

Beato es el pueblo que tiene un ideal más alto: La relación entre felicidad, bien y política

————• Por Yuanling Fong Albite •————



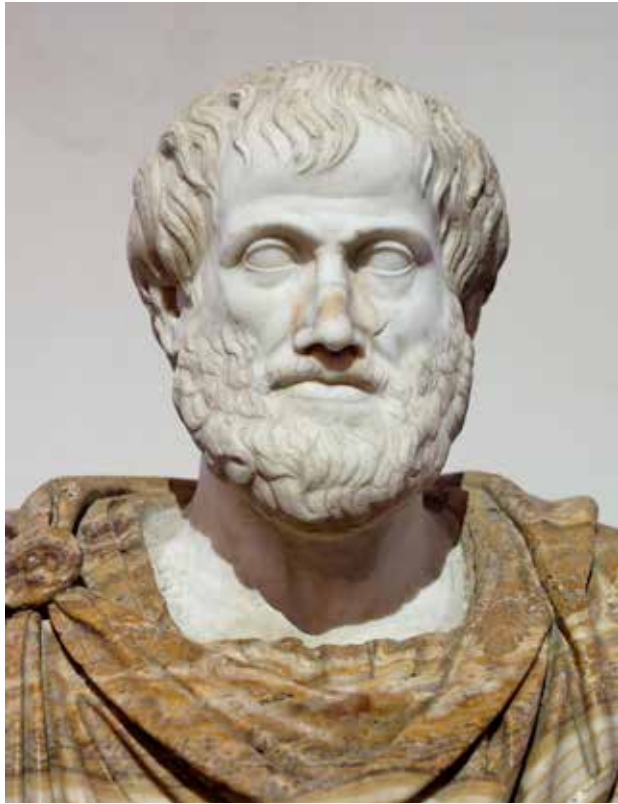
Hablar de felicidad continúa siendo una provocación. Pero buscarla, sigue ocupando cada espacio en la vida de todas las personas, incluso frente al desconocimiento de qué es lo que se busca cuando se busca la felicidad. Ya sea *felicità, happines, bonheur, glück, felicidad, eudaimonía...* todos la tienen como el más fiel anhelo que sigue inquietando al corazón humano. Carlos Díaz, filósofo personalista, dice que todos en su búsqueda nos hermanamos. Esta fraternidad que nace de la búsqueda pudiera ser un primer paso para comprender también la felicidad como finalidad de las relaciones políticas y de un pueblo en sentido general.

San Agustín, en la segunda carta a Macedonio (413-414) escribe que el principio de la verdadera felicidad de una nación no es de origen y naturaleza distinta a la del hombre (*Quoniam vero te reipublicae scimus amatorem, non aliunde esse beatum hominem, aliunde civitatem*). Pero como la felicidad no se basa en los bienes exteriores ni corpóreos sino en los bienes superiores que son los del espíritu, beato más bien es el pueblo que tiene un ideal más alto. Este ideal es ese Bien objetivo que todos anhelan y que por tanto constituye el fin último de cada persona. Entonces si cada uno de los hombres tiene la misma finalidad, también toda socialidad, entendida por Agustín como unidad en la concordia, tiene como fin último la felicidad. Pero, ¿qué es la felicidad? ¿Cuál es la relación entre felicidad, bien y política desde el diálogo con la tradición?

En el siglo IV a. C. Aristóteles da fe en que ser feliz es lo mismo que «vivir bien» y «obrar bien», y que la felicidad es el Bien al que la política aspira y el mayor de todos los bienes que pueden realizarse. Aunque muchos a lo largo de la historia han destruido y vuelto a construir la definición aristotélica, esta ha sido la clave fundamental cuando se quiere decir por qué todos los hombres buscan la felicidad, pero no saben en qué consiste. En la *Ética, a Nicómaco*, el estagiri-

