

La benevolencia como categoría fundamental de la Ética eudemonista

LEONARDO RODRÍGUEZ DUPLÁ

(Madrid)

La Ética moderna presenta un aspecto muy distinto del que ofrecía el pensamiento moral en la Antigüedad. La reflexión ética de Platón y Aristóteles giraba en torno al concepto de eudemonía —felicidad en el sentido de vida plena o lograda— y presuponía que no hay solución de continuidad en la aclaración de los diversos problemas de que se ocupa la Filosofía Moral. El pensamiento moderno, en cambio, se caracteriza por haber proclamado la independencia de los problemas de la felicidad y del obrar recto, y se ocupa casi en exclusiva de este último. La Ética ha dejado de ser eudemonismo para convertirse en Ética del deber, y aun éste es considerado a menudo únicamente en su dimensión social. Para la sensibilidad contemporánea, todo intento de trascender los estrechos márgenes de una Ética universalista que posibilite la convivencia se hace sospechoso de dogmatismo intolerante o de inconsecuencia. ¿No hemos de reconocer a cada cual el derecho de decidir qué le hace feliz? ¿Y no es absurdo querer derivar el contenido de nuestros deberes —que en ocasiones nos imponen abnegación y renuncia— del interés por la propia felicidad?

Más importante que constatar este cambio de intereses en la historia del pensamiento ético es preguntarse por su justificación objetiva. Descubrimos entonces que la necesidad o siquiera conveniencia del viraje practicado por la Ética moderna no es tan evidente como pudiera parecer a primera vista. Así lo cree, al menos, el filósofo alemán Robert Spaemann, quien tiene por aparente la supuesta autonomía de la Ética filosófica respecto a la aspiración humana a la felicidad. Dos tipos de consideraciones parecen haber movido a Spaemann a la mencionada opinión. En primer lugar, su análisis de la estructura del obrar humano y su subsiguiente adhesión a la concepción platónica del querer, que bosquejaremos más adelante. Pero también la Historia de la Filosofía, en segundo lugar, parece mostrar la falta de perspectivas del punto de vista moral que ignore el deseo de felicidad: la razón práctica, que en Schopenhauer se desentiende de la vida, termina muriendo a manos de ésta en la obra de Nietzsche.

Plantéase aquí un difícil problema teórico para Spaemann. Por un lado, reconoce la necesidad de aclarar tanto el problema de la vida feliz cuanto el del deber. Por otro, advierte que el tratamiento independiente de esas cuestiones es inviable, pues ello desembocaría en la identificación de *dos* criterios distintos con que enjuiciar la conducta humana —criterios que, debido a su origen contrapuesto, amenazan entrar en conflicto a cada paso. No queda, pues, sino un camino para salvar este dualismo fatal y superar con ello el escepticismo práctico: buscar un principio común a eudemonía y moralidad. Pues bien, este camino lo ha andado el profesor Spaemann recientemente. Su libro sobre *Felicidad y Benevolencia*¹, del que queremos ocuparnos aquí, es la crónica de

1. Cf. *Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1989.

ese intento. La obra consta de dos partes. La primera combina el análisis conceptual de la idea de eudemonía con el relato de sus avatares a lo largo del pensamiento antiguo. La segunda parte persigue el principio común que permita reconciliar los proyectos de ser justo y ser feliz.

1. Plausibilidad del eudemonismo

El profesor Spaemann introduce el problema de la eudemonía al hilo de un examen del intelectualismo moral platónico. La tesis de que nadie obra el mal a sabiendas cuenta con dos supuestos. Implica, en primer lugar, la existencia de una intención última y fundamental que abraza el obrar humano en su conjunto. Dado que este interés fundamental alienta en todos y cada uno de los actos libres del hombre, habrá que achacar a ignorancia las acciones que no contribuyan a la realización del *telos* que define ese interés, que no es otro que la eudemonía. De la realidad de este deseo fundamental de felicidad da testimonio la desproporción entre las esperanzas que depositamos en los bienes finitos y la satisfacción efectiva que éstos nos deparan: el sentimiento de descontento que rara vez desacompaña nuestra andadura vital presupone el anhelo de una dicha perenne y verdadera.

