias positivas de los distintos cursos de acción posibles, y se considera moralmente correcto al que las maximiza. Y la diferencia entre sus versiones se da principalmente en qué se entenderá por el resultado óptimo, si acaso la felicidad (entendida como placer) para el mayor número de personas; la satisfacción de preferencias, etc. Esta ética, que a primera vista parece tan razonable, lleva a resultados muchas veces contraintuitivos e incluso contradictorios. Como la acción correcta es la que maximiza las consecuencias buenas, podría legitimarse, por ejemplo, matar a un hombre inocente que goce de buena salud para salvar, con sus órganos, la vida de cinco enfermos. O prescribir el asesinato de todos los débiles mentales de una sociedad, que son una carga económica y afectiva para sus familiares y el Estado. O eximir de la aplicación de las leyes contra la violencia intrafamiliar a los grandes jugadores de fútbol, porque es mayor el "bien" social que hacen divirtiendo al público que el daño que causan a los tres o cuatro integrantes de su núcleo familiar. En definitiva, el gran problema del consecuencialismo es que no reconoce más valores que aquel que maximiza, y pasa por tanto por alto todos los derechos de las personas dejándolas a merced de un despótico cálculo de consecuencias.

El problema de estas éticas exclusivamente racionales es que el hombre no es exclusivamente razón. La severidad de la deontología y la externalidad del consecuencialismo, que opera con hombres como si operara con sacos de trigo,

repugnan a la conciencia, rebelan y violentan al núcleo mismo de lo que es sentirse un ser humano. El resultado de estas recetas morales nos deja perplejos, y si hemos creído verdaderamente en ellas no es raro volverse escéptico frente al cinismo de la *razón*, y buscar el sentido en lo que pareciera ser su opuesto: el *corazón*.

Al proceso psicológico de decepción le sigue, habitualmente, el volverse al otro extremo. Esto sucede tanto en la experiencia personal como en la historia de las ideas. Así es como, tras muchas décadas de racionalismo despiadado, surgieron en el siglo XVIII y se consolidaron en el siglo XIX diversas formas de irracionalismos, sentimentalismos y romanticismos. En éstos también hay muchos modos de enfatizar sólo al sentimiento como criterio moral, pero en suma la forma más simple y que ha permeado hasta hoy nuestra cultura es la que se resume en la frase: “si lo siento bueno, es bueno.” “Haz lo que diga tu corazón,” “lo hice por amor,” “por amor soy capaz de cualquier cosa,” “cómo va a ser malo si me hace sentir bien,” “quizás no lo sea para ti, pero para mí es bueno,” “sé auténtico y haz lo que quieras,” son frases con las que nos encontramos diariamente. El *corazón* (la mera emoción) se convierte en la norma y medida de la bondad moral y en la única o principal guía de la conducta personal. Y como consecuencia necesaria de esto aparece el relativismo moral.

A diferencia de la universalidad de la razón, que en sus dos hipertrofias modernas nos uniformiza metiéndonos a todos por igual en armaduras demasiado pequeñas, el sentimiento (la emoción) es por definición particular. Cada uno siente de un modo distinto, y no hay diálogo posible entre los sentimientos. Los sentimientos no tienen en sí mismos un criterio de evaluación, se autojustifican, por lo que si son la única realidad considerada no cabe más que validarlos a todos. Con ello, no hay posibilidad de juzgar moralmente las acciones de nadie, salvo en cuanto hayan sido auténticas (hayan obedecido a sus propios sentimientos). El imperio del corazón desarticula, desune e imposibilita la vida social; no deja posibilidad de discusión ni acuerdos.

No obstante, el *corazón* también decepciona, también encierra al hombre en una cárcel de la que, si no ha perdido totalmente su libertad interior, pronto quiere salir. Las emociones las padecemos, nos sobrevienen, no las controlamos a voluntad. Y así como llegan, se van. A veces incluso no responden más que a estados fisiológicos pasajeros, y su intensidad nada dice de su profundidad o permanencia. Pues bien, si actuamos movidos por esta espontaneidad afectiva y justificamos

nuestra acción con la autenticidad, podríamos llegar a cometer barbaridades que, tras el paso del sentimiento, no podamos remediar. En un ataque de rabia, por ejemplo, herir gravemente a un amigo. En un arranque de desesperación, cortarse una oreja. O en la euforia creerse capaz de conducir a 200 kilómetros por hora sin poner en riesgo a nadie.