ta, plantea que las cosas pueden ser notorias de dos maneras: o con relación a nosotros o de una manera absoluta. La felicidad tiene esa doble cualidad como lo que es, en cuanto notorio. Primero en relación con la persona en el plano de lo subjetivo, y segundo como absoluto, en tanto que responde a un bien concreto y es en sí misma, Bien. Siguiendo a Aristóteles, todo conocimiento y toda resolución de nuestro espíritu tiene en cuenta un bien de cierta especie y el mayor de todos es el llamado Bien Supremo (en este sentido *supremum* se refiere a aquella condición que, siendo ella misma incondicionada, no está sometida pues a otra). La Política, entendida desde esta tradición como las relaciones que se establecen en la esfera de lo público, específicamente la *polis*, también aspira a la felicidad (*εὐδαιμονία*) entendida como bien supremo. De aquí que la «ética de la perfección» de Aristóteles está profundamente marcada por la felicidad como la práctica de la bondad moral en el espacio público (escenario de realización personal). De hecho, es esencial la relación entre Política-Felicidad y Bien, ya que el filósofo entiende la política como constitutiva a los hombres.

Es delicado concebir el contenido material de dicho bien supremo y la mayoría de los argumentos tienden a una relativización de este apuntando solo a su dimensión subjetiva. Un paso adelante sería no conformarse con una concepción meramente cognitiva de la felicidad que responda a los intereses de cada individuo, sino elaborar una concepción normativa. A fin de cuentas, la felicidad en su concepción normativa es la que responde al *bien real* de la persona en virtud de la constitución de sus propias capacidades y que puede no corresponderse con sus deseos. El núcleo de la felicidad depende de la actividad racional del alma (función del alma que Aristóteles atribuye a los hombres) pero no es coextensiva de la misma; sino que alude más bien al ejercicio pleno de dicha actividad, a la plenitud de la vida humana.



Aristóteles.

Aquí es donde aparece la virtud (*ἀρετή*), conexión entre la función y la vida plena o lograda. Aristóteles asocia la felicidad con la virtud por ser la actividad del alma por excelencia. Existen otros bienes, como los exteriores y los del cuerpo, pero solo los bienes del alma cumplen con una concepción normativa que se aplica a todas las facultades y actos. La felicidad no es solo la posesión de la virtud, sino el hábito propio de la misma. Es en el acto mismo de ser virtuoso que el hombre estima el verdadero valor de la felicidad, como lo más bello y más justo.

Por otro lado, aunque la filosofía moral del estagirita ha abrazado realidades que sobrepasan la suya, la vida feliz solo se alcanza en la *vita contemplativa*. En ella el hombre se libera de las obligaciones que necesita para vivir y de él mismo, en el sentido propio de la *scholē* (*σχολή*), que los romanos tradujeron como *otium* y en castellano sería ocio (en el sentido del tiempo libre o descanso). Esta liberación también puede ser interpretada desde una separación o extrañamiento de los bienes exteriores o corporales. Es importante, en esta lógica, no confundir liberación con libertad. Hannah Arendt explica muy bien este par cuando afirma que, «liberación» es en relación a la necesidad y la necesidad se ubica en un plano pre-político. Por ejemplo, las mujeres y los esclavos podrían ubicarse en este punto ya que no entran en la definición aristotélica

que responde a la pregunta por el Hombre, no son seres políticos, no son ciudadanos (aunque no sería correcto hablar categóricamente de una condición pre-política en Aristóteles porque la política está en el orden del ser). La libertad, que en la tradición griega es propiamente política, se diferencia de liberación en cuanto ya no existe la necesidad como limitante, también, para la felicidad. Por tanto, la libertad política es imprescindible para alcanzar la felicidad.

Ya Aristóteles cuando se refería al carácter teleológico de la felicidad dejaba escapar algunas nociones que ponían en evidencia que la felicidad podía acontecer objetivamente al interior de las relaciones políticas. Por ejemplo, señala que toda actividad, teórica o práctica, elección o decisión particular apunta a un cierto fin; así que hay una multiplicidad de fines que corresponden a ciertas actividades. Estos fines se pueden clasificar de tres maneras: a) de tipo puramente instrumental que, desde el punto de vista práctico y no meramente técnico, son siempre buscados solo como medios para otra cosa; b) los que pueden ser queridos tanto por sí mismos o como medio para otra cosa; c) los deseados siempre por sí mismos y nunca con vistas a otra cosa diferente.¹ En este último se ubicaría la felicidad como actividad del alma dirigida por la virtud perfecta (virtud moral) la cual es también finalidad de las relaciones políticas, ya que estas suponen la búsqueda de un bien que solo puede ser deseado por sí mismo y no como medio para otra para un fin. No obstante, la afirmación «el hombre virtuoso es feliz» no debiera considerarse un juicio analítico en tanto que apunta a la realización de la persona humana dentro de la vida práctica (política). Immanuel Kant lo esclarece de la siguiente manera en la *Crítica de la razón práctica*:

Pero como está dada [refiriéndose a la relación virtud-felicidad en Aristóteles] no puede ser analítica (...) tiene que concebirse sintéticamente y por cierto que como enlace de la causa con el efecto; porque se refiere a un bien práctico, o sea a lo que es posible mediante la acción. Por consiguiente, o bien la apetencia de felicidad tiene que ser la causa motora para las máximas de la virtud, o la máxima de la virtud tiene que ser la causa eficiente de la felicidad.²

Sobre estas últimas premisas, Kant, señala que se trata de una relación de subordinación donde una explica la otra, pero solo en relación de una con la otra, no mediante la relación de otros fenómenos con ellas. El filósofo de la Ilustración ubica el Bien *supremum*, y por ende la relación virtud-felicidad, como parte de los postulados de la Razón Práctica.

Hay un dato esencial en las reflexiones kantianas sobre la felicidad que aparece en el Capítulo II de la *Crítica de la razón práctica*. Expone que el bien supremo es el necesario fin supremo de una voluntad moralmente determinada, puesto que es prácticamente posible, y las máximas de esta tienen realidad objetiva. Sobre esta base, afirma que en los principios prácticos cabe pensar en un enlace necesario entre la conciencia de moralidad (como ejercicio de la virtud, dígase también perfección moral) y la esperanza de una felicidad proporcionada a ella como consecuencia de la misma. Sin embargo, es imposible que produzcan moralidad principios de aspiración a la felicidad y en consecuencia que el Bien supremo constituya moralidad como primera condición de Bien supremo. Es decir, la felicidad puede ser moralmente condicionada, pero es, en esencia, Bien *supremum*.

A la pregunta sobre si el Bien Supremo acontece en acto en el presente de las relaciones políticas como Felicidad, Kant expone lo siguiente:

Pero como yo no solamente estoy autorizado para pensar mi existencia, aun como *noumenon*, en un mundo del entendimiento, sino que además tengo en la ley moral un motivo determinante puramente intelectual de mi causalidad (en el mundo de los sentidos), no es imposible que la moral de la intención tenga con la felicidad como efecto en el mundo de los sentidos, una relación, si no directa, por lo menos indirecta (a través de un autor inteligible de la naturaleza), y por cierto necesaria, como causa. En una naturaleza que sólo sea objeto de los sentidos, este enlace nunca puede ser sino contingente y no puede alcanzar para el bien supremo.³

Ese autor inteligible de la naturaleza con el que se establece una relación directa o indirecta pero necesaria como causa es el *Idipsum* (Dios) al que San Agustín hace referencia en la mencionada carta a Macedonio, cuando habla del ideal más alto que debe tener un pueblo para alcanzar la bienaventuranza (*beata vita* o vida feliz). Así tanto Agustín como Kant apuntan a la felicidad como práctica en una determinada relación con la conciencia moral. Ambos autores coinciden en que la felicidad no se puede alcanzar en una naturaleza que solo sea objeto de los sentidos. Empero en el campo propiamente de la teoría política también se puede identificar en qué consiste la felicidad.

Hannah Arendt, en su libro *Sobre la Revolución*, acuña el término de «felicidad pública» partiendo de una comparación entre la Revolución Francesa de 1789 y la Revolución Americana de 1776. Principalmente la felicidad pública deviene del doble significado al que

apunta la «búsqueda de la felicidad» en la *Declaración de Independencia de los Estados Unidos*: como bien privado y como participación en los asuntos públicos. Esta última acepción es la que define a la felicidad pública en el texto arendtiano. Lo contrario a la felicidad pública sería la felicidad individual, la cual solo se completa en la esfera de lo privado. Esta es la heredera de una nación que se constituye gracias a una revolución liberadora, pero no creadora de libertad.