Tenemos, pues, que nadie atenta deliberadamente contra su propia felicidad. Ahora bien, esta tesis no justifica por sí sola el intelectualismo moral, que sienta la imposibilidad de hacer el mal a sabiendas; es más, el egoísmo que busca el propio provecho se ha considerado desde siempre como una fuente de acciones injustas. En este punto es preciso acudir al segundo supuesto de la posición platónica, como a un puente que salva la distancia entre eudemonismo e intelectualismo: el obrar recto —dice Platón— es uno de los componentes de la vida bienaventurada. Puesto que queremos ésta, no podemos por menos de querer también aquél.

Que todos los hombres desean por naturaleza ser felices, es una convicción que atraviesa de parte a parte el pensamiento antiguo. Formando bloque con ella aparece el intento de integrar en este deseo prescrito al hombre por su naturaleza las exigencias de la moralidad. Y, a la inversa, acaso sea la mala inteligencia del tratamiento aristotélico de la relación entre felicidad y moralidad el principal responsable de la desconfianza actual hacia la perspectiva eudemonista. Así, el eudemonismo se ha interpretado a menudo como una teoría que entiende la felicidad como un fin al que se ordena instrumentalmente la totalidad de las acciones humanas. La moralidad de éstas dependería de su calidad en tanto que medios para el fin mencionado, en el entendido de que la definición de la vida feliz precede y guía la identificación de los medios que permiten alcanzarla. No es difícil refutar esta versión del eudemonismo: hacer depender la moralidad de nuestras acciones de la medida en que redunden en nuestro provecho es un intento absurdo que consagra la astucia como forma suprema de la moralidad. Mas al poner de manifiesto el sinsentido de esta concepción ética estamos combatiendo a un enemigo ficticio, pues la pintura del eudemonismo que se acaba de hacer apenas responde al verdadero aspecto del pensamiento de Aristóteles. Que éste es algo mucho más coherente y profundo, lo ha mostrado Spaemann de la manera que a continuación bosquejamos. Con ello devuelve su plausibilidad al eudemonismo y, sin prejuzgar sus posibilidades, muestra que es imprescindible readmitir el problema de la felicidad en el ámbito de la Filosofía Moral.

Mediante un fino análisis de la función estructural que corresponde a la elección de fines en el ámbito de nuestro obrar voluntario, el pensador alemán muestra de manera convincente que la aspiración a la felicidad no se deja entender mediante el es-

quema conceptual de medios y fines que aplicamos habitualmente a nuestros propósitos particulares. Abandonamos la persecución de un fin concreto cuando éste «no merece la pena», es decir, cuando las consecuencias previsibles de la acción considerada ofrecen un saldo negativo. La felicidad, en cambio, no puede no valer la pena: ella es más bien el horizonte por relación al cual juzgamos la deseabilidad de los proyectos que persiguen contenidos particulares.

Pero hay más: estos contenidos no se reducen a meros medios para la obtención de un fin que les es externo y que es definible con independencia de ellos. Antes bien, como ya vió J. S. Mill², los contenidos de la felicidad guardan con ésta la relación de las partes al todo. La razón de ello está encerrada en la distinción aristotélica entre *poiesis* y *praxis*. Mientras al estimar una obra de arte nos fijamos exclusivamente en los resultados alcanzados, olvidando en cambio el proceso que condujo a ellos, al juzgar la vida de un hombre desde el punto de vista de su felicidad la situación cambia radicalmente. No nos limitamos a preguntarnos por los objetivos realizados, sino que nos interesa primordialmente la perspectiva íntima de esos procesos: cómo vivió ese hombre su obrar, qué ilusiones y esfuerzos lo acompañaron, qué alegrías y sinsabores. Y es claro que no cabe pensar esas vivencias como medios para un fin externo a ellas, sino más bien como partes que integran y definen un todo que se puede lograr y malograr.

2. Antinómica de la felicidad

No podemos por menos de intentar pensar la felicidad, pues nos va en ello la vida. A esta tarea dedicó prolongados esfuerzos el pensamiento antiguo. Los resultados fueron, en buena medida, desoladores. El profesor Spaemann ha reconstruido finamente este fracaso y ha puesto su causa en la naturaleza intrínsecamente paradójica de la idea de eudemonía. Consideremos algunas de las múltiples dificultades y antinomias que —a juicio del pensador alemán— pesan sobre el concepto de eudemonía y hacen de ésta una quimera.

