

POLITICA Y FELICIDAD

■ De los orígenes de la felicidad a la 'ciudad ideal', en un curso de Emilio Lledó

«Alguien podrá extrañarse de que política y felicidad vayan juntas en un mismo enunciado y no debería sorprenderse nadie. Ambos términos tienen fundamentalmente mucho que ver. Lo que ocurre es que la historia ha ido hasta cierto punto deteriorándolos». Con estas palabras iniciaba el profesor Emilio Lledó el curso universitario «Política y felicidad», que impartió en la Fundación Juan March los días 21, 23, 28 y 30 de enero. Los títulos de las cuatro conferencias de que constaba el curso fueron los siguientes: «Los orígenes de la idea de felicidad», «La política y 'el bien del hombre'», «Amistad y política» y «Ante la muralla de la ciudad ideal».

Ofrecemos a continuación un amplio resumen del curso de Emilio Lledó.

Habría que plantear la contradicción o no contradicción entre los dos conceptos «política» y «felicidad» y ver si uno de ellos, la felicidad, es incompatible con la política y si ésta, a su vez, es paralizadora de la felicidad. ¿Es posible armonizarlos?

Las palabras circulan por la cultura de forma usual y el uso deteriora los términos. Podemos preguntarnos si late todavía algo vivo en estas palabras tan almidonadas por el peso de la historia. Pero estas palabras han tenido una prehistoria, un origen; hubo una época en que no estaban planchadas como ahora.

Es necesario, pues, iniciar esta operación de recuperación de dos términos tan valiosos. Mas,



EMILIO LLEDO es sevillano. Se licenció en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Madrid en 1952. Preparó, al año siguiente, su doctorado en la Universidad alemana de Heidelberg, en donde fue nombrado en 1956 profesor ayudante del Seminario de Filosofía. Regresó a España en 1962 y desde entonces ha sido catedrático de instituto en Valladolid, catedrático de Filosofía en la Universidad de La Laguna, de Historia de la Filosofía en Barcelona, siendo, desde 1978, catedrático de la Universidad Nacional de Educación a Distancia, en Madrid.

¿Es posible llegar a oírlos en el ámbito cultural en el que surgieron? Uno de los fenómenos negativos de nuestra cultura actual es el olvido de la memoria: no saber poner la voz en el mensaje. Los textos antiguos no están ahí para que podamos estructuralmente formalizarlos. Por el contrario, esos textos nos hablan y ellos son la única posibilidad de que el hombre

tenga pasado y la memoria es, no se olvide, la verdadera riqueza del ser humano.

El silencio del pasado

Hay que acabar con el silencio del pasado: leer un texto es ponerle el oído para evitar esa nefasta trivialización conceptual en la que estamos sumidos. Estar informado no quiere decir pensar; saber no es en absoluto pensar. A mi juicio, se nos está endureciendo el oído: ésta es una de las enfermedades de nuestro tiempo. Porque se habla mucho de crisis económica; pero existe otra crisis contemporánea, más modesta, si se quiere: es la crisis del lenguaje, el no saber oír, el no saber leer.

Desde Aristóteles, el hombre es un animal que habla y cuya esencia es el hablar. Pero hoy ya no sabemos hablar. La función del hombre, recordémoslo, no es saber, sino pensar. La vida, decía Aristóteles, es praxis. El lenguaje, para Heidegger, es la Casa del Ser. Somos por el lenguaje. Pero ¿cabe imaginarse una sociedad inhabilante? No, desde luego; pero no por lo que decía Heidegger, sino por lo que, hace ya 24 siglos, decía Aristóteles.

En este contexto quiero referirme a la política y a la felicidad, situándolas en la matriz en la que nacieron. Ambas surgen en Grecia porque la realidad así lo exige. A nosotros nos han llegado ya, por así decirlo, inventadas. No sin cierto rubor hablo de felicidad; suena casi a sarcasmo ocuparse hoy de ella. Pero la palabra existe en nuestro lenguaje, la hemos heredado y la hemos asumido.

¿Qué entendemos por felicidad? Podríamos decir que es un equilibrio entre los proyectos, tensiones del ser humano y sus

logros. Es, al mismo tiempo, un ejercicio de afirmación de nuestra propia naturaleza. Afirmación del yo, por supuesto; no se olvide que nuestro principio de gravedad es el egoísmo, desprendiendo a éste de todo aspecto negativo, pues la felicidad se contrasta para esa formación del yo.

¿Cómo surge la palabra? Los griegos utilizaban un término, 'eudaimonía' (εὐδαιμονία); era el buen diosencillo, el que nos daba felicidad. Hay un texto de Eurípides bastante claro: cuando el 'daimon' (δαίμων) nos da algo bueno, ¿qué necesidad hay de tener amigos. Es un texto de hace 25 siglos y ya aparece la oposición entre felicidad y amistad.

