

TESIS BÁSICAS SOBRE LA FELICIDAD Y LA LIBERTAD

Margarita Mauri

Universitat de Barcelona

Índice

La Felicidad

Capítulo 1: el concepto de felicidad

1. *¿Existe relación entre 'felicidad' y 'moralidad'?*
2. *Divisiones de la felicidad*
3. *Distinciones terminológicas*
4. *Aproximación etimológica*
5. *La dificultad de traducir el término 'eudaimonía'*
6. *Planteamientos generales ante del tema de la felicidad*
7. *Planteamientos históricos sobre la felicidad*

Capítulo 2: el deseo universal de felicidad

1. *Concepciones sobre la 'felicidad'*
2. *Concepción subjetiva de la felicidad*
3. *El fin dominante y el fin inclusivo*
4. *Un modelo de concepción inclusiva de 'felicidad': H.Krämer*

Capítulo 3: felicidad y placer

1. *Hedonismo y antihedonismo*

Capítulo 4: virtud y felicidad

1. *Virtud: causa o elemento de la felicidad*

Capítulo 5: felicidad y educación moral

1. *Como educar para la felicidad*

La Libertad

Capítulo 1: definición y clases de libertad

1. *Definición negativa y definición positiva de libertad*
2. *Clases de libertad*
3. *Grados y límites de la libertad*
4. *Componentes y características de la libertad*

Capítulo 2: el determinismo

1. *Concepto de determinismo*
2. *Clases de determinismo*
3. *Los argumentos indeterministas*

Capítulo 3: razón, voluntad y libertad

1. *La libertad, entre la razón y la voluntad*
2. *La libertad definida por el conocimiento*
3. *El voluntarismo*

Capítulo 4: pasiones y libertad

1. *Pasiones antecedentes y pasiones consecuentes*

Capítulo 5: libertad y responsabilidad

1. *Los actos voluntarios*
2. *Grados de responsabilidad*

Capítulo 6: libertad y educación moral

1. *Autoritarismo y tolerancia*
2. *La adoctrinación*

Anexo: textos sobre la libertad

1. San Agustín: *De libero arbitrio*
2. Santo Tomas de Aquino: *Summa Theologica, I, q. 82-83*
3. Erasmo de Rotterdam: *Ensayo sobre el libre albedrío*
4. Martín Lutero: *De servo arbitrio*
5. René Descartes: *Meditaciones metafísicas, IV*

LA FELICIDAD

Capítulo 1: el concepto de felicidad

El tema de la felicidad es, en sí mismo, un tema complejo. Reconocida como una de las inclinaciones básicas de la naturaleza humana, la cuestión que se plantea es la de responder a la pregunta sobre cuál es o cuál tendría que ser el contenido de la felicidad. Si el primer problema que divide los filósofos contemporáneos es el de si hay que tratar o no del tema de la felicidad dentro de la Ética, el segundo es el de averiguar en qué debe consistir la felicidad para poder hablar de verdadera felicidad. Quienes excluyen la felicidad del campo de la moralidad creen que sólo podemos acercarnos al concepto descriptivamente, es decir, lo único que cabe hacer es enumerar todo aquello en que los hombres cifran su felicidad, pero no es lícito tratar de averiguar en qué debería ponerse la felicidad porque éste es un planteamiento moral.

El otro punto de vista, el de aquéllos que incluyen la felicidad dentro de la Ética, sigue dos vías: primero, la descriptiva, y después, la prescriptiva. Esos autores empiezan por analizar lo que suele hacer felices los hombres para considerar a continuación en qué debería consistir la felicidad y por qué.

Cabe el tema de la felicidad se han planteando una serie de cuestiones:

- a) Para un gran número de personas la felicidad se encuentra asociada a la suerte: la felicidad es, pues, ¿sólo una cuestión de suerte? ¿podemos hacer algo que resulte útil para lograrla? ¿depende sólo de nosotros?
- b) La tendencia a buscar la felicidad es natural, pero, a menudo, va acompañada de la falta de confianza en encontrarla. Por eso dice F. Savater¹ que la felicidad es imposible, pero es imprescindible; quizás no podemos llegar a ser felices pero estamos condenados a no dejar de intentarlo.
- c) Para algunos autores la felicidad es incompatible con la idea de la propia muerte: la certeza de que la identidad personal tal y cómo es vivida puede pensarse (en el presente) como una ausencia futura, incomoda de tal manera que arruina cualquier rastro de felicidad presente.
- d) La última cuestión que planteamos entorno a la felicidad se refiere a la diferencia entre ‘ser feliz’ y ‘sentirse feliz’. Podemos preguntarnos si el simple convencimiento de que una

¹ *El contenido de la felicidad*; Madrid, Ediciones El País, 1986, p. 9.

persona es feliz es razón suficiente para decir que es feliz. Y esta pregunta nos remite a otra: ¿quién puede juzgar si alguien es o no feliz?

La felicidad, y más cuando se relaciona con la moralidad, aparece como trasfondo de todos los temas de que trata la Ética. Como tendencia, la felicidad se relaciona con la naturaleza humana.

Ahora bien, cuando tratamos del objeto de la felicidad, es decir, de su contenido, entonces, uno de los temas que los filósofos vinculan a la felicidad es el de la virtud. En realidad, puede decirse que todos los temas que se refieren al hombre están vinculados, de un modo u otro, al de la felicidad.

1. ¿Existe relación entre 'felicidad' y 'moralidad'?

Que se incluya o no el concepto de 'felicidad' dentro de la consideración filosófica de la dimensión moral de la vida humana depende de la definición que se adopte y del contenido que se dé al término 'felicidad'. Los autores que defienden la inclusión del tema de la felicidad en la Filosofía moral lo hacen porque entienden que la felicidad se relaciona con nuestra capacidad de pensar el mundo, de pensarnos a nosotros mismos y de decidir a partir de estos conocimientos. En cambio, los filósofos que creen que la felicidad tiene que ver con la afectividad, los sentimientos, o con la suerte, no incluyen la felicidad entre los temas de la Ética, dado que, en ninguno de los casos, la felicidad está a nuestro alcance, bien sea porque nos sentimos determinados por nuestros afectos o bien porque somos favorecidos por algo que no acabamos de conocer ni dominar y que se nos impone desde el exterior.

2. Divisiones de la felicidad

Los diversos autores que han tratado del tema de la felicidad ofrecen las distinciones siguientes del concepto:

- a) Felicidad exterior: es la felicidad que se obtiene gracias a determinadas circunstancias que son favorables.
- b) Felicidad interior o beatitud: es un estado de felicidad personal e íntima que es independiente de todo lo que rodea a la persona.
- c) Felicidad perfecta: es la posesión completa del Bien perfecto que, en sentido absoluto y en grado infinito, sería la felicidad atribuible a Dios, y en sentido relativo, sería la felicidad propia del ser finito.

- d) Felicidad imperfecta: aquel estado de felicidad en que algunos deseos quedan totalmente o parcialmente insatisfechos.
- e) Felicidad objetiva: con esta expresión se alude al objeto que causa la felicidad (placer, dinero, poder...).
- f) Felicidad subjetiva: se refiere al estado de satisfacción que siente la persona en posesión del objeto que causa la felicidad (satisfacción por tener dinero, poder...).

3. *Distinciones terminológicas*

No son pocas las expresiones que incluyen la palabra ‘felicidad’ en usos diferentes, aunque relacionados. Veamos algunas de las que señala L. MacFall²:

- a) ‘Soy feliz’: este es un sentido de felicidad que se circunscribe a un tiempo limitado; puede tener o no un objeto, ser o no ser completa. A uno todo le parece bien porque es feliz, o es feliz porque todo está bien.
- b) ‘Felizmente, demostró que...’: este es un sentido de felicidad relativo al comportamiento: supone que alguien se comporta como lo hace quien es feliz.
- c) ‘Soy feliz con esto’: sentido ‘relacional’ de felicidad. La felicidad de que se habla aquí no afecta a la vida en su conjunto pues la expresión se refiere a la relación entre una cosa (objeto, actividad...) y el sujeto: feliz ‘con’, ‘por’, ‘en’...

En el uso coloquial el término ‘felicidad’ suele equipararse a otros conceptos de los que, dentro el lenguaje filosófico, no puede considerarse sinónimo. Estas palabras que el uso vulgar convierte en sinónimos de la palabra ‘felicidad’ son las siguientes:

‘Satisfacción’: sensación de tener un deseo o una necesidad cumplida.

‘Estar contento’: no desear nada más de lo que se tiene en ese momento.

‘Alegría’: es un sentimiento de placer que tiene su origen en una satisfacción interna que se manifiesta externamente de varias formas.

Todos estos estados tienen la característica de ser estados parciales, momentos concretos que se refieren a situaciones determinadas, mientras que el uso filosófico del término ‘felicidad’ indica siempre:

² Mcfall, L., *Happiness*; New York, P.Lang, 1989, p. 13 ss.

- a) Totalidad: la felicidad es relativa al conjunto de actividades de la vida de un ser humano, no a un ámbito concreto de su vida.
- b) Individualidad: la felicidad es personal, individual, no es abstracta porque se trata de *mi* felicidad. Por esta razón, para muchos filósofos la felicidad sólo puede tener un sentido subjetivo.
- c) Temporalidad: la felicidad es relativa a toda la vida del hombre, no a un momento determinado. En el uso vulgar, con el término ‘felicidad’ podemos referirnos a un instante (cuando a alguien se le dice: ‘felicidades’, por ejemplo) o a un período (en la expresión ‘feliz año nuevo’, pongamos por caso). Como señala J. Marías³, en nuestras lenguas no existe ningún verbo que designe la felicidad. Para indicar este estado tenemos que recurrir a construcciones verbales con los verbos ‘ser’, ‘tener’ o ‘estar’: ‘ser feliz’, ‘tener felicidad’ o la expresión menos habitual de ‘estar feliz’, expresiones que difieren en el grado de estabilidad de la felicidad poseída.

W. Tatarkiewicz distingue cuatro nociones básicas de ‘felicidad’⁴:

1. La felicidad entendida como una ‘experiencia afortunada’.
2. La felicidad entendida como la satisfacción de la propia vida concebida como un todo.

Dentro de este apartado pueden distinguirse las siguientes especificaciones:

- 2.1 La felicidad como un fenómeno concreto o como una idea abstracta.
- 2.2 Felicidad en sentido subjetivo (satisfacción permanente, completa y justificada de la vida) u objetivo (una vida que procura satisfacción permanente, completa y justificada).
- 2.3 Felicidad entendida como un estado de ánimo momentáneo o permanente.
- 2.4 Felicidad real imperfecta (propia de los mortales) o perfecta (propia de la divinidad).
- 2.5 Felicidad como la satisfacción de todos los deseos o de los deseos materiales.
- 2.6 Felicidad motivada por una satisfacción corriente y superficial o extraordinaria y profunda.
- 2.7 Felicidad como aquello que viene dado o Felicidad como aquello que requiere un esfuerzo por parte del hombre.
- 2.8 Felicidad entendida como un estado de tranquilidad.

³ Marías, J., *La felicidad humana*; Madrid, Alianza, 1987, p. 15.

⁴ Tatarkiewicz, W., *Analysis of Happiness*; The Hague, M. Nijhoff, 1976, p. 1-36. Citado por Abbà, G., *Felicità, vita buona e virtù*; Roma, LAS, 1989, p. 15.

3. La felicidad entendida como buena suerte.

4. La felicidad entendida como *eudaimonía* o beatitud: posesión del bien más grande accesible al hombre.

4. Aproximación etimológica

La lengua griega utiliza dos palabras para designar el estado de 'felicidad':

a) *Makar*: empleada con preferencia por Platón quien le da el sentido de 'ventura' (sentido divino).

b) *Eudaimonía*: usada por Aristóteles, que traducimos, no sin problemas, por 'felicidad' (sentido humano). El término *eudaimonía* proviene de 'eu-daímon', 'buena suerte'.

La lengua latina utilizó también dos términos:

a) *Felix*: 'fecundo', 'fructífero', de donde deriva *felicitas*, 'felicidad'.

b) *Beo-beare-beatum*, 'saciar', de donde procede *beatitudo*, término forjado por Cicerón quien le da el sentido de 'conjunto de bienes de los que se excluye cualquier mal'.

En el Cristianismo, la felicidad depende, en última instancia, de que la vida continúe después de la muerte, pero sin renunciar a la felicidad presente. Se mantienen los dos términos con sentidos diferentes:

Felicitas: felicidad imperfecta en la vida presente.

Beatitudo: felicidad perfecta en la vida futura.

En todas las lenguas modernas encontramos en la expresión que designa 'felicidad' una referencia a la suerte:

Italiano: *felicità, ventura*.

Francés: *bonheur, félicité*.

Inglés: *happiness, luck*.

Alemán: *Glück, Seligkeit, Glückseligkeit*.

5. La dificultad de traducir el término 'eudaimonía'

La dificultad más importante a la que tenemos que hacer frente a la hora de traducir la palabra *eudaimonía* si se traduce por 'felicidad', es, sin duda, la equivocidad del término. Lo que

entendemos hoy por ‘felicidad’ no es lo mismo que lo que se quiere significar con el término *eudaimonía*. Cómo señala R. Kraut⁵, el término *eudaimonía* no es relativo a un sentimiento o a una emoción; sin embargo, lo que nosotros entendemos por ‘felicidad’ es, o al menos comporta, la referencia a cierto estado anímico o mental. Aristóteles niega que los niños y los malvados puedan ser felices, afirmación que nadie aceptaría hoy porque el sentido que se da al término ‘felicidad’ es claramente diferente del empleado por Aristóteles.