Un primer obstáculo para la aspiración eudemónica radica en el carácter irremediamente precario de toda felicidad terrena. Esta puede verse truncada en cualquier momento por numerosos factores que escapan a nuestra previsión o que no estamos en condiciones de prevenir. Ser feliz es, en buena medida, una cuestión de suerte, no de prudencia:

Tus casos fálaces, Fortuna, cantamos,
estados de gentes que giras e trocas,
tus grandes discordias, tus firmezas pocas
a los que en tu rueda quejosos fallamos...

(Juan de Mena, *Laberinto de Fortuna*, 2)

2. Véase el capítulo IV de *El Utilitarismo*. Es éste un libro en que conviven lúcidos atisbos y tesis inaceptables. Así, la concepción de la felicidad como un todo que comprende diversos contenidos es acaso el único elemento de verdad del dudoso argumento por el que Mill intenta avenir su tesis de que sólo la felicidad es buena con el hecho palmario de que muchas otras cosas son asimismo descadas. Nos parece, por tanto, que anda descaminado G. E. Moore cuando en el párrafo 43 de sus *Principia Ethica* hace objeto de sus burlas el único elemento rescatable del argumento de Mill.

Téngase presente, en segundo lugar, que en la idea de una vida lograda está pensada la vida en su totalidad, ya que una golondrina no hace verano, y no se llama bienaventurado a quien es feliz por un día (*Eth. Nic.* I, 1098a 16-20). Sin embargo, esta visión conjunta de todos los momentos de una vida apenas es practicable. Pues o bien la realizan los otros, y entonces es irrelevante, ya que se trata de que *yo* me sienta feliz; o bien la llevo a cabo yo mismo, y entonces será muy imperfecta, por las razones que a continuación se indican. Nuestro pasado no es un agregado de instantes monádicos que se deje reagrupar en un juicio de valor irrevocable, sino que se parece más bien a un fluido en estado de continua redefinición: un desengaño, por ejemplo, aniquila el acento positivo de un recuerdo. Por su parte, el carácter incierto del futuro, ya mencionado, hace asimismo imposible integrarlo en el pensamiento de una vida lograda. Y no corre mejor suerte el presente: la distancia entre reflexión y espontaneidad —insalvable a juicio de Spaemann— impide alcanzarlo.

El término «felicidad» alude sobre todo a una impresión subjetiva, al contento con el propio estado. De aquí nace una tercera dificultad, pues en la medida en que, por ejemplo, no envidiamos su euforia al mendigo ebrio que encontró San Agustín paseando por las calles de Milán (*Confess.* VI, VI, 9 s.: *non enim verum gaudium habebat*), tampoco podemos definir la dicha verdadera ateniéndonos a criterios puramente subjetivos (*interest, unde quis gaudiat*). Ahora bien, la mediación entre la satisfacción subjetiva y los criterios objetivos de la felicidad es sumamente difícil, pues la ha de llevar a cabo el interesado, que sucumbirá las más veces al despotismo de la satisfacción presente: ¿quién convencerá al mendigo eufórico de vino de que en realidad no es feliz?

Los sentimientos de dicha o desventura no son estados ciegos, sino vivencias intencionales que mientan algún contenido. Y es justamente en la naturaleza de los contenidos de la felicidad donde se funda un cuarto obstáculo al proyecto eudemónico. Los objetos capaces de hacer feliz a un hombre presentan, en efecto, la siguiente particularidad: sólo cumplen esa función cuando son buscados desinteresadamente. La amistad, por ejemplo, pasa desde siempre por ser una fuente de dicha; fuente que no mana para quien busca amigos por cálculo. Querer ser feliz es, por tanto, un empeño absurdo. En nuestro siglo, el filósofo Max Scheler ha señalado este hecho y ha intentado reducirlo a sus causas. Con ello daba formulación filosófica a una experiencia largamente repetida por la humanidad. El joven J. S. Mill advirtió con pesadumbre, según cuenta en su *Autobiografía*, que cuanto más afanosamente buscaba la felicidad, tanto más se alejaba de ésta —un descubrimiento ciertamente desalentador para quien profese el utilitarismo. Y lo mismo le acontecía a C. S. Lewis con la vivencia fundamental a la que él denomina *joy*. Por último, la verdadera intención del cuento del rey que buscaba la camisa del hombre feliz parece ser ésta: mostrar que todo intento de atrapar la felicidad se entiende mal a sí mismo.