Ya tenemos, pues, el primer sentido del término: la gente, entonces, lo que quiere es bienestar, y hay personas que no disfrutaban de ello. Feliz, pues, será aquel que tiene bienes materiales. Tener más que otros en ese paisaje de penuria en el que se movía el griego, es el primer latido de la palabra 'felicidad'.

En aquel tiempo, siglo VI a. d. C., el centro de la vida es el yo, ser es tener, ser es necesitar, ser es carecer y, por consiguiente, ser es tener más. Pero, a partir del siglo V, lo que estamos llamando 'felicidad' adquiere otra característica, cambia sustancialmente: la 'eudaimonía' (εὐδαιμονία) se interioriza. Hasta ahora ser feliz era poseer algo que estaba fuera. A partir de entonces comienza a hablarse de 'la felicidad del alma': ser feliz es sentirse bien uno mismo. Ya lo dice Demócrito: el alma, la 'psyche' (ψυχή) es la casa de la felicidad, su centro.

Hemos pasado a un plano subjetivo, a un estado de conciencia, si se me permite el anacronismo. Ahí está Heráclito: la felicidad es el hombre

FUNDACIÓN JUAN MARCH
CURSOS UNIVERSITARIOS 1985/1986

Política y felicidad

EMILIO LLEDÓ



ENERO 1986

Martes, 21
LOS ORÍGENES DE LA IDEA DE FELICIDAD

Jueves, 23
LA POLÍTICA Y -EL BIEN DEL HOMBRE-

Martes, 28
AMISTAD Y POLÍTICA

Jueves, 30
ANTE LA MURALLA DE LA CIUDAD IDEAL



Todas las conferencias tendrán lugar a las 19:30 horas en la Fundación Juan March
Castelló, 77 28004 Madrid. Entrada libre

mismo, lo que el hombre es, su propio carácter. La felicidad es lo que tú has logrado. En un texto muy posterior a Aristóteles, Diógenes Laercio decía que una vez le preguntaron a Tales de Mileto quién era feliz y éste contestó que feliz era quien tenía un cuerpo sano; el que tenía el alma bien provista, un alma 'circulante'; y el que poseía un cuerpo educado. El cuerpo que está en armonía es el feliz, por consiguiente.

Han aparecido, pues, dos nuevos términos: 'areté' (*ἀρετή*) y 'agathós' (*ἀγαθός*); mal traducidos, pero para entendernos, podemos hablar de 'virtud' y 'bien'. 'Agathós' (*ἀγαθός*) es lo útil, lo bueno. Por 'virtud' entendemos hoy lo que entonces no era tan claro.

Estos dos términos nos vincu-

lan con lo ético. La felicidad empieza a necesitar la confirmación del otro, que te crean feliz, que te digan que eres feliz. De ahí proviene la ostentación. La 'areté' (*ἀρετή*) debe ser contada, debe ser reconocida. Se vive el yo en la conciencia del otro. El reconocimiento, pues, es una muestra de la propia personalidad.

Se ha producido una nueva inversión. Primero, la felicidad era tener bienes; después, era la utilidad, la seguridad; tercero, el reconocimiento. Pero hay todavía otro paso: es la 'sofrosine' (*σωφροσύνη*), la prudencia, la templanza, el 'pensar sanamente'. Ese pensamiento que nos hace no exponernos a peligros inútiles. La felicidad, llegados hasta aquí, es praxis, es energía creadora.

El gran teórico: Aristóteles

Aristóteles es el gran teórico de la 'eudaimonía' (*εὐδαιμονία*). Y lo traigo aquí con la modesta intención de recuperar una figura que, 24 siglos después, pese a los intentos de momificarlo, se nos presenta como un contemporáneo nuestro, alguien con la frescura suficiente como para poder dialogar con él. Toda su obra está viva, si le quitamos esa losa, que ha secado esa explosión vital que son sus textos, unos textos privilegiados, sin duda, pues en ellos se percibe el primer momento, o uno de los primeros, en el que la mirada humana se posa sobre la realidad circundante.

Qué duda cabe que es un hermoso privilegio descubrir estos textos en los que Aristóteles empieza a pensar qué es el comportamiento humano, qué es eso de la 'eudaimonía' (*εὐδαιμονία*), esa aspiración que

todo ser humano siente. El es el primero que señala la ambigüedad de la felicidad. Esta ambigüedad hace atarse la mente al mundo, porque éste es ambiguo y consiguientemente el hombre delibera sobre cosas ajenas a él, que están fuera.

Pero además de deliberar hay que decidir. La teoría se consume por sí misma. El mundo es objeto de elección. El hombre, nos dirá el filósofo, es una máquina deseante; el hombre es deseo, apetito.