Con la finalidad de evitar este tipo de confusiones se han propuesto traducciones alternativas a la de *eudaimonía* por ‘felicidad’: W.D.Ross sugiere traducir la palabra por *well-being* (bienestar), traducción poco satisfactoria porque en nuestras lenguas el término ‘bienestar’ tiene resonancias hedonistas que no todos los autores aceptarían incluir en el concepto. J. Cooper propone traducir *eudaimonía* por *flourishing* (próspero, floreciente); y R. Spaemann traduce *eudaimonía* por ‘vida lograda’, sentido éste bastante próximo al original griego. Por su parte, R. Kraut acepta la traducción de Ross, y rechaza la de Cooper aduciendo los siguientes motivos:

- a) El término *eudaimonía* era empleado en campos distintos al filosófico, en el teatro, por ejemplo, porque tenía relación con cuestiones de la vida práctica. El término que propone J. Cooper, en cambio, *flourishing*, sólo tiene sentido en el campo filosófico y mantiene escasa relación con la vida corriente.
- b) *Flourishing* es usado para referirse al mundo humano, mientras *eudaimonía* se aplicaba tanto a Dios como a los hombres.
- c) *Flourishing* se aplica a una actividad o a un rol. Así, por ejemplo, se dice que los artistas no *flourish* en las dictaduras. La palabra *eudaimonía*, en cambio, se refiere a la totalidad la vida humana, no a uno de sus aspectos.

6. Planteamientos generales ante del tema de la felicidad⁶

1. Panteísmo, Nihilismo y Religiones Orientales: el ideal moral consiste en abandonar la búsqueda de la felicidad, extinguir su deseo y convertir esta decisión en una decisión moral.
2. Materialismo, ateísmo: afirman que la única felicidad posible es la que puede proporcionarle al hombre la vida presente.

⁵ Kraut, R., Two Conceptions of Happiness; *The Philosophical Review*, 88(1979)2, p. 167-197.

⁶ Fagothey, A., *Ética. Teoría y aplicación*; México, Interamericana, 1973, cap. 17.

3. Sobrenaturalismo: la cuestión de la felicidad no es filosófica porque la Filosofía no puede resolverla. Es, por lo tanto, una cuestión teológica.
4. Agnosticismo práctico: puesto que la Ética no puede responder a la pregunta por la felicidad, no tiene que considerarla.
5. Deísmo filosófico: hay argumentos que prueban la existencia de Dios, la inmortalidad del alma y su relación con la felicidad.

7. Planteamientos históricos sobre la felicidad

- a) 'Felicidad' contra 'deber': I. Kant: uno de los sentidos en los que Kant utiliza el término 'felicidad' es entendiéndolo como una tendencia a buscar del propio interés, la propia conveniencia. Dando cumplimiento a esta tendencia el ser humano no hace otra cosa que seguir su naturaleza; pero como ninguna de las decisiones morales puede basarse en las inclinaciones, no es ésta la felicidad que tiene cabida en la moralidad. En los postulados de la razón práctica la felicidad aparecerá como uno de los elementos que integran el Bien supremo. Esta felicidad es aquella de la que el hombre se hace digno cuando su actuación se rige por el deber.
- b) 'Felicidad' entendida como 'Placer': tanto el Epicureísmo como el Utilitarismo defienden que la felicidad se encuentra en el placer. Por eso ambas corrientes comparten el análisis exhaustivo de la clase de placeres que se encuentran al alcance del hombre. Epicureísmo y Utilitarismo coinciden en que son los placeres intelectuales, placeres superiores, los que proporcionan la felicidad.
- c) 'Felicidad' entendida como una actividad virtuosa o no carente de virtud. Es la tesis defendida por Aristóteles para quien la felicidad es la actividad más perfecta –la actividad racional- realizada de forma excelente (virtuosa).
- d) 'Felicidad' como sinónimo de 'virtud': en las corrientes de carácter intelectualista la virtud es presentada en estrecha relación con el conocimiento (Estoicismo, B. Spinoza). La renuncia a las pasiones, movimientos del alma que distorsionan el conocimiento, permite que la conducta siga incondicionalmente el camino de la racionalidad; la felicidad no puede ser otra cosa que actuar conforme a la razón.
- e) 'Felicidad' relacionada con el conocimiento y el amor de Dios: la felicidad plena se consigue a través de la unión intelectual y volitiva con el Bien absoluto que, para los autores cristianos, se identifica con Dios.

Tesis recientes

1. Los autores anglosajones que se han interesado por el tema de la felicidad defienden, de una forma preferente o exclusiva, la felicidad hedónica (*happiness*), manteniendo, al mismo tiempo, la imposibilidad de distinguir entre verdadera y falsa felicidad porque no existen criterios objetivos que permitan su discernimiento: el interesado es el único capaz de decir si es o no feliz. Todas estas afirmaciones se revisten, muy a menudo, de una actitud crítica para con la ética aristotélica. Entre quienes mantienen este punto de vista se encuentran W. Tatarkiewicz, W. Schneider, E. Telfer, J. Kekes o R. Kraut.

J. Kekes⁷ afirma que los criterios de la felicidad son ontológicamente subjetivos y epistemológicamente objetivos. Por lo tanto, no es posible juzgar el criterio o el ideal de felicidad que una persona tenga. Ahora bien, lo que sí que se puede juzgar es si la persona se siente feliz o si ha realizado el ideal que pretendía.

R. Kraut⁸ mantiene que hay dos conceptos de ‘felicidad’: el concepto de Aristóteles y nuestro concepto de ‘felicidad’. En los dos casos ‘vivir feliz’ es tener ciertas actitudes hacia nuestra vida y evaluarla según unos modelos. Pero nuestros modelos no son los de Aristóteles.

2. Otro modo de entender la felicidad es el que brinda la ética aristotélica. En este caso, se habla de una ética eudaimonista de bienes; se asocia la felicidad con la ‘vida recta’ y la ‘vida buena’. Los autores clásicos de referencia son Aristóteles y Epicuro. Citamos como representante de esta perspectiva a W. Kamlah⁹.

Capítulo 2: el deseo universal de felicidad

Lo que separa a los autores en su apreciación de la felicidad no es la afirmación de que se trata de una tendencia natural, porque esta afirmación es compartida por todos. Las diferencias empiezan cuando se trata de aclarar qué relación tiene esta tendencia con la moralidad. Actualmente hay cierta tendencia a pensar que todo acto movido por el deseo de ser feliz es un acto egoísta, y por lo tanto, que se encuentra fuera del ámbito de la moralidad.

⁷ Kekes, J., *Happiness*; *Mind*, 91(1982), p. 358-376.

⁸ Kraut, R., op. Cit.

⁹ En Abbà, G., op. cit., p.19.

Se supone, dice A. Rodríguez Luño¹⁰, que el hombre bueno tiene que moverse o por amor a Dios, a los otros o a la dignidad propia. Esta forma de ver la moralidad tiene su origen en I. Kant que separó la felicidad de la moralidad. La inclinación natural a buscar la propia felicidad es entendida por Kant como una inclinación egoísta atada a la sensibilidad; esta inclinación nunca puede fundamentar una volición universalizable. Por otro lado, la inclinación a la felicidad forma parte del mundo de la naturaleza donde no cabe hablar de libertad, y sin ella, no hay moralidad.

Pero no todos los autores consideran la felicidad desde esa perspectiva. La felicidad, en la filosofía de Aristóteles o la de Santo Tomás de Aquino, por ejemplo, está unida al conocimiento racional, a la voluntad y a la sensibilidad, y es así como, al tener relación con las facultades intelectual y apetitiva, puede formar parte de la moralidad. Tal como indica J. Leclercq¹¹, para muchos autores, el deseo de ser feliz es un deseo primario, fundamental e instintivo. El hombre es libre con respecto al objeto de la felicidad, pero no lo es respecto a la inclinación, que en él es natural. De ahí el acuerdo sobre la existencia de esta inclinación natural, y el desacuerdo cuando se trata de determinar el objeto material de la felicidad y si la felicidad es o no posible.

En cuanto inclinación natural, la felicidad se convierte en la razón de todo aquello que el hombre hace. Siguiendo a A. Fagothey¹², estas ideas pueden expresarse del siguiente modo:

- ⇒ Cada hombre busca la felicidad en la medida en que sus capacidades se lo permiten y hasta el límite que le es posible.
- ⇒ El hombre tiende naturalmente a la felicidad, con una tendencia que es *universal*: está presente en todos los hombres; *inevitable*: acompaña toda la vida humana e *irresistible*: pide ser satisfecha.
- ⇒ La tendencia a la felicidad se encuentra implantada en el hombre por su creador -afirman los autores que defienden la creación divina del hombre- o por la naturaleza.
- ⇒ En el caso de los autores que defienden que la inclinación a la felicidad ha sido implantada en el hombre por Dios, se afirma que esa tendencia tiene que poder satisfacerse.
- ⇒ La realización de la tendencia a la felicidad es el fin último del hombre, es decir, el fin que da sentido a todos los fines concretos de la vida humana.

¹⁰ Rodríguez Luño, A., *Ética general*; Pamplona, EUNSA, 1991, cap. VII.

¹¹ Leclercq, J., *Las grandes líneas de la filosofía moral*; Madrid, Gredos, 1977³, p. 238.

¹² Op. cit., cap. 17.

No todos los pensadores están de acuerdo en que la tendencia natural a la felicidad, aunque tendencia natural, pueda ser satisfecha. Así, E. Telfer¹³ resume en tres los argumentos en contra de la felicidad como fin posible:

- a) La felicidad no es algo que pueda perseguirse: buscamos algunos fines por sí mismos, y éstos nos conducirán a la felicidad, pero la felicidad, en sí misma, no puede perseguirse.
- b) Perseguir la felicidad es destruir su fundamento porque sólo es posible alcanzarla indirectamente.
- c) El futuro es impredecible: hacer un proyecto válido a largo plazo no tiene sentido (y la felicidad es un proyecto a largo plazo).

1. Concepciones sobre la 'felicidad'

Qué decimos cuando decimos que alguien es feliz

De acuerdo con H. Sidgwick decimos que alguien es feliz cuando siente placer. A esta afirmación se opone W.D. Ross para quien la felicidad es un estado del sentimiento diferente del placer porque cuando hablamos de 'felicidad' nos referimos a algo permanente, intenso y sereno. Para R. Taylor, en cambio, cuando se dice que alguien es feliz, se hace referencia a un estado psicológico subjetivo. Desde el punto de vista de R. Kraut¹⁴, lo que queremos decir cuando nos referimos a que alguien es feliz es que su vida cumple un cierto modelo (subjetivo).

Sea cual sea el objeto de la felicidad, no puede desconocerse la conexión entre *eudaimonía* y 'percepción de los deseos más hondos'; la satisfacción del deseo es una condición necesaria para la *eudaimonia*, aunque no sea una condición suficiente. Si esto es así, hay un elemento empírico que permite evaluar la *eudaimonía*: hay un elemento en la felicidad que es la actitud hacia la propia vida, y lo cierto es que los felices y los misarables tienen hacia sus vidas actitudes completamente opuestas.

¿Cuándo decimos de alguien que es feliz?

Como dice J.L. Austin, la felicidad no puede pensarse como un estado transitorio. Para poder afirmar que una persona es feliz hace falta que nada de lo que estima importante le vaya mal. Ahora bien, señalar de qué depende que las cosas vayan bien o mal es inespecífico. Podría responderse a la pregunta de este apartado diciendo que una persona es feliz cuando

¹³ Telfer, E., *Happiness*; New York, Martin's Press, 1980, cap. II.

¹⁴ Op. cit.

tiene lo que desea aunque se engañe, porque la felicidad sólo es un estado psicológico. ('subjectivismo extremo'). En este caso, el hombre cree haber logrado un ideal, pero está en un engaño. Es feliz porque siente que ha conseguido lo que anhelaba. Pero, en realidad, a pesar de que se sienta feliz, no es feliz porque *realmente* no ha logrado aquello que quería. Podríamos decir que se siente feliz, pero no podríamos afirmar que la vida que está llevando es una vida feliz.

El término 'felicidad' parece tomar dos direcciones distintas: mientras algunas veces se refiere a los sentimientos de felicidad, otras veces la felicidad es relativa a la clase de vida que llamamos 'feliz'. El hombre que vive bajo un engaño se siente feliz (Aristóteles no se refiere a este sentido), pero si le preguntaran en qué consiste su vida feliz, nunca describiría sus condiciones reales.

¿Qué diferencia hay entre sentirse feliz y llevar una vida feliz?

1. Concepción objetiva de la felicidad

Se vive una vida feliz cuando se desarrollan al máximo las capacidades brindadas por la naturaleza, capacidades que cada cual ha de descubrir. Esta es la tesis de Aristóteles, autor que sólo admite una clase (perfecta) de vida feliz. Hoy en día, aun los partidarios de la concepción objetiva, admiten más de una clase de vida feliz especificada de acuerdo con las circunstancias, condiciones y las diferentes capacidades individuales.

Para un objetivista, el hombre que es feliz conoce el modelo que se ha fijado y encuentra que su vida es deseable. A la vez, nada se puede añadir a su vida que la haga sustancialmente mejor.

R. Kraut objecta a la concepción objetiva de la felicidad la falta de un método que determine si se está muy lejos o no del ideal propuesto.

2. Concepción subjetiva de la felicidad

Una persona es feliz si se da cuenta de que está llegando a las cosas que valora, o que se está acercando al ideal que se propone, o bien cuando ha logrado lo que se proponía, sea lo que fuere. Desde este punto de vista, una persona deficiente o una persona que se autoengañara, podría ser feliz.