Llegado al final de la primera parte del libro de Spaemann, el lector quedará perplejo. No parece que hayamos progresado en el intento inicial de avenir eudemonía y moralidad, sino que el examen de la primera nos ha hecho tropezar con antinomias e incompatibilidades. ¡Mal podremos avenir dos ideas, si no somos capaces primero de reconciliar cada una consigo misma!

3. Amor benevolentiae

La imposibilidad de pensar sin contradicción la idea de la eudemonía es —a juicio de Spaemann— consecuencia directa del dualismo de razón y vida (o también: de re-

flexión y espontaneidad, de conciencia e instinto natural). Y a la inversa: de la medida en que sea posible paliar esta desavenencia fundamental depende la suerte del eudemonismo.

En tanto que ser natural, el hombre tiende espontáneamente a la satisfacción de sus pulsiones instintivas y se vive a sí mismo —de forma igualmente irreflexiva— como centro inconcuso de su entorno. Los objetos que pueblan éste poseen valor (puramente funcional) en la medida en que contribuyen a la conservación y afirmación vital de ese centro. En tanto que ser racional, en cambio, el hombre ya no hace del mundo una función de sus apetitos, sino que descubre la independencia en el ser de cuanto le rodea y, sobre todo, de los otros hombres:

El ojo que ves no es
ojo porque tú lo veas;
es ojo porque te ve.

(Antonio Machado, Proverbios y cantares, I)

El descubrimiento del ser-en-sí del Otro coincide con la eclosión de uno mismo. Percibimos al Otro como *alter ego*, nos hacemos cargo de su realidad al reconocer en él nuestra misma constitución teleológica, el mismo interés fundamental por la felicidad. La manifestación del Otro implica, por otra parte, la relativización de los propios intereses, pues el ser-en-sí, tanto ajeno como propio, aparece como lo Absoluto, lo que reclama respeto, adhesión incondicionada. Ahora bien, sólo nos podemos adherir al ser-en-sí afirmando su tendencia íntima, colaborando con su teleología fundamental. Con otras palabras: mostrándole benevolencia.

Benevolencia es la palabra mágica. Es el principio que buscábamos, pues al apaciguar la dialéctica de razón e instinto natural, atenúa también las antinomias de la eudemonía. Lo primero lo logra porque, si bien la felicidad ajena es el objeto de la benevolencia, no es su único efecto: quien ama a otro se goza en su felicidad, de suerte que ayudándole se ayuda indirectamente a sí mismo. Además, ya hemos visto que la aparición del Otro es simultánea con la aparición de uno mismo como ser-en-sí, comparecencia esta última que nos exige y permite favorecer nuestros verdaderos intereses.

Salvada la distancia entre razón y vitalidad, se desvanecen sin más —pero sólo en la medida de lo posible— las antinomias de la felicidad. Al elevarse la reflexión a un horizonte absoluto, desenmascara los espejismos de la satisfacción subjetiva. Al reconocer la subjetividad del Otro, reproduce su mirada y la integra en la perspectiva propia, lo que le permite paliar en alguna medida las deficiencias de la imagen unitaria de uno mismo. Por último, al ser la benevolencia una respuesta reclamada incondicionalmente por la realidad, no puede contener el elemento de interés o cálculo que, según hemos visto, envenena nuestro contacto con los objetos capaces de deparar felicidad.

Las antinomias con que aparecía gravada la eudemonía se atemperan al contacto de la benevolencia, pero no desaparecen por entero. No desaparece, por ejemplo, la provisionalidad de toda felicidad terrena. Mas esto no es sorprendente, pues es impensable que el dualismo fundamental de razón y vida llegue a resolverse en el predominio absoluto de uno de estos extremos. Ello equivaldría o a la extinción de la vida o a la pura animalidad, ambas incompatibles con la aspiración eudemónica. De este modo, el proyecto de integrar los dos polos que definen la condición humana, haciendo de la razón benevolente forma de la vida, se presenta como un ideal inalcanzable.