Después, cuando el sentimiento pasa –ojalá no por el balde de agua fría que signifique haber hecho un daño irreparable–, nos cuesta reconocernos a nosotros mismos en el recuerdo de lo que hicimos. Y si el sentimiento actual es el contrario, nos reprobamos ácidamente habernos dejado llevar por el sentimiento anterior. Y nos damos cuenta de que la mera emotividad no puede ser la norma de nuestra acción, porque nos controla tiránicamente, y aunque ya no podemos retroceder en el tiempo nos reprochamos: “¿Por qué no lo habré pensado antes?”

En suma, ni la *razón* ni el *corazón* por sí solos pueden constituir al ‘sujeto moral.’ Se abre frente a esto una disyuntiva: o postulamos la implausible existencia de una tercera facultad no reductible a las anteriores que se identifique con el sujeto de la libertad, o postulamos una unidad ordenada de *razón* y *corazón* como causa material de la moral. Yo me inclinaré aquí por la segunda opción, proponiendo que la *unidad ordenada y armónica* de estas dos potencias constituiría la ‘forma’ de la ‘materia;’ vale decir, la causa formal de la moral.

Tanto la *razón* como el *corazón* (i.e. la mera sensibilidad) son facultades poderosas en el hombre. Ambas proporcionan motivos para la acción, sea a través de argumentos o de emociones. Sin embargo, estas facultades no están siempre en sintonía. Todo ser humano con un mínimo de vida consciente ha tenido la amarga experiencia de ‘sentirse partido,’ de *saber* racionalmente que le conviene hacer algo, pero *sentir* intensamente que quiere hacer lo contrario. Este conflicto interno, esta situación de desarmonía y disgregación, es tal vez una de las sensaciones más penosas para el hombre. Y es prueba más que suficiente de que la felicidad no puede coexistir con este despedazamiento interior.

¿Cómo solucionar el problema? Todos también hemos tenido la experiencia de la ‘negociación’ entre la *razón* y el *corazón*, lo que nos muestra además que estas facultades sí pueden dialogar entre ellas. La ‘negociación’ y la salida más fácil es la de comparar el peso relativo de los distintos motivos: si el motivo racional es muchísimo más fuerte y claro que la intensidad del sentimiento, se racionaliza la acción hasta acallar el grito del sentimiento. Si, por el contrario, la intensidad del sentimiento nos ciega, se racionaliza de modo opuesto, hasta acallar a la razón,

o se usan algunas de las bien conocidas técnicas 'para no pensar': activismo, alucinógenos, tranquilizantes y alienadores de todo tipo y accesibles a cualquiera que los busque. Estas 'negociaciones,' sin embargo, son soluciones o remedios *ad hoc*. Unifican aparentemente a la persona ante un determinado problema pero no la unifican de verdad, y en el momento menos esperado volverá a encontrarse ante una nueva disyuntiva.

La tarea, entonces, es intentar dilucidar cuál podría ser una 'negociación' definitiva, es decir, un compromiso que diera la solución antes de que se nos presente el problema; y también, incluso más importante que lo anterior, que paulatinamente fuera impidiendo la aparición de estos dilemas. En otras palabras, cómo podrían unirse *razón* y *corazón*, de modo de querer lo mismo, tender hacia lo mismo y no dejar al hombre dolorosamente partido.

