



Estudios de Filosofía

ISSN: 0121-3628

revistafilosofia@udea.edu.co

Universidad de Antioquia

Colombia

López de Lizaga, José Luis

¿Puede orientarnos hoy Aristóteles? La cuestión de la "vida buena" desde la ética del
discurso

Estudios de Filosofía, núm. 41, junio, 2010, pp. 201-220

Universidad de Antioquia

Medellín, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=379835893010>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

¿Puede orientarnos hoy Aristóteles? La cuestión de la “vida buena” desde la ética del discurso

Can Aristotle guide us? The ‘good life’ from the discursive ethics

Por: José Luis López de Lizaga

Departamento de Filosofía

Universidad de Zaragoza

Zaragoza, España

lizaga@unizar.es

Fecha de recepción: 26 de febrero de 2010

Fecha de aprobación: 5 de abril de 2010

Resumen: Este artículo examina la posibilidad de abordar la cuestión aristotélica de la “vida buena” o la felicidad desde el marco de una teoría ética postkantiana: la ética del discurso. Se intenta mostrar que la ética contemporánea sólo admite una concepción subjetivista de la “vida buena”, incompatible con un tratamiento racional como el que pretendía darle Aristóteles. A continuación se argumenta que la cuestión de la “vida buena” puede seguir siendo importante para la ética contemporánea si se reconstruye en los términos de una teoría de las condiciones formales que debe cumplir una determinación autónoma de la vida buena, es decir: una determinación no distorsionada por el autoengaño o la falsa conciencia. Sin embargo, finalmente se mostrará que el enfoque aristotélico no puede ser hoy muy relevante para elaborar dicha teoría. En cambio es preferible para la ética contemporánea recurrir a la teoría psicológica o la teoría de la sociedad.

Palabras clave: “vida buena”, ética del discurso, autoengaño, Aristóteles, Habermas, Tugendhat

Abstract: This paper examines whether it is possible to approach the Aristotelian “good life” or happiness from the conceptual framework of postkantian Ethics: Ethics of discourse. The paper states that the contemporary Ethics only admits a subjectivistic conception of “good life” and it is incompatible with a rational treatment of it, such as Aristotle pretended. Then, it is stated that the question about “good life” can still be interesting for Contemporary Ethical Theory, if it is redefined in terms of a theory of the formal conditions that must be fulfilled by an autonomous determination of the “good life”, that is to say, a determination non-distorted by self-deception or false conscience. But again, the paper argues that, for such purpose, a psychological or social theory can be more relevant than an Aristotelian ethical approach.

Keywords: “good life”, ethics of discourse, self-deception, Aristotle, Habermas, Tugendhat.

* Este artículo fue elaborado en el marco del proyecto de investigación “Tiempo y subjetividad”, financiado por la Universidad de Zaragoza (Código: UZ2008-HUM-10), y desarrollado en el Departamento de Filosofía de dicha Universidad entre enero y diciembre de 2009.

I

Se ha dicho que Aristóteles es quizás el único filósofo cuya obra no ha conocido propiamente ningún “renacimiento”, puesto que nunca ha dejado de estar presente en el debate filosófico. Seguramente esto es cierto también por lo que respecta a su ética. En nuestra época, en que la filosofía moral parece estar dominada por enfoques tan ajenos al pensamiento de Aristóteles como son el utilitarismo, el kantismo o el contractualismo, hay temas y tesis aristotélicas que siguen siendo actuales. Pero esto nos sitúa en una posición peculiar hacia Aristóteles, pues si bien algunos de los temas de su ética no han perdido su relevancia, por otro lado en muchos casos sus respuestas ya no pueden convencernos. Se plantea entonces una alternativa para la filosofía moral contemporánea: o bien se rechazan las preguntas aristotélicas, o bien se les da respuesta *de otro modo*, a fin de hacerlas compatibles con el pensamiento filosófico actual. En las páginas que siguen quisiera examinar si en el marco de la ética contemporánea puede mantener su vigencia una pregunta típicamente aristotélica. Me refiero a la cuestión de la felicidad, del “sumo bien” o de la “vida buena”. Y para analizar esta cuestión aristotélica adoptaré, entre los enfoques disponibles en la filosofía moral contemporánea, la perspectiva de la ética del discurso de Habermas y Apel.

Quizás esta decisión en cuanto al enfoque y al tema de estas páginas requiere alguna justificación. Empecemos por los motivos por los que hemos escogido, de entre los temas de la ética de Aristóteles, precisamente la cuestión de la felicidad. No es éste el único tema aristotélico que interesa a la ética contemporánea. De hecho asistimos, al menos desde los años ochenta, a la revitalización de algunos otros. Autores como MacIntyre reivindican la teoría aristotélica de las virtudes como alternativa a una filosofía moral kantiana que, al concentrarse exclusivamente en la fundamentación de *normas* morales universales, descuida la incardinación de esas normas en la estructura del carácter, y por tanto es incapaz de resolver el problema de la *motivación* para la acción moral (MacIntyre, 2004). Otros autores (Gadamer, 2002; Aubenque, 1999) defienden sobre todo el concepto aristotélico de *phrónesis*, es decir, una capacidad de juicio moral adaptada a las circunstancias particulares en las que el sujeto debe tomar una decisión, frente a la inflexible universalidad y abstracción del conocimiento moral que caracteriza a la concepción de Kant. Pero si bien estas cuestiones son objeto de discusión en la filosofía moral contemporánea, el problema de la felicidad parece ser más fundamental que estos otros, ya incluso para el propio Aristóteles. En efecto, la pregunta principal de la *Ética a Nicómaco* es, precisamente, la pregunta por la vida buena. La virtudes dianoéticas y también las virtudes éticas son disposiciones del carácter que Aristóteles considera valiosas

porque permiten al hombre ser feliz o “vivir bien”. No son *medios* para la felicidad, pero sí *elementos constitutivos* de una vida feliz, y en eso reside su valor. La felicidad es, pues, la cuestión central de la ética para el propio Aristóteles, y la que da sentido a las investigaciones sobre la virtud moral o sobre la *phrónesis*.

Ahora bien, es justamente la cuestión de la felicidad la que tiene peor acomodo en la ética contemporánea. Parece difícil, en efecto, hablar hoy de la felicidad en los términos en que lo hizo Aristóteles. Y ello se debe a que ya no nos convencen algunas ideas centrales de la ética aristotélica. No nos convence la afirmación, típicamente aristotélica, de que la felicidad humana está relacionada con la realización plena del *télos* del hombre, de su finalidad específica inmanente. Tampoco es enteramente convincente el supuesto de que la felicidad depende de la atribución de un *sentido* a la propia vida. En la primera parte de mi argumentación (secciones II y III) intentaré mostrar que la filosofía moral contemporánea, al menos la que está más influida por Kant, puede prescindir de estos dos supuestos aristotélicos, y desentenderse de la cuestión de la felicidad para concentrarse en el problema de la fundamentación de las normas morales. No obstante, quizás el problema de la felicidad podría seguir siendo relevante para una ética postkantiana desde otro punto de vista, que quisiera examinar posteriormente, tomando como modelo la ética del discurso de Habermas (sección IV). Basándome en algunas tesis sostenidas por Ernst Tugendhat, examinaré si la ética del discurso no necesitaría abordar (de algún modo) la cuestión *ética* de la vida buena a fin de resolver una dificultad que afecta decisivamente a su concepción de la *moral*. Dicha dificultad atañe a la distinción entre el verdadero bien de cada individuo, y las falsas creencias acerca de los intereses propios. Sin embargo, una vez más mi conclusión será negativa. El problema que Tugendhat señala es crucial para la ética del discurso, pero en mi opinión lo que permite resolverlo no es el recurso a una teoría de la felicidad al estilo de Aristóteles, sino más bien el recurso a la teoría de la sociedad (sección V).

