



PONTIFICIA  
UNIVERSIDAD  
CATÓLICA  
DE CHILE

FACULTAD DE FILOSOFÍA  
INSTITUTO DE FILOSOFÍA

## LA FELICIDAD HOY

La definición del concepto de felicidad y los métodos para su estudio en la filosofía contemporánea

por

JAVIER ALEJANDRO CÁRDENAS CÁRDENAS

Tesis presentada al Instituto de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Chile,  
para optar al grado de Doctor en Filosofía

Profesor guía:

Eduardo Ferandois

Octubre, 2016

Santiago, Chile

© 2016, Javier Alejandro Cárdenas Cárdenas

© 2016, Javier Alejandro Cárdenas Cárdenas

Se autoriza la reproducción total o parcial, con fines académicos, por cualquier medio o procedimiento, incluyendo la cita bibliográfica que acredita al trabajo y a su autor.

## AUTORIZACIÓN PARA LA REPRODUCCIÓN DE LA TESIS

Se autoriza la reproducción total o parcial, con fines académicos, por cualquier medio o procedimiento, incluyendo la cita bibliográfica que acredita al trabajo y a su autor.

FECHA \_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_  
FIRMA

\_\_\_\_\_  
DIRECCIÓN

\_\_\_\_\_  
EMAIL - TELÉFONO

## AGRADECIMIENTOS

Deseo agradecer a todas las personas que, de una u otra forma, han estado involucradas en el proceso de desarrollo de esta tesis. A mis padres, quienes siempre me mostraron apoyo cuando decidí llevar una vida dedicada, en gran parte, a la filosofía. A mis compañeros del programa de doctorado, quienes me ayudaron siempre que lo necesité, y sin los cuales no habría podido cursar los seminarios requeridos. A mi profesor guía, ya que, sin sus comentarios, opiniones, sugerencias y críticas siempre lúcidas, la investigación seguramente nunca hubiera llegado a buen término. Pero especialmente, agradezco a mi esposa, quien en el transcurso de todos estos años ha estado a mi lado incondicionalmente, brindándome apoyo y consuelo, animándome en los días de angustia y felicitándome en los de inspiración. Sin duda todo esto es posible gracias a ti. Muchas gracias a todos.

## TABLA DE CONTENIDOS

Agradecimientos	iii
Resumen	vii
Introducción	1
I. Primer capítulo. Cuestiones metodológicas: parte primera	9
1.1 Delimitación conceptual	12
1.2 El símil de los cuadros	17
1.3 Conceptos evaluativos y descriptivos	28
1.4 Felicidad y sentido de la vida: el sentido de “sentido”	37
1.5 Los métodos para pensar la felicidad	40
1.5.1 Análisis histórico	42
1.5.2 Análisis conceptual o lingüístico	44
1.5.3 Uso de encuestas	45
1.6 Recapitulación y síntesis del capítulo	48
II. Segundo capítulo. Esclarecimiento y desambiguación conceptual: la cartografía conceptual de la felicidad	50
2.1 <i>Eudaimonia</i> : significado y traducción	52
2.2 La <i>diferencia fundamental</i> : objetivo-subjetivo	57
2.3 Felicidad y fuentes de la felicidad	60
2.4 Diversos sentidos de “subjetivo”	64
2.5 La distinción interior/exterior	67
2.6 Felicidad <i>descriptiva</i> y bienestar <i>evaluativo</i>	75
2.7 La cartografía conceptual de la felicidad	79
2.8 Felicidad <i>con sentido</i> y <i>sin sentido</i>	86
2.9 <i>Sentirse/estar feliz, ser feliz y vivir una vida feliz</i>	91

2.10	Felicidad <i>episódica</i> y felicidad	96
2.11	Recapitulación y síntesis del capítulo	99
III.	Tercer capítulo. Felicidad evaluativa: argumentos y contra-argumentos	102
3.1	Platón sobre la felicidad	104
3.2	Descartes y el atractivo de la vida buena	109
3.3	Argumentos de insuficiencia	124
3.4	Argumentos de las consecuencias indeseables	131
3.5	La naturaleza valorativa dual del concepto ordinario	138
3.6	Recapitulación y síntesis del capítulo	148
IV.	Cuarto capítulo. Consideraciones metodológicas: parte segunda	152
4.1	Naturalismo científico	154
4.2	Pertinencia normativa pura	155
4.3	Pertinencia descriptiva pura	160
4.4	Equilibrio reflexivo	175
4.5	Análisis reconstructivo	182
a.	Utilidad práctica y teórica	185
b.	Valor prudencial	186
c.	Ubicuidad	187
d.	Profundidad causal	188
e.	Eficiencia	188
f.	Unidad en principio	189
4.6	Recapitulación y síntesis del capítulo	190
V.	Quinto capítulo. Felicidad como estado mental: evaluación de las principales teorías	192
5.1	Hedonismo sobre la felicidad	193
5.1.1	El problema de los placeres irrelevantes	202

5.1.2	El problema de la superficialidad psicológica	208
5.2	Satisfacción con la vida como un todo	213
a.	La distinción todo-parte	218
b.	La distinción actual-hipotético	220
c.	La distinción totalidad temporal-parte del tiempo	221
d.	La distinción objetivo-subjetivo	222
e.	La distinción epistémicamente demandante-epistémicamente laxa	222
5.2.1	Las WLS cognitivas y el problema de la felicidad como juicio	224
5.2.2	El problema de la inestabilidad	226
5.2.3	El problema de la labilidad	228
5.2.4	Posible solución a los problemas de la inestabilidad y labilidad	229
5.2.5	Algunos problemas adicionales	231
5.2.6	Reflexiones finales sobre las WLS	232
5.3	Condición emocional	235
5.3.1	La cara experiencial de la felicidad	236
a.	Sintonía	237
b.	Compromiso	242
c.	Aprobación	245
5.3.2	La cara no experiencial de la felicidad	246
5.3.3	Objeciones a la teoría del estado emocional	249
5.4	Síntesis general, rendimientos y perspectivas	254
	Referencias bibliográficas	262

## RESUMEN

Este trabajo busca reflexionar en torno al siguiente problema: ¿cuál es la mejor forma de concebir la felicidad en la filosofía contemporánea? Para ello, dividiremos esta interrogante en dos. En primer lugar, indagaremos si acaso la felicidad es algo similar a lo que los griegos entendían por “*eudaimonia*”, *i.e.*, una vida buena o digna de ser vivida; o si, en cambio, la felicidad es mejor entendida como un estado de la mente, postura que comienza a recibir mayor aceptación desde los inicios de la modernidad. Nuestra opinión es que actualmente la felicidad se debería concebir de la segunda forma: en primer lugar, “*eudaimonia*” es un término que está revestido de un innegable componente evaluativo. Esto, sumado al “criterio de pertinencia descriptiva” —según el cual, la definición técnica de un concepto no debería alejarse demasiado de la concepción cotidiana del mismo— y al hecho de que en el lenguaje vernáculo “felicidad” es de naturaleza eminentemente descriptiva y no evaluativa, nos lleva a concluir que el uso técnico de este término debe ser también descriptivo, coincidiendo así con un estado mental más que con una vida buena.

Una vez resuelta esta dimensión del problema, procedemos a abordar la segunda cara del mismo: si la felicidad es un estado mental, ¿cómo debe describirse ese estado? Las teorías más aceptadas al respecto son el hedonismo con respecto a la felicidad, la satisfacción con la vida como un todo, y la condición emocional positiva. Ninguna de estas propuestas está libre de dificultades; sin embargo, concluimos que la teoría más prometedora es la de la condición emocional positiva, puesto que las incongruencias internas y los inconvenientes que debe resolver son de menor gravedad. De esta manera proponemos que actualmente la mejor manera de concebir la felicidad es como un estado mental que se puede describir como una condición emocional positiva, la cual consistiría, *grosso modo*, en la posesión de emociones positivas y/o placenteras, así como también en propensiones o disposiciones de ánimo positivos.

## Introducción

En noviembre de 2012 la Pontificia Universidad Católica de Chile fue sede de una importante reunión internacional: el IV Congreso Iberoamericano de Filosofía. A la cita acudieron decenas de filósofos, de diferentes países, para tratar diversos y muy numerosos temas. El viernes 9 de dicho mes el Aula Magna convocó, de entre todos estos expositores, a tres expertos en un tema que, si no lo es, tal vez debería ser de importancia central no solo para la comunidad filosófica, sino para todo pensador que se interese en el hombre y su mundo: el problema de la felicidad. El chileno Roberto Arístegui, el peruano Miguel Giusti y el español Javier Sádaba compartieron, con un auditorio que se contaba en las decenas, sus ideas con respecto a lo que significa ser feliz y vivir una vida buena. Los asistentes escuchamos atentamente y esperamos con paciencia a que se nos ofrezca tiempo para interrogar a tan eminentes pensadores.

Apenas finalizaron las exposiciones, el moderador procedió a ofrecer la palabra e iniciar de esta manera la ronda de preguntas. Un estudiante se puso de pie, le fue entregado un micrófono y articuló la primera interrogante de la tarde diciendo algo similar a lo siguiente:

Yo quiero referirme solamente a un punto que, aunque no el único, quizás sea el más importante: la relación entre felicidad y moralidad. Indudablemente no se puede reducir la felicidad a la moralidad como algunos quizás hayan pretendido, pero tampoco se pueden separar del todo. Y a mí me resulta muy iluminador una idea que tiene Kant de que hay personas que uno no sabe si son felices, pero en todo caso sí hay personas que uno sabe que no se merecen ser felices. Y una cosa diferente es llegar a tener la felicidad, y otra cosa es merecerla. El que pone una bomba y mata niños inocentes no sabemos si en el cielo será feliz o no, pero en todo caso creo que no lo merece. Eso implica pensar una relación entre moralidad y felicidad no de reduccionismo, pero sí de conexión. Entonces, ¿cómo establecer que no cualquier forma de ser feliz puede ser aceptable, o que no toda forma de vida buena es buena?

Esta pregunta, dirigida a los tres expositores, fue respondida el primer lugar por Giusti. El inicio de su respuesta es extremadamente interesante. Nos dice:

La pregunta que se ha hecho *yo no termino de entenderla*. ¿Qué relación hay entre la felicidad y la moralidad? Yo respondería que la felicidad *es el tema central* de la moralidad, o de la moral en términos genéricos [...]. Si de algo se ocupa la ética, o la moral, me parece que *específicamente es de la felicidad*. Eso es también lo que dice Aristóteles, afirmando que todo el mundo está de acuerdo en que la finalidad última de la vida es la felicidad.

La respuesta de Giusti es notable, no necesariamente por la verdad que puedan encerrar sus palabras, sino más bien por las preguntas que a su vez suscita: ¿es realmente tan *incomprensible* la pregunta del estudiante? ¿Es realmente tan *evidente* la conexión directa entre felicidad y moralidad, como Giusti parece creer? Y más importante aún, ¿es realmente *inconcebible* un mundo en el que felicidad y moralidad no vayan necesariamente de la mano? Nos parece que la respuesta a todas estas preguntas es que no necesariamente. En efecto, nuestra opinión es que la interrogante sí refiere a un problema real, y no solo eso, sino que a un problema actual y de difícil solución. Es justamente en torno a esa problemática que en la primavera del 2004 el filósofo Steven M. Cahn publica un controvertido artículo bajo el título de “The Happy Immoralist”.

¿Es acaso posible ser inmoral y feliz al mismo tiempo? ¿Es acaso posible ser feliz pero no merecerlo, debido a que la felicidad surge de acciones inmorales? ¿O solamente el sujeto que se conduce de manera moralmente correcta es y puede ser feliz? El estudiante que interroga a los expositores del IV Congreso Iberoamericano de Filosofía parece creer lo primero, y así también lo cree Cahn. De acuerdo a este último, existen algunos autores, tales como Phillipa Foot, quienes supuestamente sostienen la tesis de que para ser feliz se debe ser moralmente correcto<sup>1</sup>. Cahn, empero, piensa que esta idea es errónea, y para argumentarlo propone a un sujeto imaginario llamado “Fred”, quien tiene tan solo tres objetivos en la vida —fama, fortuna y una reputación de probidad— y que, gracias a su astucia y la suerte, ha conseguido las tres, a pesar de conducirse de manera inmoral y deshonesto. De acuerdo a Cahn, si bien Fred es

---

<sup>1</sup> Decimos “supuestamente” porque, de acuerdo a la lectura que Cahn (2004) hace de Foot (2002), esta última estaría estableciendo una conexión directa y necesaria entre moralidad y felicidad. Sin embargo, hay autores como Fred Feldman (2004) que no interpretan a Foot de esta manera.

efectivamente inmoral, está sin duda en un estado de alegría, euforia y satisfacción personal. En definitiva, Fred sería feliz. El autor reconoce que, ante esta propuesta, es posible hacer maniobras filosóficas para poner en duda, tanto la conclusión anterior, como el concepto de felicidad suscrito por Fred. Empero, estas maniobras, en opinión de Cahn, no son más que o “trucos de manga”. Son artilugios similares a los de un prestidigitador, quien usa sus manos expertas para hacernos creer algo que no es real. Estas tretas son entretenidas y llamativas, pero tretas, al fin y al cabo. Si bien pueden confundir al lector, no consiguen alterar la naturaleza real de la felicidad.

¿Qué es lo que sucede aquí? ¿Cómo se explican estas posturas tan diametralmente opuestas? Giusti, por un lado, quien afirma que la felicidad *es el tema central* de la moralidad, y Cahn, quien afirma que la inmoralidad también puede conducir a la felicidad. ¿Es esta contraposición producto simplemente de un desencuentro de opiniones referente a un tema polémico, o se trata más bien de otra cosa? Después de una larga reflexión en torno a estas preguntas, hemos llegado al siguiente convencimiento: lo que realmente ocurre aquí es un problema surgido de la utilización dispar o ambigua del término “felicidad”. En efecto, si por “felicidad” concebimos algo similar a la *eudaimonia* griega, entonces parece de toda sensatez decir que la moralidad y la felicidad van de la mano. Esto, en concordancia con lo propuesto por autores como Platón o Aristóteles, algunos de los más eminentes pensadores de la Grecia clásica, quienes no escatimaron esfuerzos en tratar de establecer que la *eudaimonia*, esto es, la vida buena o la vida digna de ser vivida, es aquella que le pertenece al individuo virtuoso, a aquel que posee y ejecuta de manera habitual virtudes éticas como la justicia, la prudencia, la fortaleza, etc. Así, ser éticamente virtuoso equivaldría a ser feliz. Esta es muy probablemente la postura que Giusti adhiere, y desde aquí es que cobra total sentido la respuesta que le ofrece al estudiante.

Por otro lado, si por “felicidad” concebimos algo similar a la satisfacción, el contento, la alegría o el placer, entonces esta supuesta relación entre la moralidad y la felicidad se pone en entredicho, como muy bien destaca Cahn, pues, ¿acaso es

inconcebible que una persona inmoral o viciosa se sienta satisfecho con su vida? El ejemplo de Fred parece mostrar lo contrario, y el estudiante del congreso parece tener en mente este mismo concepto de felicidad cuando hace su pregunta: en efecto, es posible pensar en sujetos como Fred, quienes no parecen merecer ser felices, aunque finalmente sí lo sean. La relación entre la felicidad y la moralidad, en este caso, aparenta ser más difícil de establecer.

Todo esto hace surgir por lo menos dos preguntas muy importantes. En primer lugar, la más evidente y ya expresada por el estudiante: ¿cuál es la verdadera relación entre felicidad y moralidad? En nuestra opinión, esta interrogante está llena de sentido y su respuesta dista mucho de ser trivial. Todo lo contrario, nos parece no solo de una tremenda dificultad, sino también de importancia capital el abordar este tema seriamente. Sin embargo, existe otra cuestión que, aunque tal vez no sea más importante, sí nos parece *más urgente*. Para poder responder a la primera interrogante de manera cabal, es menester solucionar antes otro problema, *i.e.*, ¿qué es la felicidad? O más bien: ¿cómo hemos de concebir la felicidad hoy? Efectivamente, si hemos de resolver la incógnita sobre la relación entre moralidad y felicidad, no podemos eludir el problema de la definición adecuada de “felicidad”. Tener poca claridad al respecto puede conducir a malos entendidos, como el ocurrido en el mencionado congreso de filosofía, donde la pregunta del estudiante parece no tener sentido si por “felicidad” entendemos una cosa, pero que cobra mucho sentido si entendemos otra. El propósito de esta tesis será, por lo tanto, indagar en profundidad la cuestión de cómo entender de la manera más adecuada el término “felicidad” en la filosofía contemporánea. ¿Es que acaso debemos concebirla de manera análoga a como lo hacían los griegos hace más de 2000 años, como una vida buena o valiosa? ¿O debemos entenderla de otra manera enteramente distinta?

Para abordar esta empresa dividiremos el trabajo en dos distintos momentos, cada uno de los cuales será destinado a estudiar una pregunta fundamental particular. Estas, en conjunto, pretenden abordar de manera más o menos exhaustiva el problema inicial, planteado por la cuestión ya mencionada. La primera de las preguntas se podría

expresar más o menos de la siguiente manera: en la actualidad, ¿es más adecuado concebir la felicidad como algo similar a la *eudaimonia* griega, o más bien como una suerte de estado mental? Estas son las dos formas más eminentes en que históricamente se ha utilizado el término “felicidad”, por lo que nos parece que lo más sensato es comenzar nuestra investigación por aquí. Ahora bien, una vez resuelto este tema, o por lo menos habiendo avanzado lo que más nos sea posible en pos de resolver esta cuestión, procederemos a enfrentar la segunda pregunta, esto es: ¿cómo se ha de describir aquello a lo que hoy se denomina “felicidad”? En otras palabras, si es que en la primera parte del trabajo llegamos al convencimiento de que “felicidad”, en la actualidad, se entiende de manera análoga a como se concebía la *eudaimonia* en la antigua Grecia, entonces deberemos investigar cómo de describe hoy por hoy dicho tipo de vida; en cambio, si es que arribamos a la conclusión de que “felicidad” consiste en un estado mental, entonces habremos de dilucidar cómo describir dicho estado.

Ahora bien, el estudio actual sobre la felicidad es tan amplio y diverso, que en general al momento de introducirse en este intrincado tema uno suele encontrarse con numerosos términos relacionados, pero técnicamente distintos. De esta manera, podemos hallar nociones como “bienestar”, “felicidad”, “florecimiento”, “bienestar subjetivo”, “felicidad prudencial”, “felicidad con sentido”, “felicidad sin sentido” y un largo etcétera. No tener claridad con respecto a las similitudes y diferencias de estos numerosos términos puede conducir a confusiones y equívocos, por lo cual la clara distinción entre ellos será para nosotros de importancia capital. Por este motivo, una de las principales pretensiones de esta investigación no es simplemente arrojar algunas luces sobre la manera adecuada de concebir la felicidad hoy, sino que también intentaremos realizar una labor de esclarecimiento conceptual, para poder distinguir con nitidez las relaciones y diferencias entre todos estos términos. Esta tarea será realizada con anterioridad al abordaje de las dos preguntas centrales anteriormente mencionadas, pues solo contando con un claro panorama de los conceptos asociados a este problema, es que podremos avanzar con seguridad en nuestra investigación.

Por supuesto, realizar una tarea como la que hemos ido describiendo no puede hacerse sin un procedimiento apropiado y bien definido. Ahora bien, el estudio sobre la felicidad cuenta con una variedad no menor de metodologías y criterios, entre los que podemos contar el método del análisis histórico, la pertinencia descriptiva, la pertinencia normativa, el equilibrio reflexivo, el análisis conceptual o lingüístico, etc. Algunos de estos resultarán más apropiados para nuestra tarea, sin embargo, seguramente algunos no. Es por esto que, junto con todo lo anterior, realizaremos un estudio crítico de los métodos más comunes para estudiar la felicidad. El resultado de este trabajo será, idealmente, que dispondremos de las herramientas necesarias para poder distinguir entre buenas teorías acerca de la felicidad, de otras menos buenas.

No está de más aclarar que el propósito de esta investigación no es de ninguna manera clausurar el tema o resolverlo de manera categórica. Tal vez quepa esperar conclusiones semejantes en áreas como la matemática o las ciencias, pero difícilmente se alcance algo de esa naturaleza en una investigación filosófica. No, nuestra pretensión es bastante menos ambiciosa: lo que deseamos, lo único que creemos ser capaces de obtener, es la iluminación de algunas líneas investigativas que puedan eventualmente ofrecer algunas soluciones en el área. Analizaremos las virtudes y defectos de las principales teorías y trataremos de concluir cuáles de ellas se muestran más prometedoras y cuáles menos. Esto, por supuesto, no nos permitirá poner un punto final al problema de la definición apropiada de “felicidad”, sino que constituirá, a lo sumo, una suerte de invitación a seguir que un camino que, en nuestra opinión, podría traer mejores resultados en el futuro.

Por otro lado, si bien nuestra investigación es de naturaleza eminentemente conceptual y descriptiva, somos de la opinión de que las conclusiones a las que arribemos pueden tener aplicaciones que trascienden lo conceptual. Sin ir más lejos, tener cierta claridad con respecto a la noción de felicidad, puede tener un impacto altamente positivo a la hora de reflexionar en torno a la ya mencionada pregunta realizada por el estudiante: ¿cuál es la relación entre la moralidad y la felicidad? ¿Es

menester buscar la virtud para poder ser felices? Nos parece que aquel investigador que desee abordar estos temas, de naturaleza más práctica que conceptual, puede verse beneficiado por el trabajo realizado en esta tesis. Sin embargo, existen otras posibles aplicaciones.

La felicidad es un tema que, en las últimas décadas, ha logrado introducirse de manera más o menos exitosa en diversos ámbitos del quehacer humano: política, economía o psicología son solo algunas de las áreas en donde actualmente se le ha dado gran importancia a este tópico. Es así que el reino de Bhutan, desde el año 1972, ha estado utilizando un índice que se ha dado en llamar “Felicidad Nacional Bruta” — *Gross National Happiness*—, como un pilar fundamental de su desarrollo. Por otro lado, en julio de 2011, la ONU aprobó una resolución para invitar a los países miembros a medir la felicidad de sus ciudadanos, y que utilicen esta información para ayudar a la hora de desarrollar políticas públicas. Dicha resolución impulsó la elaboración, en abril de 2012, del primer Reporte Mundial de Felicidad —*World Happiness Report*—, un índice que, desde entonces, se ha vuelto de gran popularidad y que se realiza regularmente. Asimismo, en junio de 2013 se creó en Ecuador la llamada “Secretaría del Buen Vivir”, un organismo estatal que tendría como misión la promoción de la felicidad y la buena vida de sus ciudadanos. Una iniciativa similar sería adoptada también por Venezuela, en donde se crea el “Viceministerio de la Suprema Felicidad del Pueblo”, que persigue objetivos análogos a los de su par ecuatoriano. Estos son solo algunos de los ejemplos en que se puede ver cómo el tema de la felicidad ha permeado de manera notable en ámbitos de importancia central para la vida del hombre.

Ahora bien, ante esto cabe preguntarse, ¿qué es lo que entiende por “felicidad” el Viceministerio de Venezuela? ¿Lo mismo que la mencionada secretaría de Ecuador? ¿Lo mismo que el reino de Bhutan? ¿Lo mismo que entienden los psicólogos o los filósofos cuando piensan este tema? Y, por último, pero no por eso menos importante, ¿entienden todos ellos lo mismo que los ciudadanos de sus países? Es esta pregunta la que a nosotros nos ha parecido aquí del todo relevante. ¿Es que los filósofos, psicólogos,

economistas o políticos, cuando hablamos de la felicidad, estamos pensando en lo mismo que el hombre de a pie? ¿Reflexionamos sobre aquello que le interesa al hombre en general? Y de no ser así, ¿sobre qué pensamos, y para qué? Creemos que esta tesis y sus resultados pueden arrojar alguna luz sobre estas preguntas, y de esa forma transformarse en un insumo de utilidad, en todos estos ámbitos. Esperamos que así sea.

## I. Primer capítulo. Cuestiones metodológicas: parte primera

La razón por la que se inició esta compleja investigación, hace ya varios años, fue el surgimiento de una intuición en el autor: los individuos moralmente correctos son más felices. Las personas honestas, íntegras, justas, etc., parecen ser poseedores de una felicidad más plena y estable o, al menos, gozar de mayores posibilidades de alcanzar este anhelado fin. Esta intuición inicial, por supuesto, requería ser examinada detalladamente. Es así que nació este proyecto, cuyo objetivo central consistía en poner a prueba esta supuesta relación entre moralidad y felicidad, además de indagar sus límites y consecuencias. Para ello, considerábamos esencial una investigación previa sobre la definición misma de este último término, pues si no tenemos claridad acerca de qué es la felicidad, difícilmente podremos relacionarla con la moralidad. De esta manera, nos preparamos para realizar un análisis y evaluación de las teorías más aceptadas y mejor fundamentadas, que dieran respuesta a la pregunta, “¿qué es la felicidad?”. Imaginábamos que esta tarea sería, además de necesaria, suficiente para alcanzar claridad acerca del tema de la felicidad, y así poder enfocarnos en lo que realmente nos interesaba: la relación entre esta y la moralidad. No tardamos mucho en descubrir lo equivocados que estábamos.

El problema de la felicidad es en sí mismo oscuro. Definirla es una tarea que se ha tratado de realizar ya desde la Grecia antigua, y a partir de estos lejanos inicios en el campo de la teoría sobre la felicidad, los pensadores que han replanteado, corregido, refutado o complementado estas ideas, son muy numerosos. Esta complejidad, entonces, parece acompañar de manera inherente al tema de la felicidad. Así, cuando apenas se iniciaba nuestra investigación en este terreno, anticipábamos encontrar un escenario como el descrito. Esperábamos un área de difícil acceso, con numerosas teorías en pugna, con ideas contrapuestas de similar plausibilidad y, en definitiva, con mucho efectivamente dicho, pero poco realmente avanzado. No obstante, paulatinamente

comenzamos a darnos cuenta de que el tema de la felicidad era en realidad más complejo de lo que presupuestábamos.

Actualmente es muy improbable —casi imposible en la literatura seria— encontrarse con un pensador que no reconozca la complejidad y ambigüedad del término “felicidad”. Por esta misma razón, muchas obras dedican uno o más capítulos para desambiguar el término, mostrando diversos usos, además de sus principales diferencias y relaciones, lo que podría hacer pensar en la existencia de una cierta claridad en la literatura, al menos a la hora de comprender la interconexión de las teorías ya existentes, los puntos de conflicto y los lugares de encuentro. En ese sentido, aunque uno no espere encontrar *consenso* entre los diferentes teóricos a la hora de pensar la felicidad, sí nos parecía sensato esperar *claridad*. Aunque esto sucede en la mayoría de las oportunidades, a veces no es el caso. En ocasiones nos encontramos con obras donde el uso poco riguroso del lenguaje, sumado a la numerosa cantidad de distinciones aceptadas, pero a veces no utilizadas prolijamente, y a la ausencia de una estructura relacional clara entre las diversas teorías ya existentes, hacen a ratos a esta área de estudio más dificultosa de lo que por naturaleza requiere ser. Es por esto que, eventualmente, llegamos a la conclusión de que necesitábamos disponer de herramientas conceptuales que nos permitan distinguir adecuadamente los usos del término “felicidad” y otros asociados, que a veces, en algunas obras, no quedan claros.

En efecto, no mucho después de comenzar nuestra investigación acerca de la definición de “felicidad” llegamos a comprender que, mientras no obtuviéramos una comprensión nítida acerca del “estado del arte” y su estructura relacional, corríamos el riesgo permanente contraponer ideas que, en realidad, *ni siquiera hablan de lo mismo*. En efecto, si para tratar de determinar qué es la felicidad hubiéramos confrontado la teoría de la *eudaimonia* de Aristóteles, con la teoría de la felicidad de L. W. Sumner, nos habríamos encontrado con que en realidad ambas propuestas no pueden oponerse, pues no hablan de lo mismo, aunque los términos que emplean pueden ser muy similares. Algo de lo que no es fácil darse cuenta, sin tener una comprensión clara de los diversos

usos posibles de “felicidad”. De esta forma, nuestra primera tarea será esbozar un diagrama de la articulación teórica existente. Una suerte de mapa relacional, donde se hagan prístinos los lugares de encuentro y desencuentro entre los diversos autores y sus propuestas, al que hemos dado en llamar, una *cartografía conceptual de la felicidad*. Gracias a ella podremos avanzar evitando oscuridades y confusiones.

Elegimos esta imagen —el mapa, la cartografía— porque nos parece que transmite de mejor manera la pretensión de no simplemente clasificar, sino de *relacionar* las teorías existentes. El objetivo es expresar cuáles y de qué manera interactúan las diferentes concepciones de felicidad y nociones asociadas —como felicidad evaluativa, descriptiva, subjetiva, prudencial, bienestar, florecimiento, etc.—, haciendo más patente en qué puntos pueden rivalizar, y en cuáles simplemente no se encuentran. Esto nos permitirá, más adelante, precisar de mejor manera el objeto de nuestro estudio, las teorías que abordan este objeto, y las que simplemente, aunque utilicen el mismo término, están hablando de otra cosa.

Para conseguir este objetivo será necesario al menos mencionar la distinción terminológica entre “felicidad” como traducción de la palabra griega *eudaimonia*, y “felicidad” como nombre de una emoción<sup>2</sup>. De acuerdo a esta distinción, “felicidad” como traducción de *eudaimonia* corresponde principalmente a un tipo de vida, *i.e.*, a la mejor vida posible, la vida más valiosa o digna de ser vivida. En cambio, “felicidad” como una designación de una emoción quiere decir más bien que esta corresponde a un estado mental.

Empero, aunque esta distinción sea necesaria, no es de ninguna manera suficiente. Habremos también de presentar otras diferenciaciones y precisiones, algunas de las cuales son relativamente nuevas en el campo, o al menos, serán utilizadas de manera original. Entre estas podemos encontrar la distinción entre felicidad *episódica* y felicidad *global*; entre *sentirse feliz*, *ser feliz* y *tener una vida feliz*; entre felicidad

---

<sup>2</sup> Esta distinción no es rigurosa, pero al ser esta una etapa tan inicial de la investigación, no cabe más precisión.

*interna/externa y objetiva/subjetiva; entre felicidad con sentido y sin sentido; o entre felicidad y fuentes de la felicidad. Después de examinar estas distinciones, nos parece que podremos avanzar con menos miedo al error y estaremos en condiciones de evaluar, comparar y seleccionar la mejor de las teorías existentes.*

Ahora bien, esta tarea que hemos de realizar a continuación es solamente un trabajo preparativo para otra labor: responder “¿qué es la felicidad?”. En efecto, como ya hemos admitido, la cartografía tiene como objetivo simplemente permitir que, cuando evaluemos las teorías más eminentes sobre la definición de “felicidad”, lo hagamos sin temor a confundir o contraponer ideas inconmensurables. Por sí solo, el desarrollo de la cartografía es una labor ardua y extensa; en conjunto dar respuesta a la pregunta “¿qué es la felicidad?”, se vuelve un objetivo ambicioso y de mucha mayor envergadura. Si, sumado a todo lo anterior, quisiéramos descubrir también cuál es la relación entre la felicidad y la moralidad —como pretendíamos al inicio de esta investigación— ciertamente que se transforma en una labor demasiado grande como para que podamos abarcarla. Por esta razón, a pesar de que la motivación que dio inicio a este estudio era la de indagar la relación ya mencionada, no podemos sino reconocer con humildad nuestras limitaciones. Dilucidar qué es la felicidad, por sí sola, es una tarea que nos exigirá al límite de nuestras capacidades. Es por eso que la pregunta por cómo se relacionan la felicidad y la moralidad será postergada, tal vez, a alguna de nuestras futuras investigaciones.

## 1.1 Delimitación conceptual

La felicidad ha sido una idea intensamente estudiada, no solo en el ámbito filosófico, sino que en la historia del pensamiento en general. Aunque sí hemos de reconocer el papel eminente de la filosofía en esta área —al menos antiguamente—, afirmar que el concepto de felicidad pertenece a “su territorio” sería exagerado. El estudio de esta idea

es, hoy más que nunca, interdisciplinario. Su enorme complejidad lo requiere, pues parece imposible dar cuenta de todas sus dimensiones desde tan solo un área del conocimiento, y mucho menos clausurar el tema de esta forma. En ese sentido, y a su particular modo, casi cualquier disciplina puede abordar el concepto de felicidad.

Dos casos de lo anteriormente dicho son, por ejemplo, la filosofía y teología. En ocasiones, la cooperación entre ellas no solo puede resultar fructífera, sino incluso necesaria. Sin embargo, en el caso particular de la reflexión acerca de la felicidad, el interés de ambas está dividido. Esto, debido a que podemos pensar en dos formas de felicidad, que, aunque relacionadas, son muy diferentes. Hablamos de la distinción entre *felicidad inmanente* y *felicidad trascendente*. En el primer caso, nos referimos a la felicidad que se considera posible de alcanzar en el mundo concreto, en esta vida, y que es ciertamente el sentido privilegiado dentro de la filosofía. En el segundo, a la felicidad que se concibe solo en mundos extra-terrenales, como por ejemplo en la vida después de la muerte, y que probablemente sea aquello que le concierne más a la teología. La presente investigación se concentrará en reflexionar *exclusivamente* sobre la primera clase de felicidad.

La razón de realizar una delimitación como esta no guarda relación con que la felicidad trascendente carezca de interés. Todo lo contrario: somos plenamente conscientes de que estamos obviando abordajes del tema de enorme importancia intelectual, histórica y cultural. Claro ejemplo de la trascendencia de la reflexión en torno a este tipo de felicidad son las teorías de San Agustín o Santo Tomás, quienes, conociendo la distinción, defienden la importancia de la felicidad trascendente por sobre la inmanente, influyendo de manera determinante en la forma que la cristiandad *entiende* la felicidad en general y en su forma de *vivir la vida*<sup>3</sup>. Sin embargo, a pesar de la enorme

---

<sup>3</sup> Un cristiano puede desear no solo la felicidad trascendente, sino también la inmanente —y lo más probable es que lo haga—. Por eso, aunque ignoraremos la felicidad trascendente, todavía se puede plantear como tema de reflexión la forma en la cual un cristiano, o cualquier sujeto creyente *en cuanto* creyente, piensa que ha de concebirse la felicidad inmanente. Aquí caben dos posibilidades: (a) la concepción de la felicidad inmanente del sujeto creyente está permeada de sus creencias religiosas o (b) no lo está. En el primer caso, felicidad inmanente seguiría apoyada en elementos divinos o extra-

importancia de las teorías de estos pensadores en la vida cotidiana, y del interés teórico que puedan suscitar, incluirlas en nuestra investigación podría requerir reflexiones y argumentos para defender —o refutar— la existencia de un “más allá”, algo que no entra en el ámbito de este estudio. Más aún, podría exigir pensar en estados inalcanzables en este mundo, como puede ser por ejemplo un estado de júbilo absoluto, lo cuál sería difícil de pensar desde el marco de la psicología humana real, que es básicamente el punto de referencia de esta investigación.

De esta manera, al ser nuestro objeto de estudio la *felicidad inmanente*, consideraremos, en calidad de premisa, que este tipo de felicidad consta de al menos tres características necesarias:

- a. Como probablemente todas las cosas terrenales, la felicidad es *imperfecta* —en grado y/o duración—. Esto es decir que por muy agradable o bueno que sea el estado o vida que alcancemos, siempre estará teñido o contrastado por elementos desagradables, negativos o malos.
- b. Debido a la multiplicidad posible de configuraciones psíquicas, físicas, relacionales, etc., que puede tener un individuo, las *fuentes* de la felicidad también son *múltiples*. No solo eso, sino que podemos decir que son *doblemente* múltiples<sup>4</sup>: para un sujeto las fuentes de la felicidad pueden ser múltiples, pero además estas no tienen por qué coincidir con la multiplicidad de fuentes de los demás sujetos. Así, es posible que cada sujeto posea una multiplicidad distinta de fuentes de felicidad, convirtiéndola en doblemente múltiple.

---

terrenales, en consecuencia también será ignorada por nosotros en esta investigación. En el segundo caso, al estar excluido todo elemento divino, la condición de creyente o laico es indiferente. Lo que hemos de investigar es, en consecuencia, cómo *el ser humano* ha de concebir la felicidad inmanente, independiente de su afiliación religiosa, o falta de ella.

<sup>4</sup> Es muy importante no realizar aquí conclusiones o conexiones apresuradas. La distinción entre *fuentes* de la felicidad y *felicidad* se hace aquí con mucha rigurosidad, de manera que no se debe creer, por lo anteriormente dicho, que *la felicidad es múltiple*. No hemos hecho esta afirmación.

- c. De las dos características anteriores, podemos desprender además una tercera: la felicidad es *gradual*. Esto en contraposición a la idea de que o se es perfectamente feliz, o simplemente no se es. En efecto, ya sea que concibamos a la felicidad como una vida buena o como una emoción, la felicidad tiene niveles, lo que hace posible que un mismo individuo alcance diversos grados de felicidad en distintos momentos de su vida y/o que su vida tomada como un todo sea feliz en diversas medidas, dependiendo del momento en que esta evaluación se efectúe.

Por supuesto, estas no son las únicas características necesarias de un concepto o definición exhaustiva de la felicidad inmanente. McGill, por ejemplo, sostiene que cualquier concepto de felicidad se relaciona, necesariamente, con placer y dolor, y más específicamente, con satisfacción de deseos (1968, p. 6). Afirma que *todo* concepto de felicidad es una relación entre deseos satisfechos y deseos en general, de la siguiente forma:

$$\text{Felicidad} = \frac{\text{Deseos satisfechos}}{\text{Deseos}}$$

McGill afirma que esta relación es una característica común de todo concepto de felicidad, *sea inmanente o trascendente*. Todavía no estamos en condiciones de afirmar

si el autor se encuentra en lo correcto o no, sin embargo, esta idea nos sirve para ilustrar lo siguiente: al destacar estas tres características de la felicidad recién mencionadas no pretendemos agotar su definición, en la medida que es concebible —y altamente probable— que, aunque estas sean necesarias en un concepto de felicidad inmanente, no sean suficientes. Nuestra pretensión, en cambio, es hacer explícito el contraste que se genera entre la felicidad trascendente y la inmanente, pues a diferencia de la última, en el caso de la felicidad trascendente estas características *pueden no ser necesarias*. En efecto, es completamente pensable una teoría de la felicidad trascendente donde se la considera perfecta y/o eterna, lo que a todas luces no puede ocurrir con la felicidad inmanente. Más aún, es probable que en un marco conceptual donde la felicidad es absoluta y perfecta, la disminución de dicho estado sea imposible o, en su defecto, que el acaecimiento de dicha disminución signifique que simplemente ya no se es realmente feliz.