La combinación de estos dos puntos de vista, objetivo y subjetivo, da pie a establecer tres propuestas acerca de la felicidad:

- a) Subjectivismo extremo: la felicidad es un estado psicológico y nada más.
- b) Subjectivismo: una persona es feliz si consigue los valores que le parecen importantes.

c) **Objectivismo:** una persona no puede ser considerada feliz si no vive una vida buena relativa a un ideal objetivo.

MacFall¹⁵ ofrece otra clasificación que nos permitiría hablar de tres concepciones de felicidad:

a) *Contentment Conception of Happiness:* hablar de ‘felicidad’ equivale a hablar de satisfacción o de estar satisfecho.

b) *Affirmation Conception Dispositional Happiness:* este concepto de felicidad tiene un sentido evaluador de lo que es la propia vida: se afirma que la propia vida es buena, y se siente que la propia vida es buena.

El hombre es un ser capaz de voliciones no instrumentales de segundo orden. Las voliciones de primer orden son voliciones directas (‘quiero x’) mientras que las voliciones de segundo orden son deseos complejos que tienen por objeto otro deseo (‘desearía no querer x’). La existencia de deseos de segundo orden demuestra que en el hombre hay una capacidad de valorar, de marcarse ideales, y de no aceptar siempre los deseos de primer orden. Los deseos de segundo orden son producto de un juicio de valor previo y demuestran la clase de persona que queremos ser.

‘Afirmar la propia vida’ quiere decir ‘juzgar’ que la propia vida es y ha sido buena y ‘experimentar’ o haber experimentado que la propia vida es o ha sido buena. Para hablar de ‘felicidad’ no es suficiente que nuestros deseos estén satisfechos porque hay deseos importantes (centrales para la personalidad) y otros que no lo son. Asimismo, hay deseos que consideramos malos y que no queremos satisfacer.

‘Afirmar la propia vida’ quiere decir juzgar que el conjunto de nuestros deseos importantes ha sido satisfecho y que estos deseos han sido deseos buenos. La consecuencia ha sido la satisfacción.

c) *Evaluative Happiness:* La felicidad es una consecuencia o está constituida por la realización de un importante valor cuando éste está justificado.

Estas tres concepciones de ‘felicidad’ comparten el elemento ‘satisfacción’ como elemento clave.

Otros autores como Austin, por ejemplo, consideran que hablar de ‘felicidad’ es hablar, no tanto de nuestra situación, como de nuestros sentimientos o reacciones respecto a una

situación. Y si bien nuestros sentimientos no están del todo bajo nuestro control, sí lo está, en cambio, el punto de vista que, en general, adoptamos, punto de vista que escogemos y del que dependen los sentimientos.

3. *El fin dominante y el fin inclusivo*

La terminología de ‘fin dominante’/ ‘fin iclusivo’ nace de la polémica entorno a la interpretación del contenido que Aristóteles da a la felicidad. Si entendemos la *eudaimonía* como un fin dominante, entendemos que en la actividad humana se subordina la conducta, la virtud y el resto de los otros bienes a un fin superior que es el de la actividad contemplativa porque éste es el fin dominante en el concepto de *eudaimonía*. Si, en cambio, se defiende la *eudaimonía* como un fin inclusivo, se afirma que la felicidad se encuentra en la búsqueda armónica de bienes que son en sí mismos fines, independientes unos de los otros, y sin subordinación a un único fin ya que es la unidad de su conjunto lo que constituye la *eudaimonía*.

Siguiendo A. Fagothey¹⁶, los elementos que integran la felicidad pueden ser:

1) Algo inferior al hombre como, por ejemplo, las riquezas, el poder, la posición social.... Estos elementos no pueden ser objeto exclusivo de la felicidad porque, a veces, causan la infelicidad. Por otro lado, también nos encontramos con que la posesión de esos bienes deja pendientes de satisfacción otra clase de deseos que no desaparecen con la posesión de aquéllos.

2) Lo que constituye la felicidad puede ser algo que provenga del hombre mismo:

a) Bienes del cuerpo: salud, fuerza, belleza, habilidades físicas. Se caracterizan por ser poco duraderos.

b) Bienes del alma como el conocimiento y la virtud. Poner la felicidad en el conocimiento es ponerla en aquello que nunca puede abarcarse del todo, y también en aquello que puede ser usado mal, prueba de que, en sí mismo, el conocimiento no es un bien moral. Con respecto a la virtud, su logro supone un cierto grado de renuncia y de esfuerzo. Sin que la felicidad pueda consistir sólo en la virtud, ésta puede ser uno de sus elementos.

¹⁵ Op. cit., p.49 ss.

¹⁶ Fagothey, A., Op. cit., cap. 17.

c) Bienes del cuerpo y del alma: en ellos podemos distinguir el placer por el bien conseguido, y el progreso hacia su consecución. El placer puede ser sensual o intelectual. El placer es siempre un elemento de la felicidad, pero no suele ser el único elemento. Por 'progreso' se entiende la actualización de todas las potencialidades humanas; el progreso individual es el desarrollo de las capacidades físicas y mentales.

3) Pero la felicidad también puede consistir en algún elemento que sea algo superior al hombre: Dios. En este caso, Dios se presenta como el objeto necesario (el hombre no puede ser feliz sin Dios) y suficiente (no es necesario añadir ningún otro elemento) de la felicidad. Si esto es así, cabría suponer que los autores que defienden que el objeto de la felicidad es Dios, afirmen que la Filosofía no puede tratar del tema de la felicidad. Fagothey, que defiende esta tesis, dice plantear este tema desde un terreno estrictamente natural, no teológico.

Entre los factores negativos a la hora de lograr la felicidad, R. Spaemann¹⁷ destaca dos grupos:

1) Factores negativos que dependen de nosotros:

- a) La elección de una posibilidad y la renuncia a otras.
- b) El error en la evaluación de un fin o de unos medios.
- c) La actitud ante los hechos.

2) Factores que no dependen de nosotros:

- a) Factores personales como la salud, el sufrimiento, los medios materiales o la muerte.

4. Un modelo de concepción inclusiva de 'felicidad': H.Krämer¹⁸

La felicidad no puede consistir sólo en una actividad del sujeto porque comporta una relación entre el sujeto y el mundo. Esta no tiene que ser una relación cualquiera sino una relación óptima, ya sea atendiendo al sujeto -dependiendo de su capacidad de relación con el mundo- o al mundo, en función de lo que éste pueda ofrecer. La relación sujeto-mundo viene

¹⁷ Spaemann, R., *Felicidad y benevolencia*; Madrid, Rialp, 1989.

¹⁸ En G. Abbà, op. cit., p. 33-37.

acompañada de una satisfacción subjetiva que constituye la felicidad hedónica. Esta relación toma tres formas que Krämer denomina ‘categorías de la vida buena’:

- a) *Eutychia* (con suerte)-*Atychia* (sin suerte)-*Dystichia* (con mala suerte): este es el ámbito de lo inesperado, de lo deseado, de lo esperado o de lo temido.
- b) Disponibilidad-indisponibilidad: la disponibilidad del mundo y del sujeto es lo que permite un proyecto de vida.
- c) *Eupraxia* (buena actuación)-*Apraxia* (sin actuación)-*Dyspraxia* (mala actuación): esta es la actuación del sujeto en el mundo.

A estas categorías hay que añadir la categoría de temporalidad.

- d) Balance temporal: evaluación de la vida en términos de éxito o de fracaso. Dentro de esta categoría podemos señalar las siguientes:

- .Mínimo eudemónico: referido al grado de justicia y de bondad en la vida.
- .*Eukairia* (momento oportuno)-*Akairia* (fuera del momento oportuno): relacionado con el mundo en función de las oportunidades que el tiempo haya ido ofreciendo.
- .Ritmo de variación y de constancia.
- .Aumento-disminución de la disponibilidad del mundo, de las capacidades del sujeto y de su mutua relación.

G. Abbà, que comenta la propuesta de Krämer, la completa añadiendo que, en la relación sujeto-mundo, el sujeto se actualiza, se hace excelente. De ahí la importancia de que el hombre se relacione con un objeto bueno, que esta relación sea entendida, y que el objeto no sea sólo conocido, sino querido.

Para Abbà, las dos categorías más importantes son la de *Eutychia* - lo que se ofrece al sujeto-, y la de *Eupraxia* -cómo actúa el sujeto-, pero la felicidad podría considerarse como *Eudokía* -buena voluntad-, un don de dios (de los dioses, como apunta Aristóteles). En la relación mundo-sujeto es importante la medida, la proporción, un criterio de relación con el mundo que es introducido por la razón práctica a través de cuatro funciones:

1. La razón práctica indica el acto más conveniente para un fin.
2. La razón práctica confronta, valora, sopesa, delibera sobre las diversas posibilidades de actuar.
3. La razón práctica establece reglas, normas.

4. La razón práctica exige la atención debida al valor supremo: esta es la valoración de fines y reglas y el contenido de la felicidad.

La ya clásica distinción entre felicidad objetiva (ser feliz) y felicidad subjetiva (sentirse feliz) ha conducido a plantear y a tratar de distinguir con fundamento entre ‘verdadera felicidad’ y ‘falsa felicidad’.

G. Abbà se refiere a ‘la máquina de la experiencia’ propuesta por R. Nozick y retomada por J. Finnis. ¿Quién se conformaría con ser conectado a una máquina y sentir todo lo que deseara a base únicamente de estimulaciones cerebrales? ¿Podríamos hablar de ‘felicidad’? La propuesta de ‘la máquina de la experiencia’ nos da a conocer que para el hombre, la actividad real tiene importancia, que es un bien mantener la propia identidad a través de la actuación, y que la apariencia no es un buen sustituto de la realidad.

¿Cuál es la felicidad verdadera? Analizamos cuatro afirmaciones corrientes:

- 1) La felicidad verdadera es la felicidad ideal, perfecta que:
 - a) no es debida a la satisfacción de deseos que nos esclavizan,
 - b) no comporta ni engaño ni ignorancia; es estable,
 - d) supone la volición y la obtención de las cosas más elevadas de la vida.
 - e) si alguien es feliz, es digno de ser imitado y, por lo tanto, de ser admirado.

- 2) La felicidad verdadera es la que satisface las necesidades reales humanas, las inclinaciones naturales.

- 3) La felicidad verdadera es la que está de acuerdo con las leyes del desarrollo del ser humano.

- 4) La felicidad verdadera es la que realiza el fin propio del hombre.

Las afirmaciones 2^a, 3^a y 4^a no dan ningún criterio para distinguir entre verdadera y falsa felicidad, porque el criterio sólo puede ofrecerlo la razón práctica. Si por ‘verdadero’ entendemos ‘real’, la felicidad verdadera es aquella que se conforma al juicio de la razón práctica, que juzga sobre los bienes prácticos que el hombre ha de perseguir. Esta felicidad contiene todos los elementos expresados en la afirmación 1^a e incluye también lo que se expone en el resto de afirmaciones. Cuando hablamos de ‘felicidad verdadera’ estamos hablando del ‘haber de’, del terreno deóntico, no del fáctico. Y dado que la felicidad

verdadera pivota sobre la razón práctica, es necesario aclarar a qué razón práctica nos estamos refiriendo: no es la razón práctica de la Escolástica, de origen suareciano. La razón de que se habla es especulativa: formula las leyes a partir de la naturaleza humana y juzga -especulativamente- si un acto es o no conforme a la naturaleza humana. No es la razón pura práctica kantiana que prescinde de las inclinaciones de la naturaleza humana. No es la razón de Hume, esclava de las pasiones, que no es capaz de juzgar los propios deseos y decidir sobre ellos. Y tampoco es la razón práctica que establece un orden de fines, un ideal válido para todo ser humano (nivel universal) y establece también la individualización de este ideal (nivel individual) con un juicio prudente, aplicado, deliberado y escogido.

¿Cuál es la actuación óptima, ideal para que se dé la felicidad verdadera?

Puesto que la actuación humana puede considerarse desde el punto de vista práctico y desde el punto de vista moral, desde el primero podemos preguntarnos cuáles son los bienes deseados por la naturaleza humana que son objeto de sus actos. Desde el punto de vista moral se puede considerar con qué voluntad se acerca el hombre a estos bienes.

Los bienes básicos son los fines humanos que la razón comprende, de una forma inmediata, que son bienes para el hombre. Los bienes operables son bienes que son fines de los actos humanos. Los bienes de experiencia son bienes de la actuación humana que no son bienes específicos de la voluntad sino de otras facultades: en cuanto que ser vivo, la vida, el mantenimiento, la procreación; para el hombre, en cuanto que ser racional, el conocimiento de todo tipo; en cuanto que sujeto racional y animal, el juego, el arte y el trabajo.

Los bienes existenciales son bienes que suponen la voluntad de superar algún tipo de conflicto personal o interpersonal y la intención de realizar diversas formas de armonía en el ámbito de las relaciones interpersonales: sociedad, grupo o amistad; en el contexto personal: armonización de la voluntad con la razón y los deseos; en el ámbito de la conducta personal: armonización entre los fines y la conducta; y en la realidad sobrehumana.