Pero comencemos por el principio, es decir, por las razones que dificultan la apropiación de la concepción aristotélica de la felicidad por parte de la filosofía moral contemporánea.

II

Al menos desde el siglo XVII, la filosofía moral ha procedido a una *subjetivación* de la cuestión de la felicidad; es decir, ha relegado la concepción de la felicidad al terreno de las decisiones subjetivas de cada individuo. En qué ponga

cada uno su felicidad, es literalmente una cuestión de *gusto*. El siguiente pasaje de Locke expresa esta idea perfectamente (Locke, 1992: 249):

La mente tiene gustos diversos, del mismo modo que el paladar, y tan inútilmente se intentaría agradar a todos los hombres con la riqueza o con la fama (cosas en las que algunos hombres ponen su felicidad), como inútil sería tratar de satisfacer el apetito de todos los hombres con queso o langosta (...). Esto explica, me parece, la razón por la cual los filósofos antiguos preguntaron en vano si el *summum bonum* consistía en las riquezas o en los deleites corporales, o bien en la virtud y la contemplación. Es esto tan poco razonable como si hubieran disputado acerca de cuál era el sabor más atractivo al paladar, si el de las manzanas, las ciruelas o las nueces, y se hubieran dividido en sectas por ese motivo.

Y en su particular terminología, Kant expone esta misma idea al comienzo de la *Metafísica de las costumbres* (Kant, 1994:19):

Si la doctrina de las costumbres no fuera sino una doctrina de la felicidad, sería disparatado buscar principios *a priori* para ella. Porque (...) todo lo que se enseña *a priori* sobre esto es (...) o bien tautológico, o bien admitido sin fundamento alguno. Sólo la experiencia puede enseñar lo que nos produce alegría.¹

¿Qué ha sucedido en la época moderna para que esta cuestión del “sumo bien”, de la felicidad o de la vida buena, que tanto preocupó a los filósofos de la Antigüedad y la Edad Media, ya no parezca susceptible de un tratamiento racional? Autores como MacIntyre o Leo Strauss, particularmente críticos con el pensamiento moderno, han dado a esta pregunta una respuesta sin duda muy aristotélica: lo que sucede entre los siglos XVI y XVIII es el descrédito de la concepción *teleológica* del hombre que había caracterizado a la filosofía antigua desde Platón y Aristóteles, y que el mundo medieval pudo acomodar sin muchas dificultades en el marco de la teología cristiana (MacIntyre, 2004; Strauss, 2000).² Para la filosofía antigua y

1 Sobre estos textos de Locke y Kant, y sobre el problema de la subjetivación de la pregunta por la vida buena, Cf. la Introducción de Steinfath, 1998.

2 Incluso podría argumentarse, como hace MacIntyre, que la usual caracterización de la diferencia entre la ética antigua (cuyo tema es la *felicidad*) y la ética moderna (cuyo tema es, más bien, la *justicia*) sólo es comprensible si se tiene en cuenta la desaparición de toda teleología en la concepción del hombre. Para MacIntyre, todas las teorías éticas de la Antigüedad y la Edad Media se basan en tres premisas: una concepción del hombre tal como es (es decir, de sus impulsos, pasiones, deseos, etc.), una definición de ciertas normas morales básicas; y por último una concepción del hombre tal como podría (y debería) llegar a ser, es decir, una concepción del *télos* de la vida humana. Esta última premisa es absolutamente imprescindible para la ética antigua y medieval, puesto que es la que integra las otras dos en un todo coherente. Las normas morales se justifican porque conectan lo que somos con lo que podríamos ser; es decir, porque nos ayudan a realizar nuestro *télos*, en el que además se cifra nuestra felicidad. Por el contrario, si se suprime toda concepción teleológica del hombre, la ética ya sólo dispone de una descripción de las “pasiones” humanas y de algún *corpus* de normas morales que se pretenden obligatorias. Y ésta

¿Puede orientarnos hoy Aristóteles?...

medieval, la felicidad no es un estado subjetivo de satisfacción, sino más bien una forma de vida basada en la realización del fin propio, del *télos* inscrito en la esencia humana. Pero en el Renacimiento comienza a debilitarse la imagen teleológica del hombre. Pensemos, por ejemplo, en la antropología típicamente renacentista de G. Pico della Mirandola. Para este autor, el ser humano carece de *télos*, puesto que su esencia consiste precisamente en la libertad de elegir lo que quiere ser (Pico della Mirandola, 2007: 133):

El mejor Artesano (...) dio al hombre una forma indeterminada, lo situó en el centro del mundo y le habló así: “Oh, Adán: no te he dado ningún puesto fijo, ni una imagen peculiar, ni un empleo determinado. Tendrás y poseerás por tu decisión y elección propia aquél puesto, aquella imagen y aquellas tareas que tú quieras. A los demás les he prescripto una naturaleza regida por ciertas leyes. Tú marcarás tu naturaleza según la libertad que te entregué, pues no estás sometido a cauce angosto alguno (...) No te hice celeste ni terrestre, ni mortal ni inmortal. Tú mismo te has de forjar la forma que prefieras para ti, pues eres el árbitro de tu honor, su modelador y diseñador (...).”

No tenemos, en tanto que seres humanos, una función específica, ni una finalidad propia. Más aún: hoy sabemos que, cuando se intenta atribuir una función al ser humano, es frecuente llevar a cabo una mera *naturalización* de roles sociales. El propio Aristóteles, por ejemplo, sostiene que algunos hombres son esclavos “*por naturaleza*”, lo cual sugiere que su función en tanto que hombres consistiría en cumplir precisamente las funciones que la sociedad esclavista les atribuye. Con argumentos parecidos, el pensamiento patriarcal ha sostenido siempre la subordinación “natural” de las mujeres a los varones (pensemos, por ejemplo, en las opiniones de Rousseau acerca de este tema). Y en la Edad Media europea, la doctrina de los “tres órdenes” operaba una naturalización similar de la estratificación social feudal (Duby, 1992).