La felicidad aparece, ahora, como sinónimo de buen vivir, porque ésta es una característica paralela en el ser humano al 'Ζoon Politikon' (ζῶον πολιτικόν). Frente al original 'buen diosencillo' aparece 'buen vivir'. La felicidad es 'energeia' (ἐνέργεια), qué hermosa ocasión, esta vez, para traducirla por 'energía'. Pero la energía es frenada por el azar, 'kairós' (καιρός).

Aristóteles habla también de la 'frónesis' (φρόνησις), que es casi una creación terminológica suya. La 'frónesis' (φρόνησις) (podemos traducir con bastante imprecisión) es la 'inteligencia mundana', que impera sobre las cosas y sobre los seres que están engarzados en el tiempo.

Ya tenemos, pues, según Aristóteles, tres bienes que nos conducen a la felicidad: la 'areté' (ἀρετή) (la excelencia humana); la 'frónesis' (φρόνησις) (la prudencia) y la 'hedoné' (ἡδονή) (el placer).

Estas tres posibilidades de aumentar la 'eudaimonía' (εὐδαιμονία) se corresponden con tres formas de vida: la política, la filosófica y la placentera (ese vivir para *pasar bien la vida*). Decía Aristóteles que el político es el hombre que elige las bellas acciones y por ello mismo, los falsos políticos son los que abrazan esta vida por dinero u otras causas. El no cree que lo

bello exista en sí mismo. No importa saber lo que es la salud, sino estar sano; ni importa saber qué es la justicia, sino ser justo; y ser justo es aceptar la posibilidad de la realidad. Vivir es actuar y en esa energía está la vida, el conocimiento, porque el conocimiento que se consume en sí mismo es inhumano. El pensamiento del hombre debe explotar en su cerebro, debe romperlo. El lenguaje se pone en 'energeia' (ἐνέργεια) al contrastarlo con el de los demás.

El lenguaje es el instrumento que une al animal humano y, al unirse, mediante él, con los demás, se crea la 'pólis' (πόλις). El ser humano es el sustento que permite que el 'logos' (λόγος) se engarce y cree esa estructura final que es la 'pólis' (πόλις). El lenguaje acepta esa dominación, esa interdependencia.

La amistad

Pero en nuestra experiencia de seres que se comunican, se produce otra comunicación, la de seres humanos que se hacen sintiéndose. Entre estos sentimientos, la amistad, la 'filía' (φιλία), es el más excelso, el más sutil. La amistad tiene un lugar fundamental en la Historia de las ideas morales. La justicia, hasta cierto punto, es la amistad universalizada. Los pueblos, como el individuo, han practicado el amor, antes de conocer el derecho: la 'filía' (φιλα) antes de la justicia y, a veces, aquélla ha entrado en tensión con ésta.

En su origen «filos» (φίλος) y todo su campo venían a significar 'familiaridad con algo que ya se tiene'. En el siglo VIII a. d. C., la 'compañía', la 'hetairía' (ἑταιρεία) surgió en el espacio bélico de los hombres, e

incluso de los amigos. El círculo se expande porque hay en ello una utilidad: es una variante de la 'filia' (φιλία), que adquiere un nuevo vínculo: el hombre se divide entre amigo y enemigo. En este sentido, la 'areté' (ἀρετή) se mide por el bien que haces a un amigo y por el mal que haces a tu enemigo.

Aristóteles es el que va a dar una idea más clara, más humana de esa relación amistosa, partiendo de tres aspectos esenciales de nuestra intimidad: la sensación, la inteligencia y el deseo. La amistad debe contar con ellas, porque ellas están en el origen de las cosas, conforman la 'hombreidad'. El mismo, en los libros VIII y IX de la «Ética Nicomaquia» y en otros textos, traza la primera descripción de lo que es la amistad, la primera vez, al menos, que se describe en la cultura occidental.

La amistad, dice, es una 'areté' (ἀρετή), un estado superior de ese cuerpo, algo superior que se une a él, porque los seres humanos sienten la necesidad de comunicarse y en la interpretación helenística la 'areté' (ἀρετή) es lo que se añade a ese animal, que come, respira, late, y que es hombre. Y además, la 'filia' (φιλία) es lo más necesario para la vida, lo que hace superior al hombre. Y así, para Aristóteles, el hombre, en esa búsqueda de la felicidad, enlaza la 'pólis' (πόλις) con la amistad.

La política como instrumento

Aristóteles sustenta la amistad en un bien, pero ¿de qué bien hablamos? ¿De un bien en sí mismo o de un bien que lo parece? El valora mucho el parecer. Entre el yo y el mundo de bienes, en el que están los otros, se encuentra el territorio del parecer, un territorio con-

formado por lo social, la educación, etc.