En síntesis, en lo que continúa trataremos exclusivamente de la felicidad inmanente, una felicidad imperfecta, de origen múltiple y gradual, a la que llamaremos simplemente “felicidad” a secas, en aras de la brevedad<sup>5</sup>. Este trabajo subsiguiente tendrá un carácter terminológico o lingüístico, y su finalidad será la de investigar y tratar de arrojar luces sobre el problema relativo a la naturaleza del concepto de felicidad: esbozaremos argumentos que tratarán de defender la tesis de que “felicidad” es un término *descriptivo*, y a su vez intentaremos rebatir aquellos que afirman lo contrario, *i.e.*, que es más bien *evaluativo*. Estos argumentos serán construidos mediante métodos apropiados para una investigación de esta naturaleza, por lo que también será necesario un examen crítico de las metodologías disponibles en la investigación de la felicidad, para poder discriminar aquellas más pertinentes a nuestros fines.

---

<sup>5</sup> Para que no propiciemos con esto la misma confusión que trataremos de disolver, téngase siempre presente que, aunque hablamos de “felicidad”, nuestro objeto de estudio *no es* el mismo que el que se tematiza en probablemente la mayoría de los debates sobre el paraíso o cualquier mundo extra-terrenal, lo que implica una inconmensurabilidad con no pocas teorías de la felicidad, entre las que destacan gran parte de las pertenecientes a la Edad Media.

Ahora bien, somos de la opinión de que en algunas ocasiones la controversia “evaluativo-descriptivo” es en realidad una pseudocontroversia, que surge de la oposición de términos que en realidad no son conmensurables. El trabajo que realizaremos en primera instancia será de naturaleza conceptual o lingüística justamente porque nos parece la mejor manera de establecer un marco conceptual adecuado para prevenir cualquier problema de este tipo. Empero, ¿qué queremos decir con que la controversia puede ser en ocasiones solo aparente? Trataremos de aclarar lo mejor posible esto a lo que nos referimos, y nos parece que una buena forma de hacerlo es a través del que hemos dado en llamar “el símil de los cuadros”.

## 1.2 El símil de los cuadros

Imaginemos a dos amigos que se encuentran en un museo, frente a un famoso cuadro pintado por un renombrado artista. La obra, titulada “La felicidad”, muestra un hermoso paisaje, de colores vivos y líneas exquisitas, que evoca la gracia y alegría de lo simple, como también la belleza de lo natural. Sin embargo, en medio de la imagen se presenta a un hombre vestido con un elegante traje, que fuma un cigarrillo hecho con un billete y que mientras camina va quemando el césped a cada paso que da.

Frente a semejante escena, uno de los amigos reflexiona que lo que el artista ha tratado de hacer con esta obra es realizar una crítica al sistema económico y social, tratando de indicar que el afán de dinero y progreso material nos ha hecho perder de vista una verdad fundamental: todo aquello que necesitamos es fácil de obtener pues se encuentra en la naturaleza. Concluye afirmando que el artista ha realizado una evaluación moral y/o estética del estado del mundo actual, y que la obra no es sino la expresión visual del resultado negativo de dicha evaluación.

Sin embargo, el otro sujeto está en desacuerdo con el análisis de su amigo, y señala que en realidad el artista no está tratando de expresar una evaluación del mundo, sino tan solo de describir metafóricamente su estado real. El autor de la obra no ha querido expresar una opinión o evaluación, ni positiva ni negativa, con respecto al mundo, sino que simplemente ha utilizado una metáfora visual para tratar de mostrar, de la manera más elocuente posible, su condición efectiva actual, manteniéndose neutral con respecto a la evaluación moral o estética de dicho estado.

Este disenso de opiniones genera un acalorado y extenso debate, que naturalmente versará acerca de la naturaleza evaluativa o descriptiva del *contenido* de la obra en cuestión<sup>6</sup>. Este debate, a nuestro parecer, es valioso y para nada trivial<sup>7</sup>. La interpretación de “La felicidad” como una descripción o una evaluación de la realidad puede ser tremendamente interesante desde un punto de vista académico, filosófico y/o estético, y esto es debido a que *el contenido* del cuadro es ambiguo y de difícil interpretación —llamemos a este ejemplo, el “escenario A”—. Algo distinto de lo que sucede en la situación que presentaremos a continuación.

Imaginemos ahora que los dos amigos se encuentran en otra ala del museo, en una habitación en la que se exhiben dos cuadros distintos. En el primer cuadro nos encontramos con una imagen que nos hace recordar al Diluvio Universal bíblico, sin embargo, con notables diferencias. En la parte superior del cuadro aparece Dios, extendiendo su mano para ayudar a abordar el Arca a una mujer hecha de árboles y cielo, sobre la que montan todos los animales de la creación, a excepción de uno: el hombre. Este último, en vez de ser salvado por el Creador, es azotado por las

---

<sup>6</sup> “Evaluativo” y “descriptivo” se utilizan, en el marco de este símil, de manera no técnica. El uso técnico de ambos términos, para los fines de nuestra investigación, será discutido en el punto 1.3 de esta tesis.

<sup>7</sup> La imagen, inventada por nosotros, busca ser ambigua. Hemos tratado de imaginar una escena que pueda ser interpretada al mismo tiempo como una evaluación del mundo y como una descripción de este. De no lograrse este objetivo, la falencia es de nuestra imaginación, mas no del ejemplo. Para que se cumpla el objetivo de este experimento mental, aquellos que estén en desacuerdo con la naturaleza ambigua de la imagen propuesta por nosotros, son libres de imaginar cualquier otra que les parezca menos controversial. Lo central en dicho caso sería que, *mutatis mutandis*, el símil busca destacar el hecho de que un único objeto puede, de manera legítima, engendrar dudas sobre su naturaleza evaluativa o descriptiva.

inclemencias del Diluvio, por cuya causa muere ahogado. Dios ha salvado a la Madre Naturaleza, pero ha condenado al hombre y solo al hombre a la muerte. El segundo cuadro es una imagen de naturaleza muerta: un florero y una manzana sobre una mesa.

Ambos amigos, de manera análoga a lo que pasó en el primer ejemplo, comienzan a discutir acerca de la naturaleza de los cuadros, y del propósito del autor. Sobre el primer cuadro, los dos llegan a la conclusión de que el autor, a través de su obra, está realizando una crítica al hombre mismo, una evaluación negativa de su impacto sobre el mundo: Dios ha juzgado al hombre indigno de salvación y ha determinado que la única forma de salvar a la naturaleza de esta amenaza es erradicar a toda la raza humana. Esta es sin duda una evaluación negativa del hombre y su historia<sup>8</sup>. El segundo cuadro es, bastante claramente, una descripción visual de una escena real.

Hasta este punto, no hay debate alguno. La naturaleza evaluativa del primer cuadro es unánimemente aceptada, al igual que la naturaleza descriptiva del segundo cuadro. *No hay ambigüedad de contenido*. Sin embargo, por una lamentable coincidencia, ambos cuadros han sido titulados con el mismo nombre: “La felicidad”. Existe ambigüedad, pero esta concierne únicamente al nombre o la etiqueta. Así, a diferencia del primer caso donde discutir sobre la naturaleza evaluativa o descriptiva de “La felicidad” parece una empresa útil y llena de sentido, el discutir en este último ejemplo sobre si “La felicidad” es evaluativa o descriptiva parece menos relevante. Llamemos a este, el “escenario B<sub>1</sub>”: aquí no hay debate alguno sobre contenido, pues no hay ambigüedad en la naturaleza de este en ningún cuadro.

Lo característico del escenario B<sub>1</sub> es que hay dos cuadros, cada uno de los cuales tiene una naturaleza particular incontrovertida —el primer cuadro, evaluativa; el segundo, descriptiva—, pues no existe ambigüedad en el contenido de dichos cuadros. Pero como sí existe ambigüedad de etiquetas, entonces, ¿qué sucede cuando uno de los

---

<sup>8</sup> Igual que en el caso anterior, la imagen es inventada por nosotros y busca ser crítica y evaluativa. Toda falencia de la misma ha de ser corregida por el lector, a fin de que el ejemplo cumpla su cometido. Cualquier imagen indudablemente evaluativa o crítica servirá.

amigos dice “‘La felicidad’ es evaluativa”? ¿Qué pasa si a esto, el aludido responde “no, evidentemente ‘La felicidad’ es descriptiva”? Aquí, ambos individuos podrían estar en lo correcto simultáneamente, pues la controversia podría ser solo aparente: estarían hablando de cuadros distintos. Por lo tanto, en este caso no tiene sentido discutir si “La felicidad” es evaluativa o descriptiva, pues no hay oposición real. Son dos cuadros, muy distintos el uno del otro, que simplemente se llaman igual. En el escenario B<sub>1</sub> entonces, discutir sobre la *naturaleza del contenido* de los cuadros no tiene sentido: esta naturaleza es incontrovertida y en esta línea no hay oposición legítima que establecer entre ambos cuadros.

Ahora bien, teniendo lo anterior muy presente —que no cabe oponer la naturaleza evaluativa a la descriptiva de “La felicidad” por cuanto son dos cuadros distintos— sí es posible que surja un debate diferente, ya no relativo a la naturaleza de los cuadros, sino a sus *nombres*: imaginemos que los amigos, después de haber ido al museo, regresan a su hogar e, investigando en internet, descubren que los historiadores del arte han estudiado ambas obras en detalle por mucho tiempo, y que el alcance de nombres ha generado no poca confusión. Esto ha llevado a que en los círculos académicos hayan decidido referirse a las obras mediante distintos nombres y así eliminar la ambigüedad de etiquetas y los malos entendidos innecesarios. Sin embargo, esto produjo un nuevo y muy diferente problema: los historiadores especializados en arte evaluativo aseguran que la obra que debe cambiar de nombre es la descriptiva, pues la evaluativa que ellos estudian, tiene “más derechos a llamarse ‘La felicidad’”. Los especialistas en arte descriptivo, en cambio, rechazan dicha postura, y afirman que la obra que con más propiedad debe llamarse “La felicidad” es la de la naturaleza muerta, aquella que es objeto de su propio interés. Así, aunque se tiene la claridad de que ambos cuadros son distintos, y hay acuerdo en que sería conveniente llamarles de manera distinta, no hay consenso en cuál de las dos obras debe mantener su nombre y cuál modificarlo.

A pesar de lo anterior, los amigos descubren que en realidad el primer cuadro — el evaluativo— fue pintado por un artista griego, y que “La felicidad” es el nombre que se le ha atribuido a la obra en español, pues originalmente el artista nombró a su obra como “*Eudaimonia*”. Este antecedente ha llevado a que algunos autores, especialmente los más actuales, hayan llegado a una especie de consenso provisorio de modificar el nombre del cuadro evaluativo —pues su nombre original no es “La felicidad”— y han optado por denominarlo en español “El bienestar”. El cuadro descriptivo ha mantenido su nombre. Pero como el consenso es meramente provisorio y no compartido por todos los especialistas, el debate en torno a qué nombre debe tener cada cuadro sigue existiendo, todavía existen defensores de lo que se ha dado en llamar “felicidad evaluativa”: la propuesta de que “La felicidad” es el nombre español o “etiqueta” apropiada únicamente del cuadro en que se evalúa la realidad. Llamemos a este el “escenario B<sub>2</sub>”. Así, en B<sub>2</sub> existe una legítima controversia acerca de qué es “La felicidad”, pero esta es meramente terminológica, *i.e.*, sobre “etiquetas” o “nombres”, y *no sobre la naturaleza del contenido* de los cuadros.

Como podemos ver aquí, el debate referente a la naturaleza descriptiva o evaluativa de un mismo cuadro, análogo a lo que acontece en el escenario A, está ausente. No existe dicho debate, y aquel que piense lo contrario es simplemente porque olvida que los cuadros son dos, y que cada uno de ellos tiene una finalidad y una naturaleza inequívoca y distinta a la de su par. El único legítimo debate posible es uno terminológico: ¿cuál de los dos cuadros merece más este nombre? ¿A cuál de los dos le queda mejor esta etiqueta? El problema es sobre una palabra, no sobre la naturaleza del contenido de la cosa.

Introduzcamos un último giro en el ejemplo, e imaginemos ahora que los lienzos de los cuadros en B<sub>2</sub> se pierden por alguna razón. Puede ser porque los roban, o podría ser también porque se queman. La razón de su extravío no es importante. Lo que sí es importante es que el contenido de ambos cuadros, tanto el evaluativo como el

descriptivo, se ha perdido. Lo único que ha podido rescatarse de cada uno de ellos es su marco. Un marco distinto e identificable para cada uno de los cuadros.

Para tratar de mitigar la pérdida, el museo contrata a un descendiente de cada uno de los autores de los cuadros, quienes poseen una habilidad similar a la de sus ancestros, para que pinten una réplica exacta de los originales. El único contratiempo es que ambos desconocen el contenido de los cuadros: nunca llegaron a ver las obras, y no hay registro visual de respaldo ni copia de ninguna de ellas. La única forma de reproducir los cuadros es solicitar la ayuda de expertos, por lo que el museo contrata a algunos de los más grandes historiadores de arte evaluativo y descriptivo. Inesperadamente, los expertos no logran ponerse de acuerdo en el contenido exacto de los cuadros. No hay claridad acerca de los colores, y algunas de las formas y trazos utilizados en cada una de las obras es permanente materia de debate. Lo que sí se tiene claro es qué marco le corresponde a cada cuadro, sobre eso no hay debate alguno. Llamemos a este el “escenario C”: en este hay dos cuadros y sí hay debate legítimo sobre *contenidos*, pero hay claridad con respecto a que uno de los marcos es *indudablemente evaluativo* y otro *indudablemente descriptivo*. De hecho, el debate evaluativo-descriptivo *ni siquiera se suscita* en este caso, pues los teóricos evaluativos se estarían preocupando únicamente de reproducir el contenido del marco evaluativo, y los teóricos descriptivos harían lo propio: no habría controversia entre ambos.

Nosotros afirmamos que el estudio contemporáneo acerca de la felicidad se encuentra, en gran parte, en un estado similar al descrito en el escenario C. La felicidad evaluativa y la descriptiva —también llamadas usualmente “bienestar” y “felicidad” a secas— son conceptos distintos, son “cuadros” distintos, y no cabe oponer el uno al otro. Cuando hablamos de felicidad evaluativa, hablamos inequívocamente de la vida que vale la pena, de la evaluación de una vida tomada como un todo, cuyo diagnóstico es que la vida es valiosa: eso es la felicidad —evaluativa—. Cosa muy diferente es la felicidad descriptiva: una descripción de la mente; y dado que la mente es compleja y

tiene muchos estados, la descripción de uno de estos en particular. Ambos conceptos son distintos en finalidad y objeto, por lo que contraponerlos no tiene sentido.

Ahora bien, es un hecho insoslayable que tanto los teóricos evaluativos de la felicidad, como los teóricos descriptivos, no alcanzan un acuerdo acerca de qué es realmente eso a lo que llamamos *felicidad*. El debate *existe*. Esto es porque un concepto puede tener, a lo menos, dos tipos de definiciones o, más bien, *caracterizaciones* distintas: una formal y otra material<sup>9</sup>. La caracterización formal de la felicidad evaluativa —o bienestar— es inequívoca: vida que vale la pena ser vivida, vida digna o valiosa. Por su parte, la caracterización formal de la felicidad descriptiva también es única: un tipo de estado mental. Estos corresponden a los “marcos” de los lienzos perdidos. No hay debate respecto al marco, y no hay confusión u oposición legítima posible entre uno y otro. Por tanto, lo que los teóricos hacen realmente es tratar de determinar cuál es el contenido que corresponde a cada uno de esos marcos, *i.e.*, debaten sobre la caracterización material. Esto es lo que se realiza en el escenario C, pero esto de ninguna forma constituye oposición entre la felicidad evaluativa y la descriptiva: no existe aquí controversia sobre la naturaleza de la felicidad, como en A, pues estamos en presencia de *dos conceptos distintos*, dos cuadros distintos.

En vista de todo lo anterior, la única oposición evaluativo-descriptiva de la felicidad que podríamos considerar auténtica en la filosofía actual —en caso de que se quisiera llevar a cabo un debate semejante—, es la pregunta por cuál de estos dos conceptos tiene más motivos para ser llamado “felicidad”, análogo a lo que ocurre en B<sub>2</sub>. En efecto, la controversia evaluativo-descriptiva no puede ser similar a la que acontece en el escenario A, pues en él hay una legítima polémica con respecto al contenido de un mismo cuadro ambiguo, que no es lo que sucede actualmente; tampoco es análoga a la que se suscita en el caso C, porque en dicho escenario ni siquiera hay debate evaluativo-descriptivo, sino que uno entre los teóricos evaluativos, y *otro muy distinto* entre los descriptivos. Este debate descriptivo-evaluativo es, en suma, terminológico/lingüístico y

---

<sup>9</sup> Profundizaremos más en esta distinción en el punto 2.5.

no de otro tipo, y es justamente la discusión que nosotros queremos llevar a cabo: una de las principales tareas que trataremos de realizar es determinar cuál de estos dos “cuadros” debería ser llamado “felicidad” con mayor propiedad en la filosofía actual.

En síntesis, hasta aquí hemos mencionado dos formas pensables de debatir la naturaleza evaluativa-descriptiva de la felicidad, de acuerdo al símil de los cuadros: en el primer caso, se debate si un mismo cuadro de naturaleza ambigua, es acaso evaluativo o descriptivo —escenario A—. En el segundo caso, se debate a cuál de dos cuadros distintos, cada uno de los cuales posee una naturaleza distinta inequívoca pero que comparten el mismo nombre, le corresponde con mayor propiedad la etiqueta de “La felicidad” —escenario B<sub>2</sub>—. Nosotros deseamos llevar a cabo un debate semejante al que ocurre en este último escenario. Lamentablemente, aquí se esconde un peligro latente que nos parece conveniente destacar: se puede incurrir en el error de debatir la naturaleza de los cuadros, como si en realidad fueran uno solo<sup>10</sup>. Es justamente esta amenaza una de las principales razones por la que hemos esbozado este símil de los cuadros: nos parece que solo teniendo gran claridad acerca de la naturaleza y alcance de la controversia que queremos estudiar, es que podremos tener siquiera alguna posibilidad de arrojar ciertas luces sobre ella. Con todo, los riesgos latentes en el contexto de esta investigación, que dicen relación con lo que podríamos llamar “confusión de cuadros”, son sin lugar a dudas mucho menores que los que existen en el estudio de la felicidad en términos generales. Expliquemos esto con un poco más de detalle.

Imaginemos, para finalizar, que combinamos los dos casos anteriormente descritos. En un mismo ejemplo, nos encontramos con tres cuadros: uno de contenido ambiguo como en el caso A, dos que por el contrario muestran un contenido incontrovertido como en el caso B<sub>1</sub>, y los tres son llamados “La felicidad”. ¿Qué sucede

---

<sup>10</sup> Nos referimos al ejemplo de un sujeto diciendo “la felicidad es evaluativa” refiriéndose a un cuadro, y el amigo respondiendo “no, es evidentemente descriptiva”, refiriéndose al otro cuadro, y ambos creyendo equivocadamente que se refieren a uno y el mismo, cayendo en una falsa controversia. En otras palabras, tratar al escenario B<sub>2</sub> como si fuera el A.

cuando, en estas circunstancias, alguien pregunta si acaso “La felicidad” es evaluativa o descriptiva? ¿A qué se estaría refiriendo quien interroga esto? ¿Qué tipo de problema está tratando de resolver? ¿Un problema “sustantivo”, en tanto que trata de determinar la naturaleza de una sola cosa? ¿O un problema terminológico, en tanto que trata de establecer una correspondencia de “etiquetas” entre dos cosas distintas? Compliquemos aún más el ejemplo, e imaginemos que el sujeto que trata de resolver esta pregunta, lo hace escribiendo una obra titulada *Las teorías sobre la felicidad a través de la historia*, en la cual se muestra que la mayoría de los autores de la Grecia antigua afirmaban que “La felicidad” era evaluativa, mientras que en la Edad Media los autores estaban divididos, pues mientras algunos todavía consideraban que “La felicidad” era evaluativa, otros habían pasado a opinar que era descriptiva. Finalmente, el autor de este libro nos muestra que, desde la modernidad a la época contemporánea, la mayoría de los autores consideran que “La felicidad” es descriptiva. La pregunta es: ¿de qué está hablando realmente el libro? Pues ahora hay varios tipos de debates posibles: ¿se trata el texto de un debate histórico sobre el contenido del primer cuadro ambiguo, es decir, una reproducción de las teorías que cabría esperar que surjan para solucionar el problema que ocurre en A? ¿O acaso se trata de un debate sobre el contenido de los lienzos perdidos de los otros dos cuadros, a saber, un análisis histórico de las teorías que surgirían en el escenario C? ¿O más bien versa sobre un debate de etiquetas, esto es, una historia sobre las teorías que aparecerían en B<sub>2</sub>? ¿Y qué sucede si, en el mismo libro, hay autores que abordan cada uno de estos debates?

Este último problema es el más complejo de esclarecer, y lamentablemente nos parece que en algunas ocasiones en efecto ocurre. De hecho, numerosos libros sobre historia del concepto de felicidad, aunque conocen y destacan que existen fundamentalmente dos formas de entender la felicidad —como vida buena o evaluativa, y como estado mental o descriptiva— olvidan el especificar qué tipo de debate o problema abordan los autores tratados en su obra, llevando así a mezclar y, aparentemente contraponer, teorías que no son conmensurables. Por ejemplo, se podrían oponer las teorías eudaimonistas de la felicidad, que son eminentemente debates sobre el

contenido del cuadro evaluativo, con las modernas o contemporáneas, que en algunos casos son sobre etiquetas, pero mayormente sobre el contenido del *otro cuadro*, *i.e.*, del descriptivo. Estos debates no son conmensurables, por lo que incluirlos en uno y el mismo libro acarrea riesgos de confusión. Riesgo que proviene, en su mayor parte, del hecho de que cuando se exponen teorías sobre el *contenido* de la felicidad evaluativa al mismo tiempo que otras sobre el *contenido* de la felicidad descriptiva, se puede fácilmente pensar que, como en ambos casos estamos discutiendo sobre *contenido*, estamos hablando de lo mismo, es decir, que nos referimos a un mismo cuadro. Esta conclusión sería errónea, y es justamente la que a través de nuestra cartografía de la felicidad deseamos evitar.

Observemos, por ejemplo, una obra que muy recientemente ha sido traducida al inglés, titulada *Happiness, A Philosophers Guide* del autor francés Frédéric Lenoir (2015). En esta, el tema central es evidentemente la felicidad, sin embargo, en el texto se trata de manera indistinta a autores como Sócrates, Epicuro o Jesús, y temas como el “cerebro emocional” y el “contagio de la felicidad”. Esto hace que surja la pregunta, ¿de qué felicidad se está hablando en este libro, que reúne autores y temas que podrían parecer dispares? En efecto, en general se considera que los autores citados abordan el tema de la vida buena, es decir, la felicidad evaluativa, y por tanto su reflexión versa sobre el contenido del cuadro evaluativo —análogo al debate evaluativo en el escenario C—. Mientras que los temas del cerebro o el contagio de felicidad son sin duda fenómenos pertenecientes al campo de la psicología y al ámbito de la felicidad descriptiva como fenómeno mental, *i.e.*, al debate sobre el contenido del cuadro descriptivo —similar al problema descriptivo en el escenario C—. Ambos temas no son conmensurables, pues, como vimos en C, son dos debates que tratan sobre distintos fenómenos, pero aquí podrían estar mezclados bajo el mismo hilo conductor de la felicidad. Así, es difícil determinar con claridad si Lenoir en realidad está cometiendo el error de “hacer debatir” a la felicidad evaluativa con la descriptiva como si ambas fueran formas de interpretar el cuadro ambiguo, es decir, como si fueran teorías que pugnan por esclarecer el contenido de una misma realidad —de un mismo cuadro, como en A—; o

si en realidad está pensando en el segundo tipo de debate, en donde hay dos marcos distintos —dos caracterizaciones formales distintas e inequívocas— y se busca determinar cuál de ellos tiene más mérito para portar la etiqueta de “La felicidad”: una suerte de combinación entre B<sub>2</sub> y C; o si en realidad Lenoir no está abordando ningún debate, sino simplemente exponiendo teorías sobre los tres cuadros —el de marco descriptivo, el de marco evaluativo y el ambiguo— que, aunque distintos, comparten un mismo nombre. Sin embargo, el hecho de que se indique que el tema es *la felicidad*, como si fuera uno solo, un único cuadro, muchas veces puede llevar a concluir —a veces acertadamente, a veces no— que los autores de libros de este tipo están pensando más bien en el primer tipo de debate, o que no alcanzan a distinguir con claridad la diferencia entre todos los debates y conflictos posibles referentes a la felicidad y su definición. No vamos a pronunciarnos con respecto a la frecuencia con que se incurre en confusiones de este tipo, sin embargo, insistimos en el peligro siempre presente de que esto ocurra. Es justamente este riesgo el que trataremos de evitar con nuestra cartografía.

Esperamos que con este símil quede claro lo que queremos decir con que el debate evaluativo-descriptivo de la felicidad es terminológico, pues hemos dicho que el único debate legítimo de este tipo es el que se suscita en B<sub>2</sub>. Asimismo, confiamos en que a través de este símil y los peligros que evidencia, quede clara la necesidad del trabajo que se ha de realizar a continuación: una dilucidación de cuáles son los métodos apropiados para resolver este tipo de problemas, seguida de una desambiguación y esclarecimiento terminológico que nos permita, por un lado, evitar los peligros latentes de confusión, y por otro, formular de la manera más contundente y persuasiva posible la tesis de que “felicidad” es una etiqueta que debería ser usada con más propiedad por el “cuadro descriptivo”.

### 1.3 Conceptos evaluativos y descriptivos

Hemos dicho hasta ahora que trataremos de probar que “felicidad” es un término descriptivo. A su vez, trataremos de mostrar que cuando “felicidad” se utiliza con ribetes evaluativos, conviene usarse en cambio el término “bienestar”. También hemos intentado mostrar que este problema del carácter evaluativo-descriptivo de la felicidad es eminentemente terminológico. Esperamos que esto último haya quedado suficientemente claro con el símil anterior. Sin embargo, nos parece tremendamente relevante explicar con mayor profundidad a qué nos referimos con “evaluativo” y “descriptivo”. Para hacer esto, recurriremos a un experimento mental.

Imaginemos un planeta muy pequeño en el que existe un solo continente. Las personas desarrollan una civilización en ese continente y, como el planeta no tiene demasiado espacio, se establece un solo lenguaje común y podríamos decir que una cultura homogénea. Sin embargo, con el paso de los años un cataclismo dividió al continente en dos: el continente “A” y el “B”. Es sensato suponer que esta división crearía cambios culturales, pues a medida que pase el tiempo de separación, los que se encuentran en un continente podrían comenzar a desarrollar costumbres distintas a las de sus antiguos compañeros. Imaginemos que este es el caso y que eventualmente la diferencia es tan grande que *las escalas de valores de cada continente son totalmente inversas*. La pregunta es: ¿qué pasa con el lenguaje en dicha situación?

Probablemente muchas palabras permanezcan inalteradas. El rojo seguiría llamándose “rojo” en ambos continentes. “Arriba” y “abajo” seguirían siendo empleados de la misma manera por ambas culturas. Sin embargo, ¿qué pasa con “bueno” o “malo”? Aquí caben dos posibilidades: si las escalas de valores de ambos continentes realmente son completamente inversas, entonces una alternativa es que la definición formal de “bien” y “mal” siga siendo la misma en cada continente —digamos, para simplicidad, que “bien” se define como “agradable, placentero o apetecible”, y que “mal” se define

como “desagradable, in-placentero y no apetecible”—, pero que la caracterización material de estos términos sea lo distinto; así, en el continente A lo bueno será, por ejemplo, respetar al prójimo, mientras que en el continente B lo bueno será faltarle el respeto al prójimo, pues, en cada uno de esos continentes, eso es lo que resulta placentero o apetecible. Esa es una alternativa, pero la otra opción sería que *la definición formal* cambie. Así, si en el continente A “bueno” es “placentero”, en el continente B “bueno” es “desagradable”<sup>11</sup>. Lo interesante es que, si se diera esta opción, las escalas de valores podrían en efecto ser totalmente inversas, pero en el continente A dirían que respetar al prójimo es bueno, y en B dirían lo mismo, pero estarían significando cosas totalmente distintas.

Podríamos formalizar este problema de la siguiente manera: ¿es que acaso el lenguaje moral se adapta a los valores morales de la cultura, o es que los valores morales de la cultura se adaptan al lenguaje moral? No podemos resolver este problema aquí, pues requeriría una investigación totalmente distinta de la que llevamos a cabo. Para poder avanzar con el argumento, asumamos momentáneamente que lo que sucedería es el primer caso: el lenguaje se mantiene formalmente igual, pero su contenido material cambiaría en ambos continentes<sup>12</sup>. Así, “rojo” significa rojo en ambos continentes, y lo mismo sucede con “bueno”. Ahora bien, imaginemos que traemos un ciudadano del continente A y un ciudadano del continente B a respondernos algunas preguntas —si al lector le gusta más el escenario donde las definiciones formales cambian, junto con los

---

<sup>11</sup> Esto podría traer complicaciones ulteriores: si en el continente B, “bueno” quiere decir “desagradable”, también es posible que este último término signifique “placentero”, lo que conduciría a que tanto en el continente A como en el B, “bueno” significaría “placentero”. Esto, a todas luces, arruinaría el propósito del ejemplo. Empero, este ejercicio podría ejecutarse *ad infinitum*. Lo importante es imaginar que, *mutatis mutandis*, en el segundo ejemplo entregado en el continente A “bueno” significa lo opuesto a lo que significa el mismo término en el continente B.

<sup>12</sup> Esta elección particular es simplemente para evitar la necesidad de resolver el problema planteado, acerca de si el lenguaje moral sigue a los valores o viceversa. Por supuesto, nuestro argumento se podría desarrollar eligiendo el otro escenario, simplemente habría que buscar una reformulación levemente diferente. En efecto, lo que tratamos de hacer con este experimento mental es evitar futuros malos entendidos con respecto a la correspondencia entre el lenguaje moral y los valores del hablante. Para ello lo único que necesitamos es un escenario donde haya entendimiento lingüístico, a pesar de existir una contradicción valórica total entre los hablantes. Esto es posible en los dos casos propuestos.

dos ciudadanos se trae también a un intérprete—. Les mostramos a ambos sujetos una manzana de color rojo y les preguntamos precisamente por su color. Ambos deberían responder a esta pregunta “la manzana es roja”, suponiendo que ninguno sufra de daltonismo y que ambos manejan adecuadamente su propio idioma. Vamos a decir que este tipo de juicio es “descriptivo” en virtud de que la escala de valores no influye en el juicio mismo, pues es simplemente una descripción de la realidad, que es la misma para todos independiente de aquello que valora o desprecia. En consecuencia, para atribuir a un objeto o sujeto un predicado descriptivo, la aprobación o desaprobación es indiferente, sino que es necesario y suficiente el corroborar empíricamente que el objeto posea la característica designada por el predicado: así, para decir que una manzana es roja, lo que debemos hacer es comprobar si el color de la manzana es efectivamente aquel designado por el término “rojo”, siendo la aprobación o desaprobación de este color indiferente. Definimos entonces “término descriptivo” como aquel tipo de término que permite expresar una constatación empírica, aquel que permite articular lingüísticamente *cómo el mundo es*.

En segunda instancia, les enseñamos a los mismos individuos un video donde se muestra una escena de un bombero haciendo resucitación a un gatito que acaba de ser rescatado de una casa en llamas. Ante esta escena, se les pregunta a ambos sujetos si acaso es bueno lo que el bombero hace. Si la escala de valores del continente A es decididamente inversa a la del continente B, entonces deberíamos suponer que cualquier cosa que responda el ciudadano de A deberá ser contraria a lo que responda el ciudadano de B. Si el primer sujeto responde que lo que el bombero hace es bueno, entonces el otro sujeto dirá que es malo y viceversa. Llamaremos a estos juicios “evaluativos” en virtud de que el juicio depende total y exclusivamente de la escala de valores del sujeto que lo emite. Así, para atribuir a un objeto o sujeto un predicado evaluativo, la aprobación o desaprobación es necesaria y suficiente: para que yo diga que una persona tiene una bella apariencia basta con que yo apruebe su apariencia, indiferente de las características empíricas de esta. Un “término evaluativo” será entonces aquel que permite expresar

*aprobación o desaprobación.* Ejemplos de términos evaluativos serían: “bueno”, “malo”, “bello”, “horrible”, etc.

En efecto, cuando yo pienso en una mujer bella puedo pensar en alguien totalmente distinta a la que se imaginaría cualquier otro sujeto, pues es posible que tengamos criterios estéticos muy diferentes. Así, al pensar en belleza estaremos señalando realidades completamente diferentes. Empero, lo que mi juicio y el de cualquier persona tienen en común cuando pensamos en este término, es una valoración estética positiva, sea cual sea nuestro criterio. Así, cuando una persona piensa en alguien bello/a, puede pensar en distintos individuos, pero no puede faltar la evaluación positiva. Es por esta razón que el término “belleza” y otros análogos son denominados “evaluativos”.

Vale la pena destacar que el término evaluativo debe distinguirse del término normativo o prescriptivo. Este último, a diferencia del evaluativo, que simplemente expresa aprobación, es aquel que posee una cierta fuerza directora de la acción. Es aquel que obliga o prohíbe acciones. Ejemplos de estos términos serían “debe”, “permisible”, “tiene que”, etc.

Ahora bien, imaginemos que finalmente les mostramos a ambos sujetos un segundo video en el cual se muestra a una persona que le regala una gran cantidad de dinero a un vagabundo. Este vagabundo se dirige a un local donde se venden alimentos para comprar sándwiches y bebidas y, una vez gastado su dinero y habiendo comprado una cantidad considerable de comida, se dirige a otro grupo de vagabundos y comparte lo que ha adquirido con ellos. Al final del video se les pregunta a los ciudadanos de A y B si acaso el vagabundo es generoso.

Nos parece que en este último caso es donde se hace necesario el haber establecido con anterioridad las condiciones de entendimiento lingüístico. Si no hubiéramos realizado esto, el responder a la pregunta podría resultar una tarea verdaderamente incómoda, pues imaginemos esto: dos personas comunes y corrientes de

nuestro mundo —olvidemos por el momento el escenario que hemos desplegado— se enfrentan al video y se les realiza esta misma consulta. Ante esto, una persona responde que el vagabundo sí es generoso, mientras que la otra que no lo es. Entonces, ¿cómo interpretar esta divergencia de opiniones? ¿Es acaso porque “generoso” es un término descriptivo y la divergencia se explica porque uno de ellos simplemente no maneja bien la definición del concepto mientras que el otro sí? ¿O es más bien porque “generoso” es un concepto evaluativo y ambos sujetos tienen diferentes escalas de valores? Pareciera ser que, en base a este puro escenario, esta pregunta no se puede responder. Es por eso que, para hacerlo, es necesario establecer algunas condiciones previas que nos permitan eludir estos problemas innecesarios. Son estas condiciones las que hemos desplegado con nuestro experimento mental.

Así entonces llegamos al punto central: en el ejemplo que hemos desarrollado, donde existe un continente “A” con una cierta escala de valores y un continente “B” con una escala totalmente inversa, pero en que ambos se utiliza formalmente el mismo lenguaje, ¿cómo responderían a la pregunta antedicha un ciudadano de cada continente? ¿Es el vagabundo generoso? Independientemente de si la respuesta es efectivamente “sí” o “no”, lo relevante es que, en nuestra opinión, ambos responderían lo mismo. Los dos calificarían al vagabundo, o bien como generoso, o bien como no generoso. Esto es porque si ambos utilizan el lenguaje de la misma manera, calificar de generoso a alguien no depende de cómo evaluemos moral o estéticamente la generosidad, sino simplemente de cómo la definimos. Así, si definiéramos “generosidad” como “inclinación o propensión del ánimo de anteponer el decoro a la utilidad o el interés” —así es como en efecto se define por la RAE—, entonces ambos probablemente estarían de acuerdo en que el vagabundo sí es generoso. Mas, a pesar de este acuerdo, seguramente ambos evaluarían dicha actitud de manera diferente: si para uno de los sujetos ser generoso es algo bueno, para el otro será malo.

Finalmente, en vista de todo lo anterior, ¿es “generoso” un término descriptivo o evaluativo? Somos de la opinión de que, en último término, “generoso” es en mayor

parte descriptivo, pues para decir que alguien es generoso es suficiente guiarse por la definición formal del término: el que yo apruebe la acción del vagabundo —o la desaprobe— no basta para influir en su correspondencia con el adjetivo “generoso”. Sin embargo, no se puede sino reconocer que este caso es algo más complejo que el de decir “esta manzana es roja”. En este último juicio la naturaleza descriptiva es intuitivamente evidente, sin embargo, en “generoso” no lo es tanto. ¿Por qué? Nos parece que esto es a causa de que este término, aunque en efecto es mayormente descriptivo, normalmente también viene imbuido de un elemento evaluativo. Así, cuando uno dice que alguien es generoso, generalmente está haciendo una constatación empírica pero también una valoración pues, ¿acaso no estimamos a las personas generosas? Asimismo, cuando decimos que una persona es egoísta o tacaña estamos diciendo que este sujeto antepone los intereses personales al decoro, pero, ¿no es cierto que también estamos señalando la ausencia de un valor?

Bernard Williams aborda este problema en su libro *Ethics and the Limits of Philosophy* (2006), señalando que hay términos que expresan una unión de hecho y valor. El autor afirma:

[según algunos autores] pareciera que, o bien el lenguaje no disfraza la distinción hecho-valor, o bien los teóricos de la lengua han logrado penetrar en el disfraz. Sin embargo, ninguna de estas opciones es correcta. Lo que ha ocurrido es que los teóricos han introducido la distinción hecho-valor en el lenguaje en vez de descubrirla revelada ahí. Lo que han encontrado son muchas de estas nociones éticas “densas” o más específicas a las que ya me he referido, tales como *traición*, y *promesa* y *brutalidad* y *coraje*, que parecen expresar una unión de hecho y valor. (2006, p. 129)

En nuestra opinión, el término “generoso” que hemos venido discutiendo, se comporta de manera muy similar a los que Williams señala en la cita consignada. Sin ir más lejos, “generoso” y “coraje” muestran un funcionamiento muy parecido: ambos expresan una suerte de unión entre hecho y valor; por esta razón se dice que son “densos”, al no ser fácilmente señalados como descriptivos ni como evaluativos. Sin embargo, queremos resaltar una idea expresada por Williams, que nos hace surgir diversas dudas: ¿es que

acaso la distinción hecho-valor se puede encontrar realmente en el *uso* del lenguaje? ¿O es una distinción conceptual artificial?