Pero lo que más nos importa subrayar es, ante todo, que el abandono de la concepción teleológica del ser humano propicia también un cambio en el concepto de felicidad, que en adelante se identifica básicamente con la alegría y el placer. Éste es todavía hoy nuestro concepto de felicidad: ser feliz es, para nosotros, disfrutar y estar alegres. La felicidad ya era esto mismo para Kant, que la definió como “*la conciencia que tiene un ser racional del agrado de la vida que sin interrupción*

es, para MacIntyre, la razón de fondo de la ruinosa situación de la filosofía moral contemporánea. En efecto, privada de toda referencia al *télos* y a la felicidad humana, la ética ya no acierta a fundamentar de ningún modo la validez de esas normas morales cuyo cumplimiento se exige ahora en vacío, sin referencia a la consecución de un objetivo como es la perfección o la felicidad. De este modo, la filosofía moral *moderna*, desde Locke o Kant, conduce necesariamente a alguna forma de escepticismo o irracionalismo, y ésta sería la situación característica de la filosofía moral *contemporánea* al menos desde Nietzsche.

acompaña toda su existencia." (Kant, 1995: 39). Y como sobre aquello que nos da alegría o nos proporciona placer sólo pueden decidir las preferencias particulares de cada uno, el resultado de la eliminación de la concepción teleológica del hombre es una inevitable subjetivación de la concepción de la felicidad, y su consiguiente exclusión de la investigación en filosofía moral.

¿Es acertada esta subjetivación del concepto de felicidad? ¿Deja verdaderamente sin argumentos a las éticas de orientación aristotélica? A decir verdad, un defensor actual del aristotelismo quizás podría acusar a la filosofía moral moderna y contemporánea de haber malinterpretado la *Ética a Nicómaco*, o de haber combatido a un Aristóteles ficticio, construido *ad hoc* para ser derrotado. Pues ya el propio Aristóteles desmiente la pretensión de formular una concepción objetivamente vinculante de la felicidad humana, desde el momento en que, al comienzo del Libro I, él mismo advierte de que no puede esperarse que una investigación ética alcance una fuerza demostrativa comparable a la de las matemáticas, y afirma que "*no se ha de buscar el mismo rigor en todos los razonamientos*" (I, 3, 1094b 13). De modo que ni siquiera Aristóteles parece haber pretendido formular una teoría objetiva y demostrativa de la felicidad, contra la que se revuelven, acaso en vano, autores modernos como Locke o Kant, y sus sucesores contemporáneos. Pero es más: un aristotélico podría argumentar también que la concepción del *télos* humano que propone Aristóteles no es tan tosca como pretende el pensamiento moderno. Es verdad que, en un pasaje muy conocido (I, 7, 1097b 25-30), Aristóteles sugiere abordar la cuestión de la felicidad suponiendo que el hombre está llamado a cumplir alguna función, comparable a las funciones que cumplen "*el flautista, el escultor y todo artesano.*" Ahora bien, hay que admitir que su argumentación posterior no consiste simplemente en la atribución de conceptos funcionales al ser humano comparables a las funciones de un artesano, ni se reduce tampoco a una naturalización de roles sociales. Aristóteles infiere la finalidad de la vida humana simplemente a partir de ciertas características constitutivas de nuestra especie, como son la razón o el lenguaje. Y al fin y al cabo, quizás no es tan inadmisible, ni siquiera para oídos modernos, la afirmación de que el bien del hombre debe buscarse en el ejercicio constante de sus cualidades más propias y excelentes.

Estas observaciones pueden reforzar la posición de un aristotélico, pero no bastan para darle la razón. Incluso admitiendo que el enfoque de Aristóteles no se limita a inventar arbitrariamente alguna función para el ser humano, o a operar una burda naturalización de roles sociales, lo cierto es que el criterio fundamental para juzgar feliz a una forma de vida sólo pueden ser las preferencias subjetivas de cada

individuo. Nada en la caracterización del *bíos theoretikós* que Aristóteles propone en el libro X de la *Ética a Nicómaco* logrará convencernos de que ésa es, en efecto, la vida feliz, si nuestras preferencias subjetivas no nos inclinan hacia esa forma de vida. El momento subjetivo en la elección de la vida buena es absolutamente irreducible. Y es *esto*, más bien que el rechazo de la antropología filosófica teleológica, lo que obliga a la filosofía moral contemporánea a abandonar la cuestión de la felicidad. Pues incluso si se admitiera que el ser humano tiene un *télos* específico (consistente, por ejemplo, en el cultivo de las facultades intelectuales), cada individuo en particular tendría que preguntarse siempre si es *eso* lo que le hace feliz precisamente *a él*. No hay teoría filosófica que pueda suplir con argumentos el subjetivismo de la decisión acerca de lo que puede hacernos felices. Y así, en este punto tenemos que dar la razón a Locke o a Kant contra Aristóteles.

III

Con todo, el rechazo (bien fundado, en mi opinión) de la idea de que hay un *télos* objetivo del ser humano no nos obliga a abandonar otro supuesto importante de la concepción aristotélica de la felicidad. Me refiero al supuesto de que la vida feliz requiere el cumplimiento de *alguna* finalidad, de algún *télos*, aunque no tenga que tratarse necesariamente de la finalidad que propone la *Ética a Nicómaco*. Esta idea ya no está tan alejada de nosotros: hoy le daríamos expresión diciendo que la felicidad consiste fundamentalmente en dar a nuestras vidas un “sentido”. Y esta expresión, un tanto grandilocuente, del “sentido de la vida” parece exigir ante todo, como sostiene un neoaristotélico como MacIntyre, que nuestra biografía presente cierta estructura narrativa coherente (MacIntyre, 2004: cap. 15). Según esto, una vida feliz o una vida buena sería aquella cuya estructura en cierto modo fuese similar a la de una obra literaria, y tuviese algo parecido a una presentación, un desarrollo y un desenlace. Lo contrario de esto, es decir: una vida fragmentada en acciones y momentos inconexos, sería una vida sin sentido, y casi diríamos una vida truncada. Esta necesidad de dar un “sentido” a nuestra vida explicaría por qué no podemos dejar de plantearnos la pregunta por la vida buena, incluso cuando hemos comprendido que esta pregunta no admite una respuesta objetiva. Se diría que la pregunta por la felicidad o la vida buena se parece a las preguntas metafísicas, que como sabemos desde la *Critica de la razón pura*, son preguntas que no podemos dejar de plantearnos, aunque sepamos que no admiten respuestas racionales. Tugendhat sugiere incluso que la pregunta por la felicidad tiene también, como las preguntas metafísicas, un fundamento en la propia estructura de la razón humana,

y esto explicaría su tenacidad: “En calidad de seres dotados de la capacidad de la reflexión, no podemos dejar de plantearnos la cuestión relativa a nuestro verdadero bien, lo cual nos sitúa siempre en la tensión entre intereses fácticos y verdaderos, entre la verdadera y la supuesta felicidad.” (Tugendhat, 1988: 55).