Los sentimientos, en primer lugar, son una manera de leer el mundo, un modo afectivo de dar cuenta de la situación, nuestro modo de contacto y valoración personal de la realidad. Éste ya parecería suficiente argumento como para fundar la moral sobre ellos, es decir, elegir según ellos qué es lo bueno para mi felicidad; sin embargo, como acabamos de ver, los sentimientos también tienen problemas: imposibilitan el diálogo, terminan contradiciéndonos con nosotros mismos y, sobre todo, conviven en nosotros con otras motivaciones igual de potentes como son las de la razón. Por lo demás, los sentimientos no se bastan a sí mismos. Un ejemplo claro es el amor. El amor como mero sentimiento quiere eternizarse, el amor como sentimiento quiere 'quemar las naves,' darlo todo, permanecer. Pero como mero sentimiento el amor no tiene manera de hacerlo. Su intensidad no es garantía de permanencia. El amor como sentimiento puede pasar, y el antiguo enamorado olvidarse rápidamente de sus sueños de trascendencia. Cuando el amor es compromiso, en cambio, hay algo más que el mero sentimiento actuando en la persona. El sentimiento puede ser el principio y principal motivo, pero la promesa de fidelidad, pase lo que pase con el sentimiento, no se funda sobre simples emociones. Los sentimientos los padecemos, las promesas las hacemos. La promesa, entonces, es una fijación voluntaria de la libertad en un objeto porque racionalmente consideramos que ese objeto es digno de ser amado, sintámoslo actualmente o no. Incluso, puede muy bien darse el caso de que nuestra libertad esté 'prometida' en algún momento hacia un objeto distinto del que está deseando nuestro *corazón*. Una madre está comprometida con el cuidado de su hijo, pero frente al persistente llanto nocturno su *corazón* no siempre siente *el deseo*

de volver a levantarse para ponerle el chupete al niño. Este ejemplo, que adelanta algo de la argumentación, sólo busca mostrar cómo el mismo sentimiento se realiza mejor coordinándose con algo que no es él. Los sentimientos requieren ser gobernados para no convertirse –en las ya parafraseadas palabras de Lewis– en ‘semidioses’ que nos gobiernen en contra de nuestra voluntad.

La *razón*, por su parte, por su característica universalidad, nos permite ‘descen-trarnos,’ salir de nosotros mismos para poder ver las cosas, y a nosotros mismos entre ellas, con perspectiva. La *razón* nos permite poner una distancia que nos relativiza a nosotros y a nuestro entorno. Esto no implica que a través de la razón podamos hacer juicios neutros, imparciales o ‘desde el punto de vista del Ojo de Dios,’ como señalan ciertas teorías racionalistas; sino, mucho más modestamente, que tenemos la opción de situarnos en distintas perspectivas y no ver así la realidad sólo en su valor ‘para mí,’ sino también ‘para ti,’ ‘para ellos,’ ‘para todos.’ Esta distancia posibilita la reflexión, y en consecuencia la evaluación de motivos. Los sentimientos necesitan ser gobernados para realizarse plenamente, y la razón, por su capacidad de mediar y tener visión de conjunto, pareciera ser la facultad con las mejores condiciones para realizar esa labor de gobierno.

Ahora se plantea la pregunta práctica central: ¿cómo? ¿No es racionalismo el gobierno de la *razón*? Si lo sería si se entendiera como una dictadura al estilo kantiano (o como lo que comúnmente significa ‘estilo kantiano’), donde es un deber oponerse a los impulsos de la sensibilidad. Pero si el gobierno se entiende como modulación, educación, habituación de las tendencias sensibles, el *corazón* y la *razón* se influirán mutuamente colaborando para identificar lo realmente bueno para mi felicidad, lo que en el fondo quiero. La *razón* no debe ni negar ni extirpar las emociones. Tras un buen entrenamiento, hecho a base de pequeñas negaciones, premios y racionalizaciones, se podría alcanzar la deseada unidad. La perfección moral, la *felicidad* como fin último, sólo se alcanza si el hombre no es movido exclusivamente por su *razón*, sino también por su *corazón*. El *corazón* del hombre, para realizarse plenamente, debe ser de algún modo un *co-razón*, un co-operador de la *razón*, actuando siempre ambos de modo conjunto.

### **Persona, felicidad y sentido**

Pues bien, ya habiendo descrito lo que me parece podrían ser las cuatro causas de la moral (*felicidad* como fin último, *libertad* como causa eficiente, *razón* y *corazón* como causa material y la *unidad ordenada de éstos* como causa formal) queda

saldar la deuda que contraje al comienzo y que a su vez mostrará el dinamismo que queda oculto bajo mi caracterización tan parcelada: explicar la relación entre moral, felicidad y sentido. Tras esto, y en vistas a completar la descripción de estas nociones, se comprenderá que el ser humano es 'persona' antes que 'individuo,' lo que lo impulsa hacia un aspecto comunitario del 'sentido,' que encontraremos tanto en su origen como en su culminación.