Notemos, en primer lugar, que tanto en el caso de “generoso” como en el caso de “coraje”, el elemento evaluativo es variable. Volviendo al escenario desplegado anteriormente, el ciudadano del continente A evaluará el coraje de una manera y el de B lo evaluará de otra. Expandiendo un poco más el ejemplo, podríamos incluso pensar en que exista un tercer individuo, de una isla extraña, que conoce el coraje y la generosidad, pero para quien son indiferentes. Nos parece que se puede establecer una analogía entre lo anterior y lo que sucede en la realidad: las personas solemos atribuirle un valor positivo a la generosidad y al coraje, pero esto no es necesariamente cierto para todos, y esta diversidad valorativa es totalmente legítima. En efecto, si lo intentamos parece posible imaginar a una persona quien, en vez de valorar positivamente el coraje y la generosidad, lo haga negativamente: un niño hijo de padres drogadictos y alcohólicos, en el que la violencia es un evento recurrente, puede aprender que para mantenerse vivo es mucho mejor ser cobarde y huir apenas se vean indicios de agresividad, o que acaparar e incluso robar el poco dinero que encuentra en casa es lo mejor que puede hacer, pues de otra forma sus padres lo utilizarán para comprar droga. El coraje puede tener poco o nada de valor para dicho niño, y menos tendrá la generosidad. Así, concluimos que en los términos densos —aquellos que permiten expresar una unión entre hecho y valor—, el elemento evaluativo es variable, pues depende por lo menos de la situación de quién utiliza el término, como se puede ver en este ejemplo.

Somos conscientes de que el argumento anterior es susceptible de críticas. Una de ellas puede ser que el constructo no resulta convincente, debido a que en general la gente considera la generosidad y el coraje como cosas positivas, lo que transformaría el elemento evaluativo de estos términos en algo fijo, contrario a lo que hemos afirmado. Tal vez sujetos con trastornos mentales puedan no verlo de esta forma, pero se puede pensar que la gente normal tiende a valorar positivamente estas actitudes, sean cuales sean las circunstancias de vida. De esta manera, en el caso anterior, el niño no

necesariamente tendría que llegar a creer que la generosidad *carece de valor*, sino que simplemente, debido a la vida que lleva, *no se puede permitir* ser generoso ni valiente, *a pesar de que reconoce estas actitudes como valiosas*. Si este fuera el caso, entonces nuestra propuesta podría perder plausibilidad, pues afirmamos que es posible valorar negativamente incluso actitudes generalmente consideradas valiosas, de las cuales la generosidad y el coraje son ejemplos. Empero, nosotros creemos que este último ejemplo también se puede interpretar de manera que sea compatible con nuestra tesis, al utilizar la distinción entre *bien moral* y *bien prudencial*.

El bien moral es aquello que *se puede considerar* bueno en sí mismo, objetivamente bueno, independiente de las circunstancias u opinión del sujeto al respecto<sup>13</sup>. En ese sentido, podríamos sostener que lo moralmente bueno tiene *valor objetivo*. Por otra parte, el bien prudencial es aquello que resulta “bueno para la persona” (Tiberius, 2015, p. 158), es decir, aquello que a la persona le hace bien, aquello que beneficia al sujeto; de acuerdo con esto, el bien prudencial tiene *valor prudencial*, es decir, es valioso en la medida que resulta beneficioso para alguien<sup>14</sup>. El autor Roger Crisp describe esta distinción de la siguiente manera:

[el] valor prudencial ha de ser distinguido de, por ejemplo, del valor estético o moral. Lo que lo caracteriza es la noción de “bueno para”. La serenidad de un cuadro Vermeer, por ejemplo, es un tipo de bien, pero no es “bueno para” el cuadro. Puede ser bueno para nosotros contemplar dicha serenidad, pero contemplar la serenidad no es lo mismo que la serenidad misma. De igual manera, que yo le dé dinero a una obra de caridad puede tener valor moral, esto es, ser moralmente bueno. Pero todavía es dudoso que ser moralmente bueno sea bueno para mí. (2016, sección 1.0 *The Concept*, ¶ 7)

De esta forma podemos ver que lo prudencialmente bueno no necesariamente coincide con lo moralmente bueno, y en consecuencia algo puede tener *valor prudencial para mí*,

---

<sup>13</sup> Destacamos el “se puede”, puesto que un relativista moral podría afirmar que no existe nada objetivamente bueno, sino que a lo sumo puede existir lo intersubjetivamente bueno.

<sup>14</sup> De acuerdo a Crisp (2016), la noción de “bueno para”, *i.e.*, el bien prudencial, ha sido objetada por algunos autores, entre los que destaca G. E. Moore en su obra *Principia Ethica* (1903, p. 98-99). No obstante, generalmente se considera que esta noción es legítima.

pero no tener valor moral, y viceversa<sup>15</sup>. Ese caso, nos parece que en este escenario donde el niño puede ver el valor del coraje y la generosidad, pero no puede permitirse serlo, lo que sucede realmente es que puede apreciar que la generosidad y el coraje son *moralmente buenos, pero no prudencialmente buenos para él*, dado que, en sus circunstancias de vida, llevar a cabo estas actitudes podría resultar perjudicial e incluso fatal. En efecto, pareciera ser que el común de la gente considera que las características antedichas poseen un valor objetivo difícil de negar, pero esto no quiere decir que llevarlas a cabo *sea bueno para todos*. El caso que nosotros esbozamos se propone justamente eso: mostrar que, aunque todos podemos apreciar el valor intrínseco de ciertas actitudes, existen condiciones en las cuales ejecutarlas podría ir en desmedro del sujeto. Así, aunque el niño pueda estar de acuerdo en que la generosidad es intrínsecamente valiosa, él *no puede permitirse* ser valiente, pues *prudencialmente para él no resulta bueno*.

Ahora bien, no solamente la valoración efectiva es variable, sino que podemos valorar casi cualquier cosa. Por ejemplo, la frase “estos zapatos son rojos” puede ser a todas luces un juicio descriptivo, pero puede sin problemas estar dotado de una valoración también: alguien podría pensar que los zapatos rojos son demasiado llamativos, demasiado provocativos o simplemente inapropiados, significando que dicho sujeto realiza una evaluación negativa del color rojo en los zapatos. Por lo tanto, en nuestra opinión no parece implausible la tesis de acuerdo a la cual en el uso del lenguaje *todo concepto* pueda ser “denso”.

Resolver este problema no es nuestra tarea. Para los efectos de nuestra investigación, el que todos los conceptos puedan ser densos en su uso, no es relevante. Empero, nos parece útil mantener la distinción conceptual esbozada hasta ahora; aunque *en el uso* sea posible que toda noción sea tanto descriptiva como evaluativa, no se puede

---

<sup>15</sup> El sentido de “valor para mí”, en este contexto, no debe confundirse con el que se le da a veces en el uso coloquial, donde decir “esto para mí es bueno” o “esto tiene valor para mí” son expresiones que pueden manifestar una opinión o creencia; en ese sentido, las frases antedichas equivaldrían a “esto, en mi opinión, es bueno” y “yo creo que esto tiene valor”. El uso que nosotros hacemos de la frase es ciertamente distinto, y obedece a la distinción señalada por Crisp.

sino admitir una diferencia central: existen ciertos términos de los cuales podemos hacer un uso evaluativo, pero también podemos *contentarnos con un uso meramente descriptivo*, por ejemplo “generosidad”; sin embargo, hay otros conceptos en los que la opción antedicha no existe, pues *el uso evaluativo es necesario*. Aunque tal vez Williams diría que, al menos en el uso, los términos del primer tipo serían “densos”, nosotros los llamaremos “conceptualmente descriptivos”, en virtud de que lo necesario y suficiente para realizar un juicio de este tipo es una descripción apropiada. Un término “conceptualmente descriptivo” será entonces aquel que, al margen del uso real —que puede ser evaluativo—, puede *contentarse* con un uso descriptivo, al menos formalmente. Por otro lado, un término “conceptualmente evaluativo” será aquel que *no puede sino* expresar una evaluación, tanto en el uso real como meramente formal.

Creemos que con esta reflexión queda relativamente claro a qué nos referiremos más adelante cuando señalemos que “felicidad” es un concepto descriptivo y que “bienestar” es más bien evaluativo: hacemos referencia, sin dudas, a que el primer término es conceptualmente descriptivo, mientras que el segundo es conceptualmente evaluativo. Por supuesto, este breve análisis del lenguaje moral no tiene por propósito ser concluyente de manera alguna. Nos contentamos con explicar y distinguir los usos de estos términos que sean relevantes para nuestra investigación.

#### 1.4 Felicidad y sentido de la vida: el sentido de “sentido”

Hemos indicado ya en varias oportunidades que uno de los principales objetivos que perseguimos es desplegar las condiciones adecuadas para distinguir con claridad los diversos conceptos y nociones relevantes, tanto para nuestra investigación en particular, como para el estudio de la felicidad en general. Esa es la razón de que hayamos desarrollado el símil de los cuadros, y por la que hemos indagado en el significado de

“evaluativo” y “descriptivo”. Esa es también la razón por la cual nos parece insoslayable tematizar, cuando menos de manera sintética, la relación existente entre “felicidad” y “sentido de la vida”. En efecto, aunque sin duda son temas distintos, no es menos cierto que en ocasiones pueden estar tan estrechamente relacionados que no es de extrañar que se confundan. El propósito de este apartado será precisamente distinguir algunos de los usos más comunes de “sentido” a la hora de hablar del sentido de la vida, para poder apreciar con nitidez cuándo y cómo esta cuestión se relaciona con la de la felicidad<sup>16</sup>.

De acuerdo a Terry Eagleton (2007), uno de los primeros problemas que se ha de enfrentar a la hora de pensar el sentido de la vida, es si acaso la pregunta tiene sentido siquiera. Algunos autores sostienen que cuando preguntamos “¿cuál es el sentido de la vida?”, en realidad no existe respuesta posible, pues la interrogante es en realidad una pseudopregunta, algo que parece una pregunta, pero en realidad no lo es. Eagleton afirma que uno de los argumentos que se suelen esgrimir para defender esta tesis es que el sentido no es algo que se encuentre en las cosas, en la realidad misma, sino tan solo en las palabras. Así, el sentido sería algo que está relacionado con la manera en que hablamos, pero no algo perteneciente a la cosa misma, como puede ser su color o su olor. Empero, existe otro grupo de autores que disienten de la propuesta anterior. En esta línea argumenta Eduardo Fernandois (2015), quien no solo afirma que la pregunta sí tiene sentido, sino que tendría más de uno. Así, a qué nos referimos cuando nos preguntamos por el sentido de la vida dependería de la manera en que utilizamos el término “sentido”. Fernandois propone cuatro acepciones de este vocablo.

En primer lugar, estaría el *sentido como finalidad externa*. La vida con sentido, en esta variante, es aquella que cumple con un objetivo o propósito, el cual le es dado desde fuera. De esta manera, la vida no es algo que tenga sentido en sí misma, sino que otra instancia superior a ella misma le otorga una finalidad que debe cumplir, y al lograrlo es que la vida cobra sentido. Un claro ejemplo sería el de un ser superior que

---

<sup>16</sup> Lo rendimientos de este apartado se verán más claramente en el punto 2.8, donde se tratará la distinción entre “felicidad con sentido” y “felicidad sin sentido” y, más particularmente, cuando se discuta la tesis de que la expresión “vida buena sin sentido” sería un oxímoron.

confiere a la vida humana un cierto objetivo y así, cuando el hombre obedece esos designios, se dice que dicha vida tiene sentido.

En segundo lugar, se encuentra el *sentido como coherencia interna*. Fernandois señala que, en esta acepción, la vida con sentido es aquella que es “susceptible de ser narrada de manera que ‘haga sentido’, es decir, como secuencia coherente de acciones y etapas” (2015, p. 521). Así, en este caso, el sentido sería inmanente a la vida misma, pues le es dado desde dentro, simplemente en virtud de que nuestras vivencias se pueden relacionar unas con otras de manera razonable.

En tercer lugar, está el *sentido como dirección*. Aquí, “dirección” hace referencia a aquello hacia lo que algo o alguien se dirige o encamina. En consecuencia, la vida con sentido, en esta ocasión, sería aquella que tiene hacia donde apuntar, que tiene un “norte”. En contraste, la vida sin sentido es aquella que no tiene orientación, que no sabe hacia dónde va, pues no tiene dirección.

En cuarto lugar, hallamos el *sentido como importancia*. La vida con sentido, en este caso, es aquella en la cual las acciones tienen un cierto valor o importancia. Que lo que hacemos o dejamos de hacer no es indiferente, no es inútil, sino que tiene valía. En el fondo, que nuestra vida vale la pena. Este tipo de vida ha sido caracterizado también como aquella que *vale la pena vivir* (Nielsen, 1964, citado en Fernandois, 2015, p. 521).

Ahora bien, de acuerdo a Thaddeus Metz (2013, sección 1. *The Meaning of “Meaning”, ¶ 1*), la gran mayoría de lo que se ha escrito acerca del sentido de la vida refiere principalmente a si acaso la vida en cuestión exhibe o no valor. En concordancia con lo anterior, el autor destaca que pocas personas estarían dispuestas a afirmar que una vida tiene sentido si, al mismo tiempo, muestra una calidad neutral o, ni qué decir, una calidad negativa. Así, Metz concluye que la gran mayoría de aquellos que han pensado en el sentido de la vida, en último término, se han preguntado por la forma en que podemos otorgar valor a la vida que vivimos. En esta línea podríamos decir que, de

acuerdo a Metz, el principal sentido de “sentido” sería aquello que Fermeandois ha dado en llamar *sentido como importancia*.

Esta conclusión, en el contexto de nuestra investigación, es de gran relevancia. Esto es debido a que, aunque la mayoría de las formas en que la pregunta por el sentido no tiene una relación evidente con el problema de la felicidad, hay una que claramente sí lo tiene. En efecto, la *eudaimonia*, una de las formas en que se suele concebir la felicidad, suele definirse de manera idéntica a como se entiende el *sentido como importancia*: como una vida que vale la pena ser vivida.

Este es, en nuestra opinión, el mayor alcance de la relación entre “felicidad” y “sentido de la vida”, al menos en lo que a definiciones refiere. La conexión entre ambos fenómenos no es necesaria, en virtud de que tanto “felicidad” como “sentido de la vida” se dicen de más de una manera. Sin embargo, si por “sentido de la vida” entendemos lo que Fermeandois denomina *sentido como importancia*, y si por “felicidad” entendemos algo análogo a la *eudaimonia* griega, entonces la relación es de identidad, al menos desde el punto de vista de la caracterización formal de ambos conceptos.

## 1.5 Los métodos para pensar la felicidad

La pregunta por la mejor metodología para pensar el tema de la felicidad no está exenta de controversias. No obstante, aunque no haya acuerdo en cuál es la más pertinente, existe cierto consenso en estimar que ella se debe encontrar entre una cantidad limitada y bien conocida de candidatos. En esta línea, autores como Haybron (2003) o R. H. Bremner (2008) distinguen principalmente cinco métodos para estudiar la felicidad: *naturalismo científico*, *pertinencia normativa pura*, *análisis conceptual o lingüístico* y *análisis reconstructivo*. Valerie Tiberius (2013) incluye en esta lista otros métodos como son el *equilibrio reflexivo* y finalmente, aunque todavía una práctica que parece algo

extraña por ser bastante novedosa en el campo de la filosofía, las *encuestas*. A estos métodos podemos agregar también el *análisis histórico* que, a pesar de su vulnerabilidad a ciertas críticas que veremos más adelante, es defendido por autores como Douglas D. Uyl y Tibor R. Machan (1983) a manera de método complementario a los anteriores.

Ahora bien, no debe pasar desapercibido que, a la hora de estudiar la felicidad, hay en general a lo menos dos grandes tipos de enfoques o aproximaciones al tema. Por un lado, podemos encontrarnos con un estudio “temático”, en donde el autor o pensador reflexiona sobre el tema o concepto mismo. Entre ese tipo de obras podemos encontrar *The Pursuit of Unhappiness* de Daniel M. Haybron, *Welfare, Happiness and Ethics* de L. W. Sumner o *What is This Thing Called Happiness?* de Fred Feldman, tres de los libros más importantes en el área actualmente. Junto con esta clase de investigaciones, también podemos encontrarnos con obras del tipo “histórico”, en donde el autor interpreta, sintetiza y/o relaciona teorías o ideas previamente existentes. Entre este tipo de obras podemos encontrar *The Pursuit of Happiness* de Darrin McMahon, *Exploring Happiness* de Sissela Bok, *The Idea of Happiness* de V. J. McGill, *Philosophy and Happiness* editado por Lisa Bortolotti o *La Felicidad* editado por Carmen Trueba.

Tener esta distinción presente es muy importante en este momento de la investigación, puesto que al ser diferentes los objetivos de cada aproximación al problema de la felicidad, los métodos también pueden diferir. En el primer caso, el requisito principal de un método apropiado será la capacidad de *evaluar* teorías para así poder *discriminar* una buena de una menos buena. Es decir, el filósofo que desee proponer una teoría propia acerca de qué es la felicidad o de cómo mejor obtenerla, deberá seguir un método que le permita elaborar argumentos que refuercen su propia postura y debiliten las de sus oponentes, persuadiendo así al lector de que su teoría es la mejor. Por otro lado, en las investigaciones históricas lo central será la facultad de *interpretar y distinguir* correctamente los elementos centrales de la teoría o teorías que se estén examinando. En otras palabras, estas obras deberán utilizar métodos que

permitan, tanto comprender de buena manera lo que el autor estudiado pretende comunicar, como establecer relaciones veraces entre distintas ideas.

Debido a que nuestro objetivo inicial es instalar distinciones que puedan proveernos de cierta claridad a la hora de introducirnos de lleno en el concepto de felicidad, queda claro que los métodos con los cuales comenzaremos a trabajar han de ser del segundo tipo más que del primero: solo una vez que hayamos podido *interpretar* y *distinguir* clara y correctamente las teorías —o clases de teorías— y sus interrelaciones, estaremos en condiciones para que, en las fases más avanzadas de la tesis, las *evaluemos*. De esta manera, los métodos que se alzan como candidatos para ser usados en capítulo siguiente serán los que podemos clasificar como eminentemente *históricos*, es decir, que se utilizan mayormente para analizar y/o explicar teorías, más que para evaluarlas en sus méritos y/o discriminar las mejores de las peores. Estos son el *análisis histórico*, el *análisis conceptual/lingüístico* y en menor medida las *encuestas*. Analizaremos, por tanto, estas tres metodologías, para determinar de qué manera y en qué medida será más apropiado utilizarlas en nuestra tarea de esclarecimiento y desambiguación terminológica. El análisis detallado de los métodos restantes quedará postergado para fases más avanzadas de la tesis, cuando sea necesario evaluar cuál es la mejor de las teorías disponibles sobre la felicidad.

### 1.5.1 Análisis histórico

En 1983 el interés académico sobre el tema de la felicidad venía en alza y los estudios en torno a ella proliferaban. Es aquí que se publica un interesante *paper*, titulado “Recent work on the concept of happiness”. Con él, los autores D. D. Uyl y T. R. Machan pretenden realizar una síntesis general del progreso en el área, de cierta forma sistematizar el “estado del arte”, y orientar así el trabajo posterior que ellos mismos o

sus colegas hubieran de realizar. El texto en cuestión está dividido en dos partes. La primera, la que a nosotros nos interesa principalmente aquí, es un pequeño resumen de las teorías históricamente más importantes. En ella se desarrolla lo que ha sido llamado “análisis histórico”, procedimiento utilizado por Uyl y Machan que corresponderá al examen las teorías de filósofos —o corrientes filosóficas— relevantes en la historia, para extraer de ahí el concepto propio de felicidad o, al menos, para ayudar a abordar los principales problemas que rodean al concepto.

Estos autores sostienen que en filosofía, como regla general, la mayoría de los temas o problemas están “enraizados en las teorías de grandes filósofos del pasado” (1983, p. 115). En ese sentido, el análisis histórico suele servir de “trasfondo” para que el filósofo apoye y refuerce teorías propias. Sin embargo, esto no sería lo usual en el debate relativo a la felicidad. Afirman que en este tema “las preocupaciones históricas no son relegadas al trasfondo, sino que a menudo entran directamente en la posición propia del teórico” (1983, p. 115). Esto es un obstáculo para el desarrollo de una teoría independiente. Aunque esto puede representar un peligro, nos parece que la riqueza de este método es innegable. De esta forma, siempre evitando transformar la reflexión en un mero comentario histórico, nos parece imprescindible utilizar este método a la manera aconsejada por Uyl y Machan: como complemento iluminador.

Lo más interesante de este método es su doble funcionalidad o utilidad. En efecto, el análisis histórico que se realice con las prevenciones adecuadas, puede resultar fructífero en una reflexión *temática* acerca de las virtudes o defectos de las teorías existentes, sin embargo, esta probablemente no es su función esencial. No cabe duda de que este tipo de análisis es mayormente *histórico*, pues es justamente uno de los principales procedimientos que se utilizan cuando queremos *comprender* a un autor o período histórico.

Los reparos que se le oponen a este método dicen relación principalmente con la amenaza de que la interpretación histórica se “cuele” de manera inintencionada en la posición original del autor. Sin embargo, esta amenaza no es tal cuando el método se

pretende utilizar de manera exclusiva o mayoritaria para interpretar. De esta forma, no parecen haber razones de peso para ignorar este procedimiento a la hora de establecer relaciones entre teorías, con lo cual parece adecuado utilizarla en esta investigación, al menos en la etapa de esclarecimiento y desambiguación terminológica.

### 1.5.2 Análisis conceptual o lingüístico

El análisis conceptual o lingüístico es el método donde se prefiere la acepción de un término que mejor se acomode al uso común (Haybron, 2003, p. 306), criterio que, para poder cumplirse, requiere previamente un trabajo de *identificación y análisis* del lenguaje ordinario. En opinión de Haybron, uno de los primeros análisis profundos de las teorías de este tipo es el realizado por Uyl y Machan. Ellos denominan a este método de estudio de la felicidad como “aproximación de lenguaje ordinario” —*ordinary language approach*—.

Uyl y Machan consideran que el análisis lingüístico es muy importante y debe ser tomado en serio. Utilizando este método, nos aseguran, mucha investigación fructífera se ha podido llevar a cabo en el área, poniendo de ejemplo trabajos como el de D. A. Lloyd Thomas (1968) o el de Roger Montague (1966). No obstante, Haybron nota que después de la publicación del artículo donde Uyl y Machan exponen estas ideas, la mayor parte de la comunidad filosófica abandona dicha aproximación al tema de la felicidad (2003, p. 306). Él mismo opina que, al ser el término cotidiano tan equívoco y amplio, una teoría seria de la felicidad no puede fundamentarse en un método puramente lingüístico, pues probablemente no existe *un* concepto cotidiano, sino muchos y muy distintos; y estima que —contrario a lo afirmado por Uyl y Machan— este método *no ha tenido mucho éxito*. El mismo trabajo que afirmaba lo fructífero de un método parece haber sido, al menos en parte, causa de su abandono. Haybron afirma que “[e]l método

del análisis, o bien no funcionará en absoluto, o probablemente nos dejará con varios conceptos de felicidad, sin medios de elegir entre ellos” (2003, p. 313). Desde su perspectiva, este último punto es el central. Lo que ha condenado al fracaso al análisis lingüístico o conceptual es la ausencia de criterios claros de selección ante las numerosas acepciones y distinciones que surgen del uso de este método.

Haybron puede estar en lo correcto al señalar la ineficiencia de este método, y la comunidad puede estar muy acertada en haberlo dejado de lado cuando lo hizo, siempre y cuando veamos al análisis conceptual como un procedimiento *temático*, es decir, en el cual seleccionemos y evaluemos teorías. No pasa lo mismo cuando utilizamos este método meramente para interpretación, labor propia de las investigaciones de corte *histórico*, pues si bien se lo ha definido como aquel donde se “prefiere” cierta acepción, para llegar a dicha preferencia se requiere antes un trabajo de *identificación y análisis*. Es este proceso el que resulta de enorme utilidad para el trabajo de corte histórico. En efecto, si el objetivo es alcanzar claridad terminológica, la realización de distinciones y desambiguaciones no puede abarcar tan solo los usos técnicos del lenguaje, sino que con tanta o mayor urgencia debe incluir los usos comunes del término. No cabe duda entonces de que, para alcanzar claridad, esta técnica resulta indispensable, pues si no se logran distinguir los usos del lenguaje, su papel en cada teoría y su adecuada interrelación, entonces caminaremos como a ojos vendados. Será, por tanto, la estrategia más eminente en el capítulo próximo.

### 1.5.3 Uso de encuestas

El uso de encuestas es una práctica no muy masificada en el ámbito de la filosofía. A primera vista, pareciera que su utilidad podría no ser muy elevada, puesto que los resultados de una encuesta por sí solos difícilmente pueden constituir una conclusión filosófica, que debe ser crítica y argumentada. Sin embargo, al menos en el ámbito del

estudio filosófico sobre la felicidad, su utilización comienza a hacerse cada vez más común. Una de las razones de esto es probablemente la creciente interacción entre filosofía y psicología a la hora de estudiar la felicidad. El campo de la psicología positiva ha hecho lo que parecen ser grandes avances, y su objeto de estudio, el bienestar subjetivo, es técnicamente muy aproximado a la felicidad. Tanto que muchas veces ambos conceptos se superponen y confunden el uno con el otro. Al ser esta relación entre filosofía y psicología tan cercana, y al ser el método de las encuestas muy utilizado en psicología, parece normal que el traslape de métodos se realice de una u otra forma.

Sobre este punto, la filósofa Valerie Tiberius, una importante referente en el área de la felicidad, opina de similar manera. Ella expone:

[f]inalmente, los filósofos están comenzando a usar métodos familiares a los psicólogos en la forma de encuestas diseñadas para comprobar las condiciones bajo las cuales las personas aplicarán conceptos como “felicidad” y “bienestar” [...] Podemos entender la utilidad de estas incursiones en lo que se ha dado en llamar “filosofía experimental” al verlas en el contexto de la metodología general del equilibrio reflexivo. El uso común de los conceptos relevantes en la forma de juicios (o intuiciones) acerca de casos particulares es una fuente de información que debe ser llevada al equilibrio. (2013, p. 323)

La indagación de los usos comunes del término “felicidad” parece ser, entonces, una tarea de importancia reconocida. En el caso señalado por Tiberius, la relevancia recaería en la necesidad de alcanzar el llamado “equilibrio reflexivo”, para lo cual el uso de encuestas puede resultar de ayuda.

El lector atento notará que el equilibrio reflexivo es uno de los métodos señalados, al inicio de este capítulo, como propios de la investigación temática, lo que puede hacer surgir ciertas dudas: en esta etapa de la tesis nuestra investigación no es de este tipo, sino que es histórica. Por tanto, si las encuestas se usan para alcanzar el equilibrio reflexivo, y este es un criterio necesario en las investigaciones temáticas, ¿serán también de utilidad en los estudios históricos, donde se pretenden utilizar en esta tesis? En nuestra opinión lo son.

Dicho en pocas palabras, el equilibrio reflexivo es un método en el cual, en el contexto de los estudios temáticos, permite construir una teoría que cumpla dos criterios supuestamente esenciales: la “pertinencia descriptiva” y la “pertinencia normativa”. El primer criterio indica, a grandes rasgos, que cualquier estudio donde se elaboren ideas originales sobre la felicidad, debe atender al uso común del término, es decir, a que un concepto o término técnico —a la manera en que es usado dentro de una teoría— no debe violar demasiado los límites del uso corriente. El criterio de la pertinencia normativa dice, por otro lado, que se debe seleccionar un significado del concepto de felicidad en función de la utilidad o papel que dicho concepto cumple dentro de una teoría moral determinada<sup>17</sup>.

De lo anterior lo que a nosotros nos interesa es notar que, si Tiberius está en lo correcto, toda teoría de la felicidad *requiere* dar cuenta del uso ordinario del término. En consecuencia, parece evidente la pertinencia del uso de encuestas, debido a que su función expresa es la de “comprobar las condiciones bajo las cuales las personas aplicarán conceptos como ‘felicidad’ y ‘bienestar’” (Tiberius, 2013, p. 323). Las encuestas pueden servir entonces como insumo, puesto que ayudarán a delimitar las fronteras dentro de las que una teoría de la felicidad podrá trabajar.

Ahora bien, aunque la razón puede ser muy distinta, los estudios históricos también deben poner atención al uso común del término “felicidad”. En el caso anterior, la motivación es no vulnerar demasiado uso, de manera ilegítima. En cambio, en los estudios históricos la razón es que, para establecer distinciones de manera exhaustiva, el lenguaje común es una fuente insoslayable de usos que no pueden ser ignorados. De esta manera, aunque por distintos motivos, Tiberius parece tener razón al decir que las encuestas pueden proveer información valiosa a la hora de indagar las formas de utilización de términos relevantes.

Así, por causa de todos estos motivos, concluimos que el método principal de esclarecimiento terminológico que utilizaremos es el análisis conceptual/lingüístico, que

---

<sup>17</sup> Para un análisis más detallado de estos criterios, revisar el capítulo IV de esta tesis, puntos 4.2 y 4.3.

no sin razón también es denominado “aproximación de lenguaje ordinario”; asimismo, el método de uso de encuestas y el de análisis histórico se muestran como procedimientos complementarios a esta metodología principal, lo que los transforma en apropiados para los objetivos que buscamos alcanzar en el próximo capítulo.

## 1.6 Recapitulación y síntesis del capítulo

Las conclusiones de este capítulo son simples, pero de mucha importancia, pues justifican la secuencia de tareas a realizar de aquí en adelante. En primer lugar, habremos de realizar lo que llamamos un estudio *histórico*, en el que examinaremos las teorías existentes y los usos de términos centrales en el lenguaje común u ordinario. De esta manera podremos desarrollar un mapa relacional, lo que hemos dado en llamar una *cartografía conceptual de la felicidad*, que haga manifiestos los puntos de encuentro y desencuentro de las diversas teorías. Consideramos que este paso es fundamental, para no caer en el error de contraponer ideas o conceptos que en realidad no son opuestos. Sumado a todo lo anterior, analizamos la distinción entre *conceptos evaluativos* y *conceptos descriptivos*, trabajo que se hace necesario pues hemos insinuado la tesis de que la distinción entre los dos “cuadros” de la felicidad consiste precisamente en esto. Si dicha intuición es correcta, solo después de realizar todo este trabajo estaremos en condiciones de argumentar plausiblemente que la naturaleza del concepto “felicidad” es descriptiva, y que la denominada “felicidad evaluativa” sería más convenientemente designada como “bienestar” —una práctica que ya se lleva a cabo en no pocos círculos académicos y científicos, pero que aquí trataremos de argumentar—.

Para esta labor, utilizaremos fundamentalmente tres métodos: el análisis conceptual/lingüístico —también llamado *aproximación de lenguaje ordinario*— y en menor medida el análisis histórico y las encuestas. La razón de utilizar estos métodos, en

vez de los demás usualmente empleados en las investigaciones sobre la felicidad — pertinencia normativa, análisis reconstructivo, etc.—, es que estos últimos cumplen más bien una función *temática*: generalmente se ocupan para reforzar posturas propias o debilitar propuestas contrarias, en suma, para discriminar entre una buena teoría de la felicidad, de una menos buena. Más adelante tendremos que realizar dicho trabajo pero, como hemos indicado, consideramos necesario que antes de hacerlo tengamos algunos elementos claramente delimitados, por lo que el uso de estos métodos temáticos quedará postergado para fases más avanzadas de la tesis.

## II. Segundo capítulo. Esclarecimiento y desambiguación conceptual: la cartografía conceptual de la felicidad

En el capítulo anterior hemos adelantado la tesis que trataremos de defender en este capítulo: el término “felicidad” tiene diversos usos, uno de los cuales corresponde a una vida valiosa, y el otro a un estado mental. Empero, esto no tiene nada de nuevo. Muchos son los autores que han señalado lo mismo que nosotros. Veamos, por ejemplo, lo que el filósofo Bengt Brülde dice al respecto.

[...] necesitamos saber en qué consiste el bienestar de una persona. La pregunta por el bienestar (o la vida buena) es una de las preguntas clásicas en la filosofía. Para hacer esta pregunta más precisa, los filósofos han definido formalmente “bienestar” en términos de lo que tiene *valor final para una persona*. En esta postura, el bienestar de una persona está constituido por aquellos estados de las cosas que son deseables para ella *como fines* más que como medios, y la pregunta por el bienestar es realmente una pregunta sobre qué es bueno para nosotros *como fines i.e.*, qué es lo que tiene valor final para nosotros [...] <sup>18</sup> (Brülde, 2015, p. 162)

Notemos aquí que, de acuerdo a Brülde, la definición de “bienestar” como una vida buena no es desarrollada o inventada por él, sino que se la atribuye a *los filósofos*. Esto parecería indicar, a lo menos, una aceptación no menor de dicha definición. De acuerdo a la misma —la definición—, el bienestar sería un concepto relacionado con la pregunta por cuál es la vida que tiene valor, qué es una vida valiosa o qué es aquello que tiene valor para nosotros como fin, y este sentido del término sería bien conocido por “los filósofos”. Ahora bien, Brülde diferencia “bienestar” de “felicidad” de manera conceptual, definiendo este último término de la siguiente manera:

[¿...] cómo debe ser entendido el término “felicidad”? En mi postura, la mejor manera de referirse a la felicidad es como un estado mental complejo, parcialmente cognitivo y parcialmente afectivo. Ser feliz es una cuestión de evaluar cognitivamente la propia vida

---

<sup>18</sup> Todas las traducciones de textos escritos originalmente en inglés y que, o bien no cuentan con una versión española publicada, o no se pudo acceder a ella, son nuestras.

como un todo de manera positiva (estar satisfecho con la propia vida tomada como un todo) y de sentirse bien en general. (2015, p. 163)

La distinción es clara. El bienestar *para los filósofos* —al menos, de acuerdo a Brülde— consiste en una vida buena o vida digna de ser vivida, mientras que la felicidad consiste en un estado mental. Como veremos más adelante, aunque esta distinción no está completamente exenta de polémicas, en términos globales Brülde está en lo correcto al afirmar que es universalmente conocida y casi generalmente aceptada, a lo menos en el trabajo que se realiza hoy en día sobre la materia. Finalmente, cabe preguntarse ¿cómo se relacionan “felicidad” y “bienestar”? Las teorías al respecto son numerosas, y el debate sigue en curso al día de hoy. De acuerdo a Brülde:

[e]n lo que sigue, voy a asumir que algún tipo de *teoría de la felicidad* es la mejor teoría del bienestar. De acuerdo a la teoría de la felicidad pura, el bienestar de una persona depende de una sola cosa, a saber, de cuán feliz es. Nada sino la felicidad tiene valor final para una persona. (2015, p. 163)

Este tipo de propuesta de relación entre felicidad y bienestar es la más radical, puesto que las *identifica* una con otra: la buena vida consiste, básicamente, en tener un estado mental positivo. Por supuesto, es una tesis entre otras: la pregunta por la relación de estos fenómenos es muy difícil de responder, y diversas son las ideas que se han propuesto al respecto, en un espacio de tiempo relativamente corto. Ahora bien, por muy radical que consideremos esta propuesta en la que se identifican el bienestar con la felicidad, *conceptualmente siguen siendo distintos*. Es decir, si junto con Brülde creemos que todo lo necesario para tener una vida digna de ser vivida es que contemos con un estado mental positivo referente a nuestra vida tomada como un todo —cosa que muchos negarían— desde un punto de vista de la *definición*, ambos conceptos siguen siendo diferentes, pues la *caracterización formal de cada uno de estos términos sigue siendo distinta*. La felicidad *es un estado mental*, mientras que el bienestar es *la vida buena*. En este contexto, identificar una con otra significa simplemente que valoramos

máximamente un estado mental positivo, a la manera en que también valoramos la vida buena; *no* que redefinamos el término “felicidad” para que este signifique “vida buena”.

Por otro lado, la elección del término que le corresponde a cada fenómeno tampoco tiene por qué sustraerse a la crítica. Alguien podría preferir invertir el orden terminológico que designa a cada fenómeno, y proponer que en realidad “felicidad” significa “vida buena”, mientras que “bienestar” refiere simplemente a un estado mental positivo —un debate análogo al que se suscita en el punto 1.2 sobre las etiquetas o nombres de los cuadros—. Esto puede producir ciertas confusiones, por lo que parece poco aconsejable; empero, mientras que se tenga claridad de que el debate es acerca de *etiquetas* y no *contenidos* —que no hay polémica en torno a definición material ni formal, sino simplemente acerca del nombre que le corresponde a cada cuadro—, no debería haber problema. Lo que *no se puede hacer* es decir que, conceptualmente, “felicidad” y “bienestar” son idénticos.

Ahora bien, aunque Brülde tenga razón, y la distinción entre “felicidad” y “bienestar” sea conocida y generalmente aceptada por “los filósofos”, cabe preguntarse, ¿a qué responde dicha distinción? ¿En qué se fundamenta? ¿Es una distinción apropiadamente desarrollada, o es en realidad antojadiza? En lo que sigue de este segundo capítulo trataremos de mostrar que, en efecto, los motivos para diferenciar ambos términos son sólidos y que, en consecuencia, en la filosofía actual es más apropiado concebir a la felicidad como un estado mental, y que a la vida buena conviene denominarla “bienestar”.

## 2.1 *Eudaimonia*: significado y traducción

Como bien indica Brülde en el apartado anterior, la distinción entre “felicidad” y “bienestar” es bien conocida y aceptada entre los filósofos. Sin embargo, no todos se

guían por dicho uso: hay todavía ciertos autores que estiman que la palabra “felicidad” puede y *debe* ser utilizada para designar a un cierto tipo de vida, esto es, la vida que vale la pena ser vivida. Cuando esto sucede, el estado mental positivo, al que en otros casos nos referimos con el término “felicidad”, queda en cierto sentido *huérfano*, pues no existe palabra propia para designarlo. “Felicidad” ya no corresponde a “estado mental”, o si lo hace, es tan solo en un sentido secundario y marginal.

La causa probable de dicha costumbre —de utilizar “felicidad” para hablar de la vida buena— es la traducción de la palabra griega *eudaimonia* como “felicidad”. Una equivalencia que no se realiza tan solo del griego al español, sino del griego a muchos lenguajes, como el inglés —*happiness*—, el alemán —*Glück, Glückseligkeit*—, el francés —*félicité, béatitude*— entre otros. Empero, en nuestra opinión, esta práctica puede resultar confundente: en efecto, como la vasta mayoría de los filósofos reconocen, dicha traducción no es estrictamente correcta, es engañosa y puede conducir posturas dudosas. Veamos, por ejemplo, lo que el filósofo John Sellars nos dice al respecto:

[I]a palabra que usualmente se traduce como “felicidad” en discusiones de filosofía antigua es *eudaimonia*. Los académicos usualmente notan que el significado de *eudaimonia* es algo más amplio que el significado de la palabra inglesa “felicidad” [*happiness*]. Se refiere a un bienestar sustantivo en la propia vida, más que a un mero sentimiento subjetivo de contento. Por esto a veces es traducido como “bienestar” o “florecimiento” antes que como “felicidad”. (2006, p. 123)

J. O. Urmson es de opinión muy similar a la de Sellars. Sin embargo, él nos da ciertas luces de por qué, a pesar de reconocerse la distinción entre “felicidad” y “*eudaimonia*”, esta no se usa con rigor:

[...] Aristóteles dice que hay un bien supremo y que todos están de acuerdo en qué es, al menos en lo que a las palabras respecta. Todos están de acuerdo en que el nombre correcto para ello es ‘*eudaimonia*’. Esta palabra griega, ahora parte del idioma inglés, se traduce generalmente como ‘felicidad’; *todos* están de acuerdo en que esta traducción puede ser *engañosa*, pero muchos la aceptan *porque no pueden pensar en una mejor*. (1988, p. 11; los énfasis son nuestros)

Como podemos ver, si Urmson está en lo correcto, la mayoría de los filósofos en efecto conocen y aceptan la distinción entre *felicidad* y *eudaimonia*, e inclusive reconocen que la traducción de *eudaimonia* como *felicidad* no es la más acertada; pero debido a las limitaciones del lenguaje, a la incapacidad de encontrar otro término tan plástico como el de “felicidad” y que se acerque lo suficiente al sentido originario de “*eudaimonia*”, se decide en cierta forma *ignorar* estos reparos, y continuar con este uso, por impropio que sea en la actualidad.