Sin embargo, en mi opinión esta tenacidad, esta resistencia de la felicidad a quedar erradicada como un “pseudoproblema”, no tiene por qué interpretarse como un signo de relevancia filosófica. Cabe pensar, en efecto, que la cuestión de la “vida buena” es un problema tenaz porque constantemente tenemos que tomar decisiones, tenemos que elegir lo que vamos a hacer, y esto nos obliga a preguntarnos una y otra vez qué es aquello que preferimos *en cada caso*. Pero obsérvese que, consideradas las cosas de este modo, la cuestión de la felicidad no tiene ninguna importancia filosófica, o no más, por ejemplo, que la cuestión acerca de nuestros gustos gastronómicos. También nos preguntamos cada día qué nos gustaría comer o cenar, y sin embargo nadie diría que esta recurrencia de la pregunta por nuestras preferencias gastronómicas es indicio de su relevancia filosófica.

El carácter ineliminable de la cuestión de la felicidad podría deberse, sencillamente, a la estructura teleológica de la *acción humana*, que la diferencia de los *sucesos naturales* y probablemente también del *comportamiento animal*. En efecto, la estructura teleológica de la acción nos obliga a escoger con vistas a un fin, mientras que los sucesos naturales o el comportamiento animal están sometidos a causas eficientes. Partiendo de esta estructura teleológica de la acción, Aristóteles infiere la necesidad de dotar a nuestras vidas de una finalidad última. La primera frase de la *Ética a Nicómaco* afirma que “*todo arte y toda investigación, e igualmente toda acción y libre elección, parecen tender a algún bien*” (I, 1, 1094a 1-2); y poco después, en el capítulo segundo del Libro I, Aristóteles afirma que esta estructura teleológica nos obliga a suponer que “*hay algún fin que queremos por sí mismo*”, pues de lo contrario todas nuestras elecciones y acciones serían sólo *medios* para otras elecciones y acciones, y “*el proceso seguiría hasta el infinito, de suerte que el deseo sería vacío y vano*” (I, 2, 1094a 18-22). Ahora bien, lo cierto es que esta inferencia de *un fin último* a partir del hecho de que todas nuestras acciones tiendan a *algún fin* es bastante discutible. Podríamos conceder a Aristóteles que toda acción persigue un fin, y que algunos de los fines de nuestras acciones son medios para la realización de otros fines, mientras que otras acciones realizan algún fin que ya no es, a su vez, un medio para conseguir alguna otra cosa. Pero nada de esto nos obliga a admitir que debe haber, además de los fines particulares de cada una de nuestras acciones, un fin último de todas ellas, o un “*sentido*” de la vida humana en general. Toda acción o curso complejo de acciones conduce a la satisfacción de un deseo, pero esto no implica que a su vez los deseos satisfechos sean medios para

la satisfacción de un deseo más fundamental que ningún otro, y que daría sentido a los restantes (que de lo contrario serían “vacíos y vanos”). Pues el fin general de nuestras acciones podría ser, simplemente, la satisfacción del deseo que motiva *cada una de ellas*. Y consideradas así las cosas, la estructura teleológica de la acción es perfectamente compatible con el concepto moderno de felicidad como disfrute y alegría. La estructura teleológica de la acción no nos obliga a aceptar el concepto antiguo de felicidad como realización de un fin último.

Nuevamente la autoridad de un autor moderno, en este caso Thomas Hobbes, puede servirnos para apoyar esta opinión. En un pasaje de *Leviatán*, Hobbes rechaza el concepto fundamental de la ética antigua con el siguiente argumento (Hobbes, 1994: 79):

(...) No existe el *finis ultimus* ni el *summum bonum* de que hablan los libros de los viejos filósofos moralistas. (...) La felicidad es un continuo progreso de los deseos, de un objeto a otro, ya que la consecución del primero no es otra cosa sino un camino para realizar otro ulterior. La causa de ello es que el objeto de los deseos humanos no es gozar una vez solamente, y por un instante, sino asegurar para siempre la vía del deseo futuro.

Así pues, parece confirmarse la concepción moderna y subjetivista de la felicidad frente a los defensores de un enfoque aristotélico. Pero es más: incluso si admitimos que la vida humana reclama esencialmente una finalidad, y por tanto una estructura narrativa, una especie de unidad dramática o un sentido, nada nos autoriza a identificar la vida *con sentido* y la vida *feliz*. El subjetivismo de la ética moderna se impone una vez más en este punto. Pues una vida “con sentido” sólo será una vida feliz si el agente *se siente feliz* viviendo esa vida. MacIntyre es de otra opinión, como muestran sus consideraciones sobre el suicidio. Este autor sostiene que quienes se suicidan porque sus vidas “carecen de sentido” echan en falta sobre todo esa estructura narrativa que él reclama como aristotélico. Una vida sin sentido sería, según MacIntyre, una vida “*carente de cualquier meta, de cualquier movimiento hacia un clímax o un télos*” (MacIntyre, 2004: 268). Sin embargo, yo confieso no comprender esta conexión entre sentido y felicidad. Lo que le falta a quien ya no quiere seguir viviendo es toda *satisfacción* con su propia vida. Lo que le falta es, probablemente, alegría y disfrute, y esto es algo completamente independiente de la estructura narrativa de su biografía. De hecho, las vidas perfectamente articuladas desde un punto de vista narrativo (por ejemplo, las vidas que se ajustan enteramente a los patrones de una sociedad tradicional que prescribe hasta en sus detalles la presentación, el desarrollo y el desenlace de las biografías de sus miembros) pueden ser completamente insoportables y llenas de infelicidad, a pesar de (o quizás precisamente *a causa de*) tener un “sentido”, una estructura perfectamente ordenada y coherente.

Hasta aquí, por tanto, nuestra argumentación no habla a favor de la actualidad de Aristóteles. No hay un *télos* objetivo de la vida humana. Y para que una vida sea feliz, quizás ni siquiera es imprescindible que le atribuyamos un “sentido” o una finalidad subjetivamente escogidos. Con argumentos como los anteriores quizás podríamos expulsar definitivamente la cuestión de la felicidad del ámbito de la filosofía. Tendríamos que acostumbrarnos a la idea de que la filosofía no tiene *nada* que decir sobre este asunto, ni puede aportar *ninguna* orientación en la decisión individual, enteramente individual, acerca de la mejor forma de vivir. La supresión de la cuestión de la vida buena podría entenderse incluso como un momento más en el proceso de secularización de la cultura, o por decirlo con Max Weber, de “desencantamiento del mundo.” De forma similar, la filosofía ha aprendido desde Kant a abstenerse de hacer afirmaciones metafísicas o teológicas, al menos en el estilo de la metafísica pretendidamente científica que se cultivaba hasta el siglo XVIII. Lo que en un principio quizás escandalizó a muchos, es hoy una premisa filosófica básica. Otro tanto podría suceder con el problema de la felicidad. Es cierto, como Habermas señala en alguna ocasión, que la retirada de la filosofía en este terreno, por muy justificada que esté, tiene el inquietante efecto de dejar el campo libre a otros discursos menos escrupulosos (las psicoterapias, los libros de “autoayuda”, las filosofías orientales vulgarizadas, etc.), que se arrogan el derecho de proporcionar esa orientación existencial que la filosofía ya no se permite a sí misma (Habermas, 2001: 16) (Habermas, 2000). Pero esta circunstancia sociológica no puede alterar una conclusión filosófica. También la teología racional de los siglos XVII y XVIII ha sido sustituida por innumerables variantes de pensamiento religioso irracionalista, y esto no autoriza a la filosofía a internarse de nuevo en el terreno de la metafísica precrítica. Por tanto, la ética contemporánea, *postkantiana*, quizás debería simplemente olvidarse de la cuestión de la felicidad, puesto que tiene todo el derecho a olvidarse de ella, y concentrarse en el problema de la moral, que es el asunto que realmente le compete. Si aceptásemos consecuentemente este resultado, podríamos concluir aquí nuestra argumentación.