Los bienes de experiencia son la condición de posibilidad de los bienes existenciales. Habiendo afirmado que la felicidad consiste en una relación interactiva entre el sujeto y el mundo según una regla moral, podemos decir que son causa de la la felicidad:

a) Desde el mundo: los bienes sustanciales: las cosas, las personas y Dios, que son bienes

deseables con los que el sujeto quiere entrar en relación a través de su actuación. La actuación de *eudokia* es la actuación de buena voluntad hacia el sujeto por parte de Dios y de los demás. Este tipo de actuación es deseable para el sujeto, pero éste no puede producirla, sólo puede rechazarla o aceptarla cuando se produce.

b) Desde el sujeto: la actuación a través de la cual el sujeto entra en relación con el mundo. Esta es una actuación que supone una buena voluntad.

La verdadera felicidad es entendida por Abbà como una armonía del sujeto con la naturaleza, los demás y Dios. Esta armonía es posible por el amor: el principio de la verdadera felicidad es el verdadero amor que es un principio unificador. La paz y la armonía son el fruto de la felicidad.

La felicidad verdadera tiene tres aspectos:

Aspecto o componente agatológico: son los bienes substanciales, ya sean dados en el mundo o constituidos por el sujeto.

Aspecto o componente eudemónico: es la óptima actuación del sujeto en relación al mundo que se traduce en un contento causado por haber logrado los fines importantes.

Aspecto hedónico: la felicidad comporta e incluye la búsqueda de bienes placenteros moderados por la razón.

Otra propuesta relativa a los elementos constitutivos de la felicidad es la que hace C. Díaz¹⁹ que la fundamenta en el interior personal y el contacto con los otros, puesto que para el autor la felicidad ha de tener un carácter dialógico. Díaz afirma que no hay felicidad objetiva ni universalmente válida. Descarta una felicidad basada exclusivamente en elementos internos (felicidad interna) o en elementos externos (felicidad externa). Ninguna reducción de la felicidad a una perspectiva psicológica puede mantener la tesis de su validez universal porqué:

a) No hay una eudaimonía objetiva ya que pueden darse muchas actitudes eudemónicas según sea cada cual.

b) No hay un mismo umbral de felicidad: hay quién se conforma con poco, y quien no se siente feliz si no es con un gran esfuerzo.

¹⁹ Díaz, C., *Eudaimonía*; Madrid, Euncuentro, 1987, cap. 8.

- c) La felicidad no es estática: los deseos logrados van seguidos de nuevos deseos.
- d) La felicidad tiene que ver con el pasado que casi siempre se cree que ha sido mejor que lo que el presente depara. La felicidad actual se ve menguada por la felicidad futura.

Pero tampoco puede reducirse la felicidad a una perspectiva sociológico-cultural porque no consta que siempre que hay justicia, haya felicidad. Por otro lado, la infelicidad social casi siempre estimula la búsqueda de la felicidad interior.

La felicidad se encarna en el ámbito de la familia, la escuela, la calle y la ciudad. Tratar de ser felices incluye asumir la infelicidad. Pensar que podemos lograr la felicidad supone que la vida es buena y que vale la pena vivirla, y también que todo lo que hace referencia al hombre tiene un valor máximo, y no puede ser reducido a puro medio. La felicidad está conectada estrechamente con la virtud. La vida feliz es la vida virtuosa.

Capítulo 3: felicidad y placer

1. Hedonismo y antihedonismo

El placer ha sido identificado con la felicidad o, al menos, ha sido considerado uno de sus elementos principales, especialmente entre los filósofos de orientación empirista y utilitarista. Los dos sistemas éticos clásicos que defienden la identificación de la felicidad con el placer son el Epicureísmo y el Utilitarismo. Dejando a un lado las deferencias que los separan, en los dos sistemas hay un interés por discernir la naturaleza del placer y establecer clasificaciones. Así, es corriente distinguir los placeres de acuerdo con la facultad en dónde se originan: hablamos, entonces, de placeres intelectuales y de placeres físicos. Tanto en el Epicureísmo como en el Utilitarismo hay una identificación de la felicidad con el placer cualitativamente más alto posible para el hombre, y este es el de naturaleza intelectual.

Entre los defensores actuales del hedonismo puede citarse a E. Telfer²⁰ quien distingue, con objeto de perfilar el concepto de ‘placer’, entre *to be pleased* (estar complacido) y *to have a happy time* (divertirse). Estas dos expresiones difieren en:

- a) El objeto: mientras la complacencia puede provocarla cualquier cosa, el hecho de divertirse sólo puede nacer de la propia actividad;

²⁰ Telfer, E., *Happiness*; New York, Martin’s Press, 1980.

b) La razón dada en cada caso: alguien puede estar contento, no por la cosa en sí misma -un libro, por ejemplo- sino por lo que la cosa le permite -demostrar que se ha leído el libro- y que no tiene nada a ver con ella. En el caso de la diversión, en cambio, ésta está relacionada con el objeto.

El placer, dice Telfer, no es una sensación física ni tampoco es el humor que se tiene; el placer se relaciona con las actitudes y es conativo: inclina a querer obtener aquello que lo produce. La mayoría de gente no está contenta con la vida que lleva si no se divierte. Para algunos, la vida basada en la diversión es suficiente para la felicidad; para otros, en cambio, no lo es.

Spaemann²¹ critica la felicidad entendida como hedonismo atendiendo a dos razones:

a) La pretendida veracidad del hedonismo queda descartada si se mantiene que quien defiende la tesis hedonista lo hace porque le gusta, porque, si no fuera así, no la mantendría. Afirmar, pues, que la felicidad consiste en el placer, es sólo una cuestión de gustos que, según el hedonista, es la única razón de la actividad humana. Podemos decir lo mismo del hedonista puesto a dar consejos: los debe dar porque le procuran placer, sin pensar si convienen o no a quien los recibe.

b) El hedonista quiere sustraer al hombre del tiempo, que no cuente más que el presente, el placer del instante. Esto, pero, va contra la propia vida humana que siempre se siente “en la corriente del tiempo”.

Capítulo 4: virtud y felicidad

Una vez se admite que existe una estrecha relación entre la virtud y la felicidad, quedan dos cuestiones básicas pendientes: la primera se refiere a la definición de virtud, aquello que los diferentes autores entienden bajo este nombre. La segunda cuestión es relativa a si la virtud es sólo un medio para lograr la felicidad o si, por el contrario, es uno de sus elementos constitutivos primordiales.

1. Virtud: causa o elemento de la felicidad

Ashmore²² se encuentra entre los autores que defienden la necesidad de las virtudes para conseguir la finalidad de la naturaleza humana. Teniendo en cuenta que las virtudes modelen el carácter y que éste es la fuente de la conducta, la relación de la virtud con la felicidad es

²¹ Spaemann, R., op. cit., p. 64-79.

²² Ashmor, R.B., *Building a Moral System*; Eblewood Cliffs, Prentice Hall, 1987, chap. 7.

estrecha.

Las virtudes son hábitos adquiridos operacionales que atan la voluntad a determinados fines; en cuanto desarrollan al máximo una capacidad natural, las virtudes perfeccionan al agente moral y también lo que el agente realiza, y por eso mismo son un bien.

A pesar de su semejanza, las virtudes no son habilidades. Ashmore enuncia seis características de las virtudes que las distinguen de las habilidades:

1. Las virtudes son rasgos del carácter que, a diferencia de las habilidades, apuntan a fines triviales.
2. Las virtudes hacen posible el desarrollo total del hombre, mientras que las habilidades son específicas de una clase de actividad.
3. La deficiencia en una habilidad se salva con una cierta técnica. En las virtudes, en cambio, las deficiencias no se superan con técnicas porque se relacionan con las inclinaciones humanas.
4. Las virtudes no se olvidan, las capacidades, sí.
5. Las habilidades pueden suspenderse temporamente, las virtudes no, al menos no sin censura moral.
6. Las virtudes capacitan el hombre para hacer actos buenos, pero piden una cierta actitud por parte de quien los hace. La habilidad es medida por la capacidad de hacer bien un determinado acto, dejando de lado la actitud del agente.

La felicidad consta de bienes intrínsecos, bienes valiosos por sí mismos, y de bienes instrumentales, bienes que son valiosos en cuanto que medios para algo diferente. La virtud es un medio para la felicidad que consiste, en parte, en una actividad virtuosa.

La virtud -dice G.C. Meilaender²³- es necesaria para la vida. Se dan dos razones para defender esta necesidad: por un lado, las virtudes tienen una función correctiva (tesis de G.H. von Wright²⁴ y de Ph. Foot²⁵) y, por otro lado, nos conducen a vivir una vida plena en cuanto seres humanos. Para D.L. Norton²⁶, las virtudes cumplen dos finalidades básicas en la vida humana

²³ Meilaender, G.C., *The Theory and Practice of Virtue*; Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1984.

²⁴ *The Varieties of Goodness*, London, Routledge and Kegan Paul, 1963, cap. VII, apartado 6°.

²⁵ Foot, Ph., *Virtues and Vices*; Oxford, Blackwell, 1978, p. 8.

²⁶ Norton, D.L., Liberty, Virtue, and Self-Development: A Eudaimonistic Perspective; *Reason Papers*, 12(1987), p. 5.

: son vías para superar las incertidumbres de la vida práctica y también son formas de lograr nuestros fines. Concebidas desde el punto de vista eudaimonístico, las virtudes son la expresión natural del desarrollo personal, es decir, del deseo de vivir una vida valiosa. La virtud representa la parte del esfuerzo que el hombre pone en el logro de la felicidad. Abbà presenta la vida virtuosa como la condición necesaria para que se pueda dar la felicidad verdadera, si bien no todos los elementos de la felicidad verdadera se agotan con la actividad virtuosa.

Capítulo 5: felicidad y educación moral

La dificultad de definir el concepto de ‘felicidad’ se traspa a su condición de posibilidad desde la educación. Del mismo modo que hay varias respuestas a la pregunta: ‘¿en qué consiste la felicidad?’, la preparación educativa para lograrla también tiene diferentes planteamientos. Está claro, pues, que la respuesta a la pregunta ‘cómo educar para la felicidad’ depende del concepto previo de felicidad. Si la felicidad consiste en la búsqueda del placer, la educación para hacerla posible se dirigirá a trabajar un autocontrol que permita introducir la medida adecuada en el placer. Pero si se defiende que la felicidad está en factores no voluntarios, en una serie de circunstancias, hechos, acontecimientos que no dependen de la voluntad, entonces, se insistirá en educar la voluntad para la aceptación de lo que acontezca. Para todos aquellos que, teniendo de la felicidad un sentido moral, la identifican con la virtud o con la vida virtuosa, la primera cuestión será considerar si la virtud se puede enseñar o no. Si la respuesta es afirmativa, se pasa a plantear el tema de la educación en dos terrenos: el social y el individual.

1. Como educar para la felicidad

Para poder hablar de ‘felicidad’ parece básico que se den en una persona tres elementos: cierto grado de conocimiento, control personal (autodominio), y aceptación de la finitud propia, ajena y de las cosas. La felicidad, dice F. Savater²⁷, es “aquello que queremos”. Pero, ¿qué queremos? ¿En función de qué queremos? Como ya dice Aristóteles en la *Ética Nicomaquea*, queremos en función de como somos, y somos en relación a la educación moral que hemos recibido y que hemos ratificado.

²⁷ Savater, F., *El contenido de la felicidad*; Madrid, Ediciones El País, 1986.

F. Santolaria²⁸ se refiere a tres líneas generales en el campo de la educación moral:

1. Punto de vista tradicional: la educación moral persigue la interiorización de los valores y de las normas que la sociedad defiende. Se trata de educar para que el individuo se armonice con la sociedad en una relación de conformidad. Este tipo de educación encaja en una sociedad uniforme.

2. Movimiento denominado “Clasificación de valores”: nacido del subjetivismo moral y del relativismo, esta clase de educación defiende que cada persona ha de llegar a la formación de sus propios valores morales con independencia de lo que la sociedad mantenga. Esta corriente no clarifica la finalidad de la educación moral ni distingue entre las situaciones psicológicas (hacia qué me siento inclinado) y las situaciones morales (qué debería hacer).

3. Educación moral de carácter racional: de herencia kantiana, este punto de vista sobre la educación se mueve dentro la línea de interesarse más por la ‘forma’ que por la ‘materia’ de la moralidad. Es necesario que la educación enseñe el razonamiento, las herramientas racionales necesarias para que los niños sean capaces de decisiones morales. Esta corriente lucha contra el relativismo moral y defiende la autonomía del sujeto.

Los autores, pero, que mantienen el vínculo entre la felicidad y la virtud, difícilmente podrían pertenecer a alguna de estas posiciones. De hecho, hay una larga tradición sobre cómo hacer posible la educación moral de las virtudes. B.M. Tobin²⁹ señala tres elementos en su adquisición:

1. Adquisición cognitiva: supone entender, conocer, reconocer y apreciar que las virtudes permiten el desarrollo individual y social. El buen juicio sobre la situación particular y la comprensión de lo qué es mejor en cada caso es el resultado de la adquisición cognitiva.

2. Adquisición afectiva: comporta conseguir una variedad de emociones y de sentimientos que conduzcan a procurar el bien de los otros, y un interés simpatético e imaginativo por los menos afortunados.

3. Adquisición conativa: supone la tendencia a actuar según aquello que una persona conoce y siente, haciendo frente a las dificultades o a las tentaciones. Esta adquisición permite preparar la voluntad para superar tentaciones y para prestar atención al cumplimiento de las responsabilidades.

²⁸ Santolaria, F., Consideraciones sobre la educación moral actual; *en La educación moral hoy*; ed. Por J.A. Jordán y F. Santolaria, Barcelona, PPYU, 1987, p. 135-148.

²⁹ Tobin, B.M., Development of Virtues; *Journal of Philosophy of Education*, 20(1986)2, p. 201-204.