Gregory Vlastos profundiza en este fenómeno, y nos ofrece diversas fuentes de renombre que reafirman y profundizan en lo anteriormente señalado:

[algunos términos] representan un problema de traducción. No me necesito detener en “virtud” como *areté* [pero] “felicidad” como *eudaimonia* es un asunto más contencioso. Los reputados estudiosos de Aristóteles, Ross y Ackrill, han argumentado que “bienestar” sería una mejor traducción. Pero en sus propias traducciones de la *Ética Nicomáquea* ambos conservan “felicidad” de cualquier modo. No es difícil ver por qué lo hacen y deben hacerlo. “Bienestar” no tiene formas adjetivas o adverbiales. Esto podría parecer un tema menor para traductores de sillón, filósofos que dogmatizan sobre cómo otros deberían hacer su trabajo. No lo es tanto si uno está batallando con el meollo, probando contrapartes en inglés cláusula-por-cláusula que puedan ser fieles a la estructura de la expresión, no menos que al sentido, del griego original. Y “bienestar” sufre de otra desventaja: es una expresión de libro, rígida, desprovista de la simpleza y gracia con que las palabras vivas de un lenguaje natural se comportan en una amplia diversidad de contextos. (1991, p. 201)

Vlastos, al igual que Ross y Ackrill, reconoce que el sentido de la palabra *eudaimonia* no se corresponde realmente con el de *felicidad* como se utiliza actualmente en el lenguaje vernáculo, sino más bien con el de *bienestar*; sin embargo, debido a las limitaciones del lenguaje y a las exigencias de traducción en un contexto amplio, se hace prácticamente imposible dar cuenta de esta diferencia de significado entre *felicidad* y *eudaimonia*. Las desventajas del rigor son mayores que las ventajas. En otras palabras, debido al difícil manejo del término “bienestar”, su utilización, aunque más rigurosa en términos de significado, redundaría en una reducción de la calidad global de la traducción de las obras griegas en que aparece el término *eudaimonia*.

Estos autores generalmente indican que el camino a seguir es simplemente mantener el uso de la palabra “felicidad” como traducción de “*eudaimonia*”, siempre y cuando se haga patente la diferencia con el uso común y ordinario de *felicidad* (Urmson, 1988, p. 11). Lamentablemente, no estamos realmente familiarizados con la complejidad de traducir obras filosóficas completas del griego original al español, pero confiamos en que si autores de renombre como Ross o Ackrill manifiestan expresamente que “bienestar” es una *mejor* traducción del término, pero mantienen el uso de “felicidad”, es por motivos realmente justificados. Ahora bien, estos son solo algunos de los casos más emblemáticos de filósofos y autores que sostienen que la traducción de *eudaimonia* como “felicidad” es engañosa. Entre el grupo de pensadores que adhieren a esta opinión podemos encontrar a John Cooper (1975) quien prefiere el término “florecimiento”; a Martha Nussbaum (2001) o a Sarah Broadie (2002). Todos ellos mantienen esta opinión, en mayor o menos parte, justamente por considerar que la propuesta aristotélica no coincide con la manera en que hoy en día entendemos la felicidad.

Dicho esto, debemos hacer dos observaciones respecto a lo anterior. La primera es que, en efecto, “bienestar” *sí es* una mejor traducción *de la palabra “eudaimonia”*. Aunque sea cierto que en el contexto de una obra griega completa —donde se debe ser fiel al sentido y estructura global del original— el uso de este término sea impracticable, esto no quita que, en tanto palabra aislada, “*eudaimonia*” no debería ser traducida como “felicidad”. Esto es, “felicidad” *no debería ser entendido como vida buena*. Más aun, nuestra segunda observación es que, aunque demos por buenos los usos de los traductores de obras griegas, en donde *eudaimonia* se transforma en *felicidad*, esto solamente se explica *en este único y particular contexto*, es decir, *solamente cuando se traduce del griego*: si estuviéramos traduciendo una obra de Aristóteles o alguna otra escuela griega, probablemente nos veríamos obligados a usar “felicidad” para referirnos a esta vida buena —*eudaimonia*—, pero en cualquier otro caso, y especialmente en el estudio contemporáneo de la felicidad, hacer esto podría conducir a confusiones. En español, inglés, francés, etc., el término “felicidad” es de uso ordinario, común, y su significado dista mucho, la mayoría de las veces, de una vida buena, una vida de

bienestar. Es esta la realidad que reconocen la mayoría de los filósofos, una distinción verdadera y que, sostenemos, se debe respetar en la medida de lo posible. Por lo tanto, aunque en el proceso de traducción del griego antiguo al idioma actual esto no se pueda realizar, los filósofos contemporáneos que *piensan* la felicidad, aquellos que elaboran y escriben ideas propias sobre ella, *deberían* dar cuenta de esta distinción, y respetarla con rigurosidad.

Hemos afirmado que el término “felicidad” corresponde de manera genérica a un cierto estado mental, y “bienestar”, similar a la palabra griega “*eudaimonia*”, a un tipo de vida buena. Por el momento, el mayor argumento que hemos esgrimido en favor de esto es que, en términos generales, los pensadores que abordan el tema de la felicidad coinciden, en su mayoría, con que “*eudaimonia*” y el término vernáculo de “felicidad” significan cosas distintas. Esto, empero, no es argumento *suficiente*: si solamente estuviéramos de acuerdo con lo que la mayoría de los filósofos opinan, *en virtud de que ellos opinan eso*, sería lo mismo que cometer una falacia *ad verecundiam*. Nosotros, empero, creemos que esta creencia *está debidamente fundada*. En principio, muchos pensadores llegan a esta conclusión simplemente observando *cómo se define “felicidad” en el diccionario*: si nos remitimos a la RAE, observaremos que “felicidad” se define, o bien como “estado de grata satisfacción espiritual y física”; o bien como “ausencia de inconvenientes o tropiezos”. Si a esto sumamos el supuesto —totalmente legítimo, en nuestra opinión— de que la definición del diccionario refleja el *uso vernáculo mayoritario*, entonces no carece de sentido suponer que, en efecto, cuando el hombre de a pie habla de “felicidad” no refiere —al menos no principalmente— a una vida valiosa; este sería un primer argumento para defender nuestra tesis. Con todo, nos parece que esta explicación, aunque plausible, tampoco basta: si fuera cierto que en el uso común del término “felicidad” refiere meramente a un estado de la mente, entonces esto debería poder ser probado *empíricamente*. Nosotros afirmamos que esto *puede hacerse y se ha hecho*. Ahondaremos en esta cuestión en el punto 3.5 de esta tesis, donde trataremos de mostrar cómo un estudio realizado por Jonathan Phillips, Shen-yi Liao y Sven Nyholm demuestra que, en último término, en el uso vernáculo el término “felicidad” es

principalmente descriptivo: esta sería una segunda razón, y en nuestra opinión suficiente, para persuadirse de que “felicidad” no corresponde a una vida buena. No obstante, para poder realizar un análisis pormenorizado de este argumento, es todavía necesario desplegar un conjunto de distinciones que, por el momento, no se han desarrollado.

Habiendo dicho esto, nos parece que queda una pregunta de tremenda importancia relativa a este tema, que vale la pena examinar, *i.e.*, si es que “felicidad” y “*eudaimonia*” o “bienestar” son realmente distintos, ¿en qué consiste la distinción entre los fenómenos designados por estas palabras? Es decir, más allá de la discrepancia terminológica en la definición, ¿cuál es la *diferencia fundamental* entre “felicidad” y “bienestar”? La mayoría de los autores afirman que la diferencia de fondo entre uno y otro fenómeno es que la felicidad es *subjetiva* mientras que el bienestar es *objetivo*. Otra tesis que ha ganado bastante popularidad es la de distinguir ambos términos en virtud de su calidad de *interno* o *externo*. Nosotros creemos que, aunque dichas distinciones no son incorrectas, no logran capturar la diferencia *sustancial*. Lo que distingue realmente, de manera esencial, a estos conceptos, es su categoría de *valor*. Profundicemos en esto.

## 2.2 La *diferencia fundamental*: objetivo-subjetivo

Comprender o tener presente que “felicidad” designa a un fenómeno mental, mientras que “bienestar” a un tipo de vida buena es el primer paso en el esclarecimiento terminológico y la delimitación exhaustiva de los términos centrales de nuestra investigación. Sin embargo, como suele suceder en filosofía, la mayoría de las respuestas no hacen sino abrir más interrogantes. En este caso, aunque conozcamos la distinción técnica, no hemos abordado todavía el problema de la *diferencia fundamental* entre ambos conceptos. Si no tenemos esto completamente claro, lo que hemos hecho hasta ahora servirá de poco y nada. ¿Qué queremos decir con *diferencia fundamental*?

En el punto anterior, Sellars insinúa rápidamente en qué puede consistir esto. Señala que *eudaimonia* es un “bienestar sustantivo en la propia vida”. En contraparte, “felicidad” corresponde a un “sentimiento *subjetivo* de contento”. La distinción de fondo que se deja traslucir en estas definiciones, la posible *diferencia fundamental* entre felicidad y bienestar, es que el primer término es generalmente entendido como un fenómeno *subjetivo*, mientras que el segundo como algo únicamente *objetivo*. Muy ligada a lo anterior está la propuesta de acuerdo a la cual la felicidad y el bienestar se distinguen en que el primero es más bien un fenómeno *interior*, algo que se encuentra dentro del sujeto mismo, mientras que el bienestar es algo *exterior*, o bien *al mismo tiempo interior y exterior* —mixto—. Por tanto, con *diferencia fundamental* nos referimos a aquella característica en virtud de la cual ambos términos —“felicidad” y “bienestar”— se distinguen más profunda y completamente.

Distinciones como las mencionadas no son extrañas. Consideremos, por ejemplo, una tesis doctoral realizada en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.

En la primera parte de la tesis, compuesta por los capítulos del 1 al 4, reviso y evalúo algunas teorías filosóficas acerca de la felicidad que combinan de manera distinta lo que considero paradigmas en torno a este tema e intento, a partir de eso, ofrecer una caracterización de la felicidad que evite los problemas y las limitaciones que señalo en el caso de las teorías revisadas. Los cuatro grandes paradigmas que elijo para mi análisis de las teorías en torno a la felicidad son: por un lado, el paradigma que concibe a la felicidad como una *experiencia subjetiva* y el que la concibe como un *estado objetivo*, y, por otro lado, el que sostiene que la felicidad es un *estado interno* a la persona y el que sostiene que, además de un estado interno, requiere de ciertas *condiciones externas*. (Cézares Blanco, 2007, p. 11; los énfasis son nuestros)

De acuerdo a Cézares Blanco, los paradigmas centrales para comprender la felicidad se encuentran en los binomios *subjetivistas-objetivistas* e *interioristas-exterioristas* —o mixtos—. Opiniones semejantes son sostenidas por diferentes autores, tales como Vlastos (1991) o Kraut (1979), entre muchos otros. Ahora bien, si resulta ser cierto que estas categorías podrían utilizarse para distinguir a la felicidad del bienestar, ¿qué significa realmente que uno de estos términos sea *subjetivo* mientras el otro *objetivo*? En

el debate acerca de la felicidad, denominar a una teoría como subjetivista significa que “aquello en lo que consiste la felicidad puede variar enormemente de una persona a otra, dependiendo de sus muy particulares gustos, deseos, preferencias, intereses, etc.” (Cézares Blanco, 2007, p. 12). Estas teorías se fundan en el hecho bien conocido de que el placer de unos puede perfectamente ser el dolor de otros, es decir, que aquello que nos produce placer, nos agrada o nos satisface es enteramente personal, distinto de un sujeto a otro a tal grado que aquello que a mí me gusta puede dañar a otros. Dado que esta es una realidad irrefutable, las teorías subjetivistas de la felicidad rescatan este hecho para afirmar que la felicidad será, de la misma forma, subjetiva: aquello que me hace feliz depende únicamente de mis gustos, preferencias y estándares únicos y particulares. Demás está decir que generalmente —aunque no siempre— se considera que la felicidad, en tanto estado mental, es un concepto de este tipo.

En contraposición a estas teorías nos encontramos con las de corte objetivista, las cuales “ponen el énfasis en algún criterio que —en mayor o menor medida— se considera independiente de las preferencias, los gustos o los intereses de cada agente” (Cézares Blanco, 2007, p. 12). Esto es debido a que, en general, los objetivistas alegan que la vida del individuo debe cumplir ciertas expectativas objetivas para poder considerarse feliz, independiente de lo que el sujeto opine o sienta con respecto a la misma. Por este motivo, usualmente se considera que el *bienestar*, es decir la vida buena, es un concepto de este tipo. En efecto, como los filósofos han notado ya desde Sócrates, la calidad de una vida no necesariamente se condice con el sentimiento o disposición que se tiene hacia ella —el estado mental que nos produce—: una persona puede disfrutar mucho robando y mintiendo, y al hacer esto día tras día, durante toda su vida, puede en efecto sentirse realmente satisfecho y contento, pero difícilmente diremos que su vida es buena o digna de ser vivida. En ese sentido, aunque se puedan cumplir ciertos criterios subjetivos, estos no son suficientes para transformar la vida en una que valga la pena: para ello se requieren ciertos criterios objetivos, independientes de los gustos o preferencias del agente.

Esta es, *grosso modo*, la manera en que se entiende la distinción objetivo-subjetivo a la hora de pensar el tema de la felicidad. Si la definición de Sellars manifiesta una tendencia común en la filosofía, cabe suponer que diversos autores afirman algo similar a lo que él ha dicho: que la felicidad sería subjetiva, mientras que la *eudaimonia* —o el bienestar, agregamos nosotros— sería objetiva. En efecto, otros autores, como por ejemplo L. W. Sumner (1996) adhieren a esta tesis: la *eudaimonia* sería eminentemente objetiva, mientras que la felicidad mayormente subjetiva. Empero, ¿es esta tesis correcta? Nosotros creemos que no. De hecho, consideramos que este binomio paradigmático no refiere a estos conceptos siquiera. Esta distinción no es sobre la felicidad y la *eudaimonia* o el bienestar, sino *sobre sus fuentes*. Indaguemos sobre esto.

### 2.3 Felicidad y fuentes de la felicidad

*La felicidad es cuando lo que piensas, lo que dices  
y lo que haces están en armonía.*

Frase atribuida a Mahatma Gandhi

La distinción entre *fuentes de la felicidad* y *la felicidad misma*, al igual que entre felicidad y bienestar, es conocida entre los filósofos, pero a nuestro parecer, es menos utilizada. Lo mismo ocurre con la diferencia entre *bienestar* y *fuentes o caminos* al bienestar. En efecto, como hemos dicho en el punto 1.1b, las fuentes de la felicidad parecen ser múltiples. Ahí especificamos que no importa si consideramos que la felicidad es un estado mental, o si más bien preferimos una felicidad eudaimónica, en ambos casos es sensato esperar que aquello que nos lleva a alcanzarla puede variar, tanto de una persona a otra, como en una misma persona en distintos momentos de su vida.

Pero, ¿a qué le llamamos “fuente”? Como su nombre lo indica, es aquello de donde obtenemos algo. En el caso de la felicidad, si esta es un estado mental particular — positivo— las fuentes de la felicidad serán cualesquiera eventos, interacciones, acciones, etc., que produzcan, estimulen y/o prolonguen dicho estado mental. Por supuesto, como todas las personas somos distintas, aquellas cosas o acciones que nos producen este estado mental de placer y/o satisfacción y/o plenitud son distintos, múltiples, en definitiva, *subjetivos*<sup>19</sup>. Pero eso *no quiere en absoluto decir* que, debido a que las fuentes de la felicidad son subjetivas, *la felicidad también lo será*.

Teniendo en cuenta lo anterior, creemos que muchas veces, cuando alguien afirma que la felicidad es *subjetiva*, lo que en realidad sucede es que está identificando la *felicidad* con las *fuentes* de la misma. Lo que se estaría tratando de hacer es simplemente resaltar el hecho de que, debido a que todos somos distintos, aquello que nos hace felices es diferente en cada persona, o sea, *que las fuentes de la felicidad son subjetivas*. Observemos el caso de la tesis doctoral ya mencionada:

[L]as teorías de corte subjetivista sostienen que aquello en lo que consiste la felicidad puede variar enormemente de una persona a otra, dependiendo de sus muy particulares gustos, deseos, preferencias, intereses, etc.; si, por ejemplo, la felicidad se entiende como el goce que cada agente experimenta cuando logra satisfacer sus deseos o intereses, entonces, cabe la posibilidad de que *aquello que a ti te hace feliz sea totalmente distinto de lo que a mí o a cualquier otra persona nos hace felices*, porque es posible que cada una encuentre satisfacción en situaciones u objetos de muy distinta naturaleza. Así, de acuerdo con estas teorías no se puede sostener que ciertas situaciones objetivas y no otras son constituyentes de la felicidad, puesto que la *felicidad se concibe exclusivamente como una experiencia subjetiva*, una experiencia que es independiente, en principio, de cuáles sean las fuentes de las creencias y las causas de las experiencias de los sujetos (Cézares Blanco, 2007, p. 12; los énfasis son nuestros)

Lo que Cézares Blanco está diciendo aquí es, en realidad, que las teorías de corte subjetivista consideran que lo que *a una persona la hace feliz* es diferente de lo que hace feliz a otra. En esto, dicho así, estamos completamente de acuerdo. Sin embargo no se

---

<sup>19</sup> Ponemos todas estas alternativas debido a que, como todavía no hemos abordado la tarea de describir exhaustivamente qué y cómo es el estado mental que corresponde a la felicidad, hemos de ser lo más genéricos posibles al referirnos a este.

estaría haciendo una referencia la felicidad misma sino a sus fuentes —ya sea considerada como una vida buena o como un estado mental—, puesto que *lo que me hace feliz no es la felicidad*. Conceptualmente no es correcto insinuar que *la felicidad* es lo mismo que *aquello que me hace feliz*. Por tanto, *las experiencias* —como señala Cézares Blanco— que me *hacen* feliz, no son la felicidad. La felicidad sería, o bien el estado mental producido por estas experiencias subjetivas, o bien la vida buena resultante de las mismas si preferimos mantener el uso griego. Pero *no la experiencia misma*. La experiencia que me *hace* feliz, *no es* la felicidad.

Lo mismo ocurre con la cita inicial, atribuida a Mahatma Gandhi, o con muchas de las conversaciones en que alguien dice cosas como “mi felicidad es pasar tiempo con mis seres queridos”. En estos casos, se estaría estableciendo una identidad entre causa y efecto, haciendo coincidir a la felicidad con sus fuentes. Por supuesto, alguien podría decir que, al hombre de a pie, no se le puede pedir tanto purismo, y exigirle que en vez de decir lo anterior, exprese con rigor algo así como “la felicidad es aquella vida buena conseguida, en parte, en virtud de compartir tiempo con mis amigos”. Sugerir esto sería absurdo. Lo que deseamos indicar no es que esta práctica sea ilegítima, sino simplemente que lo que *subyace* a ella es una identificación entre causa y consecuencia. De esta manera, si deseamos ser filosóficamente rigurosos —algo que no se le pide al hombre de a pie, pero que deseamos alcanzar en el contexto de esta tesis— se debería reconocer que la armonía entre mi pensamiento, mis palabras y mis acciones pueden — como sugiere Ghandi—, a lo sumo, *conducirme* o *producir* en mí la felicidad. Los momentos alegres o pasar tiempo con amigos *me hacen* feliz. Pero nada de esto *es* la felicidad. Son fuentes de la misma, acciones o eventos que *producen* felicidad en el agente, pero *no son* esta.

Todo lo anterior nos lleva a decir que la oposición objetivo-subjetivo, a la manera en que Cézares Blanco la caracteriza, puede ser en efecto apropiada para distinguir lo que nos hace felices de la felicidad misma. Sin embargo, creemos que no sirve para distinguir de manera *fundamental* al bienestar de la felicidad: no nos parece

que la diferencia entre estos dos conceptos resida en su categoría de objetivo o subjetivo. En efecto, aquel término que generalmente se considera subjetivo, esto es, la felicidad, en realidad no tiene por qué serlo: si la felicidad es un estado mental, es totalmente pensable que, desde un punto de vista neurológico, la configuración de la mente y/o la psiquis cuando se es feliz sea un fenómeno enteramente objetivo. Esto es, que la manera en que el cuerpo y la mente se configuran y reaccionan desde un punto de vista biológico y/o químico en presencia del estado mental de la felicidad, sea algo que no dependa del sujeto, sino que sea un fenómeno objetivo y generalizable a todos los individuos.

Las emociones simples como la alegría, la tristeza, el enojo, etc., son medibles y observables, al menos hasta cierto punto, gracias a los avances científicos (Denson *et al.*, 2009; Lane *et al.*, 1997). Otros fenómenos más complejos, aunque negativos, como la depresión, también son observables y sus síntomas y características son objetivas y estandarizadas, tanto desde un punto de vista conductual como neurológico. Todo esto sugiere que si pudiéramos identificar con un relativo nivel de éxito el estado mental que corresponde a eso que llamamos felicidad, podría ser posible, al menos hasta cierto punto, observar las respuestas neurológicas y corporales a este estado, y que muy probablemente estas serían transversales a toda la raza humana. Eso no tiene nada de subjetivo. Esto querría decir que, aunque las *fuentes* de la felicidad puedan ser subjetivas, *la felicidad misma no tiene por qué serlo*, incluso entendiéndola como un estado mental.

Ahora bien, hasta el momento hemos estado usando el término “subjetivo” en el sentido de “dependiente del sujeto”. En otras palabras, cuando decimos que las fuentes de la felicidad son subjetivas, nos referimos a que, dependiendo de cada sujeto, estas pueden variar, a causa de que todos los sujetos son distintos. A su vez, cuando decimos que la felicidad puede ser objetiva, nos referimos a que este estado mental puede que no varíe de un individuo a otro. Esta forma de entender “objetivo” y “subjetivo”, en nuestra opinión, no refleja la diferencia fundamental entre la felicidad y la *eudaimonia*. Sin

embargo, existe otra forma de entender “subjetivo” que, de acuerdo a algunos autores, se puede aplicar a la felicidad y que, por lo tanto, podría ser considerado como aquello que la diferencia del bienestar. Este será el asunto que trataremos a continuación.

## 2.4 Diversos sentidos de “subjetivo”

Iain Law, en su artículo “Happiness and Preference-Satisfaction”, afirma que “[d]iferentes teorías sobre qué es la felicidad son usualmente divididas entre aquellas que son subjetivas y aquellas que son objetivas” (2009, p. 169). Una postura similar podemos encontrar en Cashen (2012) o en Sumner (1996). Esta es justamente la tesis que hemos instalado para analizarla. Sobre esto hemos dicho que, en nuestra opinión, el uso que Cézares Blanco nos muestra de “objetivo” y “subjetivo” no resulta adecuado para distinguir a la felicidad del bienestar; sin embargo, Law expone otra forma de entender “subjetivo”, que nos parece importante analizar:

[e]l dolor es simplemente sentirse de cierto modo. Es posible que uno pueda estar engañado acerca de temas asociados: el daño que pueda estar causando el dolor, por ejemplo. Pero se sintió, el dolor es real. El dolor es, en este sentido, un estado completamente *subjetivo* —es un estado que no puede ser captado sin una apreciación de la experiencia del sujeto, y el sujeto es inmune al error acerca de si siente o no dolor—. Note que esto no es decir que el sentir o no dolor es algo subjetivo en el sentido de que no es un asunto de hecho; de no estar en el reino de lo verdadero o lo falso. El sentir o no dolor es subjetivo en el sentido de que *mi sincero veredicto es la corte final de apelación acerca del tema*. (2009, p. 167; los énfasis son nuestros)

En Law, la subjetividad de la felicidad no se relaciona directamente con que esta pueda variar de un sujeto a otro, sino con la pregunta acerca de quién tiene la autoridad para entregar el veredicto sobre si se es feliz o no. En ese sentido, la felicidad sería subjetiva: la autoridad es del sujeto, pues solo él lo sabe con certeza. Este no es exactamente el mismo uso de “subjetivo” que encontramos en Cézares Blanco y muchos otros filósofos

que utilizan esta distinción. Ahí, “subjetivo” hace referencia a la *variedad* de gustos, inclinaciones, preferencias, etc.; en Law, en cambio, que la felicidad sea subjetiva significa que únicamente el sujeto conoce su mundo interno, por lo que solo él puede saber si es feliz o no. Su juicio es último y no puede estar errado. En ese sentido, tal vez quepa decir que la felicidad es subjetiva, pero esa subjetividad no es la misma que la referida por Cézaires Blanco.

Ahora bien, a primera vista pareciera que la subjetividad entendida como autoridad máxima del sujeto es un uso legítimo de la palabra, en cuyo caso la pregunta nuevamente es: ¿acaso la distinción subjetivo-objetivo como Law la entiende captura la diferencia fundamental entre felicidad y bienestar? Seguimos creyendo que no. Si esta distinción fuera realmente esencial y correcta, lo que debería suceder es que el concepto de felicidad y *solo el de felicidad* sería subjetivo, es decir, que sobre si se es o no feliz, y solo sobre este fenómeno, el sujeto tendría la última palabra y esta sería inapelable. Por el contrario, sobre el bienestar el sujeto no debería tener autoridad alguna, lo que significaría que si se vive bien no sería una cuestión de juicio personal o, a lo menos, no primariamente. Esto, debido a que, en contraposición a la *felicidad*, el *bienestar* sería *objetivo*. El problema es que estas condiciones no se cumplen. Veamos por ejemplo el caso de Brülde: como ya vimos, este filósofo sostiene que la mejor teoría del bienestar es algún tipo de teoría sobre la felicidad, identificando ambos fenómenos al menos en su valor. Esto significaría que si soy feliz, entonces también viviré bien, pues solamente lo primero es aquello que realmente valoramos como fin último. Pero esto implica que, si entendemos “subjetivo” como lo hace Law, quien tiene autoridad única y final para evaluar la calidad de su vida, *i.e.*, para juzgar su bienestar, es el sujeto mismo: la vida buena dependería de si somos o no felices, y si somos o no felices dependería únicamente de nuestra autoridad a respecto, por lo tanto, nuestra autoridad también subsume a la vida buena. De esta manera, la vida buena no sería realmente objetiva, ni siquiera a la manera en que Law define “subjetivo”. Y de ser esto cierto, tanto “felicidad” como “bienestar” pueden resultar subjetivos, lo que indicaría nuevamente

que la distinción objetivo-subjetivo no logra diferenciar de manera fundamental a la felicidad del bienestar.

Alguien podría objetar que el argumento anterior es incorrecto pues lo que sucedería en realidad es que Brülde no tiene clara la diferencia entre felicidad y bienestar, lo que conlleva a que la distinción objetivo-subjetivo no se presente de manera adecuada: como existiría una confusión en la conceptualización realizada por Brülde, sería natural que las categorías de clasificación se mezclen y pierdan efectividad. Sin embargo, este no parece ser el caso. En efecto, de los autores citados hasta ahora, Brülde es uno de los que más claramente distingue estos conceptos, al menos desde un punto de vista de su caracterización formal. Lo único que sucede es que este autor mantiene la opinión —tal vez controvertida— de que el complejo estado mental al que llamamos felicidad es lo que tiene valor máximo en la vida. No hay confusión, simplemente una valoración debatible. Pero esta, por dudosa que pueda ser, no es *ilegítima*; es decir, no es producto de una confusión conceptual o terminológica. Su propuesta es válida y, en consecuencia, prueba que la distinción objetivo-subjetivo realizada por Law no se aplica a la felicidad y el bienestar, pues ese último, aquello que pensábamos debería ser objetivo, se muestra finalmente como eminentemente subjetivo, al igual que la felicidad.

Hemos visto que hasta ahora la felicidad y el bienestar no se distinguen, al menos no de manera esencial, en virtud de que uno sea objetivo y el otro subjetivo; esto no ocurre ni cuando por “subjetivo” entendemos aquello que varía de una persona a otra por sus particularidades como sujeto —a la manera en que Cézaires Blanco entiende “subjetivo”—, ni cuando entendemos que “el sujeto tiene autoridad última y total” sobre el juicio acerca de dicho fenómeno —como señala Law—. Existe, no obstante, un tercer uso de este término en el debate sobre la clasificación de la felicidad y bienestar. Observemos su uso en la siguiente frase de Thaddeus Metz:

[utilizo] un sentido moderno de “felicidad” significando algo en su mayor parte, sino enteramente, subjetivo, esto es, *dependiente de la mente*. Es el tipo de sensación que la mayoría de los hablantes de inglés contemporáneos igualarían con sinónimos como “gratificación” o “realización” (2009, p. 6; los énfasis son nuestros)

Aquí, Metz está definiendo “subjetivo” como “aquello que depende de la mente”, sin embargo, en virtud de esta definición sería difícil sostener que, o bien la felicidad, o bien el bienestar, sean algo objetivo, pues a partir de esta definición sería muy fácil sostener que *toda experiencia y juicio de lo real* sería subjetiva. No queremos negar esta posibilidad pues, de hecho, esta propuesta sería compatible con la de filósofos como Kant, en la que tiempo y espacio en cierto sentido *sí son subjetivos*. Sin embargo, de ser esto correcto —una propuesta que no pretendemos ni defender ni objetar—, se tornaría algo difícil sostener que el bienestar sea objetivo, o que la felicidad lo sea. En efecto, al definir “subjetivo” como “lo que depende de la mente”, de cierta forma estamos transformando *todo* en subjetivo, y si eso fuera correcto, entonces habría que admitir que, al menos hasta cierto punto, tanto la felicidad como el bienestar resultarían serlo. Así, pareciera ser que las categorías objetivo-subjetivo nuevamente no resultan eficaces para diferenciar de manera fundamental a la felicidad del bienestar. De esta forma, si acaso existe una diferencia de este tipo, debe residir en unas categorías distintas a las que hemos venido analizando. En efecto, queda por examinar otra posible diferencia, señalada también por Cézares Blanco, que sí podría separar de manera categórica al bienestar de la felicidad. Nos referimos a la distinción entre *interior* y *exterior*.

## 2.5 La distinción interior/exterior

Cézares Blanco explica que la felicidad puede ser un fenómeno interior o uno exterior de la siguiente manera:

[l]as teorías puramente interioristas conciben a la felicidad como un estado exclusivamente interno a la persona, el cual puede ser independiente de las preferencias personales y en ese sentido ser objetivo, o puede depender de éstas y en ese sentido ser subjetivo. Ese estado en el que consiste la felicidad, de acuerdo con las teorías puramente interioristas, puede alcanzarse sin importar cuáles sean las condiciones

externas de la vida del agente. Si la felicidad se entiende, por ejemplo, como una experiencia de tipo místico o como placer o como iluminación y aceptación interior de las circunstancias de la propia vida, entonces, cabe la posibilidad de que alguien sea feliz aunque sea pobre, esté enfermo, viva en una dictadura, etc. En contraste, las teorías *interiorista/ exterioristas* —a las que en lo sucesivo me referiré también como “teorías compuestas” o “teorías mixtas”— conciben a la felicidad de tal manera que para alcanzarla se requiere necesariamente de ciertos estados internos a la persona (por ejemplo el sentimiento de satisfacción con la propia vida o el goce de experiencias placenteras), así como de ciertas condiciones externas favorables (por ejemplo, tener salud, tener amigos o que se respeten nuestros derechos humanos). (2007, p. 12-13)

Recordemos que la autora utiliza el término “subjetivo” en un sentido de “variable” de una persona a otra, en virtud de las diferencias propias de los sujetos. Empero, “subjetivo” e “interno” son dos categorías distintas, por lo que sería pensable que la felicidad sea un fenómeno interno, pero no subjetivo: la “interioridad” de la felicidad no implicaría su subjetividad, al menos en Céspedes Blanco. En ese sentido, y siguiendo el argumento del punto 2.3, el hecho de que el estado mental de la felicidad tenga *fuentes* subjetivas, no es de ninguna manera incompatible con sostener que *la felicidad misma es objetiva*, en tanto fenómeno o configuración mental propia de la especie humana. En la definición de felicidad *interior* parece rescatarse este hecho, por lo cual se concibe que esta, aun siendo interna al sujeto, puede ser tanto objetiva como subjetiva. Lo único que importaría es el estado mental, la disposición hacia la propia vida, indiferente de cuál sea la calidad exterior de esta. Es decir, no es relevante si exteriormente la calidad de la vida es baja, como por ejemplo en casos de sufrir desgracias importantes, o cuando la vida podría considerarse carente de sentido: mientras internamente el sujeto tenga una disposición positiva hacia su vida, lo externo es irrelevante.

Al igual que en el caso de la distinción entre subjetivo y objetivo, reconocemos la legitimidad de utilizar la diferenciación entre interior y exterior en determinados contextos. Sin embargo, la pregunta que nos interesa no es simplemente si estas distinciones *se pueden utilizar* en alguna circunstancia, sino si acaso *es pertinente para distinguir a la felicidad del bienestar*. Nos parece que la respuesta a esta pregunta también es que no. En efecto, para que corroboremos la eficiencia de esta distinción

como método de discernir entre felicidad y bienestar, sería imprescindible que cada una de estas categorías se aplique únicamente a uno de los conceptos señalados. Lamentablemente, nos parece que este no es el caso. Examinemos, por ejemplo, al estoicismo. De acuerdo a Pierre Hadot, el pensamiento de dicha escuela serviría para “educar a los hombres, a fin de que deseen *obtener exclusivamente ese bien que se puede obtener y evitar solo ese mal que es posible evitar*” (2006, p. 26; los énfasis son nuestros). Este sería un requerimiento esencial para alcanzar la llamada “tranquila felicidad” estoica. Pero, ¿cómo hemos de entender este principio? ¿Por qué sería necesario obedecer este principio para alcanzar la llamada “tranquila felicidad”? ¿Qué es la “tranquila felicidad”? V. J. McGill argumenta que la felicidad estoica es llamada “tranquila”, debido a que esta implica una cierta “indiferencia” o “desconexión” del mundo exterior. Este estado se alcanza a través de diversas estrategias, una de las cuales consiste en sostener que nada es realmente bueno o malo, a excepción de la virtud y el vicio. De esta forma, los estoicos podían afirmar que el verdadero sabio no tenía temor a la enfermedad, al dolor, al hambre, ni a ninguna desventura que las circunstancias pudieran traerle, exactamente como Cézares Blanco caracteriza el paradigma *interiorista* de la felicidad. Los estoicos sostenían incluso que el verdadero sabio podía ser feliz aun mientras es torturado.

Para conseguir esto, la filosofía estoica proponía diferentes teorías. De acuerdo a una de ellas, nada —a excepción de la virtud o el vicio— era en realidad malo; sin embargo, *pensar* que algo es malo, lo hace serlo. Esta idea invitaba a que el sabio estoico se “desconecte” de las vicisitudes de la vida, descartándolas como indiferentes, puesto que solamente podrán afectar a su tranquila felicidad en la medida que él mismo las considere un mal. Otro argumento estoico que persigue este mismo fin sostiene que “lo que sea que suceda, debe suceder”. McGill presenta este principio de la siguiente manera: “[l]o que sea que suceda es necesario, lo que es necesario es racional, lo que es racional es bueno y lo que es bueno es aceptable. Por lo tanto, lo que sea que suceda es aceptable” (1968, p. 53). Más allá del hecho de que, como muy bien nota McGill, la conclusión de este argumento no se sigue, el objetivo del mismo es evidente: tratar de

asegurar la tranquila felicidad del sabio estoico, siempre y cuando este alcance la virtud y evite el vicio, desconectándose lo más radicalmente posible de las vicisitudes de la vida.

La razón subyacente o común a estos principios se puede encontrar más claramente en las propuestas de uno de los filósofos estoicos más famosos: Epícteto. Como adelantamos en el punto 1.1, McGill afirma que toda teoría de la felicidad, aun cuando existan numerosas diferencias entre una y otra, encierra un concepto “originario”, que puede entenderse como la mayor razón posible entre deseos satisfechos y deseos (1968, p. 6) de esta manera:

$$\text{Felicidad} = \frac{\text{Deseos satisfechos}}{\text{Deseos}}$$

Las formas de obtener la proporción más favorable en esta operación, y por lo tanto alcanzar la mayor felicidad, pueden ser dos: ya sea aumentando el numerador, o reduciendo el denominador. Epícteto, en opinión de McGill, invitaba a hacer esto último (1968, p. 54-55). Y la razón de esto es muy simple. Epícteto sostenía que si la felicidad consistía en obtener aquello que se desea, lo más prudente era limitarse a desear solo aquello que se puede obtener y a desear evitar solo aquello que se puede evitar, confirmando la lectura de Hadot. Así, reduciendo el denominador en esta razón al disminuir los deseos totales, es más fácil alcanzar esta tranquila felicidad del sabio estoico que tratando de satisfacer todos nuestros posibles deseos, los cuales por naturaleza son inagotables. Nos parece que todo lo anterior indica que la escuela estoica es eminentemente *interiorista*, al menos a la manera en que Céspedes Blanco caracteriza a

este tipo de teorías. El estoicismo es interiorista, pero, ¿respecto de qué? ¿Acaso lo que los estoicos están afirmando es que *la felicidad* contemporánea es interior? ¿O más bien se refieren al *bienestar*?