IV

Sin embargo, no podemos terminar tan deprisa. Aún debemos examinar un aspecto de la cuestión de la felicidad o la vida buena que puede ser relevante para la ética contemporánea. Pero abordar este asunto partiremos de esa afirmación de Tugendhat, que hemos mencionado más arriba, según la cual las éticas postkantianas no pueden prescindir de la reflexión acerca de la vida buena si no quieren renunciar a la distinción entre los verdaderos intereses de los individuos y las falsas creencias

acerca de dichos intereses. Tugendhat parte de la hipótesis de que en nuestra época han perdido toda credibilidad las teorías éticas que definen lo moralmente correcto por referencia a algún orden normativo objetivo, ya sea transmitido por la tradición o la religión, ya se pretenda ontológicamente autosuficiente, como afirman las éticas intuicionistas (Tugendhat, 1993: 11 y sigs.). La dificultad más importante de estos enfoques objetivistas estriba en que sólo pueden fundamentarse apelando a alguna autoridad dogmática, o bien asumiendo difíciles compromisos epistemológicos y ontológicos relativos al estatuto de las cualidades de valor objetivas y a nuestro modo de conocerlas (Habermas, 1996: 68 y sigs.). Pero ¿cómo se puede fundamentar la corrección de una norma sin apelar a tradiciones religiosas ni a un orden objetivo de valores?

Para resolver esta cuestión, las diversas variantes de una filosofía moral propiamente moderna e ilustrada toman como punto de partida los *intereses* de los individuos: como señala Tugendhat, “*la volición de los individuos es el único trasfondo no trascendente*” al que cabe apelar para fundamentar la moral (Tugendhat, 1988: 55). Y tomando los intereses individuales como punto de partida, la filosofía moral moderna define lo moralmente correcto como “*aquello que va en el interés imparcial de todos*” (Tugendhat, 1988: 55), como aquello que no atenta contra el interés de nadie, o como aquello que todos los individuos podrían aceptar. La *imparcialidad* es, por tanto, la única intuición a la que podemos recurrir para definir la corrección moral cuando han quedado desacreditadas las éticas religiosas o metafísicas. En la terminología de Habermas, diríamos que en una cultura “postmetafísica”, en la que las fundamentaciones teológicas o metafísicas de la moral han perdido su credibilidad, el consentimiento o el acuerdo por parte de los sujetos que han de someterse a una norma es una condición necesaria para que dicha norma pueda considerarse correcta.

Pero de inmediato surge una objeción que cuestiona de raíz todo este enfoque. Es, naturalmente, la sospecha de *subjetivismo* o de *relativismo*: ¿es que la ética ilustrada afirma que es correcto simplemente lo que un individuo o un conjunto de individuos juzgan correcto? Incluso si aceptamos que el consentimiento de los individuos es una condición necesaria para determinar la corrección de una norma, ¿podemos aceptar que el consentimiento sea también una condición suficiente para ello? ¿No se elimina así el concepto mismo de corrección moral, quedando en su lugar únicamente las preferencias subjetivas? Para responder a esta objeción, Tugendhat propone distinguir entre los “*intereses fácticos*” y los “*intereses bien entendidos*” de los individuos (Tugendhat, 1988: 55). Una acción moralmente correcta será aquella que respete los intereses de todos, siempre y cuando se trate de los *verdaderos* intereses de todos. Y es que, en efecto, no podemos estar seguros

de que los fines que perseguimos correspondan siempre a nuestro verdadero interés. Si tiene razón la ética moderna contra las pretensiones de la ética antigua, entonces la pregunta por la felicidad sólo admite respuestas subjetivas; pero esto no nos hace infalibles en nuestras respuestas a la pregunta por la felicidad propia. En este terreno el error consiste en alguna forma de *engaño* o *autoengaño* respecto de lo que verdaderamente es bueno para nosotros. Por extraño que parezca a primera vista, el subjetivismo de la concepción moderna de la felicidad no excluye la posibilidad de error en la determinación, puramente individual, de su contenido concreto. Por eso Tugendhat señala, y con razón, que si la ética renuncia a tomar como criterio de lo moralmente correcto un orden normativo objetivo y parte únicamente de los intereses empíricos de los individuos, debe poder aclarar en qué condiciones podemos afirmar que los individuos persiguen *sus verdaderos intereses* y en qué otros casos es posible que se engañen acerca de éstos. De lo contrario, tendríamos que admitir dos consecuencias incómodas: que *toda* preferencia expresada por un individuo coincide *por definición* con su interés verdadero; y que *toda* norma que cuente con el consentimiento fáctico de los interesados es inmediata e inapelablemente una norma correcta.

Aunque estas consecuencias contraintuitivas no son ajenas a ninguna teoría ética que defina la corrección moral en términos de imparcialidad, especialmente la segunda de ellas afecta muy especialmente a la ética del discurso. Como es sabido, de acuerdo con esta teoría ética una acción o una norma sólo pueden considerarse correctas si cuentan con el consentimiento de todos los afectados en tanto que participantes en un diálogo.³ Pero el consentimiento fáctico no puede considerarse criterio suficiente de corrección moral, pues existen ejemplos innumerables de consentimientos inaceptables: falsos consensos basados en coacciones manifiestas o encubiertas, o basados en manipulaciones, en engaños, en autoengaños, etc. Esto

3 Habermas y Apel interpretan este criterio de corrección normativa como una reformulación intersubjetiva o dialógica del imperativo categórico de Kant. En realidad este criterio se desglosa en dos principios estrechamente relacionados: el principio de universalidad (U), y el principio de discurso (D). El “principio de universalidad” (U) define las condiciones en que una acción, máxima o norma puede considerarse *imparcial*, y por tanto aceptable por todos los interesados. Su formulación es ésta: “Toda norma válida debe satisfacer la condición de que las consecuencias y efectos colaterales que resulten (previsiblemente) de su cumplimiento *general* para los intereses de *cada* individuo, puedan ser aceptados por *todos* los afectados (y éstos puedan también preferirlos a las consecuencias de las posibilidades alternativas de regulación).” Pero además, este principio se completa con la exigencia de que el examen de la imparcialidad de las máximas se lleve a cabo mediante un proceso discursivo *real*, es decir, no meramente imaginado o anticipado por un único sujeto. Esta segunda exigencia se expresa en el “principio de discurso” (D): “Sólo pueden pretender validez aquellas normas que encuentran (...) el consentimiento de todos los afectados en tanto que *participantes en un discurso práctico*.” (Habermas, 1999: 86 y 117).

es lo que sucede, paradigmáticamente, en todos los casos en los que existe una situación de opresión que, sin embargo, es consentida e incluso aprobada por los propios oprimidos (pensemos en las mujeres que aceptan la dominación patriarcal, los esclavos que aceptan la esclavitud, etc.)⁴ Es evidente que estos casos hacen inadmisible, e incluso reducen *ad absurdum*, la interpretación del consentimiento como un criterio suficiente de corrección moral. El acuerdo de los afectados por una norma de acción *no basta*, pues, para determinar la corrección de la norma.⁵ Y admitido esto, se plantea la cuestión de qué otras condiciones debería cumplir una norma para que podamos considerarla correcta.

