

# Reflexión y crítica

## La felicidad como categoría práctica

Gerhard Droesser

A pesar de su aparente relatividad e indeterminación, la idea de felicidad desempeña una función decisiva en la configuración de la existencia personal y colectiva. En este trabajo se explora su papel en la construcción de la identidad individual, sus implicaciones sociales, económicas y políticas, así como su dimensión moral.

### *1. El preguntar hipotético por el sentido de felicidad*

¿Qué importancia tiene el concepto de felicidad para la orientación del hombre en nuestra época? ¿No designa este concepto sólo un lugar vacío, una función que es completada materialmente por los más variados enunciados individuales y resulta por ello inaccesible a una descripción teórica? Lo que los hombres experimentan como felicidad quedaría oculto en una privacidad incommunicable, quizá hasta el punto de que ni siquiera para sí mismos sabrían decir que esto o aquello constituye su felicidad.

Por eso sólo mediante construcciones hipotéticas puede la pregunta por la felicidad aproximarse a los fenómenos, precisarlos lingüísticamente e intentar formar con ellos una estructura de sentido. La reflexión teórica es un hablar que sólo alcanza su meta en la respuesta de sus destinatarios.

Intentemos aclarar al menos algunos de los significados fundamentales del concepto, definirlos a partir de los contextos en los que cobra sentido. Pero ni a partir de uno de estos contextos ni a partir de la síntesis de todos ellos se podrá captar completamente el significado del concepto; la fuerza de este concepto trasciende su definición. De la felicidad no cabe ofrecer un tratamiento exhaustivo, sea teórico o práctico, precisamente porque ella se cuenta entre los temas esenciales de la existencia humana, como la lucha y el amor, la

vida y la muerte. A la vez, estos temas exigen de suyo que su ambigüedad se limite mediante interpretaciones y se formule en palabras. Éstas marcan la diferencia que hará posibles nuevas diferencias. La palabra es responsable respecto de todo tema cuya importancia se revele en la experiencia histórica. Ciertamente que las palabras y los tópicos con los que a diario designamos nuestras vivencias son tan ambiguos como éstas. Por eso es necesaria la reflexión crítica que se ajusta enérgicamente al recuerdo del significado. El vaciamiento de sentido provocado por la malversación del significado en el hablar irreflexivo hace degenerar la estructura temática en la que se objetiva el existir en sí.

Los significados que la palabra "felicidad" puede asumir forman un amplio abanico cargado de dialéctica y ambivalencia. Entre las distinciones fundamentales está ésta: ¿qué sujeto puede verse agraciado con la ocasión de ser feliz: la sociedad o al individuo en su singularidad? Y ésta: los predicados con los que designamos lo que para nosotros se entiende por "felicidad" o "feliz" ¿son igualmente evidentes para todos los hombres, simplemente en virtud de su humanidad, o cambian estas connotaciones de época en época, de cultura en cultura? ¿O se matizan más aún, dependiendo de la clase social y el ambiente? Y esta otra: si las representaciones de la felicidad son remitidas al ámbito de la interpretación individual, ¿en qué medida siguen siendo constantes a lo largo de toda una vida y en qué medida varían?

Al menos la posibilidad de referirse a la felicidad, como quiera que sea, puede afirmarse tanto de la sociedad como del individuo. Pero ¿de qué manera se matiza esta referencia? ¿Se cuenta la felicidad entre las determinaciones últimas de la praxis humana, a las que ella se habría de someter completamente? ¿Es la felicidad el criterio del orden vital y de su duración? ¿O viene y va, al azar y sin nuestra colaboración? ¿Centelleo de algo extraño y ajeno, que sólo posteriormente podemos constatar con resignación como ya pasado?

## *2. Un modo de definir la identidad humana*

La felicidad es una categoría ligada del modo más diverso con la definición de la identidad humana. Designa, en primer lugar, estados en los cuales un ser humano ve enfáticamente confirmado su ser en sí. Tal confirmación del yo puede representarse en todos los modos temporales de una historia vital individual: uno fue feliz, es feliz o espera serlo.

El hecho de que integremos los momentos de felicidad en el orden temporal de nuestro vivir es condición de posibilidad de la variación de las construcciones teóricas de la historiografía y la sociología, que en sus formas extremas ligan la felicidad ya al pasado –como estado primigenio del hombre–, ya al futuro –como su definitiva liberación o redención–.

Esta peculiaridad especial de la autoconfirmación deja claro que la plenitud de la felicidad no es una constante en el discurrir de la vida. Los estados de felicidad alternan con los de indiferencia, en los que la sensación anímica se mantiene en una situación neutral, en la cual el sujeto se sume en su estado afectivo o en su actividad; y con los estados que, por contraste, son experimentados y designados como “infelicidad”. Sin embargo, la infelicidad no ha de equipararse simplemente a la pérdida de sí; pues también aquí un ser humano experimenta que un suceso le afecta con gran severidad, se ve confrontado consigo mismo, se hace cargo de su vida individual. Que un yo se cerciore de sí mismo, sucede por tanto en el dolor y en la alegría. Sólo cambia la dirección de la intensidad afectiva.

Ciertamente una desgracia puede afectarnos tan profundamente que impida la posibilidad de la interpretación reflexiva de sí mismo; puede ocurrir que un yo se vea enajenado y alienado de sí mismo. Entonces son los espectadores quienes deben decir que este hombre es infeliz y quienes asumen por él el acto de definición de su existencia. Pero ¿no vale esto también para la felicidad? ¿No es la felicidad completa también un completo olvidarse de sí mismo? Quien es completamente infeliz o completamente feliz, ése ya no puede describirlo, ha desistido como sujeto. También la identidad del hombre feliz se mantiene sólo en la medida en que haya terceros que adopten ante él una actitud interpretativa. La autoconciencia experimentada reconoce que felicidad e infelicidad son correlativos. El infeliz conoce la profundidad de la felicidad que él gozó una vez; y también el feliz aprecia su estado porque sabe de amenazas superadas o posibles.