Probablemente la mayoría de los textos, en inglés o en español, en que se estudie o interprete a los estoicos se referirán a este debate en términos de *felicidad*. Lo que buscan es la “tranquila *felicidad*”. Sin embargo, y como ya hemos reiterado numerosas veces, este uso puede resultar engañoso. Lo que realmente se está tematizando aquí es la *eudaimonia*. Lo que los estoicos desean alcanzar a través de la desconexión de la realidad es *la vida buena*, digna de ser vivida. Lo que desean es el *summum bonum*. Esto, debido a las complicaciones ya mencionadas —la necesidad de traducir “*eudaimonia*” como “felicidad” puesto que no existe otra palabra que, al traducir del griego, se acerque más a lo que el término original quiere significar—, se traduce como “felicidad”, sin embargo *no corresponde al concepto contemporáneo de felicidad*, que refiere a un estado mental<sup>20</sup>. Por tanto, en la nomenclatura propuesta por nosotros, el interés estoico es realmente acerca del *bienestar*. De modo que el estoicismo adheriría a un concepto *interiorista* del *bienestar*. Por lo tanto, si el bienestar fuera *únicamente* un fenómeno interior —como lo es en los estoicos—, mientras que la felicidad fuera *siempre un fenómeno exterior*, entonces podríamos estar inclinados a corroborar la tesis según la cual *felicidad* y *bienestar* se distinguen en virtud de su categoría de interior o exterior. Si no fuera así, *i.e.*, si el bienestar pudiera *también* concebirse de manera *exteriorista* y/o *mixta* —o si la felicidad pudiera concebirse como un fenómeno interior—, entonces la distinción no separaría realmente a la felicidad del bienestar. Nos parece que este es el caso.

El bienestar puede concebirse de manera legítima como un fenómeno interior, a la manera en que los estoicos lo hacen. Vivir bien puede entenderse, sin contradicciones conceptuales, como una vida en la que cultivamos un estado interior de desapego e

---

<sup>20</sup> Recordemos que un argumento para defender esta tesis se ha comenzado a desarrollar en el punto 2.1, pero que concluiremos nuestra defensa de este punto en la sección 3.5.

indiferencia de la realidad, para evitar el sufrimiento de las circunstancias frente a las que no tenemos control. Sin embargo, de manera igual de legítima, la vida buena puede ser pensada como una vida en la que exista un cierto equilibrio entre la vida interior y exterior. Creemos que es el caso de la *eudaimonia* aristotélica.

El filósofo español Alejandro Vigo nos enseña en su libro *La concepción aristotélica de la felicidad* que la caracterización que Aristóteles realiza de la *eudaimonia* tiene lo que podríamos considerar, dos niveles. Por una parte está la “caracterización formal” y por otra la “caracterización material”. La primera de estas nos dice poco acerca de si Aristóteles era un interiorista o un exteriorista con respecto a la *eudaimonia*. En pocas palabras, Vigo sintetiza esta postura aristotélica de la siguiente forma: “[h]emos considerado la caracterización formal de la felicidad como fin último, perfecto y autosuficiente de la totalidad de las actividades que configuran la vida práctica.” (1997, p. 52). En efecto, para Aristóteles, como para la mayoría de los filósofos griegos, la *eudaimonia* era el fin último de la vida, aquello por lo cual todo lo demás se hace. No solo eso, sino que, de acuerdo a Sellars, esta constituye una de las tesis *no demostradas* de la mayoría de las escuelas griegas:

[...] los Estoicos, como tantos otros filósofos antiguos, piensan que la *eudaimonia* es algo bueno y que es algo universalmente deseable. Es el *summum bonum*, esto es aquello “por lo que todo es hecho pero que no es hecho por nada más” *No hay argumento para sostener esta afirmación en ninguna de las escuelas antiguas*; es la gran suposición implícita en ética antigua. (2006, p. 123; los énfasis son nuestros)

De esta manera, la definición formal aristotélica de la *eudaimonia* parece coincidir, al menos en la opinión de Sellars, tanto con los estoicos como con numerosos otros pensadores de la época. Probablemente incluso con la opinión de la mayoría de la cultura griega contemporánea. Pero si esta vasta mayoría sostenía la misma suposición, ¿en qué se diferencia la caracterización aristotélica de la felicidad, de la de las otras escuelas? En principio, parte de la originalidad recae en la *justificación* de la *eudaimonia* como fin último del hombre. Mas, para nuestros fines, la particularidad más pertinente es su *caracterización material* de la *eudaimonia*.

Una de las definiciones aristotélicas de la felicidad más afamadas es la que encontramos en *Ética a Nicómaco* I 13, 1102a 5-7 donde se afirma que “la felicidad es una actividad del alma según la virtud perfecta”. El procedimiento que se realiza para justificar esto es a través del argumento del *ergon*. Aristóteles argumenta que en aquellos individuos que cumplen una función, su bien está en realizarla de la mejor manera posible. Por ejemplo, en el caso de un zapatero, su función es reparar zapatos, y su bien será el repararlos de manera excelente. De tal forma, si en el caso de un hombre en cuanto zapatero podemos establecer su bien a partir de su función, a saber, reparar zapatos, la pregunta que habrá de responder será, ¿existe una función propia, un *ergon* del hombre en cuanto hombre? Aristóteles se pregunta cuál puede ser esta función propia del hombre, y para ello examina los géneros de vida: no puede ser propia del hombre la vida vegetativa, pues esta la compartimos con las plantas. Tampoco puede ser propia del ser humano la vida sensitiva, puesto que la compartimos con los demás animales. Por tanto, solo resta la “vida activa”, que corresponde a la vida propia de la parte racional del alma. La felicidad entonces será la perfección de nuestra naturaleza humana, y esto se consigue a través de la práctica virtuosa de las facultades racionales propias del hombre, y si se tiene más de una virtud, según la más perfecta de todas, y esto de manera habitual, en toda una vida (*EN* 1098a 15-20). Ahora bien, ¿cuál es el papel que tienen los bienes externos en esta concepción de la *eudaimonia*? Esta pregunta es altamente controvertida, por lo tanto muy difícil de responder. De acuerdo a Carmen Trueba, este debate aún no zanjado, se enfrenta al desafío de responder si acaso para Aristóteles los bienes externos tienen un papel *instrumental* o *constitutivo* de la felicidad. En sus palabras:

Aristóteles reconoce que los bienes externos (*ton ektòs agathon*) contribuyen a ella [la *eudaimonia*] en un sentido instrumental (*EN* 1099a 31-b 2), pero también les atribuye un lugar importante por sí mismos (*EN* 1099b 2-7) y apunta que la ausencia de algunos bienes externos “empaña” o “desdibuja” la felicidad, la cual necesita cierto grado de prosperidad (*euemerías*) (2011, p. 86-86)

Trueba nos muestra en estas dos citas de Aristóteles la aparentemente contradictoria postura del Estagirita acerca del papel que tienen los bienes externos en la *eudaimonia*. Al respecto, la misma Trueba nos enseña que autores tales como J. Cooper, sostienen que el papel de estos bienes es de medio, debido a que su *presencia* no contribuye directamente a ser *eudaimon*, sin embargo su *ausencia* puede dificultar llegar a serlo. Sin embargo, otros autores como Annas, Irwin o Nussbaum consideran que los bienes externos son parte *esencial o constitutiva* de la *eudaimonia*, debido a que Aristóteles menciona entre dichos bienes a la belleza o la salud, lo que hace pensar que, debido al alto valor que estos tienen, su papel no se reduzca meramente a medios. (cf. Trueba, 2011, p. 86)

Ciertamente no deseamos zanjar este debate aquí. Nos contentamos con hacer evidente el siguiente hecho: ya sea que para Aristóteles los bienes externos tengan un papel instrumental o esencial, estos sin lugar a dudas *cumplen cierto papel*. Los bienes externos *son relevantes* para la *eudaimonia*, sea cual sea en efecto la medida de dicha relevancia. Por tanto, aunque la polémica no se haya logrado resolver completamente, parece sensato afirmar que Aristóteles concibe a la *eudaimonia*, o bienestar en términos contemporáneos, de manera *mixta*, es decir, en donde factores tanto internos —la virtud, por ejemplo— y externos —los bienes externos— son relevantes para su consecución. Esto es contrario a lo que los estoicos sostenían, como vimos recientemente.

Nos parece que con esto hemos mostrado con relativa claridad que el *bienestar* puede ser, de manera igualmente legítima, considerado como un fenómeno interno o externo. Esto implica que esta distinción no puede considerarse como la *diferencia fundamental* que tanto buscamos, y que sirva para distinguir de manera esencial a la *felicidad* del *bienestar*. Hemos acordado que el primero de estos términos se define como un estado mental, mientras que el segundo como un tipo de vida buena; mas a partir de esto no hemos logrado establecer en qué reside, de manera profunda, la diferencia entre ambos conceptos. Esta disparidad no recae en que uno sea subjetivo y otro objetivo, ni tampoco en que uno sea interno y otro externo, como suele afirmarse.

Estas categorías son útiles, pero para otros fines, como por ejemplo el de distinguir tipos de teorías del *bienestar*. Por tanto, ¿en qué recae realmente la distinción entre *felicidad* y *bienestar*? ¿Qué es lo que separa realmente a estos conceptos? Creemos que la respuesta más simple es la más correcta: su categoría *valorativa*.

## 2.6 Felicidad *descriptiva* y bienestar *evaluativo*

A lo largo del presente capítulo hemos tratado de establecer principalmente dos puntos: el primero dice relación con la diferencia conceptual existente entre “felicidad” y “bienestar”. Como observamos, muchos autores conocen y aceptan esta distinción, señalando que el primer término consiste en un estado mental, mientras que el segundo en un tipo de vida buena. No solo eso, sino que pudimos corroborar que incluso en casos de cierta complejidad, como en la traducción de *eudaimonia* como *felicidad*, esta distinción se acepta, mas no puede realmente utilizarse por problemas prácticos. En base a esto, nosotros argumentamos que, al menos en las obras y reflexiones contemporáneas relativas al tema, se debería tratar de seguir esta distinción, so pena de promover oscuridades y confusiones.

El segundo punto que hemos intentado defender es que, ya teniendo presente la diferencia entre “felicidad” y “bienestar”, la característica o elemento que en efecto distingue a estos dos conceptos de manera más esencial no es ni la categoría de subjetivo-objetivo, ni la de interno-externo, que son dos de las maneras más usuales de diferenciarlos. La razón más eminente de esto es que la aplicación de ninguna de estas categorías es realmente unívoca. En efecto, el “bienestar” podría considerarse como objetivo y también como subjetivo, dependiendo de la teoría que nos parezca más persuasiva. Lo propio sucede con la “felicidad”. Y si tanto el bienestar como la felicidad pueden ser objetivos, entonces evidentemente esta distinción no separa de ninguna manera esencial a un concepto del otro. Lo mismo sucede con la categoría de interno-

externo. Por tanto, lo que nos queda por resolver es qué clasificación captura de mejor manera la diferencia fundamental entre “felicidad” y “bienestar”. Nos parece que esta es la oposición entre *evaluativo* y *descriptivo*.

“Bienestar” se ha definido formalmente como una vida buena, digna de ser vivida. De manera incluso más radical, cuando esta corresponde a la traducción de *eudaimonia* quiere decir la *mejor* vida posible, el *summum bonum*. Nos parece que no es necesario argumentar demasiado que este concepto, a todas luces, contiene un eminente elemento de juicio valorativo. La *definición misma* de este término gira en torno a una evaluación de la vida: aquella vida que en efecto cumpla ciertos estándares de calidad, que se evalúe valiosa, equivaldría al “bienestar”. Es por ello que seguramente al lector no le producirá mayores reparos cuando afirmamos que el elemento que caracteriza de manera más fundamental y esencial a este término es su categoría de *evaluativo*. Así, en concordancia con lo visto en el punto 1.3, cuando un autor habla de la vida buena, de lo que estaría realmente hablando es de la vida de “que puede ser o es aprobada”. En consonancia con lo anterior, y en la medida que definimos “concepto evaluativo” como “aquel que expresa *aprobación o desaprobación*”, se concluye que “bienestar” es un concepto de este tipo.

Lo que sí podría producir algo de escepticismo es que afirmemos que, en contraposición al *bienestar*, el concepto de felicidad en realidad *no es evaluativo, sino tan solo descriptivo*. Empero, esto no es tan extraño como podría parecer: hoy por hoy muchos filósofos y psicólogos que trabajan sobre el concepto de felicidad, en gran parte lo que intentan no es afirmar que un cierto estado mental posee o carece de cierto valor, sino simplemente *describirlo*. Lo que se trata de realizar es *explicar* en qué consiste el complejo estado o configuración de la psiquis cuando esta se encuentra en eso que llamamos la *felicidad*. Así, una teoría de la *felicidad* será aquella que nos indique, por ejemplo, que esta consiste en un juicio individual positivo respecto a nuestra propia vida tomada como un todo; o que en realidad es una suma positiva de placer por sobre dolor en el total de una vida. En ambos casos, se está simplemente *describiendo* el estado

mental, pero *no evaluándolo*. No existe aquí pronunciamiento real acerca del valor o disvalor de dicho estado. Es así que, en virtud de que hemos definido “término descriptivo” como “aquel que expresa una constatación empírica de algo real, aquel que señala *cómo el mundo es*”, concluimos que “felicidad” es a todas luces un concepto descriptivo.

Con esto no queremos decir que los pensadores que trabajen sobre el concepto de “felicidad” afirmen que *no tiene valor alguno*. Ese no es el caso: la “felicidad” sin lugar a dudas posee valor. Algunos, como por ejemplo en el caso ya visto de Brülde, llegan a decir incluso que ella es *lo único* que tiene valor. Otros podrán estar en desacuerdo, y decir que en realidad es tan solo un elemento valioso entre tantos otros. Sin embargo, decir esto no es lo mismo que decir que *el concepto de felicidad es evaluativo*, sino simplemente que *en su uso* el término se puede considerar “denso”<sup>21</sup>. En efecto, yo puedo decir que hablar con la verdad es algo valioso, mientras que otro pensador podría argumentar que el valor de la verdad es en realidad dudoso. Todo esto es perfectamente legítimo, sin embargo nada de ello nos lleva a decir que *el concepto de verdad sea evaluativo*. La verdad puede tener valor, pero el concepto mismo no se fundamenta en una *evaluación valorativa* de la realidad. Lo mismo sucede con casi cualquier concepto: justicia, coraje, inteligencia, etc. Todos son valores, todos se aprecian en mayor o menor medida, todos pueden ser “densos” en su uso. Sin embargo, su *concepto* no necesariamente es evaluativo. Nos parece que esto es justamente lo que sucede con el de felicidad: según nuestra opinión, este sería un término “conceptualmente descriptivo”, en virtud de que, aunque es posible utilizarlo de manera que permita expresar aprobación, podemos contentarnos con un uso meramente descriptivo; distinto es el caso de “bienestar”, pues de este término no cabe sino hacer un uso evaluativo, por cuanto necesariamente al expresar que una vida es valiosa estamos expresando aprobación.

Todo lo anterior nos lleva a decir que *bienestar* y *felicidad* son en realidad dos conceptos completamente diferentes, y no como a veces se suele creer, diferentes

---

<sup>21</sup> La discusión sobre los términos densos se encuentra en el punto 1.3 de esta tesis.

dimensiones o niveles de un mismo concepto. Si bien la *felicidad* puede jugar algún papel dentro de una teoría del *bienestar*, ambos conceptos son esencialmente distintos; no se cruzan el uno con el otro en el sentido de que no cabe refutar o contraponer a una teoría del *bienestar* con una de la *felicidad*: aunque en ambos casos se pueda estar hablando de un estado mental —por ejemplo, si alguien afirma que el *bienestar* consiste en la *felicidad*—, ni siquiera aquí cabe la contraposición, por cuanto en dicha teoría del *bienestar* lo central será la afirmación de que *cierto estado mental constituye la mejor vida*, mientras que el teórico de la *felicidad* nada podrá decir al respecto, pues no es su papel el de realizar definiciones evaluativas. No habría, ni siquiera aquí, conmensurabilidad.

Decir que “felicidad” es un término descriptivo, mientras que “bienestar” sería evaluativo no es algo nuevo. Notable es, por ejemplo, el caso del filósofo Jason R. Raibley, quien también defiende la existencia de una distinción conceptual entre “felicidad” y “bienestar” en un artículo cuyo título es tremendamente decidor: “Happiness is not Well-being” (2012)<sup>22</sup>. Otros ejemplos pueden ser autores como Rodogno (2014) o Haybron (2008, 2011, 2013) quienes utilizan categorías similares. Es más, este último autor opina de manera muy parecida a la nuestra con respecto a los peligros de confusión en el estudio de la felicidad, y que esta se debe al menos parcialmente a la no utilización adecuada de esta distinción:

[h]ay, en términos generales, dos cuerpos de literatura filosófica sobre “felicidad”, cada uno correspondiente a un sentido diferente del término. Uno usa “felicidad” como un término valorativo, aproximadamente sinónimo de “bienestar” o “florecimiento”. El otro cuerpo de trabajo usa la palabra *como un término puramente descriptivo*, parecido a “depresión” o “tranquilidad”. Un proyecto importante en la filosofía de la felicidad es simplemente obtener claridad sobre qué es de lo que están hablando diferentes autores [...] En resumen, las “teorías filosóficas” sobre la felicidad pueden ser acerca de al menos dos cosas diferentes: bienestar o un estado mental. De acuerdo con esto, hay esencialmente dos cuerpos de literatura filosófica acerca de la “felicidad” y dos grupos de debates acerca de su naturaleza, aunque *los autores a menudo fallan a la hora de distinguirlos*. Estos fallos han generado mucha confusión, a veces acarreado desacuerdos falsos que demuestran ser meramente verbales. Por ejemplo, algunos psicólogos identifican “felicidad” con actitudes de satisfacción con la propia vida

---

<sup>22</sup> La diferencia propuesta por Raibley no es idéntica a la nuestra, pero es compatible.

mientras se mantienen neutrales sobre el problema del valor, o acerca de si Bentham, Mill, Aristóteles, o cualquier otro pensador de la vida buena estaba o no en lo correcto. Estos investigadores emplean el término en el sentido psicológico. Sin embargo, a veces se les objeta a estas afirmaciones que la satisfacción con la propia vida no puede ser suficiente para la “felicidad” porque otras cosas, como los logros o el conocimiento, importan para el bienestar. Los objetores están confundidos: sus oponentes no han dado argumento alguno acerca del bienestar, y los dos “lados”, por decirlo de alguna manera, simplemente están usando “felicidad” para hablar de cosas diferentes. Uno podría igual de legítimamente objetarle al tratado de un economista sobre los “bancos” que nada tiene que ver con lugares donde sentarse. (Haybron, 2011, ¶ 1; los énfasis son nuestros)

Si todo esto parece plausible, podemos decir que hemos alcanzado cierta claridad no solo acerca de qué son la *felicidad* y el *bienestar*, sino que también podemos ver que conceptualmente no existe relación directa entre ambos términos. Si se establece alguna relación, es simplemente en la medida que cierto autor otorgue un papel a la *felicidad* dentro de una teoría del *bienestar*, pero incluso en dicho caso la relación sería instrumental. Lo que no podría realizarse es “hacer chocar” a ambos conceptos, como si fueran opuestos. Por tanto, nos parece que estamos en condiciones de esbozar una propuesta de articulación relacional entre estos conceptos, que llamaremos *cartografía conceptual de la felicidad*.

## 2.7 La cartografía conceptual de la felicidad

De acuerdo a Ruut Veenhoven, a la hora de pensar el bienestar se suele caer en el error de suponer que la vida tiene una cierta calidad singular susceptible de ser evaluada<sup>23</sup>. Esta creencia, sin embargo, suele desbaratarse después de un análisis riguroso, donde se revela que en realidad la vida posee una calidad *multidimensional*. Veenhoven asegura que lo mejor es pensar en “cualidades” de la vida, y nos afirma que estas son cuatro:

---

<sup>23</sup> Veenhoven habla de bienestar y de felicidad de manera intercambiable.

cualidades internas y externas, por un lado; y chances y resultados por otro<sup>24</sup> (cf. Veenhoven, 2013, p. 161-162).

El primer binomio de cualidades dice relación con el lugar donde se encuentra aquello que ha de ser evaluado. Por ejemplo, se puede afirmar que una vida es buena siempre y cuando *la sociedad* posea ciertas cualidades valiosas, como justicia, democracia, cierto nivel de salud e ingreso económico, etc., las que constituirían *cualidades externas*. Por otro lado, también se puede argumentar que la calidad de la vida depende de cualidades internas del sujeto, como inteligencia, virtud o simplemente una apreciación positiva de su propia vida, lo que podemos llamar *cualidades internas*. El segundo binomio dice relación con las condiciones que influyen en las posibilidades que el sujeto tiene dentro de su vida, por ejemplo para alcanzar sus metas y objetivos. Por un lado nos encontramos con las “chances”, que podemos entender como las precondiciones que actúan en el sujeto ya desde el nacimiento, como puede ser por ejemplo una buena familia, tener un entorno amoroso, tener habilidades o potenciales innatos, etc. Complementando lo anterior, nos encontramos con los “resultados”, que tiene que ver con cuánto hemos aprovechado o desaprovechado las oportunidades que nos entrega la vida. Así, por ejemplo, una persona podría no tener “chances” demasiado atractivas, y aun así sacarle mucho provecho a su vida, en la medida que lo poco y nada que pueda poseer, lo utiliza de la mejor manera posible.

Veenhoven articula estas cualidades en una matriz cuádruple, a la siguiente manera:

---

<sup>24</sup> Nota a la traducción: Veenhoven utiliza el término “*qualities*”, lo que puede significar al mismo tiempo “calidades” o “cualidades”. En el original pareciera que el autor utiliza a propósito la ambigüedad de este término, para referirse al mismo tiempo a ambos sentidos. La vida tendría así, al mismo tiempo, diversas “calidades” y “cualidades”, pues las “cualidades” son susceptibles de evaluación, por lo que poseen “calidad”. Debido a que en español no se puede ser completamente fiel a este uso ambiguo del término, utilizaremos la palabra “cualidades” en la mayoría de los casos, pero cada vez que esto se haga, se debe tener presente que estas poseen también cierta “calidad”.

	<i>Cualidades externas</i>	<i>Cualidades internas</i>
<b>“Chances” de la vida</b>	Habitabilidad del medio	Habilidad-para-vivir del individuo
<b>“Resultados” de la vida</b>	Utilidad objetiva de la vida	Apreciación subjetiva de la vida

- a. *Habitabilidad del medio*: representa qué tan buenas son las condiciones externas de vida, lo cual se traduce en mejores o menores chances de alcanzar una vida buena. Esto, según Veenhoven, pueden ser “condiciones físicas como un aire limpio o condiciones sociales como confianza mutua.” (Veenhoven, 2013, p. 162)
- b. *Habilidad para vivir del individuo*: representa las cualidades internas del sujeto que indican qué tan bien preparado se encuentra para enfrentar las diversas adversidades y situaciones que la vida misma le presentará. Esto “incluye habilidades físicas como la buena vista, así como habilidades mentales como la inteligencia social.” (Veenhoven, 2013, p. 163)
- c. *Utilidad objetiva de la vida*: representa los resultados de las actividades propias de la vida. Entre ellas podemos encontrar tener y cuidar de los amigos, engendrar hijos, ser un buen ciudadano, etc.
- d. *Apreciación subjetiva de la vida*: representa los resultados internos de llevar un cierto tipo de vida, a saber, cómo el individuo percibe o evalúa su vivir. Esto puede ir desde la alegría momentánea, hasta la satisfacción o plenitud, la sensación de que nada falta.

Nos parece que esta matriz es en extremo interesante y útil para entender y relacionar las diversas teorías sobre el bienestar. La manera en que podemos realizar esto es indicando, de manera gráfica, cuáles de los cuadrantes presentes en la matriz son considerados como relevantes en cada teoría particular. Veamos algunos ejemplos, indicados por el propio Veenhoven (2013, p. 170-171).

*Eudaimonia:*



De acuerdo a Veenhoven, la *eudaimonia* considera como relevante los cuadrantes inferiores de la matriz, además del cuadrante superior derecho, que sería más eminente. En efecto, en Aristóteles, por ejemplo, una de las condiciones más relevantes es la *habilidad para vivir* del individuo, entendida esta como la excelencia en nuestras facultades propias como raza humana. La virtud, sin duda, cabe dentro de las chances internas, llevando a un destacado en negro en este cuadro. Pero junto con lo anterior, hemos ya discutido que hay algunos factores externos relevantes también para Aristóteles. El cuadrante inferior izquierdo dice relación con la *utilidad objetiva de la vida*, que podríamos entender sin mucha dificultad justamente como aquellas condiciones o bienes que el Estagirita considera relevantes, como tener una buena familia, tener amigos, una cierta cantidad de “bienestar” económico, etc. Este cuadrante se encuentra en gris oscuro, debido a que es relevante, pero en menor medida que el

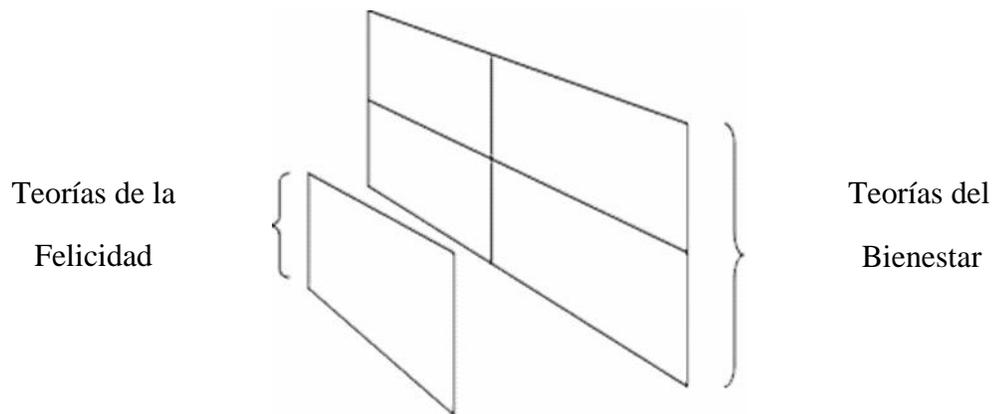
cuadrante superior derecho. Finalmente, nos encontramos con que el cuadrante inferior derecho está también sombreado, pero en un gris bastante más claro. Esto es porque la *apreciación subjetiva de la vida* parece ser una condición presente, pero no demasiado relevante, al menos en la concepción aristotélica de la *eudaimonia*.

*Bienestar subjetivo:*


El *bienestar subjetivo* es el término técnico que se utiliza regularmente en las investigaciones de psicología positiva. Es, como podemos ver aquí, un concepto eminentemente interior, que consiste principalmente en la apreciación positiva de la propia vida, conjugando para esto elementos tanto cognitivos como afectivos. En definitiva, se considera que el bienestar subjetivo consiste en un juicio cognitivo positivo de la propia vida, sumado a una disposición emocional positiva hacia la misma, o hacia las dimensiones relevantes de esta.

Nos parece que con estos dos ejemplos queda relativamente clara la función y utilización de la matriz cuádruple de Veenhoven. En nuestra opinión, esta resulta ser una excelente herramienta para comprender y relacionar las distintas propuestas sobre el bienestar, tanto actuales como en el caso del bienestar subjetivo, como antiguas en el caso de la *eudaimonia*. Sin embargo, esta matriz todavía no nos es útil para establecer a

su vez una estructura relacional entre el bienestar y la felicidad. En efecto, lo que se indica en cada una de estas tablas no es sino *aquello que se valora* en cada una de las teorías del bienestar. Por esto, al ser la felicidad un concepto meramente descriptivo, no se ajusta a ninguno de los cuadrantes de la matriz. Empero, a nosotros nos parece que, a partir de la matriz de Veenhoven, la manera de instalar una nueva estructura es por medio de una matriz *tridimensional*. Efectivamente, la felicidad no se deja clasificar en las categorías ya vistas, pero nos parece que si incluimos una tercera dimensión, que a su vez haga uso de las distinciones ya establecidas, la relación se hace clara. Esta estructura tiene la siguiente forma:



En esta estructura tridimensional propuesta por nosotros, la felicidad en tanto estado mental, se correspondería con el cuadrante inferior derecho de la matriz de Veenhoven, a causa de que esta implica eminentemente un concepto descriptivo de estados mentales relacionados con la disposición que tenemos hacia nuestra vida. La ventaja que tiene la utilización de este modelo es que nos permite notar la aparente correspondencia entre “felicidad” y una de las dimensiones o cualidades esenciales del bienestar, lo que en

muchos casos lleva a que se establezca de una u otra forma una relación entre estos dos conceptos en el contexto de una teoría global del bienestar. Esto es justamente lo que acontece en el caso paradigmático de Brülde visto en la introducción de este capítulo. Sin embargo, nos permite al mismo tiempo entender que, aunque esta relación pueda establecerse de manera legítima, los conceptos siguen siendo inconmensurables, por encontrarse en dimensiones completamente separadas. Así, la interacción entre el concepto *descriptivo* de la felicidad, y el concepto *evaluativo* del bienestar queda, en nuestra opinión, claramente establecido de manera gráfica.

Si todo lo dicho hasta ahora parece correcto, o al menos debidamente persuasivo, creemos que hemos avanzado un gran paso en vías de la claridad. Creemos que esta estructura relacional gráfica nos ayudará a comprender y de cierta forma a desbaratar la mayor parte de las ambigüedades y oscuridades producidas por cualquier utilización poco prolija de las distinciones que existen en el área del estudio de la felicidad. Sin embargo, es sin duda posible que después de todo lo dicho, sigan habiendo lectores que no estén totalmente convencidos de la distinción hecha hasta ahora entre “felicidad” y “bienestar”, de acuerdo a la cual el término precedente es principalmente un concepto descriptivo; y que en cambio adhieran todavía a la concepción de felicidad *eudaimonica* o *evaluativa*, donde “felicidad” corresponde solamente a una vida buena. Creemos que existe todavía una distinción muy pertinente que, esperamos, ayude a persuadir a los lectores más escépticos de que, efectivamente, la felicidad es un concepto descriptivo y no evaluativo y que, por tanto, para la vida buena es mejor utilizar el término “bienestar”. Nos referimos a la distinción entre *felicidad con sentido* y *sin sentido*.

## 2.8 Felicidad *con sentido* y *sin sentido*

En una encuesta informal realizada a 43 alumnos de la asignatura “Ética y Valores” de la facultad de Ciencias de la Educación de la Universidad San Sebastián de Puerto Montt, se planteó la siguiente serie de preguntas:

“1.- ¿Qué entiende usted por ‘felicidad con sentido’?”

2.- ¿Qué entiende usted por ‘felicidad sin sentido’?”

3.- ¿Qué entiende usted por ‘vida buena sin sentido’?”

La hipótesis central sobre la que se fundan estas preguntas era que la gran mayoría de los estudiantes iban a comprender y ser capaces de responder de manera lógica y coherente las primeras dos preguntas, pero que no podrían comprender la tercera. Suponíamos esto porque si “felicidad” es un concepto *no-evaluativo* y meramente *descriptivo*, entonces no debería haber problema en conceptualizar un escenario donde, o bien posea, o bien *carezca* de sentido, puesto que no hay contradicción lógica entre un estado mental valorativamente neutral, y la ausencia de sentido. Por otro lado, si estamos en lo correcto en suponer que *vida buena* en realidad es un término esencialmente valorativo, entonces la sentencia “vida buena sin sentido” es básicamente un oxímoron, puesto que no parece tener mucho sentido el hablar de una vida sin sentido, pero que al mismo tiempo es buena<sup>25</sup>. Pero no solo eso: si los alumnos se comportan de la manera esperada, junto con probar todo lo anterior, también estaríamos probando una hipótesis más interesante, *i.e.*, que la felicidad no se corresponde necesariamente con la vida buena. Efectivamente, si se corrobora la hipótesis de trabajo, y los alumnos son capaces

---

<sup>25</sup> Sobre esto, conviene tener presente lo discutido en el punto 1.4, en donde se establece que una de las acepciones de “sentido de la vida” es que la vida tenga valor o importancia. De esta manera, hablar de “vida buena sin sentido” equivaldría a “vida valiosa sin valor” o “vida que vale la pena ser vivida, que no vale la pena vivirla”. Esto, a todas luces, es un oxímoron, pero que se presenta tan solo cuando “sentido” se utiliza de esta manera particular.

de comprender y explicar qué es la felicidad sin sentido, pero no son capaces de comprender qué es una vida buena sin sentido, entonces “felicidad” y “vida buena” no se corresponderían una con otra: la vida buena requeriría de sentido para ser tal, pero la felicidad no<sup>26</sup>. Nuestra sorpresa fue mayúscula cuando los resultados no fueron los esperados.

Como habíamos hipotetizado, la mayoría de los estudiantes fueron capaces de comprender y explicar sin problemas la pregunta 1 y la 2. En el primer caso, las respuestas giraban en torno a la idea de un individuo que se siente satisfecho con su vida *gracias* a que realiza acciones de un alto valor. Ejemplos recurrentes fueron el ser padre, tener amigos, y hacer cosas que reportan un beneficio para otros como el trabajo solidario e incluso el trabajo remunerado que redundaba en el beneficio de otros, como ser docente o médico. En el segundo caso, la premisa central era que es posible acceder a este mismo estado de satisfacción, o uno similar, pero sin necesariamente vivir una vida valiosa ni hacer nada realmente meritorio. Ejemplos de esto fueron individuos que no tienen amigos ni familia, debido a que su única meta es la de obtener dinero. Otros menos recurrentes fueron el de estafadores o criminales. Estas respuestas, por el momento, corroboraban nuestra hipótesis. Sin embargo, cuando fue el momento de responder a la tercera pregunta, nos encontramos con que un alto porcentaje de los alumnos —aunque menor que en el caso anterior: cerca de un 100% en las primeras dos preguntas, y alrededor de un 70% en la última— *también* decían entender el concepto de “vida buena sin sentido”, y que eran capaces de explicar su significado. Esto nos pareció bastante irregular, por lo que indagamos más en el fenómeno. Cuando preguntamos qué podría ser una vida buena pero sin sentido, el primer ejemplo que se ofreció fue el de una persona que es moralmente muy correcta, pero que sufre de una enfermedad

---

<sup>26</sup> A pesar de que el oxímoron se presenta solo cuando “sentido” se entiende como “valor” o “importancia”, nos parece que esta última sentencia es válida con *todos los sentidos de “sentido”*. En efecto, podemos pensar la felicidad sin que sea *necesario* pensar al mismo tiempo que esta posee ni “finalidad externa”, ni “coherencia interna” ni “dirección”, ni “valor”, a la manera en que esas expresiones han sido caracterizadas por Fermeois (2015). La vida buena, en cambio, pareciera requerir *al menos uno* de estos sentidos en particular, para ser realmente buena, *i.e.*, importancia o valor.

terminal. Este ejemplo nos pareció muy interesante, por lo que lo sometimos a más examinación.

Lo primero que preguntamos fue sobre la interpretación del ejemplo: ¿acaso es el ser moralmente bueno lo que transforma la vida en buena, mientras que el estar enfermo lo que hace que no tenga sentido? La respuesta fue afirmativa. A lo que replicamos, ¿es que acaso no tiene sentido la vida si se está enfermo? Aquí la respuesta fue dividida, con un gran porcentaje de los alumnos afirmando lo contrario: estar enfermo no significa que la vida no tiene sentido. La mayoría de los estudiantes que habían afirmado comprender qué significa una vida buena sin sentido *se retractaron* después de este breve examen. El resto hizo lo propio después de algunas preguntas subsiguientes, como por ejemplo el constatar que si suponemos que el individuo enfermo tiene hijos o familia que lo ame, o la posibilidad de disfrutar de la belleza que la vida puede ofrecer, entonces su vida cobra mucho sentido a pesar de la enfermedad. Por el contrario, pareciera ser que aunque sea moralmente bueno, si suponemos que este sujeto no tiene nadie de quien recibir amor o a quien entregárselo, ni posibilidad alguna de producir o disfrutar de la belleza, entonces no solamente dudamos del sentido de su vida, sino incluso de que esta sea realmente buena. Así, después de este examen, la mayoría de los alumnos se habían desdicho, y reconocían no entender realmente la noción de “vida buena sin sentido”.

Llegados a este punto, algunos estudiantes volvieron a “atacar”, afirmando que la frase todavía puede tener sentido, por ejemplo en el caso de un sujeto que tiene comodidades, que posee ingresos y salud, que puede tener acceso a lujos, pero que carece de personas, familiares o amigos con quienes compartir su aparente bienestar económico. Este ejemplo volvió a capturar la atención de varios estudiantes, y fue recibido de manera bastante positiva. Sin embargo, después de un breve análisis del ejemplo, una sospecha comenzó a formarse, que nos llevó a reformular la pregunta.

Se les volvió a interrogar a los estudiantes por el ítem 3, sin embargo cambiando levemente la manera de presentación. Esta vez, la pregunta fue:

“3.- ¿Entiende usted la frase “vida digna de ser vivida pero que no tiene sentido”?”

El cambio fue radical. La respuesta casi unánime a esta cuestión fue en la línea de “una vida que no tiene sentido no vale la pena ser vivida, la frase no tiene sentido”. De este modo, casi un 100% de los estudiantes afirmaron que, en último término, esta frase es en realidad una contradicción, un oxímoron. ¿Cuál fue la razón de este cambio? ¿Cuál fue la sospecha que nos llevó a esta reformulación? Fueron dos: por un lado, nos pareció que la manera inicial de presentar la pregunta establecía un cierto prejuicio en el estudiante. En efecto, el preguntar, “¿qué significa X?” puede hacer pensar ya desde el inicio que hay un “qué” de significado. Es decir, no comenzamos preguntando si la pregunta tenía sentido o no, como deberíamos haber hecho, sino que preguntamos *cuál* era su sentido, lo que induce a pensar que ese sentido *debe existir* (cf. Wittgenstein, 1976, p. 27). Esto podría llevar a que el encuestado trate “artificialmente” de cumplir con las expectativas del encuestador, y dado que de entrada ya se supone que hay un sentido en la frase, aunque realmente no la tenga, se trata de buscar alguno “a la fuerza”.

La segunda sospecha dice relación con la expresión “vida buena”. Después de analizar el ejemplo, se destaca notablemente que aquello en lo que residiría lo “bueno” de dicha vida era el buen pasar económico, el relativo éxito monetario. Sin embargo, en lenguaje coloquial, el disfrutar de una vida de lujos a veces es llamado “buena vida”. No es inusual escuchar frases como “esto sí que es buena vida”, cuando nos estamos refiriendo a un momento de goce de ocio o lujos. Y debido a que la locución “buena vida” es tan similar a “vida buena”, llegamos a sospechar que los estudiantes identificaron uno con otro de manera conceptual. Sin embargo, esto no parece correcto: la “vida buena” como se entiende en filosofía y particularmente en el área de la ética y estudio de la felicidad, es mucho más compleja que la “buena vida” coloquial.

Todo lo anterior nos llevó a plantear un uso menos ambiguo de la “vida buena”, como “vida digna de ser vivida”. Una idea más fácil de comprender y de analizar, y que en último término, llevó a la corroboración de la hipótesis inicial de trabajo: la idea de

felicidad sin sentido se comprende claramente sin contradicciones, pero la idea de *vida digna de ser vivida* sin sentido no. Esta última resultó ser un oxímoron, por lo que, según las apariencias, *felicidad no correspondería a una vida buena o digna de ser vivida*, al menos en su forma más fundamental y en un contexto contemporáneo. Se corrobora así nuestra propuesta según la cual “felicidad” sería un concepto *descriptivo*, debido a que, como hemos indicado inicialmente, no hay contradicción o incoherencia alguna al concebirla tanto con, como sin sentido —lo que no ocurre con “vida buena”—.