La felicidad pública no excluye la felicidad individual. La participación en los asuntos públicos también trae beneficios individuales como la satisfacción, el reconocimiento y la realización personal; hasta otros de carácter grupal como el sentimiento de pertenencia, la mejora de las virtudes sociales o la confianza interpersonal. Cuando Arendt habla de participación en los asuntos públicos, se remite a la democracia ateniense donde todos los ciudadanos conjuntamente tomaban las decisiones en la *polis* y las dos esferas, pública y privada, se complementaban. Pero ¿qué entiende por «esfera pública»? Lo público es el mundo común, el lugar de reunión de todos, «el espacio de aparición» o espacio político; donde a pesar de la diferencia de opinión y perspectiva de los actores todos están interesados por el mismo objeto (el



Immanuel Kant.

Bien). Este es un espacio concreto donde se constituye la realidad «como aparición» porque es el ámbito donde varios miembros o grupos encuentran relación con otros, permitiendo que se realice la condición de posibilidad del Ser -junto al Otro, o dígase también la co-existencia.

Sin un espacio de aparición, «la realidad del propio Ser», vale decir la propia identidad no puede ser preservada de la duda. Por tanto entrando en el mundo, en el espacio público, por tanto siendo visto, único e individuado de los otros, el actor encuentra la confirmación de su propio yo y ve su propia identidad reconocida.⁴

En este espacio (visto desde la definición arendtiana), es donde acontece la felicidad en el terreno propiamente político. Para que algo se convierta en acontecimiento, primero debe ser visto, oído, recordado y luego transformado en obras. Señala Arendt que la realidad del mundo de los asuntos humanos depende, para su continuada existencia, de la presencia de otros que han visto, oído y que luego recordarán para hacer de lo intangible cosas tangibles.

El debate sobre la felicidad es bastante amplio, pero tanto de Aristóteles como de Kant se puede extraer lo siguiente: la felicidad como finalidad de toda persona humana tiene en esencia un componente práctico. Es decir, ya sea como hábito de virtud o como ese bien que es posible mediante la acción y que es el fruto de la relación directa o indirecta con el único Bien *supremum*, la Felicidad existe, y es posible bajo los preceptos fundamentales de la práctica.

La felicidad como acontecimiento de lo político no debe ser un instrumento de la Política reduciendo las relaciones a una lógica de dominación. La felicidad pública es también la realización de la persona humana en el acto político y el goce de la relación como riqueza objetiva del encuentro con el Otro. Esto supo-

ne una postura ética que solo puede estar fundada en una co-pertenencia, no solo de cada uno de los individuos al espacio público, sino a un orden universal basado en la co-existencia de únicos entre iguales bajo el mandato del amor.

Felicidad y Política han estado acariciando los límites entre la vida contemplativa y la vida activa. Hasta ahora pudiera notarse cierta tensión entre la felicidad como anhelo propiamente humano que nace del interior de la persona como parte de la actividad del alma y la felicidad como acontecimiento al interior de las relaciones políticas. ¿Pues cómo puede ser finalidad y realización plena de la persona a la vez que acontecimiento y dato en el presente? Dicha tensión escatológica, para muchos ha sido ignorada o percibida como una simple contradicción. Para la cultura de este tiempo, los signos de una escatología de la felicidad pertenecen solo a las realidades últimas que se le atribuye al complejo mundo de la metafísica. Para el cristianismo, dicha tensión escatológica se da en la persona de Jesucristo, realidad última y presente. En la persona de Jesús confluye la felicidad como acontecimiento presente (el dato) y la felicidad como el mensaje que responde al anhelo más íntimo y profundo del hombre.

Notas:

1 VIGO, ALEJANDRO, G., *Aristóteles. Una introducción*, Chile, Colección IES (Instituto de Estudios de la Sociedad, 2007, p. 205.

2 KANT, IMMANUEL, «Capítulo II, De la dialéctica de la razón pura en la determinación del concepto de Bien Supremo» *Crítica de la Razón Práctica*, Buenos Aires, Editorial La Página S.A, 2003, p. 99.

3 KANT, IMMANUEL Óp. Cit, p. 101.

4 FORTI, SIMONA, «Lo spazio pubblico», *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, Milano, Bruno Mondadori Editori, 2006, p. 281. Traducción de la autora.