Por eso, siendo tan complicado como es tener amigos, tenemos necesidad de ellos. Porque si ellos nos quieren es que somos. Cuando queremos conocerlos nos vemos en los amigos, dirá Aristóteles.

En este sentido, la política es el instrumento que sintetiza, educa y modula los fenómenos. La política es una reciprocidad general en la que los fenómenos afectivos particulares encuentran el paisaje adecuado. La política es la gran creadora de respuestas, educa las respuestas afectivas de los hombres.

Siguiendo el análisis de la 'filia' (φιλία) en Aristóteles, éste habla de la superioridad. Podría ocurrir que deseáramos a los amigos tales bienes que deseáramos incluso que fueran dioses, pero entonces dejarían de ser amigos. Uno quiere lo mejor para el amigo, pero a condición de que siga siendo hombre. Por eso la política superior hace perder la amistad. Ser hombre es tener una porción de ese espacio de lo feliz y cuando el hombre público lo rompe, pierde la inmediatez, se enreda en esa superioridad y deja de ser amigo. La política, en definitiva, si no tiene educación, tiende a abusar de la falsificación, de ese cielo superior en el que el lenguaje se mueve en otras estructuras. El mundo se deshumaniza y el hombre es arrancado de la retícula de la afectividad.

Para los griegos sólo se puede cambiar el mundo si se transforman las ideas y la reflexión individual se inserta en la política. La Teoría Política de los griegos, pese a sus contradicciones, siempre da sensación de veracidad. Ellos jamás evitaron plantearse los problemas más arduos. Entonces no cabía el

autoengaño, porque estaban dando nombres a las cosas y, por ello, necesitaban ver claro, analizarlas bien.

Surge, en esos momentos, el ideal de la autarquía: ser el hombre origen y principio de sus propios actos. El hombre tiene conciencia no sólo como individuo sino como ciudadano. Junto a esto hay otro concepto muy valorado: hay que interpretar los fenómenos; y esto porque no hay moral en abstracto: hay que demostrar los valores morales que se presuponen.

En su teoría de la 'filía' (*φιλία*) deja Aristóteles en el aire varias ideas: no hay que buscar el propio provecho en detrimento del de los demás; no hay que buscar la felicidad a costa de los otros; y no hay que evitar el propio peligro, el propio riesgo, a cambio del de los otros. Esto era el ideal, cuyo problema ya lo había planteado Platón en «La República» cuando habla del origen de la ciudad. Porque de lo que se trata es de compaginar el bien individual con el bien colectivo.

La ciudad ideal

En el inicio de la comunicación de los hombres —ya lo hemos visto— está el hacer cosas. Pero al robar Prometeo el arte de hacer cosas, no dio a los hombres el arte de la política y por eso éstos no sabían qué hacer con las cosas, porque la creación de las cosas, a base de la técnica, no bastaba si no poseían la técnica política.

Un segundo momento, pues, en la creación de la ciudad ideal es cuando Hermes da a los hombres 'respeto' y 'justicia' (una vez más, son dos términos deficientemente traducidos, pero nos sirven). El respe-

to, que es un sentimiento de unión entre los hombres, tal vez sea previo a la misma 'filía' (*φιλία*). No es un respeto a los superiores, sino a todos, incluidos los mendigos (hay al respecto textos muy hermosos). El respeto implicaba también una cierta idea de acatamiento y jerarquía, pero tenía la ventaja de ser un freno al egoísmo, al excesivo poder. Respeto, pues, y justicia, que es el fluir de las cosas, de la naturaleza, el curso natural del universo.

Dice Platón que la ciudad nace porque ninguno de los hombres se basta por sí mismo, porque ninguno tiene la autarquía suficiente, son seres indigentes, que necesitan de los demás. Al necesitarse se unen, creando una casa común. A este 'convivir' es a lo que se llama, decía Platón, 'pólis' (*πόλις*). Una ciudad 'lógica', una ciudad de palabras. Pero la ciudad se complica, el ser humano crea necesidades innecesarias (tanto Platón como Aristóteles hablaban de una presociedad de consumo) y una ciudad que se va complicando, que tiene cada vez más necesidades, lleva a la guerra. ¿Por qué?, pues porque el hombre tiene siempre una doblez, una fisura: por un lado, el orden de la justicia; por el otro, el de la injusticia.

La política, entonces, aparecerá como un remedio para llenar esa fisura. Este es, en mi opinión, uno de los grandes descubrimientos de la Teoría Política de los griegos. Van a tener la sinceridad de reconocer que en el propio lenguaje político existe una doblez. ¿Y si la ciudad ideal se convierte en ese fingimiento político, en esos intereses falsos? ¿Y si el lenguaje enmascara el deseo y la mentira de los otros, la máscara de un poder que sólo se entiende en sí mismo? ■