Felicidad e infelicidad son, por lo tanto, términos correlativos que se definen por reflexión sobre uno mismo. Mantener la correlación es lo característico de la fuerza de la autoconciencia.

La vivencia de la felicidad no es inmediatamente constitutiva de identidad. La exaltación emocional, el “colmo de la felicidad”, hace olvidar casi por completo la consistencia de la identidad y las limitaciones que le impone la realidad social; la exaltación emocional ensancha el horizonte vivencial y niega a la vez su punto medio, el

qual, cuando la felicidad ha pasado, puede ser de nuevo recuperado reflexivamente y elaborado simbólicamente. Como todos los grandes sentimientos, también el de la felicidad contiene una potencia destructiva. La felicidad de la emoción, entendida como rebasamiento de límites, resulta arriesgada para la vida en su conjunto si el yo no mantiene el contacto con las exigencias de la cotidianidad. Ciertamente sería igualmente arriesgado, incluso mortal, que se negara fría y apáticamente a orientarse al “allende” por el que es atraída, movida y animada.

La felicidad y la infelicidad sólo se vuelven comprensibles cuando un sujeto las refiere a sí mismo, las define como estados u objetos, las compara y valora. De este modo son interpretadas dentro del todo abarcador de la historia de una vida. Pero con ello se anula la certeza de la identidad que acompaña al estado afectivo. Se pone de manifiesto que el sentido de la vida no es idéntico a los estados afectivos inmanentes a la propia vida. Ciertamente que el significado originario no se extingue –sigue siendo el punto de referencia de las posteriores concepciones de la vida–, pero su valor puede cambiar hasta volverse su contrario. La felicidad anterior se vuelve quizá interpretable retrospectivamente como falsa promesa de sentido, la antigua infelicidad como giro vital lleno de sentido.

El cambio azaroso de los estados afectivos es superado por la autoconciencia crítica, que adopta ante ellos una actitud escéptica: afectan al yo, pero no son idénticos a su unidad. Esta unidad debe ser producida en actos con los que uno se pone de acuerdo consigo mismo y se cerciora de sí mismo –en actos de interpretación–. En este plano la felicidad puede ser introducida nuevamente, precisamente como definición de la identidad con uno mismo que se ha de producir a lo largo de una vida y se ha de definir conscientemente. Se emplea entonces como categoría para la interpretación de la praxis ética.

El sentido de “felicidad” se vuelve determinante para otras categorías de la orientación de la vida y, a la inversa, es determinado por ellas. De este modo las intuiciones inmediatas de la felicidad son, por así decir, puestas entre paréntesis, su caudal de sentido se vuelve anónimo y, una vez universalizado, es inculcado encarecidamente al sujeto como algo debido, por ejemplo con la fórmula: “Obra de modo que promuevas tu propia felicidad o la de otros hombres en la medida de tus fuerzas”. Con todo, esta identificación de felicidad y deber no es necesaria; la autorreflexión ética también puede distinguir tajantemente ambas definiciones y argumentar que

la felicidad, incluso cuando de hecho acontece, precisamente no pertenece a la realización esencial del hombre, pues nos hace necios y egoístas.

Una reflexión crítica sobre la felicidad habrá de tener en cuenta lo casual, lo fortuito de cuanto en la vida nos viene dado desde fuera: sus circunstancias. Que alguien tenga suerte o no, se encuentre en circunstancias favorables o desfavorables indica hasta qué punto la construcción de la identidad puede ser estorbada o favorecida incluso por el acontecimiento externo más nimio. Que alguien aproveche sus posibilidades de felicidad depende en parte de lo que sucede alrededor de él y con él. Ciertamente lo decisivo, también a este respecto, es cómo combina un sujeto las circunstancias con la estructura de su propia vida, cómo las integra interpretándolas –incluso cuando son adversas–.

### *3. Pasión por lo infinito: eros, religión*

La felicidad se ha descrito hasta ahora como experiencia psíquica para cuya presencia o ausencia no bastan esfuerzos técnico-prácticos; sí, en cambio, una receptividad y sensibilidad que se percata de lo que adviene y nos hace felices. La felicidad sorprende, pero sólo a aquel que la ha esperado, que está atento contemplativamente –intrapésicamente activo– a su posible llegada. Los fenómenos de este tipo de vivencia de la felicidad se pueden enlazar sin dificultad con categorías interpretativas eróticas y religiosas.

No hay duda de que el dominio central de la experiencia sensible de la felicidad es el erotismo. Aunque lo erótico reciba sus energías de la sexualidad, adquiere frente a ésta una dimensión cualitativa independiente que le da sentido, la abraza y la acompaña, pero que no coincide con ella; y que constituye una relación sensible entre seres humanos en la que –si la sublimación se logra– la sexualidad natural es absorbida plenamente. Lo erótico designa entonces la experiencia del existir individual que consiste en no tener bastante con lo esencial de su propia identidad y, partiendo de esa menesterosidad, abrirse y comunicarse a otras personas para recibir de su alteridad lo que le falta: la felicidad del encuentro y del diálogo entre personas, o de la fortuna de devenir persona –de la amistad, que de suyo está abierta para los modos más diversos de profundización y ensanchamiento, exigiendo sin cesar hacerse más intensa–. La felicidad sería aquí, por tanto, el modelo de una relación esencial y recíproca que

se da por mor de quienes participan de ella, y no mediada por fines objetivos externos. Los límites internos de esta dinámica de la felicidad residen en la finitud del existir: siempre tenemos demasiado poco para obsequiar a los demás, y necesitamos más cosas y distintas de las que ellos nos pueden dar. Pero los límites están prefigurados por las circunstancias fácticas, cuyas exigencias morales y objetivas siempre hacen violencia a la tendencia erótica<sup>1</sup>.