Para dar respuesta a esta cuestión, Habermas exige que el consentimiento de los afectados cumpla ciertas condiciones; es decir, que sea un consentimiento *cualificado*.⁶ Y es precisamente éste el punto en el que, si Tugendhat está en lo cierto, la distinción típicamente aristotélica entre el verdadero bien y el bien aparente podría cobrar una relevancia inesperada para la ética del discurso. Pues cabría argumentar que un acuerdo realmente capaz de conferir legitimidad a una norma es aquel, y sólo aquel, en el que los participantes en el discurso *no se engañan acerca de cuáles son sus verdaderos intereses*. Ahora bien, ¿cómo podemos saber cuándo un sujeto (que podemos ser nosotros mismos) defiende sus verdaderos intereses, y cuándo se engaña acerca de éstos? Sabemos ya que esta cuestión no puede resolverse sobre

-
- 4 En la España de principios del siglo XIX, los partidarios del absolutismo de Fernando VII gritaban “¡Vivan las *cadenas!*”. En alguno de sus escritos Habermas se refiere a los fenómenos de este tipo con el término de “violencia estructural”, que designa las situaciones de opresión consentida por los oprimidos (Habermas, 1973: 132).
- 5 Este problema es, obviamente, una consecuencia directa del enfoque subjetivo que, como toda ética propiamente moderna, adopta la ética del discurso. Pero es importante reparar en que este subjetivismo de la ética del discurso presenta un aspecto muy diferente al que suelen subrayar los partidarios de un enfoque objetivista más o menos premoderno. En efecto, no se trata aquí de que el subjetivismo haga aparecer como moralmente correcta toda norma a la que los afectados dan su consentimiento *porque les beneficia*; sino que, al contrario, los fenómenos de violencia estructural son situaciones sociales moralmente inaceptables porque *perjudican* a individuos que, sin embargo, les dan su consentimiento. Así, es ingenuo pensar que el único problema que plantea el subjetivismo de la ética moderna es su capacidad para presentar como moralmente correcto lo que no es sino el puro interés individual. Muy al contrario, un problema del subjetivismo no menos importante, aunque seguramente menos atendido, es precisamente su capacidad para presentar como moralmente correctas ciertas situaciones de opresión, con el pretexto ideológico de que cuentan con el consentimiento de los afectados.
- 6 Una solución alternativa a este problema podría consistir en admitir que hay un orden de intereses objetivos del ser humano, independientes de las concepciones subjetivas de la felicidad. Cf. sobre esto Nussbaum, 1998. C. Lafont sugiere algo similar desde el marco conceptual de la ética del discurso (Lafont, 2000), (Lafont, 2002). Esta interpretación de la ética del discurso aproxima esta teoría al realismo moral. Una crítica de este enfoque puede leerse en López de Lizaga, 2008.

la base de alguna antropología filosófica o de alguna metafísica dogmática: si nos parece que un individuo expresa en una deliberación intereses que no son sus verdaderos intereses, no podemos fundamentar esta impresión comparando dichos intereses con una concepción normativa del hombre tomada de alguna antropología filosófica, ni con un orden supuestamente objetivo de valores. Únicamente podremos criticar esas preferencias expresas analizando *el modo* en que el individuo las escoge. De modo que, así como Kant propone un criterio de corrección normativa que se desentiende del *contenido* de las normas o “máximas” y se atiene únicamente a su *forma*, así el problema ético de la felicidad o del verdadero bien sólo puede ya abordarse de un modo similar, es decir, *formalista*. Tugendhat expresa concisamente este giro formalista en la cuestión del verdadero bien diciendo que “la cuestión de lo verdaderamente querido no se refiere a las metas de nuestro querer, sino al modo [Wie] del querer. La palabra ‘verdadero’ es aquí un adverbio, no un adjetivo.” (Tugendhat, 1988: 64).

Existen, naturalmente, diferencias importantes entre la forma de las normas correctas y la forma que determina la aceptabilidad de la fijación de las preferencias individuales. En el primer caso es la *universalidad* el rasgo determinante; mientras que en el segundo lo es la *autonomía*: sólo nos parecerá que la elección subjetiva de una forma de vida corresponde a los verdaderos intereses del sujeto si éste ha hecho su elección, *sea cual sea*, de un modo realmente *autónomo* o *libre*. Tugendhat desarrolla esta perspectiva apoyándose en las aportaciones de algunos psicoanalistas como Erich Fromm. La condición más importante para una determinación correcta de los verdaderos intereses individuales es la *ausencia de compulsividad*, esto es, el carácter libre y reflexivo de la elección (Tugendhat, 1988: 63). Sólo podemos estar seguros de que un sujeto ha comprendido cuáles son sus verdaderos intereses cuando su elección no es compulsiva. Esto entraña al menos dos aspectos: primero, la elección no debe ser forzada (por ejemplo, forzada por otros, o por “las circunstancias”, etc.); y en segundo lugar, debe ser también una elección flexible, controlable a voluntad por el sujeto, adaptada a las circunstancias, modificable, de tal modo que el sujeto no se vea sometido a la tiranía de sus propias decisiones anteriores. La compulsividad impide que la elección de los fines de una persona sea una elección *autónoma*, y toda formación de los propios intereses que no sea autónoma es inaceptable para la ética contemporánea postkantiana. La persecución compulsiva de fines tiene, además, ciertas características que la hacen empíricamente reconocible, como es el hecho de que el logro del fin perseguido siempre vaya acompañado de cierto grado de sufrimiento; o el hecho de que la satisfacción de un deseo compulsivo nunca sea completa, puesto que conduce inmediatamente a una renovación de la tensión que provoca la conducta compulsiva (Tugendhat,

1993: 270). Estos rasgos de las elecciones compulsivas son interesantes para la psicología porque permiten reconocer algunas conductas claramente patológicas (por ejemplo, las adicciones); pero también interesan a la ética, pues sirven para determinar en qué casos las preferencias subjetivas no coinciden con el verdadero bien de una persona. Sin duda, este enfoque formalista que propone Tugendhat nos permite abordar la cuestión de la felicidad de un modo compatible con el marco conceptual de la ética contemporánea, postkantiana. La filosofía ya no puede orientarnos sobre el *contenido* de una vida feliz, pero sí puede decir algo sobre la *forma* en que debemos determinar nuestra felicidad, si esta determinación ha de ser autónoma. Aunque la felicidad de cada uno dependa de preferencias estrictamente subjetivas, podemos afirmar que una “vida buena” o feliz es aquella que realiza fines que se escogen en ausencia de toda compulsión o coacción (interna o externa, consciente o inconsciente).