Conviene que nos hagamos cargo de la índole exacta de la solución propuesta por Spaemann a las antinomias de la eudemonía. Al señalar a la benevolencia una tarea

infinita —necesariamente imperfecta—, el profesor alemán renuncia implícitamente a la idea de una felicidad sin restricciones. Habrá de recurrir —como Aristóteles, como Santo Tomás— al concepto de eudemonía *modo humano*. La felicidad perfecta pasa a ser objeto de la fe religiosa.

4. *Ordo amoris*

La benevolencia, que nos ha proporcionado una cierta solución a los ambages de la eudemonía, es al propio tiempo —así lo piensa Spaemann— la categoría fundamental de la moralidad. Es, pues, el principio que buscábamos desde el inicio, ya que permite concebir unitariamente la Filosofía Práctica, restituyéndole la continuidad amenazada por la moderna escisión de los puntos de vista eudemónico y moral.

Toda norma ética y todo deber concreto se puede entender como una concreción de esa benevolencia fundamental. Objeto intencional de ésta es el ser-en-sí propio y ajeno descubierto por la razón. De ahí que no haya que pensar en una Ética sin Metafísica. Y de ahí también el rechazo de Spaemann a la llamada Ética del Discurso: el respeto a la persona del interlocutor no es el resultado alcanzado por la discusión racional, sino que es el presupuesto inicial de esa discusión.

Si la realidad exige respeto y adhesión incondicionados, es porque ella se presenta como lo que goza de independencia en el ser. Lo que reposa en sí mismo y no se entiende como función de otra cosa, lo irrepetible e incommensurable. ¿Más no nos confronta con idéntica exigencia todo lo que exhiba idéntica independencia en el ser? El utilitarismo contesta afirmativamente esta pregunta y, con ello, impone al agente racional la intolerable carga de velar por el curso total del universo. Esta tesis —lo ha mostrado Spaemann lúcidamente— revierte a su vez en la posición contraria. Al ser el cuidado por *toda* la humanidad incompatible con la naturaleza finita del obrar humano, el consecuencialista coherente terminará delegando *toda* responsabilidad en favor de una Ciencia que, provista de métodos estadísticos e interpretaciones funcionalistas que ignoran el aspecto subjetivo y moral de las acciones, consigue referirse a la realidad humana en su conjunto.

Mas la praxis humana no está condenada a debatirse entre la responsabilidad desproporcionada a su finitud y la insolencia moral. Cierta que dedicar nuestro tiempo y atención a una persona implica negárselos a otra, y que este hecho es lamentable. Pero también es verdad que las contingencias que definen cada situación vital contienen asimismo aspectos que delimitan la extensión de nuestra responsabilidad, por una parte, y por otra reconcilian su finitud con su vocación universal. La amistad, el parentesco, el paisanaje o la simple relación de proximidad física, son factores que determinan una jerarquía de la responsabilidad, un *ordo amoris* en el marco de la benevolencia universal. Este orden de prioridades es contingente en su génesis —recuérdese la parábola del Buen Samaritano—, pero enteramente objetivo en su validez. Además, todo acto de amor redime su contingencia inicial merced a la indole de su destinatario: por su substancialidad e incommensurabilidad, el ser-en-sí es imagen del Absoluto, de suerte que quien respeta a un individuo particular se eleva a una perspectiva universal.

La segunda parte del libro de Spaemann entronca a menudo con motivos típicos del pensamiento cristiano, que son abordados por el profesor alemán desde una perspectiva estrictamente filosófica. Así, la felicidad en sentido pleno es un concepto que, al no llenarse de contenido empírico, remite a una realidad trascendente. Y el *amor benevolentiae*, que a juicio de Spaemann es el alma de la praxis moral, no es, bien mira-

do, sino el correlato filosófico del Mandamiento del Amor: si aquél alumbraba a la par la realidad propia y ajena, éste ordena amar al prójimo como a uno mismo. Por último, el tratamiento de la subjetividad humana como reflejo del Absoluto coincide con la doctrina cristiana del hombre como *imago Dei*.

Terminaremos con algunas observaciones críticas. Nos parece oportuno hacerlas en este lugar por referirse todas ellas a la segunda parte de *Felicidad y Benevolencia*. Y es que, si la primera parte se puede considerar como obra definitivamente elaborada y conclusa, la segunda no exhibe, a nuestro juicio, ese mismo acabamiento. No se trata, pues, de descubrir fallos en la extraordinaria argumentación de Spaemann, sino de indicar en qué dirección se han de proseguir sus investigaciones.