La religión y la estética asumen el existir erótico, dan a su dinámica una forma objetiva, una cosificación que permite domeñar la contingencia del existir humano mediante el descubrimiento y el cultivo de un "mundo superior" separado de "este mundo". Lo que es contingente queda caracterizado como tal: es considerado lo falso y nímio frente a lo válido y verdadero.

La religión considera la vivencia de la felicidad ante todo como regalo del que cabe disponer o como gracia para cuyo advenimiento nada puede emprender activamente quien la recibe. La felicidad de esta clase se puede definir como negación de la normal cotidianidad burguesa. Se basta a sí misma, no se preocupa por el curso y la dirección de la vida. Es la interrupción de toda finitud, su desactivación o incluso aniquilación. El alma se ve arrebatada por la automanifestación de lo infinito. Lo hermoso es el comienzo de lo terrible.

Pero lo eterno, como pura oposición a lo temporal, sólo se puede definir como vacío y ausencia de sentido. Sólo puede prometer felicidad si las experiencias e imágenes de una vida terrenal dichosa se proyectan a la esfera de lo eterno y, en tanto que es válido y debe serlo, se revelan como "nuevo cielo" y como horizonte de esperanza para la praxis humana.

Lo extraordinario cae bajo el embrujo de la cotidianidad, de modo que los hombres se esfuerzan por alcanzar y retener manipulativamente la felicidad de la eternidad. La gracia ha de ser forzada metódicamente. El estado de gracia precisa de la preparación moral, de la ascesis, cuyas prácticas consisten a su vez en determinada negación de la cotidianidad y constituyen un término medio entre mis-

---

<sup>1</sup> Lo erótico es un apetito que nunca se agota en el placer fáctico del instante. Atraviesa [durchkreuzt] todas sus satisfacciones finitas, y lo seguiría haciendo aun cuando el deseo sensible no fuera domesticado desde fuera por el principio de realidad de las regulaciones sociales. El erotismo puro, si llegara a darse, es en tanto que relación de lo finito con lo infinito un proyecto imposible. Como vía de mediación individual ya está relativizado, civilizado y aburguesado. Cf. S.FREUD, *El malestar en la cultura*.

tica y cotidianidad. La felicidad de la eternidad se vuelve inmanente al tiempo.

Junto a la forma especial de la praxis religiosa explícita, que todavía alude, al menos formalmente, a la diferencia de lo finito y lo infinito, se puede situar también la praxis mundana y burguesa que se somete al imperativo categórico del logro de la felicidad. La contingencia de la felicidad, el hecho de que este o aquel resulte agraciado por ella, la inconstancia de su posesión, son lo insoportable frente a lo cual hay que recurrir a la planificación humana.

Con ello se reproduce y vuelve a ser objeto de praxis autoconsciente la correlación de felicidad e infelicidad –ahora como interpretación de la vida histórica en su conjunto, en su aspecto social e individual–.

La felicidad se vuelve símbolo de la autoproducción racional de la vida humana. Está referida tanto al individuo como a la sociedad. A su definición pertenece ahora el dominio racional del mundo y, con ello, la capacidad de disponer de bienes materiales<sup>2</sup>.

#### 4. El “bien común”: praxis teleológica inmanente a la historia

El rodeo por la religión no carece de consecuencias para la definición de la praxis inmanente a la historia, en la medida en que las metas y resultados de ésta son puestos en cuestión crítica e incesantemente por la reflexión religiosa que evoca la felicidad perfecta. Pero tal relativización no lo es sólo de esta o aquella praxis, sino más bien del sujeto mismo de la praxis. La religión declara que la felicidad en un sentido absoluto y último de ningún modo es producible por el hombre solo, aunque su praxis lo intente y además deba hacerlo. La “salvación” plena no viene del hombre, sino de Dios.

Pero esta reflexión no sólo destruye las pretensiones humanas de poseer un poder omnímodo, sino que, positivamente, otorga a la praxis –tanto a la técnica como a la que se orienta interpersonalmente– la libertad de jugarse la felicidad en lo relativo.

En conexión con el concepto de sociedad, la palabra “felicidad” designa el cumplimiento del fin social. Esa palabra señala un objeti-

---

<sup>2</sup> Cf. MAX WEBER, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, así como *Zwischenbetrachtung: Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltablenkung*, ambos en: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, vol. 1 (Tübingen 1988 [1920]).

vo a las instituciones sociales y a la acción social: las somete a una exigencia. Esta exigencia tiene función crítica en la medida en que todo obrar particular se juzga atendiendo a cuánto contribuya a la utilidad del conjunto social o al “bien común”. Desde tal perspectiva se pueden cuestionar los logros efectivos de los sistemas sociales y de sus actores considerando su fruto en favor de los seres humanos reunidos en una sociedad. Al designarse con el nombre de “felicidad” el “para qué” de las organizaciones sociales, éstas son relativizadas y convertidas en medio de la autorreproducción social.

La categoría “felicidad” trasciende el sentido objetivado en los subsistemas y lo refleja en el sentido del todo social. Ahora bien, esto no es una exigencia moral aplicada desde fuera a las praxis y técnicas dadas, sino más bien una perspectiva de comprensión que aglutina los rendimientos sistémicos orientados de hecho a la utilidad total y los supera en una síntesis conceptual. Esto hace notar, ciertamente, los déficits que presentan los rendimientos sistémicos frente a las necesidades humanas reales –expresadas lingüísticamente–. Si las necesidades están justificadas y son satisfacibles en las circunstancias dadas, entonces la crítica es indicio de que hay que modificar la praxis sistémica y acomodar sus rendimientos a la nueva situación de las necesidades.