La *felicidad* de la persona como causa final de la moral, entendida como una actitud de serenidad interior y sabiduría para hacerse cargo de la realidad, es uno de esos peculiares bienes que no se alcanza cuando se los intenciona (busca) directamente. En otras palabras, tal como quienes quieren ser humildes no pueden lograr su objetivo más que olvidándose de éste y empeñándose en otras actividades (pues si se empeñan en ser humildes se envanecerán cuando crean conseguirlo), la felicidad tampoco se obtiene cuando se fija como "la meta" explícita y consciente de nuestras acciones. El placer, en cambio, es relativamente fácil de producir. La alegría depende más de los casos, aunque habitualmente se podrán generar las condiciones adecuadas para que surja. Pero la felicidad sólo se alcanza a través de la llamada 'intención oblicua,' esto es, como un fin que, estando en el horizonte, no puede mirarse de frente sin impedir su verdadera realización.

Esta aparente paradoja se entiende mejor con la noción de 'sentido.' La proliferación de morales, místicas y recetarios de autoayuda en nuestra época tiene mucho que ver con la cuestión de la pérdida del sentido de la vida. Cuando las personas no saben *para qué* existen, cuando sienten sus vidas vacías, cuando no saben hacia dónde están corriendo y todo les empieza a dar igual, se dice que han perdido el sentido. La ansiedad de la que hablé al principio es justamente una ansiedad de sentido, una necesidad de *para qué*. Diversas razones históricas y culturales han aflojado de tal modo la relación entre las personas, y la de ellas con el mundo, la historia y alguna noción de lo trascendente, que los ciudadanos del tercer milenio estamos como arrojados a la nada, desorientados entre tanta abundancia y comprando compulsivamente recetarios de felicidad. Estamos buscando un sentido. Pero el problema, y la gran tragedia de nuestro tiempo, es que el sentido no se alcanza nunca buscando el sentido. Se obtiene por intención oblicua, se obtiene cuando de pronto, tras muchas otras acciones, descubrimos que nuestra vida *ya* tiene un sentido. Cuando somos *sorprendidos* por el sentido. Aunque tampoco basta eso. No basta obtenerlo: para conservarlo hay que continuar en la actividad que nos lo haya dado, perfeccionarse en ella, *vivir* haciendo el sentido.

La *felicidad* en su tercera acepción, imperfectamente llamada *serenidad* pero entendida como una *actitud vital*, se relaciona mucho con la noción de sentido. No sólo se asemeja formalmente, es decir, en su estructura y modo de consecución, sino que *contiene* a esta noción cuando se la entiende de modo amplio, o se *identifica* con ella si se la considera de un modo más estrecho. Ya caractericé a la felicidad como serenidad y como sabiduría práctica (saber hacerse cargo de la realidad), pero ahora puedo describirla de un modo más profundo: la *felicidad* como autoposesión, como ser dueño de sí. Se relaciona con la serenidad, pues estar “fuera de sí” es exactamente su contrario; y con la sabiduría práctica, ya que sólo quien es dueño de sí mismo sabrá cómo hacerse cargo de una realidad siempre cambiante para encontrar y reencontrar permanentemente el equilibrio en la contingencia. Y tiene también mucho que ver con el sentido, pues sólo se autoposee, se tiene a sí mismo, se encuentra a sí mismo, quien tiene un *hacia dónde*, un *para qué* estar viviendo. Por ello es que la *felicidad* implica tener un sentido o, en una definición más general, es vivir una vida con sentido.