En el umbral primero de la Ética sitúa Spaemann una percepción, la percepción de la realidad como ser-en-sí. A esta realidad se dirige el amor *benevolentiae*, que reconcilia al hombre consigo mismo —esto es, le hace feliz en la medida de lo posible— e inspira la praxis moral toda. Ahora bien, en vista del protagonismo de esa percepción del ser y de esta benevolencia originaria, acaso debiera Spaemann haber delimitado más estrechamente la naturaleza de esas vivencias. A menudo parece identificarlas o considerarlas dos aspectos de lo mismo, como cuando habla de la fuerza desveladora del ser que el amor posee o cuando escribe hermosamente «*amor oculus est*». En estas ocasiones se aproxima el pensador alemán a posiciones defendidas por Max Scheler en las primeras décadas de este siglo acerca del carácter cognitivo de los sentimientos superiores. Pero otras veces parece entender la benevolencia como la toma de posición que sigue de manera natural a la percepción del ser. Así, cuando Spaemann pone la raíz de la maldad moral en lo que él denomina «retirar la vista hurtadamente», reconoce implícitamente la disolubilidad de percepción de la realidad y benevolencia, y a *fortiori* la diferencia de estos actos.

Una segunda y más importante ausencia en la segunda parte del libro la ha señalado su propio autor. Hemos visto que la benevolencia presupone la estructura teleológica del ser-en-sí a que ella responde. Esto es claro respecto a la realidad humana: quien quiere bien a una persona ayuda a ésta a realizar su natural aspiración a la felicidad. Ahora bien, de ser el acto de prestar ayuda el paradigma de la praxis moral toda, ésta se referirá únicamente a objetos a los que quepa suponer una constitución teleológica. Hasta dónde sea razonable extender esa suposición, es cosa que ha de decidir la Ontología y que, ciertamente, no cabe discutir en el marco de una obra subtitulada «Ensayo sobre Ética». Pero es de la mayor importancia hacerse cargo de que semejante complemento ontológico a la labor de Spaemann es absolutamente imprescindible; pues el eventual descubrimiento de alguna clase de objetos moralmente relevantes que no presentaran esta estructura daría al traste con las aspiraciones del amor *benevolentiae* a constituirse en principio supremo de la moralidad.

La mencionada necesidad de investigaciones complementarias se hace especialmente acuciante para quienes concedan crédito a la Filosofía del valor, acaso el más profundo intento contemporáneo de fundamentar filosóficamente la Ética. Pensadores como Scheler, Hartmann o Hildebrand han entendido la acción recta como aquella que respeta el orden objetivo de los valores. Ahora bien, al ser éstos unidades ideales, no parece posible suponerles un *telos*: circunstancia ésta que parece sugerir la incompatibilidad de las concepciones éticas que tienen por principios fundamentales la benevolencia y el valor, respectivamente. Con todo, puede que esta incompatibilidad sea más aparente que real. En particular, la distinción trazada por Hildebrand entre valores ontológicos y cualitativos tal vez propicie el acercamiento de las posiciones mencionadas. Como no es de este lugar examinar a fondo esta cuestión, basten las siguientes indicaciones. Puede que el amor *benevolentiae* se deje entender como respues-

ta al valor *ontológico* en el sentido de Hildebrand. Vimos que el paradigma de ese amor es el que se dirige a seres personales y se traduce en actos que promueven su felicidad. Vimos también que es imposible determinar los contenidos de la felicidad sin ayuda de criterios objetivos. Pues bien, estos criterios nos los provee, justamente, la jerarquía objetiva de valores *cualitativos* de que habla Hildebrand. En cuanto a la necesidad de «principios intermedios» que permitan dar una estructura concreta (*ordo amoris*) a la benevolencia fundamental, no parece que esto esté reñido con la Filosofía del valor. Así, en *Moralia* —obra póstuma de Hildebrand— encontramos el reconocimiento explícito de aspectos de la realidad que, sin ser reducibles al valor, colaboran a determinar la realidad de numerosas obligaciones morales.