Por supuesto, la cantidad tan pequeña de encuestados hace que sea absolutamente legítimo el cuestionar la representatividad de los resultados obtenidos. Desde un punto de vista metodológico, esto es una verdad incuestionable. Sin embargo, a pesar de eso, nos parece que los resultados son intuitivamente plausibles, es decir, que aunque la muestra es muy pequeña, seguramente el lector al igual que nosotros, se encontrará en una situación muy similar a la de los encuestados a la hora de enfrentarse a las preguntas propuestas: pareciera ser que *felicidad sin sentido* sí es una frase que podemos comprender, y no solo nosotros sino que la mayoría de las personas. Esto parece ser una prueba bastante persuasiva de que “felicidad” es un término descriptivo y no evaluativo.

Por otro lado, la idea de *felicidad sin sentido* no es nueva en la literatura sobre la felicidad, ni mucho menos. Un claro ejemplo podemos encontrarlo en el artículo “Happiness and Meaningfulness: Some Key Differences”, de Thaddeus Metz. Aquí el autor aborda justamente el problema de la diferencia existente entre *felicidad* y *sentido*, lo que nos indica implícitamente la relativa independencia existente entre ambos conceptos: la felicidad no requeriría de sentido para concebirse como tal. Metz lo expone de la siguiente manera:

[...] podría ser que lo que sea que hace a una vida feliz *justamente es* aquello que hace a una vida tener sentido, y viceversa, esto es, que “felicidad” refiere a lo mismo que “sentido”, incluso si estos términos tienen diferentes definiciones. Sin embargo, la mayoría de los que han reflexionado sobre el tema rechazan esta identidad de propiedades entre felicidad y sentido, por dos grandes razones.

Primero, hay muchas condiciones que parecen ser mejor descritas como “sentido infeliz”, con ejemplos incluyendo personas que [...] luchan contra la injusticia al costo de su propia paz y armonía [...]

Segundo, hay muchas condiciones que parecen ser legítimamente concebidas como “felicidad sin sentido”, por ejemplo, ser sujeto a una gran manipulación y pasividad forzada, pero sintiendo optimismo debido a drogas psicotrópicas [...] o pasar la vida conectado a una “máquina de experiencias”. (2009, p. 4)

Nos parece que todo lo anterior muestra con bastante claridad que, tanto en la lengua vernácula como en el idioma especializado, el término “felicidad” tiene un sentido legítimo y eminentemente descriptivo. No es lo que sucede con el concepto de “vida buena” o “*eudaimonia*”, donde no cabe pensar en ella y al mismo tiempo en la ausencia absoluta de sentido —que no tenga *al menos* sentido como importancia—. Es por ello que sostenemos que la distinción entre “felicidad” y “bienestar” es pertinente, y que en la medida de lo posible, la vida buena debe ser referida a través de este segundo término, y no del primero, al cual debe reservarse simplemente un estado mental. Esperamos que esta argumentación sirva para persuadir hasta a los más escépticos. Con todo, como ya mencionamos antes, este problema se volverá a visitar de forma definitiva en el punto 3.5, donde esperamos ofrecer un último y verdaderamente persuasivo argumento. Por el momento, continuemos indagando en otras distinciones que nos parecen pertinentes para establecer una estructura relacional adecuada, que nos permita avanzar en nuestra investigación con un mínimo de riesgos de confusión.

## 2.9 *Sentirse/estar feliz, ser feliz y vivir una vida feliz*

En una encuesta ulterior, realizada al mismo grupo de alumnos, se les presentó el siguiente escenario.

Imagine a un sujeto X, el cual se siente realmente satisfecho con su propia vida. Él considera que su situación familiar es excelente. Los dominios importantes dentro de ella se encuentran, a su juicio, de la mejor manera: tiene una esposa cariñosa, que lo ama y lo respeta, y un par de hijos hermosos e inteligentes, a quienes ama y que lo aman de regreso. En su vida social la situación es similar: tiene numerosos y buenos amigos, quienes se preocupan por él y a quienes estima mucho. Finalmente, su situación laboral también es buena: sus colegas son agradables, y mantiene con ellos relaciones estrictamente profesionales, pero de mutuo respeto y confianza. Su empleador, por otro lado, aprecia su trabajo, lo que lo tiene muy satisfecho. En definitivas cuentas, el sujeto X se considera feliz.

Ahora bien, lo que él no sabe es que, secretamente, su esposa tiene un amante y planea abandonarlo. El amor por su esposo ya hace años que desapareció. Por otro lado, sus hijos, sin él ser consciente de ello, no lo respetan de la forma que él piensa, justamente porque conocen la situación de sus padres, y desean irse del hogar con su madre cuando ella se marche. No solo eso, sino que la vida social del sujeto X tampoco es tan positiva como imagina: en secreto, sus amigos suelen burlarse de él y de su matrimonio, y pocos son los que se consideran tan cercanos a él como para hablar seriamente sobre el tema. Finalmente, en su trabajo, aunque sus colegas no manifiestan sus reparos, mantienen una cierta distancia con él, porque lo consideran adulator y servil: suponen que consiguió el trabajo por favores personales y que en realidad no merece estar ahí.

En base al escenario anterior, responda:

- a. ¿Cree usted que el sujeto X *se siente* feliz?
- b. ¿Cree usted que el sujeto X *es* feliz?
- c. ¿Cree usted que el sujeto X vive una *vida feliz*?

Cerca de un 90% de los alumnos encuestados respondieron de manera positiva a la primera pregunta. No cabe duda de que, por muy engañado que el sujeto X se encuentre, el sentimiento o estado mental en el que se encuentra es efectivamente positivo, por lo que no cabe otra alternativa sino considerar que *se siente* feliz. Esto nos indica la naturaleza eminentemente *subjetiva* del *sentirse feliz*, entendiendo por subjetivo que “depende puramente del juicio del sujeto”. El sujeto X no puede equivocarse acerca de si se siente o no feliz. Por otro lado, cerca de un 60% del alumnado contestó que, a pesar del engaño, el sujeto X también *es* feliz. El número es considerablemente menor, pero nos indica también que, en muchos casos, el *ser* feliz depende más de la disposición que tenemos hacia nuestra vida, *i.e.*, de nuestro estado mental referente a la propia vida tomada como un todo, que de las condiciones o calidad objetiva de dicha vida. Esto nos muestra que, aunque en general *sentirse feliz* y *ser feliz* dependen en su mayor parte de factores psicológicos, ambos fenómenos *parecen ser distintos*, en la medida que es más fácil considerar que alguien *se siente* feliz, a que *realmente lo sea*, en virtud de su disposición hacia su vida.

Finalmente, tan solo cerca de un 10% de los encuestados afirmaron considerar que el sujeto X, a pesar de encontrarse engañado, *vive una vida feliz*. Los números son bastante elocuentes, debido a que a pesar de que existieron estudiantes que sí identificaron la *vida feliz* simplemente con un *estado mental*, en definitiva, de un curso de 43 personas solamente 4 personas adhirieron a esta posición. Lo que estos números parecen indicarnos es que, en la mayoría de los casos, la *vida feliz* no depende únicamente ni mayormente del estado mental en que se encuentra quien vive dicha vida.

Por supuesto, al igual que en la encuesta anterior, sería normal tener dudas con respecto a la representatividad de la misma. Sobre esto, cabe destacar que encuestas como esta no son únicas en su tipo. Otras muy similares podemos encontrar, por ejemplo, en Haybron (2008, 2013), en donde los resultados coinciden muy bien con los obtenidos por nosotros. Esto nos hace sospechar en cierta validez de los mismos. Ahora bien, más allá de las falencias metodológicas de esta encuesta, desde un punto de vista

de la plausibilidad intuitiva de los resultados, nos parece que estos se condicen con la opinión general de la población; no solo eso, sino que en nuestra opinión, dichos resultados coinciden de manera bastante cercana con la distinción entre “felicidad” y “bienestar”. En efecto, esta encuesta parece mostrar que en el uso común existe una diferenciación clara, aunque tal vez no siempre consciente, entre lo que es una vida buena y lo que es la propia felicidad. Así, pareciera ser que cuando hablamos de manera genérica de ser feliz, nos referimos más bien a la felicidad. Esto, debido a que ser feliz, al igual que la felicidad como hemos visto anteriormente, depende netamente del estado mental y, por otro, no requiere tener un valor o calidad alto para considerarse tal. Yo puedo, verdaderamente, ser feliz aunque mi vida no tenga un valor o calidad deseables. Por otro lado, vivir una vida feliz parece tener una relación estrecha con la calidad de la vida que se vive. Efectivamente, pareciera ser enteramente legítimo y natural presentar reparos en calificar al sujeto X como viviendo una vida feliz. Esto no simplemente a causa de que este viva engañado: el engaño no es la razón esencial de que su vida no sea feliz; si así fuera, estaríamos obligados a sostener que la vida de este individuo no es feliz siempre que esté engañado, aun cuando la naturaleza de esta ilusión sea diferente; esto es, si afirmáramos que el sujeto X cree que su vida es pésima, cuando en realidad su familia lo ama, sus hijos lo aman, sus amigos lo quieren y respetan, y en su trabajo lo estiman, tendríamos que decir que *su vida no es feliz*, a pesar de la aparente buena calidad de esta. Aquí el engaño en que se encontraría el sujeto X sería, a lo menos, de la misma magnitud. Sin embargo, lo que probablemente sucedería en este caso es que dudaríamos un poco en clasificar su vida como no feliz. Probablemente, en vez de eso, clasificaríamos a este individuo como *mal agradecido*, en la medida que no es capaz de apreciar la excelente calidad de su propia vida.

De esta manera, el que una vida sea o no feliz parece depender, más que de estar o no engañado, de si la calidad de esta es alta o baja. En otras palabras, pareciera ser que una vida feliz equivale a una vida buena, por lo cual el concepto sobre el que estaríamos trabajando realmente es sobre el de bienestar. Conclusión que nos parece de un alto rendimiento, en la medida que puede ser útil para evitar malos entendidos. En efecto,

cabe la posibilidad de que cuando se tematice la vida feliz, debido a que terminológicamente se utiliza la palabra “feliz”, se caiga en el error de pensar que la discusión es sobre la felicidad, lo que podría a su vez llevar a establecer relaciones y/o contraposiciones entre la vida feliz y la felicidad, lo que podría ser erróneo.

Son justamente este tipo de proceder los que estamos tratando de ayudar a prevenir con las distinciones aquí desarrolladas. De esta manera, creemos que no solo para el ulterior desarrollo de este trabajo, sino que incluso para enfrentar cualquier texto que trate el tema de la felicidad, es útil tener presente que sentirse feliz, ser feliz y tener una vida feliz son no simplemente usos distintos de un término que refiere a un solo concepto, sino que aquí nos encontraríamos con más de un concepto, a saber, con que ser feliz equivale principalmente a la felicidad, mientras que la vida feliz equivale a la vida buena, *i.e.*, al bienestar.

El autor Daniel M. Haybron sostiene una postura similar. En sus palabras:

[...] la locución “vida *feliz*” puede no tomar naturalmente una interpretación psicológica, por la simple razón de que las vidas no son consideradas normalmente como entidades psicológicas.

Esto se contrasta con el sentido muy diferente que parece unirse a “*ser feliz*”. Aquí es mucho menos claro que estamos hablando acerca de las propiedades de la vida de una persona; parece más bien que es una propiedad de la persona misma. El *ser feliz*, parece, es simplemente el estar en un tipo de estado o condición psicológica. Similarmente, cuando decimos que tal-o-cual “es feliz” (como opuesto a decir que el lleva una vida feliz). Este uso psicológico, podría decirse, predomina en el vernáculo actual. (2011, sección 1.2 *Clarifying our inquiry*, ¶ 3-4)

Ahora bien, si efectivamente ser feliz y tener o vivir una vida feliz corresponden a la felicidad y el bienestar respectivamente, todavía queda por responder a la pregunta, ¿qué sucede con el *sentirse* o *estar feliz*? Dentro de la nomenclatura que hemos desarrollado, ¿a qué equivale? Para responder esta pregunta, deberemos desarrollar una distinción ulterior: la diferencia entre felicidad *episódica* y felicidad *global*.

## 2.10 Felicidad *episódica* y felicidad *global*

El Doctor en filosofía Mike W. Martin, un reconocido pensador de la felicidad, aborda en su artículo “Suffering in Happy Lives” el problema de la relación —o ausencia de ella— que existe entre la felicidad y el sufrimiento. Un primer paso para abordar este problema consiste en identificar claramente a qué se refiere el autor con “felicidad”. Para ello, utiliza una distinción que nosotros todavía no hemos instalado, pero nos parece pertinente. Nos referimos a la diferencia entre felicidad *episódica* y *global*.

“Felicidad” tiene diversos sentidos, dos de los cuales son especialmente relevantes: (1) *felicidad episódica* es cualquier emoción positiva o estado de ánimo tal como el gozo, la alegría, la jovialidad y el buen humor, y (2) *felicidad global* es una vida feliz o un largo segmento de la misma (más extensos que ánimos pasajeros). (Martin, 2009, p. 100)

Nos parece que una de las importancias fundamentales de subrayar esta distinción, al menos en lo que a nuestro trabajo respecta, es para destacar que uno de los elementos señalados, a saber la *felicidad episódica*, nos parece filosóficamente poco relevante. En efecto, como Martin señala con precisión, la *felicidad episódica* refiere principalmente a estados pasajeros, momentáneos, generalmente conocidos simplemente como *emociones*. Así, a lo que nos estaríamos refiriendo realmente es, por ejemplo, a la alegría pasajera producto de obtener una buena calificación, o al placer de descubrir un plato que nos parece delicioso, o a la jovialidad fruto de compartir un buen momento con seres queridos. Pero consideramos a estas emociones como filosóficamente poco relevantes en el estudio de la felicidad, porque su papel es siempre secundario: una teoría de la felicidad puede, a lo sumo, asignarles un papel instrumental a dichas emociones, por ejemplo, cuando afirmamos que la felicidad es una suma global de placer sobre dolor. En dicho caso, las emociones placenteras constituirían el agregado que se pondría en la balanza en contraposición a las emociones negativas como el

sufrimiento, la pena, la rabia, etc. Sin embargo, ellas no serían objeto de estudio *en sí mismas*.

No nos encontramos solos en esta opinión. Autores como Haybron afirman explícitamente que no todos los sentidos de “felicidad” son relevantes filosóficamente:

[...] “felicidad” puede ser usado de maneras desviadas, no cubiertas en esta taxonomía. Estoy asumiendo que solamente cosas llamadas “felicidad” de manera filosóficamente interesante están en cuestión aquí. Estos criterios no están pensados para ser aplicados en casos donde “felicidad” es usado para denotar, por ejemplo, la *emoción particular de sentirse feliz*. Todas las teorías en cuestión sostienen apreciaciones sobre la felicidad en las que involucran *estados a largo plazo* generalmente de gran importancia. (2000, p. 220; los énfasis son nuestros)

Lo que esto señalaría es que generalmente las emociones pasajeras positivas, aunque en ciertos contextos pueden ser referidas en términos de “felicidad”, ninguna teoría relevante acerca de este concepto las considera más que de manera secundaria e instrumental, nunca como objeto central de indagación. Por otro lado, este autor también nos da luces acerca de la pregunta que originalmente estamos tratando de responder en este capítulo: Haybron nos indica que las teorías sobre la felicidad generalmente tematizan estados a largo plazo, y no usos del que denota, por ejemplo, la “emoción de *sentirse feliz*”. Justamente, en el punto 2.9 afirmamos que el ser feliz generalmente coincide con la felicidad misma, mientras que la vida feliz con el bienestar. Mas, se había quedado en el tintero la pregunta sobre qué significa realmente el sentirse feliz o estar feliz. Las respuestas a la encuesta en torno a la que gira la reflexión precedente nos indican que este fenómeno no corresponde exactamente con ninguno de los otros dos. Aparentemente, la explicación la encontramos en las palabras de Haybron: *sentirse feliz* es una *emoción pasajera*, lo que implicaría que *equivale a la felicidad episódica*, a la manera en que Martin la caracteriza.

Nos parece que esta conclusión reporta beneficios no menores. En primer lugar, siguiendo el argumento relativo a la poca relevancia o interés filosófico del término, nos permite establecer de manera nítida que nuestro objeto de estudio no consistirá en la

felicidad episódica, sino en la global; y si se llegara a tematizar el concepto precedente, será solamente de manera subordinada. Sin embargo, creemos que esa no es la mayor utilidad.

A la hora de hablar de la felicidad y en qué consiste esta, no es extraño encontrarse con reparos frente a la propuesta de que es un estado mental. Los argumentos hasta ahora esgrimidos tienen como propósito parcial el persuadir de lo contrario a aquellos que sostengan esta postura. Ahora bien, también es bastante común escuchar de boca de estos detractores argumentos tales como que la felicidad no puede ser un estado mental, debido a que no parece intuitivamente plausible que a través de este término nos refiramos simplemente a un estado de sentirse alegre o contento. Frases como “la felicidad no puede ser simplemente el andar alegre por la vida” son recurrentes. Por supuesto, esto es correcto: la felicidad no puede ser aquello, al menos no de manera filosóficamente relevante. De lo que no se percatan quienes esgrimen dicho argumento, es que este en realidad no “toca” a las teorías de la felicidad como estado mental, pues en último término están en juego aquí dos conceptos distintos y no commensurables: en el caso de los detractores, la felicidad episódica; en el de los teóricos de la felicidad, la global. Es nuestra opinión que, a través de este último argumento, de cierta forma se disuelve este reparo. Efectivamente, todo aquel que trate de refutar la definición de “felicidad” como un estado mental a través del argumento de la simplicidad y trivialidad de las emociones como elemento serio de una teoría de la felicidad, en último término estaría suponiendo que estas teorías tematizan la felicidad episódica, cuando no es así. Lo que se tematiza realmente en la mayoría de los estudios de la felicidad es su dimensión global, y esta de ninguna manera equivale a una emoción como la alegría pasajera. Por lo tanto este contra-argumento pierde mucho peso. Nos parece que ayudar a evitar esta confusión es el mayor beneficio que reporta la distinción ahora propuesta.

Todas las distinciones elaboradas hasta ahora, en nuestra opinión, son herramientas de mucha utilidad para nuestra investigación particular, puesto que nos

permiten tener claridad acerca de lo que habremos de reflexionar —la felicidad como un concepto descriptivo que refiere a un estado mental de carácter global—; pero al mismo tiempo pueden resultar beneficiosos para enfrentar prácticamente cualquier obra que tematicamente el término “felicidad”, gracias a que con estos instrumentos podremos identificar sin mayores dificultades si el pensador con este vocablo se refiere al bienestar, o si en cambio está apuntando a un estado mental.

## 2.11 Recapitulación y síntesis del capítulo

El capítulo II ha tenido por principal función la de delimitar de manera clara el objeto de nuestro estudio, desde un punto de vista terminológico. Para ello ha sido necesaria la reflexión en torno al significado o definición formal de la palabra “felicidad”. Esto se hizo, principalmente, mostrando que existe una diferencia entre esta y el vocablo “bienestar”, que recae principalmente en que este último es un concepto eminentemente evaluativo, mientras que “felicidad” es principalmente un término descriptivo. Esta conclusión fue obtenida después de poner a prueba diferentes alternativas, como por ejemplo la que dice relación con que el bienestar es objetivo y/o externo/mixto, mientras que la felicidad es subjetiva y/o interna. Todas estas alternativas, después de un debido examen, mostraron no ser persuasivas: aunque son categorías legítimas y útiles en ciertos contextos, no sirven para distinguir realmente al bienestar de la felicidad. Ahora bien, ¿por qué considerar que la felicidad es un concepto descriptivo y no más bien evaluativo? Después de todo, en los casos en que “*eudaimonia*” se traduce como “felicidad”, el uso es evaluativo. La respuesta a esta pregunta es múltiple: por un lado, se mostró que en general se reconoce que la traducción mentada no es del todo rigurosa. Autores de gran reputación afirman que la mejor traducción de “*eudaimonia*” no sería “felicidad”, puesto que este último refiere más a un estado mental que a la vida buena

que señala la *eudaimonia*. Esto sería un argumento potente para afirmar que el término “felicidad” es más bien descriptivo, y no evaluativo como “bienestar.

Lo anterior es reforzado por una experiencia realizada en aula. Una encuesta informal revela que, en mayor parte, la persona común es capaz de entender la frase “felicidad sin sentido”, haciendo referencia a una vida en donde el individuo mantiene un estado mental positivo, pero cuya vida a pesar de todo carece de calidad o valor. En contraparte, las mismas personas no son capaces de comprender la frase “vida digna de ser vivida pero sin sentido”, pues parece ser un oxímoron: en realidad, la vida que no tiene sentido —como valor—, no vale la pena ser vivida. Esto parecería mostrar, al mismo tiempo, que el concepto de felicidad es descriptivo, puesto que no representa ningún problema concebirla en ausencia de una vida de calidad, y que el bienestar o la vida buena no coinciden con la felicidad, puesto que los conceptos correspondientes se conciben eminentemente como evaluativos.

Una vez hecha esta aclaración, y después de establecer que nuestro objeto de estudio será la felicidad, *i.e.*, un estado mental, se hizo utilización de las “cuatro calidades/cualidades de la vida” de Veenhoven, que servirían para catalogar y relacionar a la gran mayoría de las teorías del bienestar. Estas cuatro cualidades se organizan en una matriz bidimensional cuádruple, a la que nosotros agregamos una tercera dimensión, en la que se encontraría la felicidad. Esta representación gráfica de la interacción entre las diferentes teorías del bienestar y la felicidad nos parece una excelente herramienta de clarificación, y en virtud de su dimensión visual, la hemos dado en llamar *mapa conceptual de la felicidad*.

Posterior a este trabajo, se establecieron distinciones ulteriores, con el mismo propósito inicial de esclarecimiento conceptual. Ellas son: la distinción entre fuentes de la felicidad y felicidad misma; entre sentirse/estar feliz, ser feliz y vivir una vida feliz; y entre felicidad episódica y global. La primera de estas distinciones es muy útil a la hora de refutar la calidad eminente de la subjetividad de la felicidad. En efecto, cuando un teórico dice que la felicidad es subjetiva parece ser que en realidad lo que se está

tratando de indicar es que las fuentes de la felicidad son subjetivas, en la medida que aquello que me provee a mí de un estado mental positivo puede ser muy diferente de aquello que se lo confiere a otro individuo. Así, no parece ser necesariamente cierto que la felicidad sea subjetiva, sino que solo sus fuentes lo serían.

La distinción entre sentirse/estar feliz, ser feliz y vivir una vida feliz se realiza principalmente como herramienta de interpretación, y no solo de la presente tesis doctoral, sino de un buen número de obras que abordan este tema. En efecto, en algunas ocasiones los textos sobre la felicidad abordan casi de manera indistinta la felicidad y la vida feliz, como si se refirieran con ambos términos a uno y el mismo concepto, cuando no es así. Así, a través del uso de una encuesta informal, pudimos mostrar que la persona común identifica el ser feliz con la felicidad, mientras que la vida feliz equivaldría al bienestar, en virtud de su estatuto predominantemente valorativo. Por otro lado, sentirse o estar feliz corresponde al primero de los términos en la distinción entre felicidad episódica y global. En efecto, se reconoce la existencia de un uso del término “felicidad” que hace referencia a meras emociones pasajeras, uso lingüístico que se ha dado en nombrar como felicidad episódica. Este uso del término, sin embargo, pareciera no ser de gran relevancia teórica, al menos no en sí misma, por cuanto la mayoría de las teorías de la felicidad atribuyen a dichas emociones a lo sumo un papel instrumental y secundario. Así, el sentirse feliz equivaldría a esta felicidad episódica, la cual sería relevante solo como parte de una teoría sobre la felicidad global. No está demás mencionar que esta tesis abordará precisamente este último tipo de felicidad.

### III. Tercer capítulo. Felicidad evaluativa: argumentos y contra-argumentos

Aunque el término “felicidad” actualmente se usa preferentemente para referir a estados mentales, tanto en la filosofía como en diversas ciencias contemporáneas, esta convención es a lo sumo parcial. No existe tal acuerdo a la hora de afirmar que no solamente el término, sino que también el concepto filosóficamente primario corresponde a un estado mental. El “acuerdo” alcanzado es frágil, pues consiste solo en una distinción terminológica, el cual en realidad no se obedece regularmente. Esto se puede ver claramente en lo que Bremner señala:

[L]os científicos sociales [evitan] definiciones de “felicidad” y en cambio usan términos técnicos como “bienestar subjetivo”, términos que según ellos son lo suficientemente amplios para capturar cualquier cosa que realmente deseemos decir cuando hablamos de felicidad. Sin embargo, parece que al final muchos científicos empíricos no pueden resistir la tentación de dejar el término técnico que emplean en gran parte de su investigación e informan a sus lectores al final de sus artículos lo que han aprendido sobre la “felicidad” (2008, p. 86-87)

En ese sentido, uno podría suponer que, a pesar del acuerdo técnico, los defensores de la felicidad evaluativa, creen todavía en la prioridad filosófica de esta noción. Lo mismo se puede decir de los defensores de la felicidad como estado mental. El problema entonces es encontrar un argumento que no solo nos permita distinguir terminológicamente los sentidos de “felicidad”, sino que también contribuya a determinar cuál concepto de felicidad es el filosóficamente fundamental en la actualidad, y por qué.

Nuestro trabajo hasta ahora ha consistido en eliminar posibles fuentes de confusión, y ofrecer algunos argumentos en favor de la utilización de la etiqueta “felicidad” para referir a estados mentales —no cualquiera, por supuesto; la determinación de cuál es el estado mental particular referido, *i.e.*, el contenido de esta caracterización formal, todavía está pendiente—. Sin embargo, aún no hemos expuesto

ni analizado los argumentos en favor de la felicidad evaluativa, ni tampoco hemos examinado los contra-argumentos esgrimidos por los defensores de este tipo de felicidad, para oponerse a su contraparte descriptiva. En este capítulo realizaremos dicha labor, para así localizar posibles debilidades o falencias en los argumentos previamente expuestos, y para medir los méritos de las reflexiones de nuestros oponentes. Si tenemos suerte, esta reflexión podrá arrojar ciertas luces sobre el problema de cuál sentido de felicidad —el evaluativo o el descriptivo— es el más adecuado no solamente en un sentido terminológico, sino también en uno filosóficamente más fundamental.

Para comenzar esta labor, olvidaremos momentáneamente los dos argumentos centrales hasta ahora ofrecidos en favor de la felicidad descriptiva: nos referimos al argumento de la naturaleza mayormente descriptiva del uso en lenguaje común del término “felicidad”, y al argumento de la traducción incorrecta de “*eudaimonia*” como “felicidad”<sup>27</sup>. Haciendo esto, nos concentraremos entonces en el uso evaluativo del término, sin asumir ninguna posición previa, ni negativa ni positiva, con respecto a la pertinencia de esta práctica, para poder analizar así su corrección. Nos parece que una manera clara y apropiada de examinar este uso es remitirnos a quien fuera uno de los primeros filósofos en abordar seriamente el problema de qué es la felicidad, y que indudablemente lo hacía desde un prisma evaluativo. Nos parece que su tratamiento de la felicidad en tanto concepto evaluativo es paradigmática: nos referimos a Platón.

---

<sup>27</sup> Vale la pena recordar que la tesis aquí señalada, en particular la que dice relación con que en el lenguaje común “felicidad” es un término descriptivo, aunque se ha examinado y argumentado parcialmente en el capítulo anterior, todavía requiere mayor examinación. Algunos posibles reparos que el lector pueda tener en referencia a esta idea, que resultan totalmente legítimos, serán tematizados más adelante, en el punto 3.5.

### 3.1 Platón sobre la felicidad

De manera similar a como ocurre con diversas temáticas en la filosofía platónica, las ideas del filósofo con respecto a la felicidad se pueden encontrar dispersas en diversos diálogos. Nosotros nos concentraremos en los dos de estos que, en nuestra opinión, son los centrales: *La República* y *El Banquete*<sup>28</sup>.

Examinemos primero *La República*. En esta obra, si bien se comienza hablando acerca de la vejez, el tema principal es la justicia, ya sea en el individuo o en el Estado. El debate es prolongado, pero una afirmación de Sócrates con respecto a esta virtud nos llama mucho la atención. Casi al final del Libro I, afirma:

- Pero precisamente quien vive bien es feliz y bienaventurado, al contrario del que vive mal.
- Así es.
- Por lo tanto, el justo es feliz, y el injusto desdichado. (*República* I, 354a1-4)

Esta afirmación no es recibida sin reparos. Glaucón y Adimanto rechazan la propuesta socrática, pues, según ellos, el injusto es tanto o más feliz que el justo. Para justificar esta creencia, Glaucón afirma que la justicia en realidad no es un bien en sí mismo. Según él, existen bienes de tres tipos: los que se desean (a) por sí mismos, (b) por sus consecuencias, y (c) por ambas cosas; la justicia correspondería al segundo tipo de bien. No solo eso, sino que la justicia sería algo penoso y no se realizaría voluntariamente, pues si fuera posible cometer injusticias sin ser descubiertos, las perpetraríamos. En ese sentido, Glaucón afirma que es preferible *parecer justo* sin serlo, a realmente ser justo. De acuerdo a él, la justicia es deseada por sus consecuencias, sin embargo *las mismas* consecuencias o los *mismos bienes* se pueden obtener simplemente *pareciendo* ser justo

---

<sup>28</sup> En su libro *Happiness, Classic and Contemporary Readings in Philosophy* (2008), Steven M. Cahn y Christine Vitrano ofrecen como fuente principal de discusión sobre la felicidad platónica la obra *La República*. V. J. McGill (1968), junto con esta, sugiere además como fuentes las obras *Eutidemo* y *El Banquete* principalmente. Darrin McMahon (2007), en su mayor parte aparentemente de acuerdo con McGill, refiere de menor manera también a la *Apología* y el *Fedro*.

sin serlo. Un buen comercio, estima de los pares, dirigir el Estado, un matrimonio conveniente, etc., todos estos son bienes producto de una vida de justicia, pero que la injusticia disfrazada también puede reportar, y tal vez de manera más cómoda. Lo interesante es que, a partir de esto, Glaucón afirma: “[e]l hombre injusto es provisto tanto por los dioses como por los hombres para llevar *una vida mejor* que la del justo” (*República* II, 362c7-9; el énfasis es nuestro). En la concepción de la felicidad de Glaucón, entonces, la vida será buena o feliz si se puede disfrutar de ella, si se tienen ciertos bienes los cuales hagan al individuo sentir satisfecho, sin importar el medio usado para conseguir dichos bienes. Cuál vida sea la que nos reporte satisfacción es indiferente, pues la felicidad sería la satisfacción, y por eso un hombre injusto satisfecho puede ser incluso más feliz que el justo.

Sócrates discrepa de lo anterior. Desde su punto de vista, la justicia es necesaria para la felicidad, pero esto debe ser argumentado. Para ello es menester definir de alguna manera la justicia. Sócrates es humilde y reconoce que esta labor es demasiado compleja para abordarla directamente, por lo cual propone tratar de descubrir en qué consiste la justicia en el Estado, tarea supuestamente más simple, para así extrapolar estos resultados al individuo. La indagación por el Estado justo es larga y compleja, por lo que no pretendemos reproducirla rigurosamente; no obstante, *grosso modo*, el argumento es más o menos como sigue: el Estado tiene diferentes partes constituyentes y cada una de ellas posee distintas funciones propias; de esta manera, la justicia en el Estado consistirá en que cada una de esas partes cumpla su función y no otra. La justicia en el individuo será básicamente lo mismo.

De acuerdo a Sócrates, el alma está dividida en tres partes: racional, irascible y concupiscible, cada una de las cuales, de manera análoga a lo que ocurre en el Estado, cumple una función que le es propia. Para los fines de nuestra argumentación, discutir las funciones de las partes irascible y concupiscible no es relevante; empero, la ocupación de la parte racional sí que es de gran relevancia: esta debe guiar a las otras dos. Cuando ello ocurre, se dice que el alma se encuentra en armonía. En cambio,

cuando la parte racional no logra dominar, el alma se desequilibra, lo que es de cierta forma considerado como una enfermedad del alma. De este modo, si la justicia en el Estado es que cada una de sus partes cumpla la función que le corresponde, en el individuo la justicia será que la parte racional del alma cumpla su rol de comandar a las restantes. El hombre virtuoso será, en consecuencia, quien controla sus apetitos para permitir a la parte racional del alma tomar las riendas; la justicia corresponderá a la armonía del alma, y la injusticia al malogro de ella.

Establecido lo anterior, es fácil refutar la idea según la cual la injusticia es más provechosa que la justicia: si no es posible vivir con un cuerpo físicamente arruinado, tampoco se podrá ser feliz con un alma arruinada, y en la medida que el desequilibrio del alma, producido por el incumplimiento de las funciones propias de cada una de sus partes, es una especie de enfermedad del alma, entonces no se podrá ser feliz sino promoviendo la dirección del alma por medio de su parte racional. La cantidad de comida, bebida, éxito, etc., es indiferente. Si nuestra alma no se encuentra en armonía, no se puede ser feliz.

En *El Banquete*, por su parte, Sócrates asiste a una reunión en honor de Agatón, en la cual se inicia un debate acerca del amor —Eros— y sus propiedades. Los invitados, uno por uno, ofrecen sus opiniones al respecto. Sócrates, después de escuchar atentamente, expone la suya: contrario a la creencia popular, Eros no puede ser un dios, pues es deseo, y el objeto del deseo es aquello que se necesita o hace falta. Si Eros es deseo, entonces es imperfecto pues le falta algo, de otra forma no desearía nada. Los dioses, al ser perfectos, no desean nada, de lo cual se concluye que Eros no puede ser un dios. Pero, ¿qué es lo que Eros no tiene y los dioses sí? Según Sócrates, esto es el bien y la belleza (*Banquete* 200e-201c). A Eros le faltan el bien y la belleza; los desea, y obtener esto lo haría perfecto.

Con esto, Sócrates está proponiendo que, en último término, el verdadero objeto del amor es el bien y la belleza. Todo hombre ansía esto, y su posesión, entonces, es lo que nos traerá la felicidad. McGill, interpretando a Platón, sostiene al respecto: “[t]odos

los hombres desean la posesión del bien, que es la felicidad” (1968, p. 37). En la misma línea, McMahon sostiene que, de acuerdo a Platón, “el correcto ordenamiento del alma y la elevación de Eros será lo único que nos asegurará nuestro más deseado fin” (2007, p. 36). Así, a través de estos dos diálogos, podemos ver con relativa claridad la tremenda importancia que Platón atribuye al papel que el bien y la justicia juegan a la hora de buscar la felicidad.

Nos encontramos entonces con dos propuestas distintas acerca de qué es la felicidad. Por un lado, la propuesta platónica que, según nos parece, se puede clasificar sin demasiado temor a equivocarse, como una propuesta evaluativa. Esto es debido a que Platón estaría defendiendo la tesis de que la felicidad consistiría en una vida de virtud y justicia, de búsqueda del bien. Pero, ¿qué sucede con la propuesta de Glaucón? Su teoría tiene que ver con el goce, que es un fenómeno mental, más que con la virtud. ¿Significa esto que la felicidad propuesta por Glaucón se encuadra más en un marco descriptivo, en tanto que tipo de estado mental? Nos parece que la respuesta a esta pregunta es negativa.

Lo que sucede aquí realmente, utilizando una vez más el símil de los cuadros, es que tanto Sócrates como Glaucón están debatiendo acerca del contenido perdido de un mismo cuadro, de marco evaluativo —el debate evaluativo del escenario “C” en el punto 1.2 de esta tesis—. No es que ambos pensadores estén en una contienda referida a distintos conceptos, o en un desacuerdo relativo a la caracterización formal, ya sea evaluativa o descriptiva, de un mismo concepto. El disenso versa sobre la caracterización material de un concepto formalmente evaluativo. Están discutiendo de la *eudaimonia*, entendida esta como la vida que vale la pena ser vivida, la vida valiosa y digna, el *summum bonum*; y teniendo este concepto como objeto de debate, lo que es materia de discusión es en qué consiste realmente aquella vida valiosa. Cómo es la vida digna de ser vivida. Utilizando nuestra cartografía conceptual de la felicidad, lo que tendríamos que decir es que Glaucón y Sócrates se encuentran en un mismo plano —el del bienestar— simplemente en distintos cuadrantes. Sócrates nos estaría diciendo que la vida valiosa es aquella en la que nos situamos principalmente en el cuadrante superior

derecho —y también en el inferior izquierdo, pero en menor medida—, y que para esto es necesario ser virtuoso y justo; mientras que Glaucón difiere y afirma que la vida valiosa es simplemente aquella en que nos situamos en el cuadrante inferior derecho, para lo cual no es necesario ser justo, sino que todo lo contrario: ser injusto nos transporta a ese cuadrante de manera más simple y cómoda.

Entender esto nos permite responder a un argumento contra la felicidad descriptiva que, aunque no demasiado potente, es relativamente conocido y utilizado. No es infrecuente encontrar argumentos similares a: “la felicidad no puede ser un estado mental, porque no puede ser simplemente un sentimiento. La felicidad es algo más complejo que un estado emocional pasajero, que es algo relativamente simple; es algo complejo que aborda la vida entera”, y aquí se puede agregar, “la felicidad es una disposición hacia la vida” o “es una forma de enfrentar la vida” o un variado etcétera.

Lo que sucede aquí, y que justamente la disputa entre Sócrates y Glaucón nos ayuda a ver con claridad, es que este argumento y otros similares se pueden esgrimir justamente en debates como el que sostienen los dos autores citados: uno sobre el contenido de un concepto evaluativo, y por tanto un debate en el cual el concepto descriptivo no se aborda ni se puede abordar, por ser inconmensurable. El argumento citado podría perfectamente usarse para decirle a Glaucón que la felicidad “no es simplemente un sentimiento de goce de bienes, sino que es una forma de vivir la vida”. Pero, y esto es lo central, *este argumento no estaría oponiéndose a ninguna teoría sobre la felicidad descriptiva*. Las reflexiones como las mentadas son en realidad teorías sobre el *contenido del concepto evaluativo* de felicidad, y son posibles justamente porque hay *teóricos de la felicidad evaluativa* que defienden la postura de que la vida buena es simplemente aquella en que hay un alto grado del estado mental de placer. Es a esta idea a la que se oponen *otros teóricos de la felicidad evaluativa*, afirmando que la vida buena no puede ser un sentimiento pasajero, ni la suma de estos, sino una forma de enfrentar la vida, una disposición.