Por último, en tercer lugar, aparece la moral. La moral vendría a ser el recto ejercicio de la propia libertad en vistas de la felicidad. La moral, entonces, o la vida moralmente buena, se puede entender como aquella actividad que se realiza en busca del bien y que, como efecto indirecto, producirá *felicidad*, sentido. La felicidad y el sentido están desde el principio en el horizonte, pero no pueden ser directamente buscados. Lo que directamente sí se busca es el bien, la acción buena. Y para ello la libertad se ejercita simultáneamente, y en un mismo acto, ‘hacia adentro’ y ‘hacia fuera.’ ‘Adentro’ se busca la unidad, la armonía de razón y corazón; y ‘afuera’ se elige la realización de los valores de la realidad, optando por lo objetivamente más valioso que coincide, como ya vimos, con lo que ‘en el fondo queremos.’ De este modo, a través del perfeccionamiento moral desarrollamos paulatinamente nuestros potenciales en cuanto seres humanos, nuestra potencialidad para lo bueno (la potencialidad para lo malo sería una atrofia de nuestras facultades, como la flojera reduce nuestra capacidad intelectual y la crueldad reduce nuestra sensibilidad), alcanzando, finalmente, lo que tradicionalmente se ha denominado la autorrealización. Y esto está en nuestras manos.

Cabe repetir, sin embargo, que la felicidad es compatible con el dolor y la tristeza, como también lo es con el placer y la alegría. Si la *felicidad* es ‘sentido,’ no es garantía de risas ni placeres, aunque tampoco se pierde si éstos no están. Pero la *felicidad* sí es garantía de que si la alegría y el placer llegan, y en cuanto están

ordenados dentro de una totalidad de sentido, el goce de éstos será más profundo e incluso su permanencia mayor. Uno de los grandes enemigos del placer y la alegría es saber que acabarán, lo que muchas veces precipita su final. Una persona feliz no teme a este término, porque la alegría y el placer no son su meta, porque ya tiene lo que desea y a ellos los considera como una sobreabundancia gratuita.

Sin embargo, la discusión de la moral, y en particular en su relación con la *felicidad* como la hemos venido entendiendo, no queda completa sin subrayar su aspecto comunitario, relacional, de apertura y encuentro con los otros. Ser 'persona' no es lo mismo que ser 'individuo.' La persona es un ser para sí (fin en sí mismo), pero también es un 'ser con,' un 'ser desde' y un 'ser para.' No existe un 'yo' sin un 'tú,' decía poéticamente Martin Buber. No existe la persona aislada, ni puede existir, por tanto, la felicidad 'aislada.' Nuestra autoposesión, que es una característica propia de la *felicidad*, no es en sí misma el fin último. Sólo nos autoposeemos para autodonarnos, porque la *felicidad*, el verdadero sentido de la vida, se encuentra en el amor, en el poder darnos a los demás. Por ello, sin 'otros' a quienes amar, sin comunión con otras personas, la autoposesión perdería toda su razón de ser y se convertiría, más bien, en soledad.

Si hasta ahora nada he dicho de la comunidad, ha sido tanto por el orden expositivo como para recalcar que la lucha es individual, que tanto la armónica unidad de nuestra razón y corazón como el recto uso de la libertad en la elección de lo valioso son una responsabilidad que recae, casi totalmente, sobre cada uno. Sin embargo, la misma moral tiene un claro origen en la comunidad y sólo completa su fin, la autorrealización de la persona, en comunidad. Por consiguiente, la comunidad es clave para la felicidad y el sentido de la vida personal, y aunque el esfuerzo por *ser* intensamente (desarrollar al máximo nuestras potencialidades) es primeramente individual, su principio se encuentra en un aprendizaje proporcionado por los otros; su desarrollo depende fuertemente de realizarlo con y para otros, y su gozo sólo es pleno cuando es compartido.

Con lo dicho quisiera acentuar, sin quitar ninguna importancia a la dimensión individual, la dimensión comunitaria del desarrollo moral. Cuando nacemos tenemos disposiciones, pero no nacemos con valores ya formados ni una conducta moral predeterminada. Éstos los vamos adquiriendo, primero acriticamente, en nuestra socialización. Compartimos la 'visión de mundo' y la 'evaluación del mundo' con nuestra cultura; de modo que si culturalmente los valores se ocultan, o no se afirman públicamente o se relativizan, nuestras convicciones morales y

nuestro modo de percibir el mundo serán débiles, volubles. Este fenómeno, que se puede describir como una falta de orientación moral, es el que hemos estado viviendo en la tardomodernidad occidental y que explica la multiplicación de oferta de morales y místicas para responder al vacío de la vida de las personas.