La felicidad entendida como “bien común” significa, por tanto, en primer lugar, un caudal de prestaciones a participar en el cual tienen derecho todos los miembros de la sociedad. En segundo lugar, que este caudal se ha de dirigir permanentemente a su fin y que, puesto que los contenidos particulares de ese fin varían, las prestaciones particulares se han de acomodar a esos contenidos. Esto, a su vez, significa que con el concepto de “bien común” también se nombran las representaciones de futuro de la praxis social. En la medida en que el mismo fin de la sociedad se articula históricamente, la reflexión sobre el “para qué” se amplía hasta incluir la reflexión sobre el “adónde”. Del mismo modo que el concepto de fin social trasciende ciertamente las praxis sistémicas particulares, pero se concretiza mediante la reflexión sobre su donación objetiva, también el concepto de la historia social trasciende la realización fáctica de los fines del conjunto social, pero a la vez está ligada a ella por su propia reflexión. Sus representaciones no son abstractas y utópicas, sino que resultan de la confrontación de las dimensiones sistemático-circulares y las dimensiones dinámicas de la sociedad.



#### 4.1. Propiedad, trabajo, justicia: secularización

Que la posesión material es uno de los bienes estimables en la vida no es nada nuevo. Lo decisivo es que el ímpetu religioso acompaña ahora a la adquisición de propiedad. No ante todo el tener, sino el producir libre y creador fascina y es declarado definición del hombre. La felicidad reside en los actos de autorrealización. Pero esta se define primeramente como trabajo socialmente útil. El individuo actúa para la sociedad, es un momento activo integrado en su producción total.

Pero la posesión no se mantiene ajena al concepto de hombre. En tanto que propiedad se vuelve resultado del trabajo y signo de su éxito. La propiedad no se acumula como capital muerto, sino que se emplea para la conservación e incremento de las fuerzas productivas. No sólo la fuerza de trabajo individual se reproduce, sino los dispositivos técnicos y sociales en los que ésta opera. Con ello resulta que el trabajo individual se realiza bajo condicionamientos que precisamente hacen dudoso su sentido como autorrealización. La conservación de la maquinaria consume una gran parte de la ganancia total, de suerte que a los trabajadores sólo les queda un mínimo de medios de vida. El crecimiento de la riqueza social se produce a costa del autodesarrollo individual.

Adam Smith había reconocido la división del trabajo como principio de la economía moderna. El incremento de la producción surge cuando los individuos y la empresas se especializan cada uno en un trabajo parcial y se relacionan mediante el intercambio. Con ello no sólo se produce de un modo técnicamente más eficaz, sino que mediante la reciprocidad de oferta y demanda se establece una provisión de bienes precisa y a la vez elástica, orientada a las necesidades reales. El bienestar social –tal es la convicción– alcanza asimismo a todos los individuos que participan en el proceso económico. Quiéralo o no, todo individuo está obligado sistemáticamente a contribuir a la felicidad de los otros individuos. El proyecto individual y el social están entrelazados. El aumento de la producción y la multiplicación de las posibilidades de intercambio comportan también el incremento de las posibilidades de felicidad del individuo.

También para Karl Marx el sistema de división del trabajo es el motor del progreso social. Lo que el individuo puede ser, lo es por y para la sociedad. Son las relaciones de producción dadas las que impiden que la sociedad se apropie lo que de suyo le pertenece. Las relaciones justas exigen por ello la eliminación de la institución que

siempre distorsiona y vuelve asimétrica la unidad social: la propiedad privada, el empresariado capitalista. La revolución política de las organizaciones económicas permite al trabajador fabril participar adecuadamente en la riqueza social, cubrir todas sus necesidades y definir en muchos sentidos su actividad con arreglo a sus posibilidades individuales, o bien desarrollarse totalmente. La revolución proletaria realiza lo que la sociedad civil ha prometido idealmente pero no puede cumplir mediante su estructura social actual. Marx estaba persuadido de la factibilidad de las condiciones materiales de la felicidad, sólo que no debían esperarse de la planificación individual, sino de la planificación consciente de la sociedad. Pero esto no significa que la sociedad liberada de las estructuras de dominación haya de responsabilizarse totalmente para la felicidad del individuo. La autorrealización personal sigue siendo asunto del individuo y ya no debe calcularse sólo según su utilidad económica. Lo que Marx tiene en la mira no es el crudo comunismo, sino el estado de bienestar burgués. Las organizaciones sociales deben disponerse de modo que permitan a cada miembro de la sociedad la percepción de las oportunidades objetivas de felicidad. La cultura objetiva es medio del cultivarse individual.

En la justicia extrema –según la cual todos los miembros de la sociedad deben recibir la misma porción de los bienes producidos en común– Marx no está interesado. El tener material, el atesorar y consumir es precisamente el sello de la sociedad alienada, del hombre que ha olvidado su esencia, que es lo que la revolución combate. Cierto que la participación en los bienes materiales es importante, pero sólo en la medida en que le ahorra al hombre la preocupación agobiante por el pan cotidiano. El verdadero objetivo estriba en que los sujetos regresen del mundo de las cosas poseíbles y realicen su esencia, en que se comprendan a sí mismos como productores libres y creadores. Así que habría que definir la felicidad como el pleno despliegue de esta esencia. Bien es verdad que Marx concibe la realización esencial sólo como trabajo material, no como política o praxis lingüística. La aclaración y el descubrimiento de la multiplicidad de esencias individuales en el diálogo no es algo que él tematicice. En vez de eso, la autorrealización individual liberada de compulsiones externas es definida como representación inmediata de un sujeto social impuesto dogmáticamente, y de este modo la idea de la esencia y de la felicidad individual resulta nuevamente sustraída<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> Cf. JOHN LOCKE, *Two Treatises of Government*, ed. Goldie (Mark, London