Para resumir lo anterior en palabras simples: cuando alguien esgrime argumentos como “la felicidad no puede ser simplemente un sentimiento pasajero, sino que es algo más complejo, como una forma de vivir la vida”, no está entrando en un debate de etiquetas, sino que de contenido. No está oponiéndose a que el cuadro descriptivo se llame “felicidad”, y por tanto no se está enfrentando a nuestra tesis; en cambio, está rebatiendo a aquellos que afirman que el contenido del cuadro evaluativo corresponde a un sentimiento. Es esto último lo que debaten Glaucón y Sócrates, y a este debate es al que se estaría uniendo. No al debate sobre cuál de los dos cuadros es más propiamente la “felicidad”, ya sea en un sentido terminológico o filosófico.

Esto nos lleva a afirmar que, cuando estudiamos la felicidad en las grandes escuelas griegas clásicas de filosofía, generalmente estaremos observando un debate como el mantenido entre Glaucón y Sócrates, sobre la caracterización material de la felicidad evaluativa —o bienestar—, pues la caracterización formal no es materia de polémica: se acepta que aquello sobre lo que debaten es, formalmente, la vida valiosa, el *summum bonum*. Ahora bien, es justamente en el contexto de analizar a estas antiguas escuelas de filosofía, y en particular a la escuela estoica a través de uno de sus representantes, *i.e.*, Séneca, que nos encontramos con una observación realizada por René Descartes, de tremenda lucidez y que a nosotros nos parece sumamente interesante y relativamente esclarecedora. Es esta observación y algunas de sus implicancias, las que analizaremos a continuación.

### 3.2 Descartes y el atractivo de la vida buena

En una carta enviada a la princesa Elizabeth de Bohemia el 18 de agosto de 1645, en el que se discute el texto *De vita beata*, Descartes critica a Séneca por el uso oscuro del lenguaje. En este contexto, Descartes se propone distinguir claramente los términos de

“felicidad”, “sumo bien” y “contento” o “satisfacción”, labor que en su opinión no es realizada a cabalidad en la obra del filósofo romano. Afirma:

[m]i primera observación es que hay una diferencia entre la felicidad, el bien supremo y el objetivo o fin último hacia el cual nuestras acciones deben orientarse. Pues felicidad no es el supremo bien, sino que lo presupone, *al ser el contento o satisfacción de la mente que resulta de poseerlo*. El fin de nuestras acciones, sin embargo, puede ser entendido como lo uno o lo otro; pues el bien supremo es sin dudas aquello que debemos buscar como el fin de todas nuestras acciones, y el contento de mente resultante es también llamado correctamente nuestro fin, dado que constituye *la atracción* la cual nos hace buscar el bien supremo (Descartes, 1645, p. 275; el énfasis es nuestro)

En efecto, como Descartes señala en esta cita, en Séneca y otros autores previos que tematizan la felicidad evaluativa, no hay una clara distinción entre el sumo bien y la felicidad. Esto podría no ser necesariamente un error sino que simplemente obedecer al hecho de que, en el contexto del debate griego, la caracterización formal de aquello que era materia de debate, *i.e.*, la *eudaimonia*, no era objeto de polémica, lo que podría hacer superfluo cualquier tipo de especificación. Sin embargo, probablemente el debate posterior no veía con la misma claridad la polémica, por lo que la distinción se hace relevante. Así, es necesario aclarar que *el sumo bien no puede ser idéntico a lo que se siente al conseguirlo*. Nos parece que esta observación es central. De esto se sigue que la felicidad podrá ser solamente una cosa o la otra, pero no ambas. Y, de acuerdo a Descartes, la felicidad es el *contento* que se siente como *consecuencia* de obtener el sumo bien, pero no al revés. Nosotros estamos plenamente de acuerdo con esto<sup>29</sup>. Las principales razones que tenemos para adherirnos a esta tesis cartesiana pueden ser expuestas de la siguiente manera —cabe destacar que, en principio, solo expondremos estas razones, y posteriormente argumentaremos su plausibilidad—.

---

<sup>29</sup> Estamos de acuerdo en que la felicidad es consecuencia y no causa, no en que la felicidad equivale a *contento*. Como hemos dicho anteriormente, la caracterización material del estado mental de la felicidad todavía está pendiente, y no concordamos necesariamente con que esta sea equivalente a un mero *contento*. Nuestra opinión es compatible con la de Descartes, pues el contenido puede ser *parte* de la felicidad, pero probablemente dicho estado mental sea algo más complejo.

Primero: como ya hemos dicho, la felicidad no puede ser al mismo tiempo y en un mismo sentido, el sumo bien y aquello que la consecución del sumo bien produce en el sujeto.

Segundo: cuando pensamos en felicidad, generalmente pensamos en algo eminentemente *deseable*, algo que nos parece *atractivo* y que queremos alcanzar. En la medida que “valioso” conceptualmente no es lo mismo que “atractivo”, puede que la felicidad nos parezca valiosa o puede que no; asimismo, puede que nos parezca objetivamente buena, puede no ser así. Sin embargo lo que generalmente consideramos una condición *sine qua non* de la felicidad, es que es *atractiva, deseable, atrayente o tentadora*.

Tercero: como bien señala Descartes, el estado mental de contento es precisamente aquello que hace *atractivo* al sumo bien, pero no necesariamente aquello que lo reviste de valor. Esto nos parece muy sensato, pues si el sumo bien no produjera contento alguno, tal vez podríamos seguir diciendo que es valioso, pero perdería mucho de su atractivo y el ser humano se sentiría mucho menos motivado de alcanzarlo.

Cuarto: Si todo lo anterior es cierto, entonces la conclusión lógica es que la felicidad, *i.e.*, aquello que nos parece deseable y atrayente, es un estado mental más que un tipo de vida, en virtud de que consideramos que el tipo de vida valiosa *puede producir* un estado de contento y/o placer, que es en último término lo que suscita la atracción.

Somos conscientes de que el punto segundo y tercero de esta argumentación son los más debatibles y difíciles de aceptar. Por lo pronto, de estas afirmaciones pueden surgir legítimas dudas, como, por ejemplo: ¿es verdadera la idea de que lo *deseable* es distinto de lo *valioso*? O, ¿acaso la tesis que se presenta en el punto dos, donde se afirma que la felicidad es algo deseable, no pone en entredicho nuestra propia caracterización de la misma como algo que *meramente se describe*?

En primer lugar, trataremos de defender la propuesta de que *valioso* y *deseable* o *atractivo* son nociones distintas y que, aunque pueden relacionarse, no es necesario que lo hagan. Para ello, invitamos al lector a considerar lo siguiente:

1. Ludwig Wittgenstein fue un filósofo de gran renombre y que realizó importantes aportes a la filosofía. Por este motivo, su vida puede parecerle valiosa a muchas personas. En efecto, no es raro que una vida de dedicación a la filosofía, o al pensar en general, sea considerada de alto valor. No obstante, es un hecho conocido que Wittgenstein sufrió depresión, y que estuvo al borde del suicidio. De esta manera, es posible que *esas mismas personas* que consideran esta vida valiosa, *no la consideren atrayente o atractiva*. En efecto, aunque alguien pueda pensar que la vida del filósofo austríaco fue muy valiosa, puede simultáneamente considerar que no es el tipo de vida que desea para sí mismo o para sus hijos, pues, ¿quién puede desear estar deprimido, al borde del suicidio? Esa vida no atrae. Así, el *valor no implica atractivo*.
2. Hay cosas que parecen atrayentes, pero no necesariamente las aprobamos, ni moral ni prudencialmente. Es el caso, por ejemplo, de muchas personas que desean hacer cosas prohibidas porque les parece que será emocionante o entretenido. Es así que no es raro ver noticias en donde personajes famosos —como actores o políticos— son sorprendidos robando, no por necesidad ni nada parecido, sino porque les parece *tentador*, porque les produce emoción. En este caso, lo *atractivo* no necesariamente será *valioso ni aprobable*, ya sea moral o prudencialmente, sino todo lo contrario. En suma, *que algo sea atractivo no implica ni más ni menos valor*.

Nos parece que estas dos consideraciones sirven para mostrar lo siguiente: aquello que nos parece valioso no necesariamente lo consideramos atractivo, y a veces cosas que nos

resultan atractivas no nos parecen valiosas ni aprobables. Eso quiere decir que el atractivo de algo no aumenta ni disminuye obligatoriamente el valor moral o prudencial. Si lo anterior parece correcto, entonces hemos respondido a la primera de las cuestiones planteadas: “¿es verdadera la idea de que lo *deseable* es distinto de lo *valioso*?”. La respuesta, en este caso, sería que aparentemente sí. Ahora bien, ¿qué sucede con la segunda cuestión? Este problema podemos formalizarlo de la siguiente manera: hemos dicho que “felicidad” es un término eminentemente descriptivo. Esto quiere decir que, cuando queremos pensarla, basta describir el estado mental al que este fenómeno correspondería; no es necesario expresar *aprobación o desaprobación* al hablar de felicidad, pues en dicho caso se transformaría en un término *evaluativo*, y nosotros hemos negado que lo sea —al menos no primariamente—. Empero, si la felicidad es *deseable*, al hablar de ella, ¿no estamos expresando de manera eminente *aprobación*? Pues lo *deseable* parece ciertamente similar a aquello que aprobamos. De ser así, estaríamos poniendo en entredicho nuestra propia caracterización de “felicidad” como un término descriptivo. Para responder a este asunto nos parece que el ejemplo puesto en el punto “2” resulta aclarador: no siempre aprobamos, ni moral ni prudencialmente, aquello que nos parece atractivo o tentador. Es el caso de las personas que sienten deseos de realizar acciones prohibidas o malas. Ya hemos mencionado el caso de los sujetos que roban por la emoción de hacerlo, pero ciertamente este no es el único caso: consideremos, por ejemplo, lo que sucede en muchas oportunidades cuando a alguien le ofrecen consumir sustancias ilegales, como puede ser la marihuana. Muchas personas que lo hacen, lo hacen porque les parece tentador, atractivo o emocionante; pero al mismo tiempo, un gran número de esas mismas personas dirán que, prudencial o moralmente, no es algo que aprueben. De esta manera, pareciera que considerar algo atractivo no es idéntico a aprobarlo. Y si esto es cierto, entonces sostener que la felicidad es eminentemente deseable o atrayente no es incompatible con la caracterización que hemos hecho de este término como descriptivo.

Después de haber intentado responder las cuestiones recién planteadas, nos parece que lo que queda por realizar es una defensa del punto tercero, en nuestra opinión

el más polémico. Siguiendo a Descartes, hemos dicho que el estado mental de contento —la felicidad— que se obtiene como consecuencia de alcanzar al sumo bien, es precisamente aquello que hace *atractivo* a este último. ¿Es acaso plausible esta tesis? ¿Es realmente el *contento* lo que nos hace considerar atractivo al sumo bien? Para responder a esto, invitamos al lector a considerar el siguiente escenario.

Imaginemos por un instante la forma de vida que consideramos más valiosa. Probablemente mucha gente, al verse enfrentada a esta solicitud, pensará en una vida con numerosos bienes: buenos amigos, una linda y cariñosa familia, un trabajo bien remunerado, salud, etc. Otros se figurarán una vida de éxito o de fama y fortuna. Otros, una vida de nobleza o una vida dedicada al desarrollo intelectual. Todas estas son elecciones legítimas. Lo que interesa es que tengamos presente aquella que nos parezca la mejor y más valiosa.

Acto seguido, imaginemos que esa misma vida se ve despojada de todo tipo de *placer o contento* —precisamente lo que, de acuerdo a Descartes y a nosotros, hace atractivo al sumo bien—. Si la vida más valiosa es aquella en que poseemos amigos y familia amorosa, imaginemos que tener eso no nos produce absolutamente ninguna emoción. Estar solos o con amigos es exactamente lo mismo, pues la presencia de estos no nos suscita ningún gozo. Tener o no tener familia no nos produce alegría ni placer de ningún tipo; el criar bien o mal a nuestros hijos, el ver sus logros y desarrollo no nos provoca el menor contento. Nada de lo que hagamos o dejemos de hacer nos produce alegría de ningún tipo. Lo mismo sucede en el caso de que nuestra vida ideal sea la de nobleza o éxito. Eso es irrelevante: la vida que estimamos más valiosa, por alguna extraña razón, no nos produce gozo de ningún tipo.

Cabe destacar aquí que la situación que se está invitando a imaginar al lector no es una donde, por ciertas circunstancias indeterminadas, las condiciones efectivas de la vida son primero ideales y después cambian, sino que siendo siempre las mismas, siendo siempre las teóricamente ideales para el lector, se solicita que nos representemos un escenario donde este tipo de vida no se puede disfrutar, a pesar de ser justamente como

consideramos que es más valiosa. Lo que estamos diciendo es que, siempre pensando en una vida cuyas características nos parecen valiosas y buenas, sufrimos una suerte de *anhedonia* lo que nos impide disfrutar, sentirnos alegres o contentos, con esta vida que racionalmente nos parece ideal<sup>30</sup>.

En este punto, cabe la posibilidad de una objeción no menor, a saber: el lector podría argumentar que es difícil concebir de manera plausible una vida que, desprovista de cualquier contento o placer, siga considerándose valiosa. En efecto, no sería extraño si alguien dijera que, en su opinión, la vida más estimable es la de dedicarse a la familia y los amigos, pero que cuando a estas actividades le quitamos todo placer, esa misma vida deja de parecerle valiosa. Nosotros creemos que, aunque esto es ciertamente posible, no es necesario, pues depende de qué es lo que efectivamente consideramos valioso. Expliquemos nuestras palabras.

Si es que alguien considera que en efecto lo valioso es el placer, entonces se entiende si alguien sostiene que es difícil imaginar una vida sin placer y al mismo tiempo con valía. Ahora bien, esta opinión, conscientemente o no, coincide con los principios que defiende la teoría del hedonismo con respecto al bienestar —una teoría que no tematizamos en esta tesis, pues trata precisamente acerca de qué tipo de vida es la más valiosa, algo que no nos compete—. Empero, la pregunta “¿qué es lo valioso?” o “¿cuál es la vida más valiosa?” es ciertamente materia de debate, y aunque muchos dirían que la mejor vida es justamente aquella de placer, también es cierto que un gran número de pensadores sostienen algo diferente. Actualmente tan solo algunas de las teorías sobre el bienestar existentes son el hedonismo, las teorías del deseo, las teorías de listas objetivas, etc., y todas ellas tienen argumentos plausibles, que vale la pena considerar. Los griegos, por ejemplo, dirían que la vida valiosa es aquella donde el sujeto se conduce de manera habitualmente virtuosa, o algo en esa línea. Y si

---

<sup>30</sup> La anhedonia es una condición psiquiátrica que consiste, *grosso modo*, en la incapacidad de reaccionar a estímulos considerados placenteros, o a la pérdida de interés en casi todas las actividades. Se suele considerar uno de los síntomas más claros de la depresión, pero es también un rasgo que puede estar presente en otras enfermedades mentales.

aceptáramos eso —o al menos lo consideráramos una alternativa plausible—, es decir, si la mejor vida fuera la de virtud, entonces no sería tan difícil realizar un experimento mental donde imaginemos a un Sócrates, pero que sufre de *anhedonia*, *i.e.*, que por causa de una condición psiquiátrica no puede sentir placer. En dicho caso, su vida sería valiosa, aun cuando estaría privada de contento. De esta manera, nos parece que sí es posible concebir una vida realmente valiosa —moral y/o prudencialmente— y que al mismo tiempo no presenta placer ni contento. Esto depende simplemente de qué es lo que consideramos valioso.

Dicho esto, imaginemos ahora una vida opuesta a nuestro ideal, es decir, que nos parezca menos digna de ser vivida, menos valiosa o menos buena. Una, por ejemplo, en que no se tiene familia, o, si se tiene, en realidad no es afectuosa. En que no se tienen amigos, o, si se tienen, no son de los más leales, generosos o entretenidos. Que no se tiene trabajo, o, si se tiene, es aburrido, monótono y mal remunerado. O bien, si lo que consideramos como vida buena es aquella de fama y fortuna, imaginemos una vida de anonimato y pobreza. Si en cambio nuestra vida ideal tiene que ver con el honor y el aporte a la sociedad, imaginemos una vida en la que nuestro aporte es nulo. Pero, al mismo tiempo, imaginemos que a pesar de todo eso, estamos muy contentos con dicha vida. Aunque nuestra familia no sea cariñosa, estamos muy alegres con ella. Si nuestros amigos son traicioneros, eso no nos molesta, pues estamos dichosos a pesar de ello. Aunque nuestro trabajo sea tedioso, esto no nos perturba en lo más mínimo, pues a pesar de ello estamos jubilosos con él. Que nadie nos conozca o que nos encontremos empobrecidos no nos perturba de ninguna manera, todo lo contrario, nos hallamos alegres y contentos con esto. O, si nuestro aporte a la sociedad es inexistente, no hay problema pues a nosotros esto no nos produce malestar alguno, sino que nos sentimos perfectamente con ello. Y esto no necesariamente se consigue de forma artificial, como podría ser tomando permanentemente la droga “Soma” —como hacen los personajes de la famosa novela de Aldous Huxley *Un mundo feliz*— sino que esto ocurre de manera natural.

A este escenario se puede oponer una objeción similar al que realiza en el caso anterior, *i.e.*, que es difícil concebirlo, que resulta poco creíble. Nosotros respondemos: es cierto. Nos parece que en efecto la imagen que hemos esbozado es difícil de creer, difícil de imaginar en el mundo real. Ahora bien, el propósito de estos escenarios es aislar, en dos vidas distintas, algunas variables: por una parte el valor de la vida, y por otra su atractivo. De esta manera, lo que tratamos de proponer es un escenario donde se aprecie claramente (a) una vida con atractivo y sin valor; y (b) una vida sin valor, pero con atractivo. Para poder apreciar claramente el comportamiento *independiente* de estas variables, hemos forzado un escenario extremo como el anterior, y por eso no es extraño que resulte poco creíble. No obstante, aunque este ejemplo preciso no se pueda imaginar con facilidad, existen otros casos análogos que *en efecto ocurren*. Es el caso de aquellas personas que viven vidas que ellos mismos considerarían de escasa calidad, pero que *no pueden o no quieren darse cuenta de ello*. Un ejemplo de esto se vio en el punto 2.9, donde imaginamos a un sujeto que se sentía completamente satisfecho con su vida, sin saber que su esposa no lo amaba o que sus amigos no lo estimaban realmente. Aquí, nos encontramos con una vida en que, a pesar de que podría considerarse de poco valor, quien la vive se encuentra enteramente satisfecho. Si todo lo anterior parece plausible, entonces nos preguntamos, ¿cómo se sentiría experimentar ambos escenarios? Y, por otro lado, si nos dieran la opción de elegir uno de ellos, ¿cuál elegiríamos?

Nuestra apuesta es que, enfrentados a esta elección, probablemente nos inclinaríamos por la alternativa más valiosa, pero esta elección no sería en virtud de su poder atractivo, sino de que simplemente nos parece mejor o más conveniente. Eso es porque, aunque en el segundo caso la vida puede tener cierto atractivo, en la medida que estaremos permanentemente contentos, nos parece de escaso valor. Así, tal vez pueda parecer tentadora la perspectiva de sentirnos satisfechos y contentos con nuestra vida, permanentemente alegres y jubilosos, como se siente el sujeto del segundo caso expuesto por nosotros; empero, seguramente esto no es suficiente como para hacernos elegir dicha opción: a pesar de cualquier poder atractivo que esta vida posea, probablemente elegiríamos la vida que nos parece más valiosa o buena.

Lo que estos dos escenarios buscan mostrar es la estrecha relación que existe entre contenido y poder atractivo, y que por el contrario lo valioso, en tanto que valioso, no ejerce un poder semejante. En todos los escenarios se busca destacar que la alternativa valiosa, privada de contenido, pierde su poder seductivo al menos en su mayor parte. En cambio, las alternativas menos valiosas pero con un grado alto de satisfacción y contenido ejercen un poder atractivo mayor. Lo anterior nos lleva a concluir que la afirmación cartesiana es correcta, *i.e.*, que aquello que constituye la atracción que nos hace buscar el sumo bien, la vida valiosa, no es su valor mismo sino el contenido que esta produce. En consecuencia, se refuerza nuestra afirmación tercera y, con ello, la conclusión de nuestro argumento: si la felicidad nos parece eminentemente atrayente y deseable, entonces esta debe corresponder a un estado mental y no tanto a la vida buena.

Para medir fácticamente la plausibilidad de esta idea —que el atractivo de la vida que nos parece más valiosa no proviene principalmente del valor en sí, sino del contenido que esperamos obtener de ella— se les solicitó a 44 alumnos que realizaran esta suerte de experimento mental y que se imaginaran los escenarios anteriormente descritos, para luego responder las preguntas expuestas. Nuestra hipótesis era, de acuerdo a lo dicho hasta ahora, que los encuestados hallarían más atractiva la vida mediocre placentera, pero que se inclinarían por elegir la vida buena anhedónica. De forma similar a lo ocurrido en la encuesta expuesta en el punto 2.8, esta experiencia también tuvo resultados que nos sorprendieron bastante.

La tremenda mayoría de los alumnos realizó un ejercicio no previsto a la hora de resolver este problema. En primera instancia, cuando se les pidió que imaginaran la vida que ellos mismos consideran buena, se figuraron una vida de éxito económico, buenos ingresos y estabilidad monetaria, además de lujos. Este era, de acuerdo a ellos, la vida buena. En contraparte, la mayoría de los alumnos, cuando se les pidió que imaginen una vida menos buena, se imaginaron una vida de cierta escasez, de insolvencia económica. Lo que nos llamó tremendamente la atención es que, una vez establecido lo anterior, y en el momento en que se les solicita que se representen la vida buena con ausencia de

placer, los alumnos tendieron a modificar su evaluación de la vida: la vida de abundancia privada de placer o gozo, *les dejó de parecer buena*. En cambio, en dichas circunstancias, la mayoría pasó a catalogar a este tipo de vida como *atractiva*. En consonancia con lo anterior, cuando a los alumnos se les pidió que se imaginen la vida menos buena —la vida de escasez— pero esta vez llena de gozo, la conclusión fue casi unánime: *esta es la vida buena*. Una vida en la que nos podemos sentir alegres en nuestra modestia económica es lo que, finalmente, catalogarían como vida digna de ser vivida.

Este fenómeno nos llamó poderosamente la atención. El experimento está pensado para que, en un punto inicial, se establezca a manera de premisa cuál es la vida que consideramos personalmente más valiosa. Es así que, si consideramos que la vida de abundancia es buena, entonces esta premisa debe permanecer sin alteraciones más adelante, cuando se introduzcan nuevas variables en el experimento. Esto nos permitiría mostrar que, eliminando el contenido de la vida buena definida con anterioridad, se produce como consecuencia que esta vida pierde gran parte de su atractivo, pues lo valioso en tanto que valioso no produce semejante atracción. Esto, sin embargo, no aconteció. Lo que ocurrió en cambio es que, al eliminarse el placer, la premisa inicial se rechaza, la vida buena definida al principio deja de ser una vida buena y pasa a ser una vida atractiva. Y junto con esto, la vida que al inicio se estableció a manera de premisa como vida menos buena, y que originalmente se buscaba señalar como atractiva a pesar de su menor valor, pasa a ser buena y no atractiva. Así, nos parece tremendamente notable que haya habido tal cantidad de encuestados que consideren atractiva una vida de abundancia incluso cuando esta no trae placer alguno, y que por el contrario consideren buena una vida de placer aunque sea en la miseria. Esto nos llevó a formular numerosas preguntas: ¿por qué la vida buena sin placer deja de ser buena? ¿Por qué pasa a ser atractiva? ¿Por qué la vida mediocre con placer pasa a ser buena? Nos parece que todas estas preguntas se pueden responder tomando en consideración los siguientes dos puntos.

En primer lugar, nos parece que lo anterior se puede explicar, al menos parcialmente, por la distinción entre “vida buena” y “buena vida”. Como ya se mencionó en el punto 2.8, pregunta 3, en el lenguaje vernáculo “buena vida” se entiende en numerosas ocasiones como vida de abundancia, de altos ingresos, de comodidad económica, etc. Esto puede haber llevado a que muchos de los encuestados, cuando se les solicita que piensen en una vida buena, no estén pensando en el sentido técnico del término de una vida valiosa, que merezca la pena ser vivida, sino que recurran a este otro uso más cotidiano. Así, en vez de figurarse la vida que realmente les parece más valiosa, se representaron una vida de abundancia, precisamente porque eso es lo que significa “buena vida”. A su vez, esto explica que, cuando se les invita a que imaginen dicha vida sin placer, sea tan fácil y casi inevitable rechazar la premisa de acuerdo a la cual esta vida es buena: desde un principio no consideraron realmente buena esta vida, sino que se la representaron simplemente porque es la imagen que “buena vida” evoca con más naturalidad. Pero entonces, ¿por qué llamar a esta vida “atractiva”, como efectivamente lo hicieron?

La gran mayoría de los encuestados admitieron haber interpretado esta actividad como una invitación a reflexionar sobre las aspiraciones que nuestro sistema económico y político nos “fuerzan” a tener. Consideraron que lo que realmente se buscaba con este experimento era que se hicieran conscientes de cómo la publicidad y los medios nos hacen desear un estilo de vida de consumo ilimitado; a ver la vida de abundancia como todo lo que se puede requerir para ser feliz. En ese sentido, la vida de comodidad económica *es presentada* como atractiva por los medios, y en esa medida les parece atractiva a los consumidores. Tanto es así que, en primera instancia, esta vida se llega a ver no solo como atractiva, sino como buena: la buena vida. Pero —y he aquí la razón de que se haya mal interpretado la finalidad del ensayo— después de reflexionar sobre los escenarios presentados en el experimento, los encuestados llegan a hacer la distinción entre aquello que se les presenta como atractivo y aquello que es realmente bueno: la “buena vida” puede ser presentada como atractiva, nuestro sistema nos puede enseñar a aspirar a este tipo de vida, pero esto no quiere decir que sea realmente una vida buena o

digna de ser vivida<sup>31</sup>. La consecuencia de esto es lo que efectivamente sucedió: la vida que inicialmente se representaron, la buena vida, no es realmente buena sino que es atractiva, pues así nos han enseñado a verla en nuestra sociedad, así estamos *condicionados* a verla. Esto, sin embargo, no explica por qué la vida mediocre, añadiéndole placer, sea considerada buena en contra de lo establecido inicialmente. Esto, nos parece, se explica gracias a la teoría de satisfacción de deseos.

Como hemos indicado, el fenómeno ocurrido se puede explicar a través de dos puntos. El segundo de estos dice relación con cierto tipo de teoría del bienestar denominada “satisfacción de deseos”. Dicho de manera simple, lo que estas teorías afirman es que lo *efectivamente bueno o valioso* es que el sujeto obtenga aquello que desea. Que la mejor vida posible es aquella donde el individuo consigue sus objetivos y se siente satisfecho. Por supuesto, estas teorías son evaluativas y, por tanto, no son sobre la felicidad, sino sobre el bienestar. Asimismo, se encuentran entre los tres tipos imperantes de teorías del bienestar en la actualidad, junto con el hedonismo y las teorías de listas objetivas. Siendo de esta manera, no debería extrañar que algunos, incluso la mayoría de los encuestados, adhieran —consciente o inconscientemente— una teoría semejante, *i.e.*, que consideren que la mejor vida posible es aquella en que el sujeto se siente contento y complacido con su vida, en que sus deseos se ven satisfechos. Nos parece que esto es justamente lo que ocurre: si tomamos como hipótesis que los alumnos creen en la teoría del bienestar de satisfacción de deseos, entonces se entiende perfectamente que aquella vida en que el sujeto se siente satisfecho, independientemente de sus circunstancias objetivas, les parezca más valiosa. Así, lo ocurrido durante la aplicación de este experimento se muestra como totalmente normal: en primera instancia la vida de escasez les parecerá “menos buena” entendiendo esto como escenario contrapuesto al de la “buena vida”; sin embargo, y debido a que la mejor vida es aquella que nos da más placer y nos permite satisfacer más nuestros deseos, esta vida “menos buena” automáticamente se transformará en una vida buena si le sumamos el placer y el

---

<sup>31</sup> Esta no es una idea que estemos defendiendo, sino que es, en términos generales, la conclusión que los encuestados obtienen después de realizar el experimento.

contento. Así, nos parece que gracias a estas dos consideraciones se puede explicar perfectamente lo ocurrido. Mas, ¿qué implica esto para la tesis que hemos venido desarrollando?

Recordemos brevemente la línea argumental: hemos dicho que aquello que se concibe como la felicidad puede de manera igualmente legítima parecerse valioso como parecerse carente de valor. El valor, entonces, no es un elemento necesario de la felicidad, al menos conceptualmente. Lo que sí sería necesario es un cierto poder atractivo: la felicidad nos parece deseable, atrayente, tentadora. En otras palabras: conceptualmente, cuando hablamos de felicidad, *no necesariamente* expresamos aprobación o desaprobación, ni tampoco expresamos un *valor o ausencia de él*, pues perfectamente podemos imaginar vidas de felicidad, pero de escaso valor; no obstante, algo que *necesariamente* es verdadero acerca de la felicidad es que *la deseamos, nos parece atractiva*. De esta forma concluimos que lo verdaderamente atractivo es el contento —que puede ser producto de alcanzar una vida buena— y no la vida buena misma o lo valioso contenido en ella, en tanto que valioso. Si esto fuera correcto, y además fuera posible mostrar que la vida buena por sí misma no es necesariamente atractiva, mientras que una vida menos buena sí lo es —siempre y cuando esta contenga mucho placer y satisfacción—, entonces se podría colegir que aquello que con más propiedad se debe denominar “felicidad” es el estado de contento y no la vida valiosa. Para tratar de mostrar esto se desarrolló una suerte de experimento mental; sin embargo, su aplicación real trajo consecuencias inesperadas, que se explican gracias a la confusión que existe entre “vida buena” y “buena vida”, en conjunto con los postulados de la teoría del bienestar denominada “teoría de satisfacción de deseos”. La pregunta es entonces, ¿ha sido acaso útil el experimento mental, y su aplicación real, para defender nuestra tesis? Creemos que sí.

En último término, lo que hemos propuesto es que lo primariamente atractivo no es lo valioso de una vida, en tanto que valioso, sino el placer o contento que esta nos entrega. En la aplicación real del experimento que hemos diseñado, nos parece que esto

se corrobora: lo que realmente nos atrae, lo que realmente deseamos es el placer o contento, y este poder atractivo es tan grande, que se puede llegar a considerar que el contento es lo bueno en sí mismo. Ahora bien, como la teoría de satisfacción de deseos propone que lo valioso y lo satisfactorio se identifican, es posible que alguien se oponga a nuestra tesis argumentando que, en este caso, lo atractivo es justamente lo valioso. Esto es cierto, sin embargo, lo atractivo es lo valioso pero *no en tanto que valioso, sino en tanto que placentero*. Incluso cuando se considera que lo valioso es lo placentero, lo que nos atrae de una vida como esta no es lo valioso *por causa de que sea valioso*, sino que lo valioso *por causa de que es placentero*. Así, en último término, el verdadero poder atractivo recae en lo placentero o satisfactorio de la vida, y no en lo valioso en cuanto tal. Nos parece que esto es lo que se corrobora en la aplicación real de nuestro experimento: ahí donde los alumnos encontraban el placer, ponían el valor; el placer es, entonces, aquello que en último término consideraron más deseable y atrayente. De esta forma, tanto en la aplicación abstracta como en la real, nuestro experimento parece mostrar que lo realmente atractivo de una vida es lo placentero, y si como hemos dicho antes la felicidad es eminentemente atractiva, entonces por “felicidad” haríamos bien en concebir un estado mental idéntico, o a lo menos análogo, al contento.

Nos parece que este argumento apoya la propuesta de concebir a la felicidad como un estado mental y no así al sumo bien, pero hay todavía otro motivo, y es que la alternativa nos parece poco plausible. Con esto queremos decir que, si nuestro argumento anterior no fuera suficientemente persuasivo, y concediéramos en consecuencia el sentido primero de “felicidad” al sumo bien, surge de inmediato la pregunta, ¿cómo llamar al contento producto de alcanzar este sumo bien? Simplemente “contento” pareciera no ser suficiente, pues uno puede estar contento por innumerables razones. Sin embargo, la emoción que un sujeto siente por alcanzar el sumo bien no parece ser uno más del montón. ¿Cómo, sino felicidad, podemos llamarme a esto entonces? Nos parece que no hay alternativa realmente satisfactoria. Si logramos vivir una vida objetivamente buena y valiosa, y esta nos produce un sentimiento intenso de contento y satisfacción, nos parece que dicho contento es más naturalmente denominado

“felicidad”. Pero si, como hemos dicho inicialmente, la felicidad no puede ser al mismo tiempo el sumo bien y el contento que este produce, entonces al denominar al contento “felicidad”, nos vemos obligado a llamar al *summum bonum* de otra manera. Una vez más, nos parece que “bienestar” o “florecimiento” son excelentes alternativas.

Hemos obtenido así dos nuevos argumentos tendientes a fortalecer la postura de acuerdo a la cual “felicidad” es un fenómeno mental, solo susceptible de ser descrito, antes que una evaluación de una vida. Estos argumentos han surgido a partir del breve análisis de algunas propuestas platónicas relativas a la felicidad, y de la crítica cartesiana a Séneca —y, con él, a las escuelas griegas en general—. No obstante, el tema está todavía lejos de estar zanjado. Como hemos anunciado anteriormente, quedan todavía por analizar argumentos que buscan debilitar la postura que defendemos. Por lo tanto, nuestro trabajo a continuación consistirá en exponer y analizar aquellos que consideramos más relevantes, para intentar responderlos. Estos generalmente son variantes de, al menos, tres argumentos: el primer tipo que llamaremos “argumentos de insuficiencia”; al segundo “argumentos de las consecuencias indeseables”. A ellos se suma un argumento muy novedoso, publicado a fines del año 2014, al cual denominaremos “naturaleza valorativa dual del concepto ordinario”.

### 3.3 Argumentos de insuficiencia

Llamamos a este tipo de argumentos “de insuficiencia” pues, en términos generales, buscan proponer que el concepto de felicidad como estado mental no abarca todas las características esenciales de una noción apropiada de aquello que llamamos “felicidad”. Una de las modalidades más famosas de este tipo de argumento es el que se desprende del experimento mental llamado “*The Experience Machine*” ideado por Robert Nozick.

En él, el autor se imagina una máquina que puede generar un estado mental de placer en la persona conectada a ella. Nozick describe la experiencia de la siguiente manera:

[s]upongamos que existiera una máquina de experiencias que proporcionara cualquier experiencia que usted deseara. Neuropsicólogos fabulosos podrían estimular nuestro cerebro de tal modo que pensáramos y sintiéramos que estábamos escribiendo una gran novela, haciendo amigos o leyendo un libro interesante. Estaríamos todo el tiempo flotando dentro de un tanque, con electrodos conectados al cerebro. ¿Debemos permanecer encadenados a esta máquina para toda la vida, preprogramando las experiencias vitales? Si a usted le preocupa el no haber tenido experiencias deseables, podemos suponer que empresas de negocios han investigado por completo las vidas de muchos otros. Usted puede encontrar y escoger de su amplia biblioteca o popurrí de tales experiencias y seleccionar sus experiencias vitales para, digamos, los próximos dos años. Una vez transcurridos estos dos años, usted tendría diez minutos o diez horas fuera del tanque para seleccionar sus experiencias de los *próximos* dos años. Por supuesto, una vez en el tanque, usted no sabría que se encontraba allí; usted pensaría que todo eso era lo que estaba efectivamente ocurriendo [...] ¿Se encadenaría usted? <sup>32</sup> (1991, p. 53-54)

A partir de esta experiencia uno podría decir que, si la felicidad fuera simplemente un estado mental, entonces sería una opción atractiva el conectarse a dicha máquina, a pesar de saber que el estado generado es artificial<sup>33</sup>. De acuerdo a Nozick, enfrentada a la opción, una persona no elegiría conectarse, pues el estado mental por sí mismo es *insuficiente* —de ahí que este sea un argumento de insuficiencia—. Se requieren otros elementos, deseamos otras cosas en la vida aparte de un puro estado mental placentero, como por ejemplo crecimiento personal, o la verdadera *realización* de acciones, antes que simplemente *creer* que las realizamos.

Una lectura rigurosa del experimento de Nozick está lejos de constituir una refutación o contra-argumento a las ideas que hasta ahora hemos ido esbozando y defendiendo. Todo lo contrario, pareciera que la fortalecen. En efecto, la pretensión real del filósofo es la de establecer que en la vida, la felicidad *no es lo único importante*, sin

---

<sup>32</sup> En el texto original, Nozick habla de “plug in”, que en el libro publicado por el Fondo de Cultura Económica se traduce como “encadenar”. En nuestra opinión, una traducción más fiel es “conectar”, por lo que quedaría: “¿Debemos permanecer conectados...?” y “¿Se conectaría usted?”.

<sup>33</sup> En rigor, este experimento mental tiene como objetivo refutar hedonismo, mostrando que deseamos más cosas en la vida aparte de un sentimiento de placer o felicidad subjetivo. Sin embargo, por la forma del argumento, es extensivo a cualquier tipo de concepto de felicidad como estado mental.

embargo se da por entendido que la máquina produce justamente *felicidad*. Para Nozick, entonces, la felicidad *sí sería* una especie de estado mental, sin embargo, el experimento trataría de demostrar que dicho estado no nos basta, pues deseamos otras cosas con tanto o mayor ímpetu. En palabras de Nozick:

[l]a cuestión de enchufarse o no a esta máquina de experiencias implica una pregunta sobre el *valor* [...] La pregunta no es si enchufarse es preferible a posibilidades extremadamente sombrías —una vida de torturas, por ejemplo— sino si enchufarse constituiría *la mejor vida*, o la mejor vida accesible, porque todo lo que importa de una vida es cómo se siente desde dentro. (2002, p. 83, los énfasis son nuestros)

Como podemos ver, la intención original de Nozick es únicamente preguntarse por la mejor vida posible, pero no por la felicidad, por cuanto el mismo autor afirma que esta última es un sentimiento, un estado mental. La felicidad, de acuerdo al filósofo, dependería de cómo se siente el sujeto desde dentro y esto *sería distinto de la mejor vida posible*. La felicidad entonces sería un concepto distinto del de vida buena, y el primero sería un fenómeno mental, mientras que la vida buena sería un concepto evaluativo, en virtud de que lo que importa es determinar *cuál es la mejor vida posible*. Pero si esto es lo que él cree, básicamente lo mismo que afirmamos nosotros, entonces, ¿en qué sentido es este experimento mental un contra-argumento a nuestra propuesta? Lo que sucede es que este mismo experimento mental puede ser utilizado de diversas formas y con finalidades muy distintas. De esta manera, lo que realizaremos a continuación no es una interpretación fiel de la tesis de Nozick, sino más bien trataremos de mostrar algunos de los usos e interpretaciones *posibles* de este experimento. En otras palabras: creemos que podría utilizarse para defender por lo menos tres ideas distintas, las cuales podrían ser utilizadas para debilitar la tesis de que “felicidad” es un término descriptivo. Nuestro propósito será exponer y analizar estos argumentos, con el fin de mostrar que, en último término, la tesis de la felicidad descriptiva es plausible, a pesar de estas objeciones. Los usos del experimento a los que nos referimos son: primero, que dada las características de la vida que la máquina puede ofrecer, *absolutamente nadie* se conectaría a ella; segundo, el argumento de acuerdo al cual la vida dentro de la máquina *carece de valor*,

sin importar cuántas personas elegirían conectarse; tercero, la idea de que la vida en la máquina, aunque puede tener valor, *no es la mejor vida posible*. Examinemos estas ideas.