Estas tres adquisiciones se ven acompañadas por un conjunto de factores que influyen en el progreso de la virtud: la presencia de talentos y de capacidades naturales, la calidad de la enseñanza formal (por ejemplo, la persona a quien se le muestran los errores que comete, puede corregirlos más fácilmente que aquél a quien no se le señalan), y un buen ambiente (así, por ejemplo, aquello que los padres hayan valorado influye en el niño).

Abbà³⁰, también dentro de esta línea, señala los siguientes elementos en la adquisición de la virtud:

1. La educación moral: que tiene como base la experiencia propia, el clima afectivo que rodea a la persona y la enseñanza moral que se le haya transmitido.
2. La educación moral ejercida dentro de la comunidad por la familia, la comunidad religiosa, la tradición de la comunidad, la autoridad y la amistad. La disciplina y los modelos de excelencia tienen sentido dentro de estas instancias.
3. La educación moral ejercida dentro de la sociedad política: la justicia, que es la única que garantiza una libre, justa y pacífica convivencia intercomunitaria.

Sea cual sea la línea seguida en el aprendizaje de la felicidad, no queda garantizada su presencia: si la felicidad es un efecto y no una intención, la educación sólo puede ofrecer las bases para tal efecto, pero no puede garantizarlo.

LA LIBERTAD

Capítulo 1: definición y clases de libertad

Existen diferentes puntos de vista desde los que podemos referirnos a la libertad, y, aunque pueda encontrarse una relación entre todos ellos, a menudo, se ha insistido más en la libertad psicológica que en la libertad moral o la ontológica.

El hombre, que es un ser abierto a la realidad, se caracteriza por su capacidad de conocer, por su capacidad de ‘hacerse’ con la realidad. El sentido ontológico de ‘libertad’ se refiere, precisamente, a esa capacidad humana.

La libertad ontológica es condición de posibilidad de la libertad psicológica, referida a la capacidad de decidir, de escoger entre diferentes alternativas. Tanto la libertad ontológica

³⁰ Op. cit., p. Cap. VII.

como la psicológica son libertades innatas, es decir, necesarias y no aprendidas. La libertad moral, en cambio, se adquiere a través del tiempo.

La libertad se ejerce entre tendencias, situaciones, conflictos que demandan una actuación. Las tendencias sitúan al hombre ante un conjunto de situaciones atractivas, aunque ninguna de ellas atrae 'automáticamente' a la voluntad. Las tendencias piden una respuesta que es la que se elige. No existe el miedo a la libertad tanto como a sus consecuencias: responsabilidad, incertidumbre, error, sanción negativa...

El uso de la libertad psicológica es lo que denominamos libertad moral. La libertad psicológica permite que el hombre actúe como desee, pero no indica qué se ha de escoger. El hombre es un ser naturalmente (aunque también parcialmente) libre porque puede elegir, pero no es por naturaleza que escoge lo que le es más conveniente. La libertad moral se pone en evidencia a través de las decisiones y de los actos que van constituyendo el *ethos* o personalidad moral.

Aunque puede tratarse de la libertad en varios sentidos, el abordaje que pretendemos es el de tratar de la libertad moral combinando el punto de vista conceptual con el punto de vista histórico, éste último de forma limitada ya que, por ejemplo, en sentido estricto, la filosofía griega no tematizó el concepto de 'libertad', si bien pueden hallarse textos en los que hay referencias a la actuación libre. Esta falta de sistematización del concepto de 'libertad' afecta a la tematización de otros conceptos filosóficos estrechamente vinculados a la libertad como son el de voluntad y el de deber.

A lo largo de su historia, el tema de la libertad ha ido unido a problemas teológicos como el de la predestinación, el de la presciencia o el de la gracia. La evolución histórica del concepto de libertad ha sido semejante a la de otros conceptos filosóficos; la libertad se ha definido por referencia a:

1) Dios:

a) La libertad humana se ha defendido como compatible o incompatible con la existencia de Dios.

b) La existencia de Dios ha sido concebida como aquello que permite la libertad humana o como aquello que la anula.

c) La libertad ha sido presentada como el elemento más esencial en la relación Dios-hombre.

2) Al hombre:

a) La libertad humana es independiente de la existencia de Dios.

b) La libertad humana es una libertad creadora de normas /valores o es aceptadora de normas/valores.

c) La libertad es el rasgo esencial en la autonomía humana.

3) La Sociedad:

a) Acentuación de la libertad individual frente a la libertad ajena.

b) Exaltación de la libertad individual o de su sacrificio.

c) La libertad es lo más esencial en la relación hombre-sociedad.

1. *Definición negativa y definición positiva de libertad*

La definición negativa de libertad es la referencia a la libertad en el sentido de ‘ausencia’ de algún impedimento que permite el ejercicio de la voluntad. La libertad en sentido negativo puede dividirse en:

1. Libertad de acción: se trata de una libertad exterior que se da cuando no existen obstáculos ni coacción externa que impidan la realización de lo que alguien desea. Equivale a la ausencia de determinaciones de cualquier orden. Dentro de la libertad de acción se habla de:

a) Libertad física: consiste en la posibilidad de moverse sin impedimentos físicos o de obstáculos materiales ‘para....’.

b) Libertad civil: es la posibilidad de actuar a voluntad con la previa garantía de las leyes. Es la ausencia de obstáculos legales ‘para...’.

c) Libertad política: es la posibilidad de participar en la vida política de un país. Es la ausencia de obstáculos para poder participar en el gobierno del propio país.

d) Libertad de expresión: se trata de la ausencia de obstáculos para poder manifestar las propias opiniones.

Está claro que en todo este tipo de libertades se pone el acento en ‘la falta de impedimentos para’.

2. Libertad de elección: se da cuando no hay ninguna determinación interna que obligue a alguien a tomar una decisión. Determinaciones internas lo son, por ejemplo, las pasiones, los impulsos o los deseos.

La definición ‘positiva’ de libertad es la ‘libertad para’ o capacidad que todo ser humano tiene de autodeterminarse, autodeterminación de poder hacer (a) o (b), o de poder hacer (a) o no

hacer (a). La libertad, en sentido positivo, es autodeterminación; supone, pues, el autoconocimiento. Este conocimiento ha de hacer frente y vencer al egoísmo, verdadero enemigo, según Iris Murdoch³¹, de la vida moral.

Horkheimer³² señala que, en los mismos períodos históricos, la libertad interior, subjetiva, no se ha desarrollado igual que la objetiva, la exterior. Podrían aducirse tres razones para explicar esa diferencia:

- a) La libertad interior es más difícil de alcanzar que la exterior porque mientras la primera se define por la capacidad de pensar o de actuar de un determinado modo, la libertad externa se refiere a la falta de impedimentos, no a la actuación.
- b) La libertad externa (o su ausencia) es más fácil de constatar que la libertad interna.
- c) Mientras la ausencia de libertad externa no anula la libertad interna, la falta de ésta torna inútil la libertad externa.

Siguiendo el esquema de L. Geymonat³³, la libertad está constituida por cuatro elementos: el ‘estado de cosas’, el ‘conjunto de iniciativas’, la ‘elección autónoma’, y la ‘lucha positiva’.

Por ‘estado de cosas’ se entiende las circunstancias que rodean a la persona que ha de tomar una decisión y que, de un modo u otro, esa persona conoce. Dentro de ese ‘estado de cosas’ son posibles algunas decisiones y otras no lo son.

El ‘conjunto de iniciativas’ se refiere a las posibilidades (elecciones posibles) que son compatibles con el ‘estado de cosas’ (situación).

La ‘elección autónoma’ es la opción por una de las iniciativas posibles. En cada elección están presentes muchas influencias, pero ninguna de ellas es determinante. La ‘elección autónoma’ no es nunca una elección casual.

Finalmente, la expresión ‘lucha positiva’ nos remite a la forma en que Geymonat entiende la libertad, como un combate para superar los obstáculos que impiden llevar a buen puerto la

³¹ *The Sovereignty of Good*, London, Routledge & Kegan Paul, 1970, cap. 3.

³² Horkheimer, M., L anoción de libertad; *Diógenes*, 24(1966)53, p. 65-74.

³³ Geymonat, L., *La libertad*: Barcelona, Crítica, 1991.

elección, materializarla. Estos obstáculos pueden proceder de la propia forma de ser del agente moral, de lo que le rodea, o bien de ambos. Tal como lo entiende A. Eshete³⁴, la definición de libertad tiene una estrecha relación con las pasiones, y se ha de entender como ‘autodominio’ porque el campo en el que se desarrolla la acción son los deseos individuales. ‘Autodominio’ no equivale a ‘contento, porque mientras el autodominio implica actividad, el segundo, el contento o satisfacción de los deseos, no implica actividad, y la libertad está esencialmente conectada con la actividad, no con el estado pasivo.

El autodominio sólo es posible si se establece un orden de importancia o de deseabilidad entre los deseos que, en un mismo individuo, son contrarios; y ello teniendo en cuenta que,

a) Los deseos sólo pueden ser estructurados si son considerados en términos de importancia o valor (por tanto, el juicio sobre la importancia de un deseo lo estructura), b) el juicio sobre la importancia de un deseo sólo puede emitirlo el interesado.

Cada persona se identifica con sus deseos más importantes y, si puede, los realiza. Quien actúa siguiendo el deseo que considera no deseable se experimenta como un ser no libre, porque es víctima de un deseo propio juzgado como no deseable. Por consiguiente, una persona es libre cuando actúa siguiendo un deseo suyo que no supone la frustración de otro deseo. En este contexto resulta necesario distinguir entre ‘deseos importantes’, aquellos con los que se identifica una persona y que dan pie a actos que manifiestan el carácter del agente moral, y ‘deseos no importantes’, que son los deseos menos característicos de un individuo.

No es libre quien subordina lo que le es más propio (deseo importante) a lo que lo es menos (deseo no importante). Actuar siguiendo el deseo más alto, frustrando con ello el más bajo, es una condición para demostrar que alguien es virtuoso, pero aún siendo una condición necesaria, no es suficiente, puesto que se requiere que el fin perseguido sea un bien humano significativo.

2. *Clases de libertad*

Atendiendo a las diferentes dimensiones del ser humano –ser vivo, ser individual-persona, y ser social- puede hablarse de cuatro clases de libertad:

³⁴ Character, Virtue and Freedom; *Philosophy*, 57(1982), p.500.

- a) Libertad natural: gracias a su capacidad de conocer, el hombre puede sustraerse al imperio de algunas leyes de la naturaleza. Así, por ejemplo, vence algunas enfermedades, o vence la gravedad; es, pues, relativamente libre ante la naturaleza.
- b) Libertad personal: es la capacidad que el hombre tiene de modificar condicionamientos y exigencias psicológicas, educativas, ambientales, etc. frente a las cuales se mueve a su arbitrio. Ésta es, pues, la capacidad de realizar las propias decisiones y de ser responsable de ellas.
- c) Libertad social: hablamos de libertad social cuando alguien tiene la posibilidad de determinar su entorno.
- d) Libertad espiritual: es la libertad derivada de la aceptación de la realidad tal como se presenta. La libertad espiritual supone una actitud de plenitud con respecto al momento que se vive porque cada momento es entendido como completo en sí mismo.

3. *Grados y límites de la libertad*

Se entiende por 'límite' todo aquello que pone freno o merma la libertad de una persona. Son límites las circunstancias externas (acontecimientos, situaciones que rodean al agente moral y que pueden impedir su reflexión), circunstancias hereditarias, psicológicas o adquiridas (características constitutivas de la persona que disminuyen su libertad), y el carácter individual y las disposiciones pasajeras (tanto las costumbres poco consolidadas como la forma de ser inciden, a veces, limitando la capacidad de libertad).

Se habla de grados de libertad porque puede variar el grado de autodeterminación de una persona ante la decisión tomada. El grado de libertad de un acto depende de tres factores:

- a) El conocimiento: conocimiento teórico, moral, las convicciones personales, los principios vitales. Éste es el conocimiento activo, el que pesa en la toma de decisiones, el que se ha digerido e influye en la elección.
- b) Los hábitos: un hábito operativo es una cualidad difícil de eliminar, que inclina al agente moral a realizar actos con facilidad, actos bien hechos –en un sentido técnico, no moral- y que son placenteos.
- c) Las pasiones: no son, en sí mismas, negativas, pero todo depende de su relación con la deliberación y la elección. Si las pasiones son consecuentes, es decir, si aparecen

después de la elección, no impiden el acto libre, pero si son antecedentes, previas a la deliberación electiva, impiden el acto libre.

4. *Componentes y características de la libertad*

La libertad está compuesta de tres elementos:

- a) Componente reflexivo: la libertad es un acto del yo por el cual abandona sus impulsos y realiza los valores en los que cree. La sensación interna de libertad aparece cuando se elige siguiendo las leyes internas del yo, cuando se actúa siguiendo las características más propias.
- b) Componente intelectual: indica la claridad mental que acompaña el proceso electivo.
- c) Componente volitivo: es la fuerza o determinación de la voluntad que permite el ejercicio de la elección.

La 'libertad' no puede confundirse con la 'indiferencia' porque es actuación, autodeterminación. La libertad humana no es ni absoluta ni omnipotente, es relativa y condicionada porque el ser humano es un ser particular y circunstanciado. La libertad es un 'esfuerzo por ser libre'. La autodeterminación se realiza en medio de las pasiones que disminuyen esa capacidad. Darse cuenta de lo que uno realmente quiere es difícil porque la vida humana no es simple, el hombre no sigue instintivamente sus tendencias. La vida plantea problemas desde el momento en que el hombre es capaz de gobernar sus actos, de escoger, de decidir.