#### 4.2. La gestión del bienestar: el utilitarismo reflexivo

Marx había desestimado lisa y llanamente las posibilidades de una política de reformas. Para él la política no era sino un instrumento represivo de la clase dominante. Sobre la función de la política postrevolucionaria se pronuncia sólo vagamente. Pero de hecho el Estado del siglo XIX y del XX invita al estudio de las crisis inducidas por la economía: en tanto que Estado social le es asignada nuevamente la tarea clásica de la organización del bien común. Se trata ahora de conservar las ventajas del sistema económico liberal-capitalista al tiempo que se evitan sus consecuencias negativas. Entre esas ventajas se cuenta la competencia de empresarios libres, que fuerza a mejoras constantes de los productos. La pluralidad de empresas hace posible experimentar con un riesgo limitado, suscitar nuevas necesidades, orientar la producción con arreglo al consumo. En el plano empresarial, la competencia es un juego con ganadores y perdedores, que sin embargo para el consumidor tiene un resultado positivo, con tal de que se le conceda, eso sí, libertad en la elección del producto y disponga de los medios para realizar su elección. El mercado es un instrumento cuyo fin es determinado a última hora por aquello que la sociedad considera necesidad indispensable. Por eso la política tiene la tarea de velar por el respeto a las reglas del juego frente a las concentraciones de poder y consentir la “destrucción creadora” de empresas ineficientes. Por otra parte, la política ha de impedir que el destino de quienes colaboran en una empresa no dependa completamente de cómo vaya ésta. Al repertorio habitual de la política de bienestar moderna pertenecen las estipulaciones legales de salarios mínimos, las medidas de seguridad en los lugares de trabajo, los seguros de enfermedad y de jubilación, y ante todo una política de formación que mire al futuro. Los efectos secundarios negativos del sistema económico de competencia se ven amortiguados y paliados de este modo por el sistema político. El progreso y la consolidación del progreso se dan la mano<sup>4</sup>.

---

1997), así como ADAM SMITH, *Der Wohlstand der Nationen*, trad. y ed. por H.C.Recktenwald (München 1998). Véase también KARL MARX, *Philosophisch-ökonomische Manuskripte*, en: *Frühe Schriften*, vol.1, edit. por H.J.Lieber y P.Furth (Darmstadt 1981); ÍD., *Manifest der kommunistischen Partei*, ibíd., vol.2 (Stuttgart 1971).

<sup>4</sup> Cf. WALTER EUCKEN, *Ordnungspolitik*, ed. por W.Oswalt (Münster 1999), así como KARL HOMANN, *Wirtschafts- und Unternehmensethik* (Göttingen 1992).

El ideal social es el de un utilitarismo reflexivo: la producción y la competencia económicas se consideran con arreglo a su resultado global, mientras que los riesgos que esto entraña para el individuo se ven compensados por la distribución, impulsada políticamente, de la plusvalía generada. Resulta claro que los recursos imprescindibles para la constitución de sistemas de seguridad social presuponen la prosperidad de la economía, cuya dinámica propia exige, por otra parte, precisamente, la supresión de las prestaciones sociales. De esta modo, la producción de las condiciones sociales de la felicidad sigue sujeta a las oscilaciones del desarrollo económico total y a la capacidad de reacción de la política.

En tanto que definición de los subsistemas político y económico, la felicidad, entendida como proyecto civil, gana en objetividad, tanto en el aspecto de su producción como en el de su distribución: todo miembro de la sociedad tiene derecho a una parte de la felicidad objetiva. El contenido de la felicidad se democratiza y también se trivializa.

Al mismo tiempo resulta que la producción de la felicidad material, perseguida con ahínco, tiene su propia dialéctica: por una parte, la distribución asimétrica de los bienes amenaza la unidad del nexo social; por otra, la explotación ciega de la naturaleza exterior disminuye a la larga la calidad de vida de la sociedad, en vez de promoverla. La sociedad ansiosa de felicidad se enfrenta a riesgos de vida o muerte.

#### 4.3. Medios de comunicación, publicidad y consumo: la abundancia

Del mismo modo que la economía depende a fin de cuentas de los deseos de consumo, la política depende de las expectativas de los ciudadanos. Ni contra la economía ni contra los votantes puede imponerse cualquier política. Las medidas adoptadas en los subsistemas se refieren al mundo de la vida social. Pero ¿cómo se hacen tangibles las expectativas de felicidad del conjunto de la población? ¿Cómo se generalizan las expectativas individuales? Esta función la asume en las sociedades modernas el subsistema "opinión pública". Los medios de comunicación de masas constituyen el foro en el que las pretensiones del sistema y del mundo de la vida reciben traducción y mediación recíproca. Más exactamente: el sistema mediático selecciona e interpreta lo que le parece digno de comunicarse. A partir de las informaciones que desde fuera le llegan construye sus propias historias y contrahistorias. Como todos los demás subsistemas, está interesado sobre todo en su propia conservación y prolon-

gación. En qué medida sus historias contengan cosas realmente relevantes, es secundario. Por eso es importante para políticos y ciudadanos que quieran ser escuchados llamar la atención de los medios sobre su mensaje. Pero de este modo surge una diferencia entre la convicción y la acción, por una parte, y entre la convicción y su representación, por otra. El mensaje se convierte en hermosa apariencia. Pero ¿hasta qué punto la hermosa apariencia no es sino la formulación de la expectativa social de felicidad, de la que se nutre la idea que se hacen de una vida mejor tanto los funcionarios como los particulares? ¿No se legitiman la política, la economía y el mundo de la vida precisamente a partir del caudal de los mitos mediáticos?