Sin embargo, en mi opinión este giro formalista en la concepción de la felicidad sólo resuelve una parte del problema que nos ocupa. Pues debemos distinguir al menos dos tipos de error acerca de los intereses propios. En primer lugar, y tal como hemos visto, un individuo puede *engañarse a sí mismo* acerca de sus verdaderos intereses cuando se deja dominar por un deseo compulsivo. Los criterios psicológicos propuestos por Tugendhat apuntan en la dirección correcta por lo que respecta a cómo reconocer estos fenómenos de autoengaño. Pero además del autoengaño, existe un segundo tipo de confusión acerca de nuestros intereses, que podemos llamar *falsa conciencia* para distinguirlo del anterior. A diferencia del autoengaño, la falsa conciencia no consiste simplemente en que un individuo se equivoque acerca de cuál es su verdadero bien, sino que consiste en que un individuo tome por sus intereses propios aquello que va *objetivamente* en interés de otros. Las situaciones de falsa conciencia son, por tanto, el efecto de la manipulación o instrumentalización de unos individuos por otros. Pero la falsa conciencia es un tipo de distorsión de la determinación de los verdaderos intereses más compleja y más difícil de reconocer que el autoengaño de las conductas compulsivas. Pues las conductas compulsivas van acompañados normalmente de sufrimiento, y esto es un indicio, incluso para los propios sujetos afectados, de que cometan algún error en la elección de sus fines; mientras que la falsa conciencia no tiene rasgos manifiestamente patológicos, y por tanto puede pasar totalmente inadvertida para los perjudicados.

Pues bien, si regresamos ahora al problema de la ética del discurso que hemos señalado más arriba, creo que podemos afirmar que, para diferenciar los acuerdos aceptables de los que no lo son, es mucho más importante identificar los casos de falsa conciencia que los casos de autoengaño debidos a alguna compulsión

psicológica. Es mucho más importante, pero también más difícil. Pues las conductas compulsivas tienen a menudo un carácter fácilmente identificable como una perturbación que impide al individuo llevar una vida normal, mientras que la falsa conciencia es perfectamente compatible con una situación social de normalidad. Es precisamente esa normalidad lo que hace de la falsa conciencia un tipo de error respecto de los propios intereses mucho más insidioso que el autoengaño: el error es mucho más difícil de reconocer y eliminar cuando no procede de un *deseo compulsivo*, sino de *creencias falsas*.

Ahora bien, a diferencia de lo que sucede con el autoengaño, los criterios que deben permitirnos reconocer los casos de falsa conciencia ya no pueden extraerse de una teoría psicológica. Esta cuestión nos remite más bien al terreno de la teoría *social*, puesto que las coacciones que distorsionan la elección del propio bien y lo confunden con los intereses de otros son, ante todo, coacciones *sociales*. La falsa conciencia no es el efecto individual de una patología psíquica, sino el efecto colectivo de la falta de información o de su distorsión ideológica. Su eliminación no depende de una terapia psicológica, sino de un proceso de ilustración. Por eso lo que necesita la ética contemporánea es una teoría de la sociedad que especifique cuáles son las formas de coacción que pueden distorsionar la comprensión de lo que es verdaderamente bueno para los individuos, y en qué condiciones esas formas de coacción podrían neutralizarse o eliminarse. Y es *este* enfoque, y no un enfoque antropológico (aristotélico) ni tampoco un enfoque psicológico, el que necesita la ética del discurso para determinar cuándo un acuerdo fácticamente alcanzado es aceptable, y cuándo no lo es porque no refleja, *a pesar del consenso*, los verdaderos intereses de los afectados.

Habermas ha abordado esta cuestión en distintas ocasiones, y ha ofrecido respuestas bastante diferentes. Pero seguramente su respuesta más interesante es la que ofrece en un ensayo de 1972 titulado “Teorías de la verdad” (Habermas, 1994). En este texto, Habermas sostiene que una norma⁷ sólo puede considerarse correcta si cuenta con el consentimiento de los afectados, expresado en un diálogo que cumpla unas condiciones muy exigentes de *simetría* entre los participantes. Es imprescindible, en primer lugar, que todos los participantes tengan los mismos derechos para intervenir en el debate, es decir, para tomar la palabra y exponer sus puntos de vista, pues es obvio que, en caso contrario, los resultados de un debate no pueden considerarse racionalmente aceptables, por más que cuenten *de facto* con

7 Originalmente Habermas formuló esta teoría consensual para la *verdad* de los enunciados descriptivos, pero su ámbito de aplicación más fecundo es más bien la *corrección* de los enunciados normativos.

el consentimiento de todas las partes.⁸ Sin embargo, es mucho más interesante otra condición de aceptabilidad de los acuerdos: según Habermas, el resultado de una deliberación sólo es racionalmente aceptable si no existen grandes desigualdades sociales, económicas o culturales entre los participantes.⁹ Pues las desigualdades de este tipo interfieren decisivamente en las deliberaciones; y si son muy profundas, pueden distorsionar completamente sus resultados, e incluso invalidarlos. En última instancia, podría decirse que sólo en una sociedad *igualitaria* pueden tener lugar deliberaciones cuyos resultados sean verdaderamente aceptables, o tengan de su parte una presunción suficiente de racionalidad, puesto que sólo cuando no están sometidos a una situación de opresión social, económica y cultural pueden los individuos determinar de un modo autónomo cuáles son sus verdaderos intereses; y sólo esta autonomía evita la manipulación y la falsa conciencia.

V

Regresemos, para concluir, a Aristóteles y a la cuestión de la vida buena. Ahora estamos en condiciones de responder expresamente a la pregunta que da título a este escrito. Si el resultado de nuestra indagación es correcta, nuestra respuesta no puede ser muy favorable a Aristóteles. La ética contemporánea heredera de Kant no puede dar ya credibilidad a ninguna concepción de la felicidad que presuponga una antropología filosófica teleológica, es decir, que presuponga una función o una

8 “(1). Todos los potenciales participantes en un discurso deben tener las mismas oportunidades de emplear actos de habla, de tal modo que en todo momento puedan iniciar un discurso, así como proseguirlo mediante intervenciones y réplicas, preguntas y respuestas. (2). Todos los participantes en el discurso deben tener las mismas oportunidades de formular interpretaciones, afirmaciones, recomendaciones, explicaciones y justificaciones, y de cuestionar, fundamentar o refutar sus pretensiones de validez, de tal modo que a la larga ningún prejuicio se sustraiga a la tematización y la crítica.” (Habermas, 1994: 153).