Capítulo 2: el determinismo

El debate entre los defensores de la existencia de la libertad humana limitada y sus detractores se conoce con el nombre de 'polémica entre deterministas e indeterministas', ambas posturas tan bien defendidas como para que muchos autores se sitúen en la fila del escepticismo.

Cuando se polemiza sobre la existencia o no de la libertad se ponen en juego dos cuestiones importantes que quedan solucionadas, de una forma o de otra, de acuerdo a cómo se responda la pregunta inicial. Las cuestiones a la que me refiero son éstas:

- a) La posibilidad de salvación eterna como resultado de la propia actuación. Esta cuestión se relaciona con la de la gracia.

- b) La responsabilidad moral y social de los propios actos.

Aunque la controversia se centre en si el hombre es o no libre, la respuesta tiene implicaciones de orden teológico, legal y social, entre otras.

1. Concepto de determinismo

El determinismo absoluto niega la libertad del hombre: el hombre se halla sometido a leyes inexorables que se cumplen sin remedio. Por ‘determinación causal’ se entiende, no una coacción interna o externa, sino el conjunto de circunstancias que determinan la conducta de modo que los actos son el resultado de un conjunto de circunstancias que el agente moral no elige.

El determinismo moderado acepta una cierta noción de libertad: el hombre es libre cuando reconoce y se pliega a la necesidad que rige todo lo que existe.

Contra estas dos tesis, el libertarismo y el indeterminismo afirman que el hombre es libre. El libertarismo mantiene la causalidad libre de la voluntad. En tanto que ser natural y social, el hombre está sometido a determinaciones, pero hay una esfera, la moral, en la que el hombre es totalmente libre. De este modo, la libertad es la decisión personal de un yo que no está determinado ni por su propio carácter. El indeterminismo, menos radical que el libertarismo, afirma el el hombre es libre –relativamente- en medio de los condicionantes internos y externos.

2. Clases de determinismo

- a) Determinismo físico: todo lo que existe está regido por leyes naturales, por tanto, también lo están los actos humanos.
- b) Determinismo biológico o fisiológico: el hombre está sometido a leyes biológicas (estructura anatómicopsicológica, constitución hormonal...) que determinan, de modo absoluto, su comportamiento.

Objeción indeterminista: el hombre se siente protagonista del acto libre, no sujeto pasivo. A veces, el hombre actúa sacrificando sus instintos a favor de otros bienes (que considera preferibles).

- c) Determinismo psicológico: las decisiones humanas están determinadas por el móvil (razones de orden afectivo) o por el motivo (razones de orden intelectual) más fuerte. Que domine uno u otro depende del carácter de cada persona –carácter que no escoge sino que le viene determinado por la herencia y por el ambiente. El determinismo psicológico no excluye la necesidad de la educación moral, que ha de contribuir a que el deber sea el motivo más fuerte. La existencia de la alegría moral y del arrepentimiento no son indicios de libertad, sino signos de que el yo ha cambiado con posterioridad a la actuación. El determinismo psicológico tampoco niega la responsabilidad moral. El hombre que actúa moralmente mal o moralmente bien ha de ser castigado o premiado, porque el castigo y el premio tiene por finalidad crear en el hombre –que es un autómata espiritual- motivos y móviles que le determinen a obedecer las leyes de la sociedad. En este caso, no se afirma que el hombre esté determinado por naturaleza, más bien lo que se afirma es que su naturaleza permite determinarlo y esto es lo que –de forma conveniente- ha de hacerse.
- El determinismo psicológico toma dos formas: determinismo psicológico psicoanalítico, en el que se defiende que es el inconsciente el que causa la actuación; y el determinismo psicológico intelectualista según el que la voluntad siempre se decantará aquello que el entendimiento presente como la mejor de las posibilidades ya que la voluntad está naturalmente orientada al bien.
- d) Determinismo sociológico: la sociedad es una conciencia colectiva que presiona al individuo que, de este modo, interioriza sus pautas.

Objeción indeterminista: ¿Cómo pueden, entonces, explicarse las innovaciones, el progreso?

- e) Determinismo científico: según el mecanicismo universal, todo está sometido a leyes. El comportamiento humano parece contingente porque todavía no ha podido descubrirse la ley a la que obedece pero, como todo lo existente, el comportamiento humano está sometido a leyes necesarias. En la naturaleza todo responde a una causa,

conocida o no, y esto vale tanto para el mundo de la ciencia como para el mundo de las ciencias sociales.

Objeción indeterminista: cierto es que todo tiene una causa, pero en el caso del hombre, la consciencia que posee de las circunstancias le permite modificarlas o utilizarlas causando así su acto. Gracias a su consciencia, el hombre es causa consciente de lo que hace.

f) Determinismo teológico: esta clase de determinismo se presenta bajo tres formulaciones:

1. Panteísmo: mantiene que el hombre es parte de dios, que gobierna el mundo. De hecho, todo sucede según la voluntad de dios, por tanto, también la voluntad humana cae dentro de la voluntad divina.

Objeción indeterminista: ¿Cómo se puede conciliar la perfección de dios con las imperfecciones del mundo?

2. Determinismo teológico predestinacionista: dios conoce, de una manera infalible, todo lo que el hombre hará, por tanto, si el hombre actúa según el conocimiento divino, el hombre no es libre.

Objeción indeterminista: dios no prevé lo que el hombre hará; ésta es una forma de expresión temporal humana. Dios posee un conocimiento intuitivo presente de todas las cosas; dios concurre en la actividad de los seres creados, pero respeta su forma de actuar.

3. Fatalismo: todo está determinado por unas fuerzas ocultas que la voluntad humana no puede vencer. Ésta es la forma más estricta de determinismo teológico.

3. Los argumentos indeterministas

¿Es libre el hombre? Las formas de convivencia humana y las sociedades están organizadas sobre la base de que el hombre es libre. Argumentos a favor:

1. El primero de los argumentos que, partiendo de la experiencia fenomenológica, afirma la existencia ontológica de la libertad, se basa en la sensación que el hombre tiene de ser libre, sensación que proviene de:

- a) El testimonio de la conciencia: las dudas antes de la elección y los sentimientos morales después son una muestra del ejercicio de la libertad.
- b) El sentimiento de libertad.
- c) La experiencia de la libertad: la libertad se experimenta subjetivamente.

La conciencia de la libertad no permite la demostración de la libertad en sí misma, pero pueden comprobarse los efectos de su existencia: la decisión firme antes de la actuación y la responsabilidad moral una vez se ha actuado.

Objeción determinista 1: los locos y las personas hipnotizadas también se creen libres, y no lo son. La seguridad subjetiva de la existencia de un fenómeno no lo garantiza.

Respuesta indeterminista: cuando un dato sensible está de acuerdo con el resto de los estados de conciencia de una persona, es decir, cuando la conciencia está de acuerdo consigo misma, y también con los estados de conciencia de otras personas, el dato es verdadero. La convergencia mental es un signo de verdad.

Objeción determinista 2: la conciencia humana no es infalible, se equivoca; éste puede ser el caso cuando el ser humano experimenta la libertad.

Respuesta indeterminista: aunque es cierto que la conciencia se equivoca, no se equivoca siempre. Si se deposita a la conciencia de su capacidad de verdad, no podrá ser nunca sujeto de apelación.

2. El segundo argumento indeterminista toma por base la conciencia social que se sirve de las exortaciones, de los castigos, de las promesas, de los compromisos, y lo hace dando por supuesta la existencia de la libertad.

3. La moralidad descansa sobre la base de la libertad.

4. El cuarto argumento constituye una prueba metafísica basada en en la atracción que el bien causa en la voluntad. Ningún bien es perfecto, por tanto, la voluntad humana no puede estar determinada a quererlo.

5. El conocimiento es también un elemento empleado para defender la existencia de la libertad. Nishida³⁵ afirma que la diferencia entre el hombre y el resto de seres es la conciencia que aquél tiene de la situación que vive, mientras que los demás seres viven una situación sin darse cuenta. La ‘conciencia de’ aporta un elemento nuevo que conduce a ‘aprobar o a ‘reprobar’ a situación. Cuanto más conocimiento se tenga, habrá más libertad: aunque un hombre este oprimido por otro hombre, el hecho de ser consciente de la opresión le sitúa más allá de ella.

6. La existencia de la ley positiva supone también la libertad sin la cual las prescripciones legales carecerían de sentido.

7. Los proyectos de futuro de cualquier persona manifiestan su convencimiento personal de la existencia de la libertad.

Capítulo 3: razón, voluntad y libertad

El problema general que se plantea es el de definir la libertad, o lo que constituye su expresión, que son los actos libres. La respuesta a la pregunta sobre la esencia de la libertad la liga a una de las dos facultades o a las dos más específicamente humanas, la voluntad y la razón. Las consecuencias de adoptar un punto de vista o el otro afectan al concepto de ‘naturaleza humana’ y al concepto de ‘moralidad’.

1. La libertad, entre la razón y la voluntad

³⁵ Nishida, Y., *Indagación del bien*; Barcelona, Gedisa, 1995.

El realismo ve al hombre como un ser dotado de dos facultades, la razón, que lo capacita para penetrar lo real (orden cognoscitivo), y el deseo, que es la capacidad de apropiarse o de huir de lo real (orden apetitivo). Ambos órdenes están estrechamente relacionados.

Suele hablarse de tres clases de apetito:

Apetito natural: propio de los seres privados de conocimiento sensible y racional cuya tendencia es siempre determinada.

Apetito sensible: característico de los seres que tienen conocimiento sensible. El deseo del objeto, conocido a través de los sentidos, no siempre está determinado.

Apetito intelectual o voluntad: es el propio de los seres dotados de conocimiento racional. La tendencia hacia el objeto conocido es racionalmente libre. La voluntad es la facultad gracias a la cual el ser racional sale de sí mismo para conseguir todo lo que le parece bueno para sí. Esta capacidad de querer lo que se estima bueno para uno es debida a dos razones: por un lado está la naturaleza de lo deseado, del objeto, y por otra, una fuerza intrínseca de la voluntad que la conduce a querer y buscar todo lo que, una vez conocido, se ha estimado bueno.

Los actos de la voluntad son tres:

- a) Volición: es el acto por el que la voluntad se dirige a un objeto que se convierte en su fin. El movimiento de la voluntad es causado por un principio *intrínseco*, que es la propia voluntad, y por un principio *extrínseco*, que es el objeto que atare a la voluntad.
- b) Intención: es un acto de la voluntad relativo a los medios, queridos indirectamente en tanto que van hacer posible el fin, que es lo realmente querido.
- c) Fruición: es el descanso de la voluntad en el fin conseguido. La intensidad de la fruición es directamente proporcional a la perfección ontológica de lo obtenido.

Dentro del realismo, la libertad es una cualidad o atributo de la voluntad. El ser humano es libre porque tiene voluntad, y tiene voluntad porque es racional. La libertad pertenece a la voluntad, pero es posible gracias a la razón. Como toda facultad humana, la voluntad tiende a su objeto de un modo natural y determinado; la voluntad tiende al bien, está determinada al bien, y por esa razón no tiene libertad de especificación. Sin embargo, los bienes son muchos y la voluntad se mueve entre ellos con libertad de ejercicio. Así, la voluntad, haciendo uso de

la libertad de ejercicio que le es propia, puede querer o no un objeto, o puede querer éste y no aquél. ¿Por qué es posible la libertad de ejercicio? Porque entre la inclinación de la voluntad al bien y aquello que la voluntad tiene a su alcance, en tanto que opciones (bienes) posibles, hay un margen que permite la elección. La libertad moral comienza con la libertad de ejercicio: puesto que la voluntad puede escoger, hay que escoger lo mejor entre lo posible. La libertad de la voluntad quizá se entienda mejor si comparamos su actividad, por ejemplo, con la del sentido del olfato. En ambos casos se trata de facultades cuya actividad está predeterminada; el sentido del olfato está determinado a captar los olores (no se puede ecoger realizar esa actividad con otro sentido); no existe, por tanto, libertad de especificación, pero sí de ejercicio porque se puede elegir oler un determinado aroma u otro. Hay que añadir también en este caso que la libertad de ejercicio es lo que permite que la persona cuya facultad olfativa haya sido educada convenientemente (preparación técnica) elegirá, de entre los posibles, las mejores fragancias.

Aunque la voluntad se incline hacia un objeto asumiéndolo como un bien es el entendimiento el que da razón de ese objeto, porque la voluntad, por sí misma, no es capaz de conocimiento. Si el acto volitivo de la voluntad no fuese precedido por el acto del entendimiento, no habría volición. El entendimiento es la llave de apertura a la realidad. El acto del entendimiento es la *condicio sine qua non* de a libertad y la autodeterminación de la voluntad.

2. *La libertad definida por el conocimiento*

Unidos por la defensa de un panteísmo de características similares, por una visión negativa de las pasiones y por un ideal moral basado enteramente en el conocimiento, hallamos la filosofía estoica (IIIaJC-IIIIdJC) y el pensamiento de B. Spinoza (1632-1677) como ejemplos de filosofías que fundamentan la libertad exclusivamente en el conocimiento.

Para el Estoicismo, el ser humano está constituido por el *lógos*, que participa del *lógos* universal, y por el *páthos*, la pasión. El hombre se halla integrado en la naturaleza, que es tanto como afirmar un todo divino armónico que se mueve al ritmo de unas leyes llamadas ‘naturales’ que definen su destino (*eimarmene*).