El proyecto racional del bienestar define la felicidad subjetiva como un poder tener referido a un objeto externo. Los bienes colectivos garantizan a todos la cobertura de sus necesidades fundamentales. El concepto de felicidad ha perdido el carácter de lo extraordinario. Pero en la medida en que sigue ligado a la posesión de objetos externos, lo extraordinario de su posesión debe ser escenificado artificialmente. El consumo en masa se disimula de suerte que el comprador no estima un bien con arreglo a su valor de uso, sino según su significado al presentarse en sociedad. La identidad individual se define como ser-para-otros. Gracias a la ficción de que por medio de la adquisición de mercancías la individuación podría alcanzarse sin esfuerzo, se crea por un instante la ilusión de que el individuo puede distinguirse como peculiar frente a sus semejantes. La publicidad opera desde fuera una retotalización incesante; formación de identidad que luego es reflejada hacia fuera por los portadores de las mercancías. Como complemento de la producción de mercancías, estas imágenes de identidad se consumen rápidamente. Su fuerza distintiva desaparece o se disuelve en lo general. Del mismo modo que los contenidos de la felicidad varían arbitrariamente, también el individuo se ve arrastrado en lo arbitrario de esas promesas de felicidad. No retiene para sí nada a lo que pudiera llamar suyo propio. Lo que él puede aportar a la formación de su propia identidad es únicamente el abstracto valor de cambio del dinero, que él obtiene en contextos laborales en los que igualmente desempeña sólo un papel abstracto. El ciclo de trabajo y consumo se cierra, cumple la función de la fundamentación religiosa última. Pero lo cierto es que esto no pasa de ser la pretensión de la organización del consumo, que no logra imponerse completamente. Pues ella puede ocultar la posibilidad de convertirse por sí mismo en sujeto, pero no sustituirla. Demasiado poderoso es el peso propio de las problemáti-

cas histórico-vitales, como para que no puedan resistirse a la identidad externa de la oferta de consumo<sup>5</sup>.

Desde la perspectiva histórico-vital sigue siendo verdad, ciertamente, que el individuo recurre al bienestar mediado socialmente; que trata de alcanzar su felicidad subjetiva en la realización de sus intereses propios a través del compromiso profesional; y, por último, que participa como consumidor en la abundancia de bienes que se le ofrecen. Pero todas estas mediaciones son sólo momentos –fases únicas o recurrentes– del vivir, no el vivir mismo.

Las relaciones objetivas con la cultura dada no constituyen al sujeto que las vive y las refiere a sí mismo, ni siquiera cuando esas relaciones se ofrecen como identidad vivencial. El vivir tiene una forma peculiar de transcurrir que no puede ser sustituida sin más por los bienes materiales.

## 5. *Volverse uno mismo: meta de la conducta vital del individuo*

### 5.1. Intimidad, actitud interior

¿Cómo encaja el concepto de felicidad con el del individualismo moderno? En primer lugar, la felicidad define las oportunidades del individualismo en la moderna sociedad del trabajo. La compulsión social que fuerza a la autodeterminación individual, la disolución de la unidad social inmediatamente experimentable, la pérdida de seguridades cosmovisivas y profesionales, todo esto es reinterpretado como acontecimiento liberador: a la esencia del hombre pertenece el configurar autónomamente su vida en tanto que individuo. Autonomía no significa poder hacer esto o aquello: al incremento de posibilidades de acción se contesta con una estricta selección, con la prosecución decidida del propio plan de vida, que se mantiene a través de la contingencia de los acontecimientos externos. Desde la perspectiva externa la felicidad puede describirse como éxito material; pero en sentido propio se trata menos del tener como tal que de la afirmación de la identidad individual. En el éxito el individuo burgués es reconocido por los otros individuos, al igual que puede reconocerse a sí mismo, pues sabe que desempeña correctamente su papel social.

---

<sup>5</sup> Cf. JEAN BAUDRILLARD, *La société de consommation* (Denöel, 1999), así como GERHARD SCHULZE, *Die Erlebnisgesellschaft - Kultursoziologie der Gegenwart* (Frankfurt/New York 1933).

Pero en la vida ciudadana el éxito puede mudarse en fracaso; no sólo las acciones, sino la existencia entera puede fracasar sin que ello sea imputable a falta de compromiso o falta de moral de trabajo por parte del sujeto. La experiencia ciudadana es la experiencia de la relatividad de las circunstancias felices o infelices en las que el individuo se ve envuelto sin su colaboración. El nexo de felicidad y moral del trabajo no proporciona una orientación suficiente para el conjunto de la existencia individual. Si a pesar de ello la felicidad y el existir han de ir de la mano, ello habrá de ocurrir en otra dimensión distinta de la de las empresas económicas. También desde una perspectiva moral el valor de una acción se traslada del resultado a la “actitud interior” —el caso paradigmático es Immanuel Kant—. Lo que cuenta es la decisión íntima en la que un sujeto toma posición ante sus motivos sensibles y materiales examinándolos críticamente. La crítica no atiende a cómo se puede, mediante la prudencia técnica, ayudar a que triunfe un motivo a pesar de las resistencias exteriores; es decir, no se trata de cuál sea el mejor modo posible de realizar la propia felicidad. Con su negación de las pretensiones instintivas del yo, niega a la vez su feliz cumplimiento, siendo indiferente que el obrar se dirija egoístamente al propio sujeto o apunte de manera espontánea y altruista al bienestar de otras personas. La actitud interior de un sujeto práctico es pura cuando comprueba que la máxima elegida por ella es pensable como ley de una razón legisladora universal.

Definirse como persona racional, obrar en consonancia con la razón universal, confiere “dignidad” al individuo, otorga una identidad que precisamente es comprada al precio de una desindividualización radical. Es verdad que por medio de este elevarse a uno mismo al reino de los fines personales se incluye al otro en la reflexión individual, pero sólo como representación de una identidad universal y como abstracción de su existencia individual. Con ello se relativiza, gracias a la reflexión moral, el centramiento inmediato en uno mismo, pero no la reflexión del sujeto racional mismo, que circula monológicamente en sí misma. Sólo está interesada en que el propio obrar quede calificado como “bueno”. Pero como el obrar bueno se queda de hecho en un ideal, debido al centramiento sensual en uno mismo, el sujeto fracasa arrastrado de aquí para allá entre el deber y la inclinación. No puede ser feliz. El mundo interior y el exterior siguen separados. Moral y felicidad se excluyen mutuamente<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> Cf. IMMANUEL KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*.