Luego, el desarrollo moral requiere también de la comunidad. No en el sentido de que debamos uniformarnos y asentir todos al unísono a alguna doctrina moral impuesta desde fuera; pero sí en el sentido de que el descubrimiento de valores y la propia formación valórica se realizan en el intercambio dialógico. Pensamos con otros, no aislados de los otros. Descubrir valores significa identificar los cursos de acción que den mayor sentido a mi vida, que más me acerquen al 'tipo de persona' que me gustaría ser, que admiro. En el intercambio, así como a través de la presentación de modelos y en la educación, se nos expone a nuevos criterios morales que, como dice C. S. Lewis en *El problema del dolor*, se presentan como "señores a los que ciertamente se espera... A uno no le cabe duda hacia dónde se encamina: estos criterios se parecen mucho más al bien que la pizca de bien que uno ya poseía, pero, en cierto modo, son una prolongación de éste." Hay *discernimiento autónomo*, como definimos la elección moral anteriormente. Nadie impone nada, pero se produce un *ver* renovado, que tiene mucho más sentido. Se reconoce la superioridad de ciertos valores sobre otros, y se re-estructura la orientación de la propia vida. Éste es un proceso que nunca termina, pues el orden de relevancia de los valores está siempre abierto, dependiendo de los diversos cursos de acción posibles, y lo vamos descubriendo con los demás.

Por último, la realización moral culmina en la comunidad, en la política, el amor y la amistad, relaciones que hacen la diferencia –de acuerdo con la doctrina aristotélica– entre la mera vida y la vida buena. Esto se puede aclarar con una metáfora. Si fuera posible (lo que no es) ser feliz en solitario, una persona 'auto-realizada,' es decir, con unidad de vida, con un sentido definido, razonablemente conforme consigo misma, sería una persona 'feliz.' Pero aun siendo 'feliz,' sería todavía 'más feliz' si pudiera compartir su felicidad con otros. El 'bien común' en la política, el amor y la amistad son como una fiesta. No hay fiesta con una única persona: se requiere al menos dos. Pero tampoco hay fiesta si alguna de esas dos personas no tiene ánimo de fiesta, o está amargada, o se come todo, o crea un ambiente tenso. Para que haya fiesta, en el amor, por ejemplo, o en una amistad de dos, es necesario que ambos estén felices, con ánimo de fiesta. Si hay más personas, se requiere que al menos algunas de ellas tengan este ánimo, e idealmente

puedan ir contagiándolo a las demás. La ‘fiesta’ no viene incluida en la (supuesta) ‘felicidad individual,’ pero ésta sí abre la posibilidad de la fiesta. Y la fiesta, para el que es feliz y la disfruta, aparece en la vida como un don gratuito y sobreaabundante: es la culminación y la coronación de la felicidad.

Por consiguiente, la vida moral conduce a la autorrealización o *felicidad* en su tercera acepción, a la autoposición y al sentido. Pero para que esta felicidad pueda efectivamente realizarse, tiene que ser felicidad *personal*, no individual: felicidad compartida. Ésta no dependerá sólo de nosotros, requiere de los demás y de su propio esfuerzo moral. No puede tampoco ser una sumatoria de felicidades *individuales*, en la que cada uno deba luchar por separado y una vez conseguida la meta se junten al final del camino. El esfuerzo moral no es un esfuerzo aislado, requiere de los demás desde su origen. El esfuerzo moral tampoco asegura una ‘fiesta,’ pero sí es el camino más seguro para alcanzarla, ya que con éste –dice Daniel Innerarity– se crea el espacio de juego donde la felicidad es posible. De aquí la urgencia de encontrar criterios para orientarnos en el abarrotado mercado de morales y moralinas, para encontrar las que verdaderamente den sentido a nuestras vidas. Las que “sacien sin saciar” o, usando el sugerente verso de Pablo Neruda, nos ayuden a comprender que “para nacer (y no para morir) hemos nacido.”