La razón humana es un reflejo de la razón universal: el *lógos* particular sirve para conectar con el *lógos* universal con el fin de conocer y aceptar. El hombre es una pieza de un todo

ordenado con movimiento propio que la voluntad humana no puede alterar; la aceptación de esta realidad es el camino de la liberación. La libertad, dice Séneca³⁶, consiste en obedecer a Dios. El hombre virtuoso es el hombre sabio, y el hombre sabio es libre. Se da entre los estoicos un doble concepto de libertad: la libertad interna, que consiste en la liberación de los deseos que a menudo impiden la aceptación de las cosas, y la libertad externa, entendida en términos de aceptación de lo que sucede.

La estrecha conexión que B. Spinoza establece entre la razón y la conducta es evidente por cuanto la conducta depende del grado de conocimiento que se tenga de la realidad. Cuando el conocimiento está formado por ideas inadecuadas –primer grado de conocimiento- el hombre es un ser pasivo movido por los deseos. Sin embargo, si el conocimiento está constituido por ideas generales y abstractas –segundo grado de conocimiento- es el hombre quien domina las pasiones, es un ser activo. En el tercer grado de conocimiento, el más perfecto, desemboca en un amor intelectual a Dios (que es el todo, la naturaleza, la sustancia) en tanto que se comprende cada cosa singular desde una perspectiva de eternidad.

La libertad es entendida como conciencia y aceptación de la necesidad: todo lo que sucede es una manifestación necesaria de la sustancia: (...) es libre, dice Spinoza, lo que existe por la sola necesidad de su naturaleza y es determinada a actuar por sí sola.”³⁷ Ateniéndonos a esta definición, sólo Dios es libre. La libertad humana es una forma de no esclavitud: la única forma de libertad es el conocimiento. El conocimiento descubre y obliga a comprender la esencia humana, la determinación de esa esencia. El acto de conocimiento contiene, en sí mismo, el acto de la voluntad: el que conoce, quiere. Spinoza identifica voluntad y razón.

3. *El voluntarismo*

Se quiere lo que se conoce, pero ésta es sólo una causalidad ocasional: la causa real del querer –aunque se encuentre precedida del conocer- es la voluntad. El conocimiento es la condición del movimiento de la voluntad, pero no su causa; no es el conocimiento el que impulsa a la voluntad a querer; la voluntad es la única causa de su acto puesto que el principio de la voluntad es originario; por eso, para Duns Scoto la voluntad es superior al entendimiento. La *cogitatio prima* de la voluntad es involuntaria e inocente. La *cogitatio secunda* es dirigida *ex professo* por la voluntad: es culpable o meritoria, buena o mala.

³⁶ Séneca, L.A., *Sobre la felicidad*; Tr. J.María, Madrid, Alianza, 1983³.

³⁷ *Ética*, primera parte, VII. Tr.O. Cohan, México, FCE, 1977².

Los actos están modelados por la voluntad y la razón, pero la preeminencia lo es de la voluntad. Mientras la razón es pasiva porque depende de los objetos exteriores, la voluntad es activa y libre, no depende de ningún criterio exterior: eleva al ser humano por encima de la naturaleza y de la necesidad. La voluntad tiene como razón formal la libertad: es independiente de toda determinación, permanece indeterminada con respecto al bien y a la razón: la voluntad no está determinada a seguir a la razón, no está determinada a querer el bien, y la elección del *summum bonum* mostrado por la razón procede de un movimiento interno exclusivo de la voluntad.

Capítulo 4: pasiones y libertad

Pasiones, sentimientos, emociones... todos estos términos se refieren a un aspecto de la naturaleza humana que resulta difícil de definir; aunque el mundo de los sentimientos pertenece al individuo tanto como la racionalidad, aquél es imprevisible, dominante, y difícil de conocer. Justamente por su problemática relación con la razón, las pasiones han tenido también un puesto problemático dentro de la moralidad. Si la actuación racional es la medida de la libertad, ¿qué papel juegan las pasiones en la actuación libre? Las dos respuestas que, con variaciones, han tenido más fuerza a lo largo de la Historia de la Ética, apuntan en direcciones contrarias: por una parte, hay filósofos que defienden que hay que modelar la pasión de tal modo que no disienta del juicio racional; por otra, considerando que la solución del acuerdo razón-pasión, es inviable, sostienen que el ideal moral consiste en una actuación movida exclusivamente por la razón.

1. Pasiones antecedentes y pasiones consecuentes

El deseo nace ante un bien particular que atrae; partiendo de esa relación, deseo-bien, la facultad apetitiva, sede del deseo, marca una doble dirección:

- a) Procurar la satisfacción del deseo obteniendo el bien deseado (lo que causará placer).
- b) Evitar todo aquello que causa dolor.

Los actos del apetito, son llamados ‘pasiones’ en las que cabe distinguir el elemento material –condiciones orgánicas que acompañan a las pasiones, y el elemento formal, que es el propio del acto apetitivo.

Algunas éticas mantienen que las pasiones, en sí mismas, no son ni buenas ni malas, todo depende de su relación con la razón. Así, las pasiones antecedentes, las que aparecen antes del juicio de la razón, pueden entorpecer este juicio. En cambio, las pasiones consecuentes, que son las que se dan con posterioridad al juicio racional, secundan el dictamen de la razón. La acomodación de las pasiones a la razón supone la intervención sostenida de ésta en el dominio pasional, lo que se conoce con el nombre de 'virtud'. La virtud es un hábito y ha de entenderse como la excelencia de la actividad de una facultad. Las virtudes morales son el resultado del orden introducido por la razón en las pasiones de modo que su aparición en la vida moral secunde y no altere el juicio racional.

Partiendo de la relación entre pasión y razón, Aristóteles habla de cuatro caracteres morales:

1. Virtuoso: aquel carácter moral en el que la pasión está armoniosamente supeditada a la razón.
2. Vicioso: carácter moral en el que la razón se encuentra supeditada a la pasión.
3. Acrático: en este carácter moral la pasión se opone a la valoración racional y, en la práctica, se suele seguir al deseo antes que a la razón.
4. Continente: también en este caso la pasión se opone inicialmente a la valoración racional, pero la decisión final se inclina de acuerdo con el orden racional.

Por lo expuesto puede verse con claridad que sólo debe hablarse de libertad cuando el ser humano es capaz de llevar a cabo una valoración racional serena, no presionada ni enfrentada a los deseos. El carácter moral más libre es el de la persona virtuosa. Claro está que este es un concepto de libertad que se opone al de todos aquellos que consideran la libertad como pura espontaneidad pasional inmediata.

Otra forma de concebir las pasiones es la que se encuentra en los autores que las consideran movimientos irracionales del alma, contrarias a la naturaleza, es decir, a la razón. Para los estoicos, por ejemplo, las pasiones son enfermedades del alma que tienen su origen en un error de juicio, en una opinión falsa; las pasiones son la consecuencia del error. En tanto que tendencias, son naturales, pero pueden eliminarse con una adecuada conducción de la razón que consiste en conocer la realidad tal como es. El conocimiento es la clave para liberarse de las pasiones, que permite la libertad. No hay nadie tan libre como el sabio, alguien que nunca se mueve por el deseo pasional.

Capítulo 5: libertad y responsabilidad

El término ‘responsabilidad’, que procede del verbo ‘responder’, significa ‘tener que dar razón de lo hecho’. Aquel acto del que alguien es responsable, se le puede imputar, es decir, atribuir. Mientras utilizamos la palabra ‘responsabilidad’ cuando nos referimos al sujeto, usamos la de ‘imputar’ cuando lo hacemos del acto realizado.

La responsabilidad pone en relación tres elementos:

- a) La persona responsable.
- b) Aquello de lo que la persona es responsable (acto, carácter, actitud...).
- c) La instancia ante la cual la persona es responsable (tribunal, afectados, conciencia personal...).

Para que pueda hablarse de responsabilidad moral es necesario que la persona haya podido decidir libremente; sólo pueden imputarse los actos que son libres. Cada uno responde de sus actos ante sí mismo -a través de la consciencia consecuente, con una sanción interna y los sentimientos morales-, y ante los demás, mediante una sanción externa.

De acuerdo con el determinismo absoluto, si el hombre está determinado, no puede hablarse de libertad, ni, claro está, de responsabilidad moral. Según el determinismo moderado, en cambio, si la conducta humana está determinada, ésta es la condición necesaria de la libertad: libertad y necesidad se concilian.

1. *Los actos voluntarios*

Del hombre surgen dos clases de actos:

- a) Los llamados actos del hombre: éstos son actos que, aun procediendo del hombre, no poseen las características de voluntariedad y de conocimiento.
- b) Los actos humanos, actos queridos y conocidos por el agente moral. Estos actos son imputables al agente moral y de los que es, en consecuencia, responsable.

Las características de los actos humanos son, pues, la voluntariedad (intrinsicidad) y el conocimiento. Todos los actos libres son voluntarios, pero no todos los actos voluntarios son libres.

Influencias en la voluntariedad

- a) La violencia: los actos causados por la violencia son actos en los que el agente moral actúa sin que esté en él la causa del movimiento. Así, por ejemplo, el que empuja a otro movido por un golpe recibido de un tercero, actúa, pero la causa de su acto está en el que le golpea. En este caso, no hay responsabilidad moral.
- b) El temor: el temor causa actos mixtos porque, en parte son voluntarios, y en parte, no lo son. Son actos voluntarios porque el principio de la acción está en el que actúa, en tanto que actúa como lo hace para evitar lo que teme o le amenaza. Pero los actos realizados bajo la presión del temor no son, en sí mismos, voluntarios, porque son las circunstancias las que conducen al agente a actuar de ese modo. Existe una responsabilidad moral atenuada.

Influencias en el conocimiento

- a) La ignorancia: por ignorancia se entiende el desconocimiento total o parcial de algún elemento del acto. Según sea la ignorancia, superable o no, se habla de diferentes grados de responsabilidad.
- b) La pasión: cualquier acto causado por la pasión, antecedente o consecuente, es voluntario. La responsabilidad es mayor en el segundo caso (pasión consecuente) que en el primero (pasión antecedente).

2. Grados de responsabilidad

La responsabilidad moral de un acto va unida al grado de voluntariedad y de conocimiento con el que haya sido realizado. La alteración de alguno de estos dos elementos altera también el grado de responsabilidad moral.

Hay dos instancias ante las cuales el ser humano es responsable:

- a) Cada persona es responsable ante sí misma: cada uno es responsable de todos los actos que realiza. De hecho, a través de los actos se va constituyendo la personalidad moral o *ethos*. Por eso dice Aristóteles que “(...) el hombre libre es causa de sí mismo.”³⁸. Cada uno es responsable de la educación de su conciencia moral, que tiene que ser cierta y correcta.
- b) Cada persona es responsable de las consecuencias de sus actos, es decir, de la forma como afecta a los demás su actuación. En todo caso, la libertad individual tiene a los otros por frontera.

Capítulo 6: libertad y educación moral

V. García Hoz define ‘educación’ en los términos siguientes: “(...) es el perfeccionamiento voluntario de las facultades específicamente humanas (...).³⁹ Si, como hemos visto, las dos condiciones requeridas para que un acto sea libre son el conocimiento y la voluntariedad, ambas condiciones se darán en el mayor de los grados cuando, merced a la educación, hayan sido perfeccionadas las facultades que intervienen en el proceso creativo de un acto moral. Por eso, la educación es la condición del buen uso de la libertad. Este es un momento apropiado para recordar que el hombre es naturalmente libre –libertad psicológica-, pero que el buen uso de esa característica ha de ser aprendido, libertad moral.

1. Autoritarismo y tolerancia

Uno de los problemas que se plantean dentro de la relación educación-libertad es el de la relación entre autoridad y libertad.

Desde el punto de vista del naturalismo –basado en el ‘dejar crecer’-se defiende la necesidad de permitir que todas las tendencias del niño surjan espontáneamente. La crítica a esta posición es que la libertad está vinculada a la razón y en el niño la razón no se encuentra desarrollada. Desde la perspectiva autoritaria, en cambio, se arguye que es necesario mostrar al niño el camino que hay que seguir si se desea que él participe de esa elección.

³⁸ *Metafísica*, I, 2, 982b 25-26.

³⁹ *Cuestiones de filosofía de la educación*; Madrid, CIC, 1962, p. 13.

Quizá una de las mayores dificultades, cuando se trata de la educación, sea la de situar a la libertad en el lugar adecuado. A menudo, dice H.G. Wyatt, se comete la ‘falacia de la hipostización’ que consiste en hipostasiar la libertad, algo sagrado que está por encima de cualquier otra cosa.

2. *Adoctrinación*

Las condiciones de posibilidad de un crecimiento en la libertad personal han de ser tanto individuales como sociales. El que enseña está obligado a respetar las características del educando. El Estado ha de poner las bases para que la educación sea posible.

La educación ha de tender a conseguir que el educando se valga por sí mismo, que sea libre; es la ‘educación para la autonomía’. En este contexto, es necesario hablar de tres conceptos de uso corriente que tienen relación con el ideal de autonomía: adoctrinación, formación e información.

El primero de estos términos, adoctrinación, pasa por alto la autonomía del educando en tanto que pretende influirlo sin que se aperciba de ello. La información, en cambio, con la idea de respetar al máximo la libertad individual, no es eficaz a la hora de ofrecer al educando los criterios necesarios para que su elección esté fundamentada. Sólo la formación cumple el doble requisito de ofrecer información y los criterios para una correcta valoración, respetando al mismo tiempo la libertad individual. En la práctica, las fronteras entre estas tres actitudes son difíciles de establecer porque cualquiera de ellas puede ser, en realidad, una de las otras.