## 5.2. Autobiografía

Como se ha mostrado, las transacciones sociales basadas en la mercancía y el intercambio no pueden satisfacer el deseo individual de felicidad. La diferencia entre la oferta social y el deseo es acallada solamente. Cuando el yo prescinde de sí mismo en la producción social, cuando identifica su ser-para-sí con su actividad objetiva y cuando pone continuamente entre paréntesis y niega su yo concreto, entonces sufre la misma abstracción en la relación de consumo, la cual apunta al yo concreto como receptor pasivo de sus dones, pero sólo como materia que puede suscitar su reflexión sobre sí. El yo concreto es para él algo distinto de él y objetivo, inalcanzable e indefinible.

Con ello se abre para el deseo de felicidad el ámbito de la vida privada. Lo privado designa la reflexión del yo sobre sí mismo como sujeto o centro del contexto constituido por sus roles. El centro, a su vez, no se muestra como un dato positivo o una base firme a la que sólo habría que dar un giro voluntario de la autenticidad a la autenticidad originaria. El yo que reflexiona y que ahora hace abstracción de la sociedad debe definirse a sí mismo como indefinible. La seguridad estriba sólo en el acto de definir, en el que se hace idéntico como yo a un ser contingente, un ser que también podría no ser. La reflexión se ve confrontada con preguntas sobre el yo concreto: quién es, y por qué, y para qué. Pero no va más allá de notar esta inseguridad existencial. La huida del vacío, el regreso al trajín del mundo público es tentador. Todos los estadios de la felicidad material son recorridos de nuevo bajo el signo del egoísmo, aunque ya a sabiendas de que no se ha de esperar una plenitud definitiva. El yo subjetivo precisamente no se puede reemplazar con ninguna de las identidades objetivas. La ruptura del regreso al mundo puede exteriorizarse en las más diversas interpretaciones vitales, como cinismo, como ironía, como resignación. Fundamentalmente se alcanza en general una actitud crítica frente a las ofertas de sentido de la vida social. Pero la crítica no tiene ninguna consecuencia ni para el yo ni para el mundo.

Pero el yo concreto no es tan inasible como al principio parece para la reflexión abstracta que huye del mundo. El yo concreto es un elemento indeterminable sólo mientras es visto desde fuera, como sustrato de procesos económicos en los que intervienen prestaciones y mercancías. Cuando se pasa por alto esta relación, el yo concreto no se muestra como algo fijo, sino como un nexo de viven-



cias e interpretaciones del yo: como curso vital individual. La reflexión se realiza entonces como comprensión del mundo interior que es el yo concreto. Ya en el ir viviendo cotidiano el contexto vital está presente como trasfondo de actos y sucesos especiales, cuyo sentido se define no sólo en su mutuas relaciones, sino que se refleja sobre el yo que es su sustrato. Todo momento de la acción tiene significado externo e interno. Estos significados son entendidos de diversas maneras: unas veces según el dónde espacial y el cuándo temporal de su acontecer, es decir, según los modelos de orientación socialmente vinculantes; otras veces por medio de la imaginación interior, para la que el orden vital exterior vale sólo como una orientación aproximada, como material en el que se realiza la formación de la representación de uno mismo. La reflexión hacia dentro no pregunta qué se ha hecho, disfrutado o padecido, sino más bien qué significado tiene lo vivido para el yo individual. El yo no recibe lo vivido pasivamente, sino que plantea la pregunta por sí mismo. La autocomprensión es, por tanto, un acontecimiento activo de interpretación provocado por los recuerdos, que una y otra vez ponen en cuestión la autoidentidad adquirida, y provocado también por la mutación de las respuestas con las que el yo se redefine en cada caso. La reflexión autobiográfica es un proceso continuo de autoproducción, de autoafirmación frente al fluir y refluir del acontecer vital.

La creación de uno mismo se realiza primero como selección ingenua, como estilización de una identidad positiva. Aquí el yo sólo admite como esenciales para él las vivencias que conservan y aumentan su sentimiento de autoestima; en sentimientos que disminuyen su autoestima no quiere pensar, los aparta como si no le pertenecieran a él. El yo es entonces tan acrítico hacia sí mismo como lo era antes de su reflexión íntima frente a los ideales sociales del yo –estos son confirmados por segunda vez–. La diferencia individual es nivelada –el yo se ve a sí mismo como corresponde a la expectativa social: no sólo obra sino que incluso se interpreta en conformidad con la sociedad–. Si tal identificación se alcanzara plenamente, la definición de la felicidad se podría desplazar sin ceremonias de fuera adentro y de dentro afuera. Con ello la sociedad así como el individuo se habrían llamado a engaño sobre la ambigüedad de su destino, de sus acciones y sus efectos.

Ahora bien, las experiencias negativas no siempre se pueden eliminar sin consecuencias. El yo recuerda acontecimientos que no concuerdan ni con la expectativa social pública ni con su ideal de yo, acontecimientos que representan valores negativos que pasan

por prohibidos o despreciables. De este modo incurre en conflicto consigo mismo, sea que comparta la escala de valores corriente y posteriormente la condene, sea que emprenda al menos una revisión de esa escala de valores.