9 “(3). Sólo pueden participar en el discurso aquellos hablantes que tienen, *en tanto que agentes*, las mismas oportunidades de emplear actos de habla representativos; es decir, las mismas oportunidades de expresar sus opiniones, sentimientos y deseos. (...) [Pues sólo así se garantiza] que los actores son veraces consigo mismos y revelan transparentemente su naturaleza interna también en tanto que participantes en el discurso. (4). Sólo pueden participar en el discurso aquellos hablantes que tienen, *en tanto que agentes*, las mismas oportunidades de emplear actos de habla regulativos, es decir: ordenar y rehusar, permitir y prohibir, hacer y aceptar promesas, dar cuenta de sus actos y pedir cuentas a otros, etc. Pues sólo una completa reciprocidad de las expectativas de comportamiento *que excluyan los privilegios en el sentido de normas de acción y valoración unilateralmente vinculantes*, garantiza que la distribución formalmente igualitaria de las oportunidades de iniciar y continuar un discurso pueden emplearse también fácticamente para suspender las coacciones de la realidad [social, JLL] e ingresar en el ámbito del discurso, liberado de la experiencia y descargado de la acción.” (Habermas, 1994: 153-154).

finalidad inscritas en la esencia humana. Esta posición de la ética postkantiana frente a la aristotélica es irrenunciable e irreversible, y su consecuencia es una subjetivación de la definición de la felicidad para la que ya no hay alternativas convincentes. Por otro lado es verdad, como señala Tugendhat, que esta subjetivación no puede ser completa, y que seguimos necesitando criterios *formales* para diferenciar “*la verdadera y la supuesta felicidad*”, es decir, para distinguir la expresión de nuestros verdaderos intereses y el autoengaño o la falsa conciencia. La psicología contribuye a la solución de este problema, al proporcionar un modelo de salud psíquica que define este estado por la ausencia de compulsividad en la elección de nuestros fines y en nuestras conductas. Este modelo puede servir para reconocer los fenómenos de autoengaño. Pero en mi opinión, el tipo específico de error acerca del bien propio que hemos llamado falsa conciencia sólo puede reconocerse si se identifican, más bien, las coacciones *sociales* que impiden a los individuos elegir autónomamente su forma de vida. Pues es razonable suponer que la falsa conciencia se produce ante todo en situaciones de opresión económica y cultural. De este modo, quizás la teoría que debe suplir el silencio que la ética contemporánea se impone a sí misma (por buenas razones) en lo tocante a la pregunta por la felicidad no es la ética antigua, sino la teoría social crítica. O por decirlo del modo más conciso posible: quien debe completar la ética de Kant no es Aristóteles, sino Marx.

Permítaseme concluir con una referencia a Adorno, que parece haber visto las cosas de este modo cuando escribió *Minima moralia*. Esta obra se inscribe en un terreno intermedio entre la ética antigua y la ética moderna, entre la cuestión de la justicia y la de la vida buena. Adorno, es cierto, se interesa por la moral, es decir, por la posibilidad de un trato verdaderamente humano en las sociedades capitalistas contemporáneas; pero todas sus consideraciones sobre la moral son indisociables de una reflexión sobre la vida buena en estas mismas sociedades, es decir, sobre la posibilidad de alcanzar hoy una existencia individual emancipada, libre y feliz. Para Adorno, sólo el logro de lo segundo haría posible lo primero. Y en *Minima moralia* Adorno afirma que hoy no es posible alcanzar ninguno de estos dos objetivos. Quizás nos sea lícito encontrar en esta conclusión de Adorno una confirmación de nuestra breve indagación sobre el problema de la felicidad desde la ética del discurso. La determinación de la felicidad es un asunto radicalmente subjetivo, pero la elección *autónoma* de la forma de vida que podría hacernos felices sólo es posible en determinadas condiciones sociales que garanticen para todos un nivel social y cultural suficiente. Es dudoso que, para muchas personas, hoy sea posible hacer una elección autónoma de su forma de vida. Adorno expresó esta misma idea en la frase más conocida de *Minima moralia*: “No hay vida correcta en lo falso” (Adorno, 2003: 43).

Bibliografía

1. ADORNO, O. W. (2003), *Minima moralia*, Frankfurt, Suhrkamp.
2. ARISTÓTELES (1985), *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*, trad. de J. Pallí, Madrid, Gredos.
3. AUBENQUE, P. (1999) *La prudencia en Aristóteles*, trad. de M. J. Torres, Barcelona, Crítica.
4. DUBY, G. (1992) *Los tres órdenes, o lo imaginario del feudalismo*, Madrid, Taurus.
5. GADAMER, H. G. (2002) *Verdad y método II*, trad. de M. Olasagasti, Salamanca, Sígueme.
6. HABERMAS, J. (1973) *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Frankfurt, Suhrkamp.
7. HABERMAS, J. (1994) “Teorías de la verdad”. En: *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Madrid, Cátedra.
8. HABERMAS, J. (1996) “Ética del discurso – Notas para un programa de fundamentación”. En: *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Península.
9. HABERMAS, J. (2000) “Del uso pragmático, ético y moral de la razón práctica”, en: *Aclaraciones a la ética del discurso*, Madrid, Trotta.
10. HABERMAS, J. (2001) *Die Zukunft der menschlichen Natur*, Frankfurt, Suhrkamp.
11. HOBBES, Th. (1994), *Leviatán*, México, FCE.
12. KANT, *Crítica de la razón práctica* (1995), trad. de M. García Morente, Salamanca, Sígueme.
13. KANT, I., (1994) *Metafísica de las costumbres*, trad. de A. Cortina y J. Conill, Madrid, Tecnos.
14. LAFONT, C. (2000) *The Linguistic Turn in Hermeneutic Philosophy*, Cambridge (Mass.), MIT Press.
15. LAFONT, C. (2002) “Realismo y constructivismo en la teoría moral kantiana: el ejemplo de la Ética del discurso”, *Isegoría*, 27, pp. 115-129.

16. LOCKE, J. (1992) *Ensayo sobre el entendimiento humano*, trad. de E. O’Gorman, México, FCE.
17. LÓPEZ DE LIZAGA, J. L. (2008) “Ética del discurso y realismo moral”, *Logos*, 41, pp. 65-86.
18. MACINTYRE, A. (2004) *Tras la virtud*, trad. de A. Valcárcel, Barcelona, Crítica.
19. NUSSBAUM, M. (1998) “Menschliches Tun und soziale Gerechtigkeit”, in: H. Steinfath (ed.), *Was ist ein gutes Leben?*, Frankfurt, Suhrkamp.
20. PICO DELLA MIRANDOLA, G. (2007) “Discurso sobre la dignidad del hombre”, en: Santidrián, P. (ed.). *Humanismo y Renacimiento*, Madrid, Alianza.
21. STEINFATH, H. (ed.) (1998) *Was ist ein gutes Leben?*, Frankfurt, Suhrkamp.
22. STRAUSS, L. (2000) *Derecho natural e historia*, Barcelona, Círculo de Lectores.
23. TUGENDHAT, E. (1988) “Ética antigua y moderna”, en: *Problemas de la ética*, Barcelona, Crítica.
24. TUGENDHAT, E. (1993) *Vorlesungen über Ethik*, Frankfurt, Suhrkamp.