Anexo: TEXTOS SOBRE LA LIBERTAD

SAN AGUSTÍN: *De libero arbitrio*

Libro I

Temas tratados:

1. El mal

- a) Hay dos clases de mal: el que se comete y el que se padece.
- b) Si el alma proviene de Dios y el alma actúa mal, ¿el mal proviene de Dios?
- c) ¿Por qué el adulterio es un mal?
 - *Porque la ley lo condena.
 - *Porque si uno no lo quiere para sí, tampoco puede quererlo para los demás.
 - *Porque se acostumbra a condenar a los hombres por causa del adulterio.

*Porque proviene de la pasión.

d) El mal es posible gracias al libre albedrío de la voluntad.

2. La pasión es el amor que se siente (contario a la voluntad) hacia lo que puede perderse.
3. La Ley eterna. Definición (nº51). En el hombre domina la ley eterna cuando domina la razón.
4. 'Buena voluntad': voluntad de querer vivir recta y honestamente.
5. Definición de las cuatro virtudes cardinales (nº 89).

Libro II

Temas tratados:

1. La razón es la parte suprema del hombre.
2. La sabiduría es la contemplación de la veradad, que es pa posesión del *summum bonum*, es decir, la felicidad.
3. La libertad es un don divino lo que no excluye que el hombre pueda hacer un mal uso de ella.
4. El mal consiste en la aversión del alma al *summum bonum* y la conversión hacia los bienes contingentes.

Libro III

Temas tratados:

1. ¿Cómo armonizar la presciencia divina con el libre albedrío? La presciencia no anula que lo que la voluntad quiera lo quiera natualmente.
2. Todo ser es, por el hecho de ser, bueno.
3. La mala voluntad es la causa de todos los males.

SANTO TOMÁS DE AQUINO: *Summa Theologica*, I, q. 82-83

Las cuestiones 82 y 83 se encuentran en un apartado de la primera parte de la *Suma* que trata del hombre. Después de haber tratado del apetito sensible (q. 81), Sto. Tomás se propone tratar del apetito racional o voluntad en la q. 82 para seguir conserando el tema de la cualidad más propia de la voluntad que es la libertad, en la q. 83.

La q. 82 consta de 5 artículos:

- a.1: Relación de la voluntad con sus objetos.
- a.2 Clase de relación de la voluntad con sus objetos (relación necesaria).
- a.3 Relación entre entendimiento y voluntad.
- a.4 Relación entre entendimiento y voluntad.
- a.5 División de la voluntad.

La q. 83 consta de 4 artículos:

- a.1 ¿Existe el libre albedrío?
- a.2 ¿Qué es el libre albedrío?
- a.3 Si el libre albedrío es una potencia, ¿de qué clase?
- a.4 ¿Se identifica el libre albedrío con la voluntad?

ERASMO DE ROTTERDAM: *Ensayo sobre el libre albedrío*

Temas tratados:

Primera parte

1. El libre albedrío es un poder de la voluntad en virtud del cual el hombre puede dedicarse a todo lo que le llevará a la salvación eterna o bien a alejarse de ella.

Segunda parte

1. La voluntad del hombre era recta y libre: podría, sin la gracia, perseverar en la inocencia, pero no habría podido nunca, sin la intervención de la gracia, conseguir la beatitud de la vida eterna prometida por Jesús.

2. El pecado ofuscó la razón, pero no la anuló. La voluntad fue pervertida por el pecado de forma que no pudo corregirse por sí misma; perdió su libertad. El pecado le fue perdonado por la gracia divina.

Sobre esta cuestión Erasmo constata diferentes puntos de vista:

- a) Pelagianos: al hombre se le devuelve la libertad hasta el punto de poder conseguir la vida eterna sin el concurso de una nueva gracia.
- b) Docotores ortodoxos: con el concurso de la gracia divina, que siempre acompaña al esfuerzo humano, es posible seguir el camino recto, lo que no excluye una tendencia al mal, que se hereda, que puede vencerse, pero que no puede erradicarse.

c) Duns Scotto: la voluntad es poseedora de tal fuerza que puede, incluso antes de haber recibido la gracia que destruye el pecado, con sus medios naturales, realizar actos moralmente buenos.

d) San Agustín: el hombre pecador no puede corregir su vida y trabajar para su salvación sin el don divino de la gracia.

3. De la gracia, entendida como ‘beneficio otorgado gratuitamente’, existen tres clases:

a) La gracia dada con la naturaleza humana, viciada por el pecado. Esta gracia es común a todos los hombres y es natural.

b) La gracia particular por la que Dios invita al pecador al arrepentimiento sin que el pecador aporte ningún mérito. Esta es la gracia operante.

c) La gracia cooperante, que es la gracia que conduce a fines buenos.

4. Erasmo muestra textos de las Escrituras que no tendrían ningún sentido si la voluntad no fuese libre (exhortaciones, promesas, condenas...).

Tercera parte

1. Erasmo retoma los argumentos a favor del libre albedrío.

2. Erasmo concluye que el libre albedrío sería ineficaz sin la gracia divina.

MARTÍN LUTERO: *De servo arbitrio*

La obra se divide en cuatro partes; el libre albedrío es tratado en el capítulo viii de la primera parte.

Cap. VII

1. Análisis de la definición de Erasmo de Rotterdam.

2. Sólo Dios es libre. Según Lutero, Erasmo otorga al libre albedrío poderes que éste no posee.

3. El libre albedrío no es nada. Sin la gracia, el hombre no puede querer lo que es bueno, porque el hombre es esclavo del pecado.

René DESCARTES: *Meditaciones metafísicas, IV*

Problemáticas tratadas la IV parte

1. En los hombres el error puede proceder del entendimiento o de la facultad de elegir, llamada libertad de arbitrio o voluntad.
2. Todas las facultades humanas son limitadas. El hombre puede pensar en facultades más perfectas que la que posee, pero no puede imaginar ninguna voluntad más grande que la que tiene, que es perfecta, ancha y sin límites.
3. El libre albedrío es la facultad de afirmar/negar, perseguir/huir lo que el intelecto propone.
4. El error y el pecado provienen de aplicar la voluntad a lo que todavía no se concibe con claridad.
5. La indiferencia, que es contraria a la libertad, aparece cuando las conclusiones del intelecto no son claras.
6. La voluntad es más extensa que el intelecto.

BIBLIOGRAFÍA

- ABBÀ, G., *Felicità, vita buona e virtù*; Roma, LAS, 1989.
- ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*; Tr. J.Mariás/M.Araujo, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1981³.
- ARISTÓTELES, *Metafísica*; Tr. V. García Yebra, Madrid, Gredos, 1982².
- ASHMORE, R.B., *Building a Moral System*; Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1987.
- AUSTIN, J., Pleasure and Happiness; *Philosophy*, 43(1968), p. 51-62.
- BAY, Ch., *La estructura de la libertad*; Madrid, Tecnos, 1961.
- CARDONA, C., *Ética del quehacer educativo*; Madrid, Rialp, 1990.
- CAVALLI-SFORZA, L. & F., *La ciencia de la felicidad*; Barcelona, Grijalbo, 1998.
- COWAN, J.L., Why Not Happiness?; *Philosophical Studies*, 56(1989)2, p. 135-161.
- DAVIES, W.A., A Theory of Happiness; *American Philosophical Quarterly*, 18(1981), p. 11-120.
- DEN UYL, D. & MACHAN, T.R., Recent Work on the Concept of Happiness; *American Philosophical Quarterly*, 20(1983), p. 115-134.
- DÍAZ, C., *Eudaimonía*; Madrid, Eucuentro, 1987.
- DUNS SCOTO, *Cuestiones cuodlibetales*; Tr. F. Alluntis, Madrid, BAC, 1968.
- ESHETÉ, A., Character, Virtue and Freedom; *Philosophy*, 57(1982), p. 495-513.
- FABRO, C., *Reflessioni sulla libertà*; Rimini, Maggioli Editrice, 1983.
- FAGOTHEY, A., *Ética*; México, Interamericana, 1973.

- FINNIS, J., *Fundamentals of Ethics*, Oxford, Clarendon Press, 1983.
- FOOT, Ph., *Virtues and Vices*; Oxford, Blackwell, 1978.
- GARCÍA CALVO, A., *De la felicidad*; Madrid, Lucina, 1986
- GARCÍA HOZ, V., *Cuestiones de filosofía de la educación*; Madrid, CIC, 1962
- GEYMONAT, L., *La libertad*; Barcelona, Crítica, 1991.
- GREIF, G.F., Freedom and Choice and the Tyranny of Desire; *Journal of Value Inquiry*, 27(1993)2, p. 187-195.
- HEIMSOETH, H., *Los seis grandes temas de la metafísica occidental*; Madrid, Alianza, 1990.
- HORKHEIMER, M., La noción de libertad; *Diógenes*, 24(1966)53, p. 65-74.
- JACOBS, J., The Place of Virtue in Happiness; *Journal of Value Inquiry*, 19(1985)171-182.
- JORDÁN, A., & SANTOLARIA, F., *La educación moral hoy*; Barcelona, PPU, 1987.
- KEKES, J., Happiness; *Mind*, 91(1982), p. 358-376.
- KRAUT, R., Two Conceptions of Happiness; *The Philosophical Review*, 88(1979)2, p. 167-197.
- KRÄMER, H., Prolegomena zu einer Kategorienlehre des richtigen Lebens; *Philosophisches Jahrbuch*, 83(1976), p. 71-97.
- LECLERCQ, J., *Las grandes líneas de la filosofía moral*; Madrid, Gredos, 1977³.
- MANZANEDO, M.F., La felicidad humana; *Studium*, 36(1996)3, p. 411-434.
- MANZANEDO, M.F., La libertad humana; *Studium*, 38(1998)3, p. 403-424.
- MARÍAS, J., *La felicidad humana*; Madrid, Alianza, 1987.
- McFALL, L., *Happiness*; New York, P.Lang, 1989.
- McGILL, V.J., *The Idea of Happiness*; New York, 1967
- MEILAENDER, G.C., *The Theory and Practice of Virtue*; Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1984.
- MONTAGUE, R., Happiness; *Aristotelian Society*, (1966), p. 87-102.
- MUÑOZ, J., *Filosofía de la felicitat*; Barcelona, Empúries, 1997.
- MURDOCH, I. *The Sovereignty of Good*; London, Routledge & Kegan Paul, 1970.
- NISHIDA, Y., *Indagación del bien*; Barcelona, Gedisa, 1995.
- NORTON, D.L., "Eudaimonia" and the Pain-Displeasure Contingency Argument; *Ethics*, p. 314-320.
- NORTON, D.L., Liberty, Virtue, and Self-Development: A Eudaimonistic Perspective; *Reason Papers*, 12(1987), p. 3-15.
- NOZICK, R., *Anarchy, State and Utopia*; New York, Basic Books, 1974.

- PETERS, R.S., *Filosofía de la educación*; México, FCE, 1979. reimpr.
- RASMUSSEN, D.B., Human Flourishing and the Appeal to Human Nature; *Social Philosophy and Policy*, 16(1999)1, p. 1-43.
- RODRÍGUEZ LUÑO, A., *Ética general*; Pamplona, EUNSA, 1991.
- ROJAS, E. *Una teoría de la felicidad*; Madrid, Dossat, 1985.
- ROJO, J., Amor y felicidad; *Vertebración*, 42(1997), p. 21-25.
- SANTOLARIA, F., Consideraciones sobre la educación moral actual; *en La educación moral hoy*; ed. Por J.A. Jordán y F. Santolaria, Barcelona, PPYU, 1987, p. 135-148.
- SAVATER, F., *El contenido de la felicidad*; Madrid, Ediciones El País, 1986.
- SÉNECA, L.A., *Sobre la felicidad*; Tr. J.Mariás, Madrid, Alianza, 1983³.
- SINGER, P. (ed.), *Compendio de Ética*; Madrid, Alianza, 1995.
- SINGER, M., Freedom from Reason; *The Philosophical Review*; 79(1970)2, p. 253-261.
- SPAEMANN, R., *Felicidad y benevolencia*; Madrid, Rialp, 1989.
- SPINOZA, B., *Ética*; Tr. O. Cohan; México, FCE, 1977².
- STALEY, K.M., Happiness: The Natural End of Man?; *The Thomist*, 53(1989)2, p. 215-234.
- SUMNER, L.W., Welfare, Happiness and Pleasure; *Utilitas*, 4(1994)2, p. 199-223.
- TATARKIEWICZ, W., *Analysis of Happiness*; The Hague, M. Nijhoff, 1976.
- TAYLOR, R., *Ethics, Faith, and Reason*; Englewood Cliffs/NJ, Prentice Hall, 1985.
- TELFER, E., *Happiness*; New York, Martin's Press, 1980.
- TOBIN, Development of Virtues; *Journal of Philosophy of Education*, 20(1986)2, p. 201-204.
- TRUSTED, J., *Free Will and Responsibility*; Oxford, OUP, 1984.
- VEENHOVEN, R., Is Happiness Relative?; *Social Indicators Research*, 24(1991)1, p. 1-34.
- VEENHOVEN, R., *Bibliography of Happiness*; Rotterdam, Erasmus University of Rotterdam, 1993.
- Von WRIGHT, G.H., *The Varieties of Goodness*; London, Routledge and Kegan Paul, 1963.
- WATSON, G., Free Action and Free Will; *Mind*, 96(1987)383, p. 145-172.
- WOLF, S., Happiness and Meaning: Two Aspects of the Good Life; *Social Philosophy and Policy*, 14(1997)1, p. 207-225.