### 6. Intimidad

La experiencia burguesa de la vida descubre, ciertamente, otras formas de vida que al menos pueden paliar la contingencia de la pretensión individual de felicidad. La dimensión de la competencia económica es sólo una de las posibilidades fundamentales de autorrealización individual. Es completada por la dimensión de la intimidad, del matrimonio y la familia modernos. Ésta es definida de modo impresionante por G.W.F.Hegel como lugar privilegiado de realización de la felicidad. En la entrega recíproca de las partes al respectivo "tú" concreto del otro el deseo individual se puede desplegar en toda la amplitud de las manifestaciones emocionales. La identidad emocional es interpelada y afirmada en su capacidad concreta; al mismo tiempo ella amplía su concepto de sí ganando la identidad individual concreta del otro –obra en atención al otro, se preocupa por él, al igual que recibe de él la misma atención y cuidado. El principio moral abstracto de la persona es superado aquí en un acontecer activo interindividual, que lo llena por primera vez de sentido<sup>7</sup>.

La estructura íntima "amor" es la posibilidad de que los individuos puedan encontrar su felicidad individual –activa y pasivamente– por medio del otro, es decir, en una relación social. La felicidad es definida en esta figura como ser cuidado por el otro concreto y cuidar de él.

El modelo burgués de la forma íntima de vida tiene sus debilidades. Entendido como institución contraria al orden de combate de la economía no advierte cuán profundamente interviene la economización en el lazo íntimo y lo sustituye. Y puesto que se funda sólo en la emoción, no está preparado para los conflictos que surgen en las relaciones, ni ofrece posibilidades para zanjarlos. Es una ficción el que las parejas se complementen de por vida en plena armonía y no

---

<sup>7</sup> Cf. GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, &158-181, en: *Werke* 7, hrsg. v.E.Moldenhauer u K.M.Michel (Frankfurt a M. 1970).

busquen caminos propios de autorrealización que el otro concreto no puede ni quiere recorrer.

### *7. La responsabilidad en el diálogo interpersonal*

¿En qué medida el modelo de realización esencial mediante relaciones interpersonales –que constituye el paradigma de las oportunidades que brindan las relaciones íntimas– se puede hacer valer en otros ámbitos de la sociedad como proyecto ético reflexivo? Vayamos por partes. Los subsistemas persiguen el fin objetivo del bien social. En ellos están implicados los individuos de modo intercambiable como productores y consumidores. A este respecto basta con que cumplan los criterios individuales del ethos profesional. En tal caso participan –cada cual para sí– en la felicidad promedio garantizada socialmente. Pero de esta suerte las relaciones entre los individuos sólo son consideradas desde la perspectiva técnica y no desde la práctica. Del individuo se espera que se inserte sin dificultades en el contexto técnico dado.

Pero esto no corresponde ni a las realidades sociales fácticas ni a las posibilidades individuales básicas. Los individuos y los grupos distinguen –con arreglo a las posibilidades dadas en su situación profesional– sobre medios y fines de la producción social; puesto que tienen que actuar, asumen forzosamente una responsabilidad social. De alguna manera –siempre seleccionando y abstrayendo– el prójimo es considerado como interlocutor y receptor del proyecto de acción. La ejecución técnica está guiada prácticamente. Además, no sólo el telos y el arco de la acción que a él apunta están matizados por la reflexión; también es definido prácticamente el modo de la cooperación, en el que, más allá del hecho de la división del trabajo, se decide no sólo sobre el sentido del trabajo para el receptor, sino también sobre el sentido que el trabajo tiene para los actores mismos. Este ethos ingenuo y siempre presupuesto brinda la oportunidad de que pueda iniciarse hacia dentro y hacia fuera del sistema una reflexión enfáticamente interesada en la felicidad del otro. Está claro que la praxis interpersonal en el campo profesional –moderada por los programas sistémicos– exige otros modos de expresión que la praxis de la vida íntima, definida por la densidad emocional. Pero al igual que en la vida íntima, también aquí puede ocurrir que si bien los individuos no se procuran la felicidad, sean capaces de responsabilizarse de las condiciones externas de su realización. Entre

las condiciones de la felicidad se cuenta el que los seres humanos se estimen unos a otros como personas, no mediante una fórmula, sino en la creación cotidiana del sentido de la historia vital común, que es en todos los casos una parte de la historia individual.

El ethos interpersonal exige la capacidad y disponibilidad al diálogo. Son dones que no se pueden presuponer en todo el mundo en la misma medida. Casi nadie estará dispuesto a hablar sobre cosas esenciales con cualquier otro. El tiempo y el espacio para el diálogo son escasos. Además ocurre que el encuentro en el trabajo reúne a los interlocutores sólo en función de su rol profesional, en el que sólo se encierra una identidad parcial y no la personalidad total. Pero descubrir y entender esta última sería precisamente la meta del diálogo. Éste, por tanto, no ha de ser impuesto categóricamente a todas las praxis como deber universal: se limita a ser una posibilidad cuya realización no puede ser forzada, sino que es azarosa. En esta medida los modos fácticos de relación interindividual universalizable se quedan muy cortos con respecto al ideal dialógico. Pero pueden orientar sus formas institucionalizables hacia ese ideal y mediar para conectarlas a la racionalidad empresarial. De este modo las comunicaciones fácticas al menos se mantienen por medio de criterios mínimos en el nivel promedio.

Pero los diálogos contingentes son los motores decisivos tanto del progreso individual como del social, entendido como profundización del hombre en sus posibilidades humanas. Aunque no sean institucionalizables, son realidades que, dentro de los límites de los sistemas sociales, se pueden enlazar, suscitar e incrementar formando un tejido de significados, hasta el punto de que las formas utilitarias de nivel ínfimo se plieguen a ellas.

El diálogo no es la felicidad. Pero es el modo como los hombres preguntan por la felicidad como definición de su vida, se reconocen a sí mismos y a sus interlocutores como dignos de ser felices y pueden responder a estas expectativas de felicidad mediante una praxis cuidadosa. En esa medida el diálogo es y será la remisión permanente a un estado hacia el que los hombres se hallan siempre de camino, pero que sólo pueden esperar como regalo no merecido.

*Abril 2001*