Como hemos dicho, la primera utilización de este argumento es afirmar que, dadas las condiciones propuestas por el experimento, la felicidad como estado mental placentero *efectivamente* no sería elegida en la realidad; que *absolutamente nadie* optaría por conectarse a la máquina. A partir de esta constatación, se podría afirmar que la felicidad no puede ser un estado mental debido a que, si lo fuera y nadie eligiera conectarse a una máquina que la produce, esto parecería indicar que *nadie desea* la felicidad, lo que parece absurdo. A esto se pueden responder al menos dos cosas: lo primero es que lo que elegimos no necesariamente es aquello que nos hace felices. En general, cuando nos enfrentamos a una dicotomía como esta, generalmente tratamos de elegir aquello que nos parece importante o valioso más que aquello que nos parece deseable o atractivo. Es por eso que, aunque fuera cierto que *absolutamente nadie* preferiría conectarse a la máquina, esto no necesariamente es indicativo de que no sea una perspectiva *atractiva* y mucho menos refuta la noción de acuerdo a la cuál lo que dicha máquina produce es felicidad. Lo único que esta constatación nos mostraría es que la felicidad no es lo que personalmente nos parece más importante y es esa razón por la que elegiríamos una vida valiosa en desmedro de una feliz.

Lo segundo que se puede decir es que la afirmación en cuestión es fácticamente falsa. No es difícil mostrar empíricamente que existen sujetos que sí elegirían conectarse, lo cual es suficiente para refutar esta idea —pues, recordemos, estamos comentando el *posible* argumento de que *nadie* se conectaría—. Justamente en esa línea, algunas observaciones empíricas indican que alrededor de un 5% de las personas elegiría la máquina (Bok, 2011, p. 26)<sup>34</sup>. Lo anterior nos permite concluir que, aunque este no sea el punto que Nozick está tratando de ilustrar, quien lo haga caería en un error.

---

<sup>34</sup> Para más profundización en este tema, ver Diener & Biswas-Diener (2011).

La segunda interpretación del experimento consistiría en proponer que, sin importar si en realidad mucha o poca gente se conectaría a la máquina, quien lo haga estaría realizando una elección absurda; que lo haría por ignorancia o estupidez. La manera en que esta idea puede ser utilizada para debilitar la tesis de la felicidad descriptiva es la siguiente: si es cierto que, como hemos señalado anteriormente, en general se considera que la felicidad —sea lo que sea a lo que nos refiramos con esta expresión— es algo muy deseable, entonces difícilmente elegir una vida de felicidad pueda ser considerado una elección absurda: podría haber una alternativa mejor, pero elegir la felicidad no puede ser irrazonable. En consecuencia, si elegir la felicidad *no puede ser* una elección absurda, pero elegir vivir en la máquina *sí lo es* —como el experimento mostraría—, entonces la felicidad no puede ser un estado mental como el que este artefacto genera.

A diferencia del primer argumento analizado —la idea de que fácticamente nadie se conectaría a la máquina—, esta reflexión no es empírica, sino que consiste en un juicio de valor. El experimento mental de la *experience machine* está diseñado para poner en evidencia ciertos elementos que idealmente permitan *evaluar* la calidad de un cierto tipo de vida, y como conclusión se pueden seguir dos líneas argumentales: o bien (a) se argumenta que dicha vida carece *por completo* de valor, o bien (b) se propone que esta posee un valor comparativamente inferior a ciertas alternativas, aunque no sea necesariamente la peor. Si algún autor defendiera la alternativa (a), esta podría ser utilizada para refutar la idea de que la felicidad es un estado mental: sea como sea que uno desee concebir la felicidad, se ha de reconocer que esta *tiene valor*, eso es algo indudable; y si la vida conectado a la máquina está desprovista totalmente de valor, entonces esta vida no puede producir felicidad alguna en el individuo, *ergo*, elegirla sería un absurdo<sup>35</sup>. La propuesta (b), por el contrario, no constituye reparo alguno, pues

---

<sup>35</sup> Al reconocer que la felicidad *tiene valor*, el lector podría sentirse inclinado a creer que estamos cayendo en una inconsistencia: gran parte de nuestra tesis ha tenido como objetivo el establecer que “felicidad” es un término descriptivo y no evaluativo, y que por tanto al pensar este fenómeno debemos contentarnos con describirlo y no evaluarlo; ahora estamos reconociéndole *valor* a la felicidad, lo que parece traicionar nuestra tesis anterior. Afirmamos que esta supuesta inconsistencia no existe: lo que

la idea según la cual la felicidad no es lo único ni lo más valioso en la vida, no es incompatible de ninguna manera con la idea de que esta consiste en un estado mental. Es más, debemos recordar que las teorías sobre la felicidad en tanto estado mental *no son evaluativas*, por tanto los teóricos que la tematizan no pretenden ni pueden hacer afirmaciones acerca de su valor y la tesis (b) no resulta ser incompatible *a priori* con la felicidad descriptiva. De esta manera queda claro que la tesis que debemos enfrentar para defender nuestra postura es la (a).

En primer lugar, y refiriéndonos a la idea de que la vida conectada a la *experience machine* no tiene valor alguno, hemos de decir que esto nos parece simplemente falaz. No nos parece que una vida conectada a la máquina carezca por completo de valor ni mucho menos que sea la peor elección posible. En efecto, creemos que es posible imaginar otros tipos de vida que, al menos a primera vista, parecen menos deseables y menos valiosas. Nos referimos, por ejemplo, a vidas de extremo sufrimiento, como puede ser una vida de tortura o extrema pobreza. Estas vidas constituyen una situación de la que cualquier persona desearía escapar, y una vida de conexión a la máquina podría resultar una alternativa perfectamente legítima. Por cierto que muchas personas, ante esta pregunta, podrían afirmar que *ninguna de las dos alternativas les resulta preferible*. Esta legítima respuesta, en cierto modo, no se condice con lo que hemos afirmado aquí: que la vida en la máquina es preferible a otras. No obstante, no es preciso que *todas* las personas opinen que la máquina es mejor que la tortura o la esclavitud. Basta con establecer lo siguiente: es posible que no pocas personas prefieran conectarse a la máquina que vivir siendo torturados, o siendo esclavos, o en un eterno estado vegetal, o un largo etc. Si lo anterior es cierto, entonces es más que suficiente para afirmar que, al menos en algunos casos, la vida en la *experience machine* es

---

proponemos es que una teoría sobre la felicidad, en tanto que término descriptivo, *no puede ser incompatible* con la idea de que esta tiene valor. De esta forma, describir el estado mental de la felicidad y pensar su valor son *dos tareas explicativas distintas, pero no incompatibles*. En consecuencia, reafirmamos nuestra tesis de que el término “felicidad” es principalmente descriptivo, y corresponde a un estado mental que los teóricos de la felicidad deben contentarse con describir; sin embargo, esta labor no puede oponerse a la legítima reflexión acerca del posible valor de la felicidad, o, en otras palabras, del papel que la felicidad pueda jugar dentro de una teoría del bienestar.

preferible. Y si esto es cierto, entonces vivir en la *experience machine* tiene, por lo menos, algo de valor.

Si todo esto que decimos resulta plausible, entonces la tesis (a) se derrumba, pues si enchufarse a la máquina muestra ser una alternativa deseable en ciertos casos, el argumento de que el estado mental producido por esta máquina carece por completo de valor se demuestra falaz. Así, a lo sumo podemos afirmar que acoplarse a la máquina no es la mejor alternativa, pero no que esta sería la peor de las elecciones ni que sería absurdo realizarlo. El estado mental propio de este experimento puede tener valor, y en estas condiciones no hay contradicción alguna al concebir a aquella como a la felicidad.

Un comentario final referente a este famoso experimento mental: somos de la opinión que, si realmente existiera la *experience machine*, sucedería que una persona, al rechazar conectarse a ella, lo que realmente estaría queriendo indicar es algo así como: “no, no quiero conectarme, pues no deseo conseguir la felicidad *de este modo*. Este no es el *camino* que quiero tomar para llegar a la felicidad”. Así, lo que se está poniendo en duda es la valoración del medio, no del fin. Aquí en realidad estaría en juego la ponderación comparada de ciertos caminos a la felicidad frente a otros. En ese sentido, nosotros también afirmamos que no todos los caminos son igualmente valiosos: hay algunos preferibles a otros. En eso, no discrepamos con Nozick. El experimento mental de la *experience machine* puede utilizarse para concebir argumentos que nos convenzan de la veracidad de esa observación, *pero no* para impugnar la idea de que la felicidad es un estado mental. La felicidad producto de ella —de la *experience machine*— puede ser menos deseable que otras, pero eso no quiere decir que no sea deseable en absoluto. En ausencia de algo mejor —y especialmente, en presencia de alternativas peores— perfectamente se podría llamar a una persona conectada a dicha máquina, quien se siente bien y está satisfecha con su vida, una persona feliz. Y si esto es así, aquello que exista de común entre la mejor vida, la más preferible de todas, y una vida algo menos deseable pero deseable al fin y al cabo, será la felicidad: el estado mental obtenido *como consecuencia* de vivir un tipo de vida. La vida que vivimos es *un camino* a la felicidad, y

es esto lo que está sujeto a evaluación. La felicidad en sí misma, el concepto filosóficamente primario de la felicidad, es el de un tipo de estado mental, conseguido por alguna de estas vías.

A la luz de todo lo anterior, nos parece correcto concluir que el experimento de Nozick y sus posibles variaciones —en suma, los argumentos de insuficiencia— si bien resultan muy persuasivos a la hora de afirmar la diferencia de valoración entre un tipo de vida y otra, no bastan para impugnar la definición de felicidad como estado mental. Procederemos entonces a exponer y analizar el segundo tipo de contra-argumentos: el de las consecuencias indeseables.

### 3.4 Argumentos de las consecuencias indeseables

Cuando una teoría que busca definir un concepto cualquiera presenta problemas o incoherencias, lo pertinente es intentar resolverlos. Así, uno puede buscar formas de resolver o disolver el inconveniente manteniendo la definición del concepto, o bien, si lo anterior no da resultado, se puede modificar la definición a una que no presente dichas dificultades. Sin embargo, la ausencia de problemas, incongruencias o contradicciones no significa necesariamente que una teoría sea correcta. No, al menos, cuando lo que se define es un fenómeno real. La felicidad lo es; por lo tanto, no solo se requiere una definición libre de incongruencias internas, sino que una verdadera, capaz de identificar de manera exacta el fenómeno real.

¿Por qué mencionamos todo esto? Debido a que, en el caso del concepto de “felicidad”, aceptar la propuesta de que su definición filosóficamente primaria consiste en un tipo de estado mental trae ciertos inconvenientes. Estos serán denominados “consecuencias indeseables”. De esta manera, a través de la exposición y análisis de los principales inconvenientes, trataremos de mostrar a continuación que estas

consecuencias problemáticas, aunque efectivamente son incómodas, no constituyen razón suficiente para rehuir de la definición formal de “felicidad” como estado mental y así así adoptar la de “felicidad” como tipo de vida.

La primera de estas consecuencias indeseables es el problema de la *evaluación de la propia felicidad*. Como Bok advierte, muchos filósofos contemporáneos son reacios a definirla de manera que esté sujeta a criterios de evaluación *únicamente subjetivos* (2011, p. 39-40), lo cual puede coincidir con *alguna* de las variantes de la felicidad como estado mental<sup>36</sup>. A su vez, este rechazo se origina porque la evaluación subjetiva de la felicidad puede manifestar al menos dos problemas. En primer lugar, el que denominaremos “problema de la ilusión”, y, en segundo lugar, el que denominaremos “problema del autoengaño”.

El *problema de la ilusión* dice relación con las condiciones sobre las que fundamentamos nuestra propia felicidad y el peligro de que sean simplemente alucinaciones. Una persona viviendo en la pobreza, la enfermedad y la adicción a las drogas, por ejemplo, podría considerarse a sí mismo feliz, aun cuando su felicidad se base en un juicio alterado de la propia vida. O el caso de un enfermo psiquiátrico, cuya conexión con la realidad es débil, pero que se juzga a sí mismo feliz. En esta misma línea, Bok afirma que el problema consiste en

[...] si acaso la evaluación de las personas de su propia felicidad está basada en hechos reales, a diferencia del júbilo ilusorio de aquellos flotando en la *experience machine* de Nozick, digamos, o las ilusiones de quien orgullosamente cree que es Napoleón, o incluso de miembros del culto Jonestown u otros cultos suicidas los cuales van dichosamente a su muerte en la esperanza de una felicidad futura aún mayor; o a diferencia de auto-evaluaciones mucho más comunes, tales como las de aquellas personas quienes creen incorrectamente que su conyugue o sus hijos las aman o que son admiradas y respetadas en el trabajo. En este respecto, algunos filósofos sostienen que tales estados ilusorios simplemente no pueden denominarse felicidad [...] (2011, p. 41)

---

<sup>36</sup> Si bien hemos tratado de establecer que la felicidad es un estado mental, no hemos determinado aún *qué tipo* de estado mental, por lo cual es posible suponer alguno cuyos criterios de evaluación sean puramente subjetivos, es decir, que para afirmar si un sujeto es feliz o no, cuenten únicamente sus propios juicios.

Por otro lado, el *problema del autoengaño* consiste en que, a pesar de estar fundado en la realidad y no en ilusiones como el caso anterior, el juicio respecto de nuestra propia vida resulte “demasiado optimista”. En otras palabras, una persona enfrentada a la pregunta sobre si es feliz o no, puede tender a mejorar la evaluación de su propia vida, a autoengañarse e ignorar sus circunstancias y la disposición negativa hacia su vida, cerrando los ojos, consciente o inconscientemente, a los aspectos nocivos de la misma.

Junto con los problemas relacionados con la evaluación subjetiva de la felicidad, la segunda forma de las consecuencias indeseables de la definición de felicidad como estado mental es el *problema de la relación entre virtud, moralidad y felicidad*. Como McMahan afirma, esta conexión que fuera establecida por Sócrates, ha sido una idea dominante en Occidente por siglos. De acuerdo a McMahan, uno de los primeros en desafiar de manera categórica dicha relación fue Julien Offray de La Mettrie, quien afirmara que la felicidad era solamente placer, y que, constituyendo el placer una cosa de gustos, “uno podría ser feliz simplemente rodando en porquería” (citado en McMahan, 2007, p. 229). Y agrega:

[...] su convicción fundamental [de La Mettrie] de que el gusto —individual, gusto subjetivo— era el juez último del placer lo llevó a reconocer, bastante felizmente, que la felicidad de un hombre es el dolor de otro. Como Locke había apuntado, a algunos les gusta la langosta y a otros el queso. La Mettrie solo alargó la mesa, para que todos los deseos pudieran tomar asiento en el banquete de la vida [...]. La Mettrie no solo estaba usando su escalpelo con Dios y el alma; estaba cortando la sutura que había mantenido unida a la vida intelectual de Occidente desde los tiempos de Sócrates: la conexión entre virtud y felicidad humana (McMahan, 2007, p. 229)

No hay duda de que una propuesta similar, la de desconectar la supuesta relación necesaria entre virtud, justicia, moral, y felicidad, le granjeó a La Mettrie numerosos enemigos; propuesta que hasta el día de hoy es vista con resquemor y suspicacia. Mas, cabe preguntarse, ¿en qué sentido la definición de felicidad como estado mental constituye un problema para el establecimiento de una conexión entre moralidad y felicidad? La respuesta es simple: si la felicidad es únicamente un estado mental, entonces es concebible que el medio para alcanzarla sea indiferente, pues lo que importa

es el fin. Así, la virtud o la justicia no serían necesarios para ser feliz. Al menos, no en el caso de aquellos individuos quienes se sienten atraídos por actividades de dudosa moralidad, o que simplemente no encuentran problemas en alcanzar satisfacción por medios moralmente reprobables. En suma, los dos problemas señalados —el de la evaluación de la propia felicidad en sus dos versiones, y el de la relación entre felicidad y moralidad-virtud— constituyen consecuencias indeseables de la definición de felicidad como estado mental, y en la medida que es preferible evitar definiciones que acarreen consigo inconvenientes de este tipo, estos hechos pueden ser usados como argumento en pro de la redefinición del concepto: la felicidad sería más convenientemente concebida como una vida buena que como un estado mental.

Existen varias formas de responder a los reparos aquí presentados. Por una parte, tanto el problema del autoengaño como el problema de la ilusión son inconvenientes que surgen de una concepción de la felicidad en la cual esta consiste en un estado mental que se funda única o fundamentalmente en un juicio puramente subjetivo con respecto a la propia vida. Si el juicio del sujeto es positivo, si considera que su propia vida es agradable o satisfactoria, entonces resulta un estado mental positivo al cual llamamos “felicidad”. Esta teoría es generalmente conocida como *teoría de la satisfacción con la propia vida* y es una de las contendientes más importantes en la actualidad dentro del debate sobre la felicidad descriptiva. Sin embargo, es tan solo una alternativa entre otras, y lo que el argumento anterior sugiere es que *esta teoría en particular* presenta inconsistencias<sup>37</sup>. En efecto, con lo que nos encontramos aquí realmente no es con un argumento en contra de la caracterización *formal* de la felicidad como estado mental: los reparos mencionados más bien constituyen problemas propios de *una* de las tantas caracterizaciones *materiales* de este tipo de felicidad. Así, si el lector llegara a persuadirse de la robustez de estos argumentos, lo que podría concluir a lo sumo es que la teoría de la satisfacción con la propia vida —aquella que de cierta forma defiende que los juicios subjetivos son suficientes para ser feliz— es incorrecta, y por lo tanto podría

---

<sup>37</sup> Esta y las demás teorías principales sobre la felicidad descriptiva serán analizadas en profundidad en el capítulo V de esta tesis.

verse inclinado a elegir a alguna de sus oponentes —como la teoría hedonista o la de la condición emocional positiva—. Mas, lo que no podría hacer a partir de estas observaciones es concluir que la felicidad, antes que un estado mental, es un tipo de vida. Empero, existe otra forma de contestación a todos estos problemas. Una que nos parece más contundente y que tiene la ventaja de abordar todos los inconvenientes a un mismo tiempo. Esta réplica se puede articular de la siguiente forma.

Nos encontramos con dos problemas: el de la evaluación subjetiva y el de la desconexión entre el bien-virtud y la felicidad. Estos argumentos pueden ser usados para debilitar la tesis según la cual “felicidad” es un término que refiere a un estado mental, y esto se puede realizar tan solo de dos formas.

- i. Afirmando que los problemas señalados constituyen refutaciones ineludibles de la definición de felicidad como estado mental. Es decir, lo que se estaría postulando es que existiría una especie de contradicción lógica insuperable; que dados estos problemas, la ya mencionada definición sería imposible de sostener pues no sería conceptualmente viable. Concebir la felicidad como un estado mental sería lógicamente falaz.
- ii. Afirmando que los problemas señalados no son insuperables, sino más bien *inconvenientes o incómodos*: no deseables. Que sería *preferible* contar con una definición de felicidad que no presente dichas incomodidades, aunque en principio su presencia no sea realmente contradictoria o conceptualmente ilógica.

Nuestra tesis es que ninguna de estas dos maneras de esgrimir los argumentos es realmente válida. En primer lugar, si alguien sostuviera que, o bien el problema de la evaluación subjetiva, o bien el problema de la desconexión entre bien-virtud y la felicidad constituyen barreras infranqueables para el concepto de felicidad como estado mental como se señala en (i), nos parece que estaría cayendo en una *petitio*. Esto se debería a que la única forma de concluir que concebir la felicidad como un estado

mental es lógicamente improcedente o falaz a partir de los problemas señalados, es partir *a priori* de una concepción de felicidad en la cual estos problemas son excluyentes o contradictorios. Pero no se puede refutar una idea a partir de la premisa de que esta idea es incorrecta. Expliquemos esto con mayor detención.

Cuando un sujeto afirma que una definición es apodícticamente errónea debido a que esta trae como consecuencias ciertos eventos o fenómenos, lo que en realidad estaría diciendo es que la definición ideal, la definición necesariamente correcta, debe ineludiblemente excluir dichos eventos. Así, en caso de que una definición particular presente dichos resultados, quedaría demostrado sin lugar a dudas que esta es falaz. Ahora bien, la necesidad de la exclusión de dichas consecuencias de la definición ideal, o bien es demostrada, o bien no lo es. Si es demostrada, y esta demostración está realizada apropiadamente, entonces no hay problema. Sin embargo, si no existe tal demostración, entonces existen nuevamente dos alternativas: o bien la necesidad de exclusión de dichos eventos es una verdad evidente en sí misma, o bien no lo es. Así, si la necesidad de excluir ciertas consecuencias de una definición ideal no es demostrada, pero es evidente en sí misma, tampoco hay problema. Pero si no es evidente ni tampoco ha sido demostrada, entonces sí que lo habría: en este caso, refutar una definición debido a la presencia de dichas consecuencias sería una *petitio*, pues estaríamos argumentando que una definición es incorrecta a partir de la premisa no demostrada de que es incorrecta. Es nuestra opinión que este es justamente el caso frente al que nos encontramos.

Nos parece que no existe razón lógica para excluir de manera necesaria la posibilidad de que la evaluación subjetiva sea lo más importante a la hora de determinar si se es o no feliz. Asimismo, no nos parece que exista ninguna necesidad de descartar de forma ineludible la posibilidad de que un sujeto sea feliz a partir de un autoengaño o de una ilusión. Con esto no queremos decir que defendemos la tesis según la cual hechos como estos nos pueden hacer realmente felices; decimos simplemente que la posibilidad existe y no es lógicamente contradictoria. ¿En dónde está escrito que la definición ideal

de “felicidad” debe provenir de un juicio objetivo? ¿Cuándo se determinó, sin lugar a dudas, que la felicidad debe ser fundada en la pura realidad? ¿Quién dijo que es imposible la coexistencia entre la felicidad y el no saber, por ejemplo, que el cariño de mi familia o el respeto de mis colegas son fingidos? Estas preguntas son materia de debate, y lo son por una buena razón: no hay claridad al respecto, pues no son verdades evidentes en sí mismas, y mucho menos hay demostración sobre ello. Por esto concluimos que si alguien esgrime estos problemas como argumento de la imposibilidad apodíctica de que la felicidad sea un estado mental, está realizando un argumento falaz, una *petitio principii*.

De esta manera, si la alternativa (i) ha sido descartada, solo queda por considerar la opción (ii), de acuerdo a la cual los problemas antes señalados no constituyen una contradicción lógica, sino más bien simplemente consecuencias incómodas o poco deseables. Sin embargo, esta manera de argumentar también es incorrecta. Es decir, se estaría proponiendo que la presencia de estas consecuencias no es en realidad un problema de incongruencia lógica; más bien, el inconveniente sería que la definición de felicidad como estado mental no es correcta puesto que sería preferible tratar de evitar las consecuencias que esta conlleva, debido a lo incómodas o indeseables que pueden resultar. Sin embargo, esta manera de argumentar constituiría una falacia del tipo *argumentum ad consequentiam*: “un argumento de que algo es verdadero o falso basado en si acaso lleva a consecuencias deseables o indeseables” (Fellmeth & Horwitz, 2009, p. 38). Si esta interpretación es correcta, entonces tampoco esta línea argumentativa rinde los frutos esperados. No resulta una oposición contundente a nuestra propuesta.

Nos parece que de esta manera queda relativamente claro que, en general, los argumentos del tipo *consecuencias indeseables* no constituyen en realidad contra-argumento suficiente como para refutar la idea según la cual la felicidad es un estado mental. En consecuencia, por el momento, nos sentimos todavía inclinados a mantener nuestra idea inicial de que la felicidad es efectivamente un estado mental. Con todo, nos

queda todavía un argumento por exponer y analizar. Nos referimos al argumento de la “naturaleza valorativa dual del concepto ordinario”.

### 3.5 La naturaleza valorativa dual del concepto ordinario

Como el lector recordará, uno de los principales argumentos que hemos esbozado para defender la tesis de que la felicidad es más propiamente un estado mental que un tipo de vida, es la idea vista en el Capítulo II, punto 2.1, en donde afirmamos que el término “felicidad”, en el lenguaje común, tiene una función eminentemente descriptiva antes que evaluativa, y que el término técnico utilizado por filósofos y, en general, por todos los teóricos que abordan el tema, debe dar cuenta de este hecho. Un término académico de “felicidad” que se aparta demasiado de aquello que el hombre de a pie entiende por él, o que se aleja demasiado del interés que el sujeto común tiene en el término, resulta estéril. Por eso, si efectivamente es cierto que el uso ordinario de la palabra “felicidad” es descriptivo, entonces nuestra tesis se sostiene. Sin embargo, esta idea ha sido recientemente contestada.

En el reciente libro *Oxford Studies in Experimental Philosophy*, publicado en noviembre de 2014, nos encontramos con un capítulo titulado “The Good in Happiness” en el cual los autores Jonathan Phillips, Sven Nyholm y Shen-yi Liao abordan el problema de la distinción entre felicidad descriptiva y evaluativa. La pregunta que les interesa centralmente es si acaso el uso ordinario de este término es descriptivo o evaluativo. En términos generales, los autores concluyen que el uso común de “felicidad” exhibe ambos elementos. Si los autores estuvieran en lo correcto, entonces esta tesis podría resultar demoledora para nuestra propuesta. Necesitamos entonces analizar los argumentos de estos autores, para comprender cómo y en qué medida nos afectan realmente.

Para comenzar con la exposición, los autores informan brevemente al lector acerca de qué se tratará el artículo y lo contextualizan sobre el estado del debate actual referente a la felicidad evaluativa-felicidad descriptiva. La descripción de esta disputa es casi idéntica a como la hemos esbozado nosotros:

[l]as teorías evaluativas, por una parte, sostienen que si acaso un agente es feliz o no depende de si este agente vive o no una vida normativamente buena. Las teorías descriptivas, por otra parte, sostienen que si acaso un agente es feliz o no depende *únicamente* en las particularidades del estado psicológico que el agente experimenta. (Phillips & Nyholm & Liao, 2014, p. 259)

A continuación, el artículo procede a explicar otro fenómeno ya mencionado por nosotros: en general, a pesar de que existe un gran debate acerca de qué es realmente la felicidad dentro de los círculos académicos, no puede sino ser notable y casi paradójico el tremendo consenso que parece haber en estos mismos círculos acerca de la supuesta utilización descriptiva del término “felicidad”, en lo que a lenguaje vernáculo refiere. En efecto, gran parte de los filósofos y teóricos dedicados al tema reconocen que en el lenguaje común este vocablo muy difícilmente refiera a cosas como “tener una vida buena o valiosa”, sino que señala más bien a estados psicológicos de placer, contento o similares. Sin embargo, y esto nos parece notable, los autores también ponen en evidencia que, a pesar de la amplitud de esta creencia, casi no existe investigación empírica alguna que la sustente. En efecto, hasta el momento de la realización de la investigación que los autores enseñan, se podía contar solamente con algunas encuestas informales realizadas por Haybron —ya mencionadas por nosotros en el punto 2.9—. Esta ausencia de material experimental sin duda parece una falencia importante que los autores se proponen resolver. Para ello, presentan seis estudios, cinco de los cuales son totalmente nuevos.

El primero de los estudios consiste en una encuesta en que se les presentan dos casos a los participantes. En primer lugar, un médico que posee un estado mental placentero y de satisfacción por llevar una vida que se podría considerar positiva —un médico de la Cruz Roja salvando pacientes víctimas de la guerra—; por otro lado, se

presenta al mismo médico, sintiendo *exactamente el mismo estado mental*, pero esta vez a causa de una vida que se puede considerar negativa —médico en un campo de concentración nazi donde se dedica a realizar experimentos no consensuados en prisioneros de guerra—. Una vez expuestos los dos casos, se les solicita a los participantes que, en una escala del 1 al 7, digan qué tan feliz consideran a Richard, el médico del caso expuesto. Las respuestas evidencian que, a pesar de que se tiene el mismo estado mental, la segunda vida provoca respuestas más negativas, es decir, que en general se considera que el sujeto es menos feliz viviendo una vida condenable, a pesar de tener el mismo estado mental positivo que su contraparte. Así, queda de manifiesto que el elemento descriptivo existe, pero también hay un elemento evaluativo insoslayable en los juicios sobre la felicidad: si el estado mental fuera suficiente para que un sujeto sea feliz, el individuo del caso debería ser igualmente feliz en ambos escenarios, pero no lo es, y esto debido a un elemento ciertamente evaluativo. *Ergo*, los juicios evaluativos también juegan un papel importante en el concepto ordinario de la felicidad.

Los autores se dan cuenta que, ante el escenario anterior, es posible oponer ciertas objeciones; a saber, se podría argumentar que en realidad en la primera experiencia el factor determinante respecto de la diferencia en las respuestas no es un juicio evaluativo, sino un juicio meramente descriptivo: los encuestados podrían haber considerado que, descriptivamente, en el caso del médico nazi existía un estado mental distinto, por ejemplo, debido a la presencia de mayor estrés. Así, la diferencia no vendría de un juicio evaluativo, sino de una diferencia en los estados mentales: en ambos casos no serían idénticos. Para evitar este inconveniente, se elabora un segundo experimento en donde se fuerza al entrevistado a realizar un juicio evaluativo. El escenario presenta a un sujeto —Bruce— que, habiendo sido criado en una familia muy religiosa, resulta ser homosexual y establece una relación de este tipo con otro sujeto —Andrew— ante lo cual se pregunta: (a) si Bruce es acaso feliz; (b) cuánto estrés se supone que sufre Bruce; y (c) si la vida de Bruce es o no inmoral. Las respuestas a este caso evidencian que, en general, aquellos encuestados que consideraron que la vida de Bruce era inmoral,

juzgaban que era menos feliz que quienes no juzgaban inmoral dicha vida. En contraste, los niveles de supuesto estrés no presentan mayores diferencias.

Después de este experimento, los autores elaboran una serie de encuestas ulteriores, todas ellas con el objetivo, o bien de reafirmar la tesis, o bien de anticiparse a posibles contraargumentos. Empero, nosotros desistimos de exponer todos estos escenarios, en virtud de que le concedemos a los autores la validez de la conclusión que obtienen: el uso ordinario del término felicidad no solo está revestido de un carácter descriptivo, sino también de uno evaluativo. A la luz de dichas conclusiones, Phillips *et al.*, sostienen que una definición apropiada de “felicidad” podría ser: experimentar experiencias positivas cuando uno debe hacerlo. En otras palabras, un estado mental positivo “X”, cuando se obtiene a partir de experiencias buenas o positivas, constituye la felicidad. Sin embargo, *el mismo estado mental “X”*, obtenido a partir de experiencias malas o negativas, no correspondería a la felicidad.

Nos parece que estos experimentos y su conclusión son definitivamente legítimos, por lo que nos adherimos a ellos. Ahora bien, la pregunta no es solo si las conclusiones de estos autores son verdaderas o falsas, sino más bien si acaso representan un problema para la tesis que hasta ahora hemos venido desarrollando. ¿Es que a partir de esta conclusión, nuestra tesis pierde fuerza? Creemos que no. Sí nos parece un elemento que tal vez nos permitiría refinar nuestra posición, para acercarla más a la verdad, mas no una refutación. La razón es la siguiente.

Nos parece que lo que Phillips *et al.*, han probado es algo muy similar a lo que Descartes indicaría en su carta a Elizabeth de Bohemia. La felicidad podría ser, en efecto, el contento que se obtiene cuando alcanzamos el sumo bien, cuando vivimos una vida buena. No un contento cualquiera, puesto que el mismo contento obtenido de una vida negativa o carente de valor no constituiría realmente la felicidad. Solamente el contento que se obtiene a partir de alcanzar el *summum bonum* sería la felicidad. Aunque no podemos desprender todo este razonamiento de la frase de Descartes, nos parece sin duda compatible.

En efecto, lo que se ha probado aquí es que el elemento evaluativo *no está ausente* en el uso ordinario de “felicidad”. Hasta el momento, nosotros hemos afirmado lo siguiente: “felicidad” es un término denso en el uso, pero conceptualmente descriptivo, por cuanto nos podemos contentar con hacer un uso meramente descriptivo del término. En cierta forma, lo que hemos dicho es que, aunque “felicidad” tiene elementos tanto descriptivos como evaluativos, el eminente es el primero. La pregunta es, ¿qué dicen Phillips *et al.*, al respecto? Precisamente, los autores dan luces de que verdaderamente, en el uso vernáculo del concepto felicidad, la persona común pone mucho más peso en el estado mental, y que la evaluación de la vida —si acaso la vida es realmente buena o no— sería algo secundario. Esto se puede ver en las conclusiones de una de las experiencias desarrolladas: se presenta a Sarah, una mujer que se siente satisfecha con su vida, en un primer escenario dándole medicina con sabor a caramelo a niños enfermos; en un segundo caso, sintiendo el mismo estado mental, pero dándole pesticida con sabor a caramelo a niños enfermos. Mas, lo interesante del caso es que, en ambos escenarios, la ciencia médica descubre, después de la muerte de Sarah, que (a) la medicina entregada le hizo daño a la mitad de los niños y (b) que el pesticida entregado curó a la mitad de los niños. Así lo que efectivamente se realizó en ambos casos es lo mismo: se curó a la mitad de los niños, y se enfermó más a la otra mitad. Lo que cambia es más bien la percepción de Sarah con respecto a su propia vida, y no la calidad o valor de la misma. En palabras de los autores:

[e]l diseño de este estudio nos permitió evaluar si acaso los juicios del participante sobre la felicidad [de Sarah] estaban afectados por el valor de la vida que el agente pensaba que vivía, o [más bien] por el valor de la vida que el agente realmente vivía. El juicio de la felicidad de los participantes reveló que fueron afectados significativamente por el valor de la vida que el agente creía que vivía, pero no por el valor de la vida que efectivamente vivía. De acuerdo con esto, los participantes juzgaron a Sarah como más feliz cuando pensaba que vivía una vida que mejoraba el bienestar de los niños que cuando pensaba que vivía una vida que causaba daño a los niños. En contraste, no hubo diferencia significativa en las evaluaciones de los participantes basadas en si acaso la vida de Sarah realmente mejoraba la vida de los niños o no. (Phillips & Nyholm & Liao, 2014, p. 278)

Esto pareciera indicar que, como hemos argumentado anteriormente, no es realmente la calidad de una vida, *i.e.*, si acaso el agente vive o no una vida realmente buena, lo que importa a la hora de juzgar si se es feliz o no. En este caso Sarah es considerada feliz, y dicha felicidad es un estado mental que proviene no de una vida buena, sino de un *juicio subjetivo* de su propia vida, a saber, que considera su vida como buena. De tal manera, el valor real de la vida no necesita ser alto para que quien la vive sea feliz, al menos en el uso ordinario del término “felicidad”. Lo que se necesita eminentemente es un estado mental, y que dicho estado mental provenga de una vida que *podamos valorar subjetivamente*. Nos parece entonces que este estudio nos llevaría *a lo sumo* a depurar un poco el concepto de felicidad que hemos ido esbozando hasta ahora, mas no es suficiente para hacernos renegar de él: la felicidad *sí es eminentemente* un estado mental. Simplemente, acaso sería pertinente reconocer un elemento evaluativo como condición *sine qua non*. Indaguemos en esto de manera más profunda.

En el punto 1.3 hemos definido un concepto descriptivo como “aquel que expresa una constatación empírica de algo real, aquel que señala *cómo el mundo es*”. Asimismo, en virtud de que en el uso real del lenguaje es pensable que todos los términos sean “densos” —es decir, que expresen al mismo tiempo hecho y valor— afirmamos que un término es “conceptualmente descriptivo” si “al margen del uso real, puede *contentarse* con un uso descriptivo al menos formalmente”. ¿Qué sucede con el término ordinario “felicidad” a la luz de lo visto recientemente? Pareciera que no es conceptualmente descriptivo, pues *no puede contentarse* con un uso de este tipo, sino que *requiere* un uso evaluativo. ¿Significa esto que “felicidad” es en realidad un término evaluativo? Creemos que no.

En el mismo apartado donde definimos “término descriptivo” hicimos lo propio con “término evaluativo” y dijimos que consiste en aquel que “expresa *aprobación o desaprobación*”. Como todos los términos pueden expresar aprobación o desaprobación en el uso —al ser “densos”— distinguimos estos últimos de los “conceptualmente evaluativos” que corresponden a aquellos en que una evaluación, ya sea positiva o

negativa, es necesaria y suficiente. ¿Es este el caso de “felicidad”? Tampoco. Si bien el juicio evaluativo es *necesario*, no es *suficiente* pues se requiere una descripción determinada o “fija”, cosa que no ocurre con los demás términos evaluativos —al pensar en “belleza” la evaluación es decididamente positiva en diversos sujetos, pero la descripción puede variar, no es “fija”—. Pero si lo anterior es cierto, entonces “felicidad” no es conceptualmente ni descriptivo ni evaluativo. ¿Qué es entonces?

Cuando preguntamos, “¿es esa persona bella?”, observamos a esa persona e, independiente de cuáles son sus características reales, si a nosotros nos parecen agradables podemos decir “sí es bella”. En definitiva, el *objeto último de indagación* no es sobre un estado de cosas sino sobre una inclinación o apreciación. Por esto es que si decimos “yo siento aprobación por su apariencia” es suficiente para indicar que dicha persona nos parece bella, independiente de la descripción efectiva. No ocurre esto con “felicidad”. Por otro lado, si preguntamos, “¿es esa manzana roja?” el *objeto último de indagación* es un estado de cosas. Así, si la manzana en efecto posee el color designado por el término “rojo”, decimos “sí, es roja”. Finalmente, si preguntamos, “¿esa persona es feliz?”, para poder responder, nos fijaremos en su estado mental. Pero, una vez hecho esto, ¿es acaso suficiente que digamos “siento aprobación por su estado mental” para decir que es feliz, como sucede con los términos evaluativos? De ninguna manera. En cierto sentido, podemos inferir del estudio de Phillips *et al.*, que en realidad lo requerido es que respondamos “no siento desaprobación por *el medio* por el cual obtuvo su estado mental”, sin embargo a partir de aquí se requiere un estado mental *muy específico* para sostener que dicha persona es feliz: alegría, tranquilidad, paz, etc. Esto es *en último término* lo que indagamos a la hora de determinar si alguien es feliz o no. En otras palabras, nos parece que, análogo a lo que sucede con los términos y juicios descriptivos, cuándo nos preguntamos por la felicidad *el objeto último de indagación* es una descripción. Expliquemos mejor a qué nos referimos con “objeto último de indagación”.

Imaginemos a un narcotraficante llamado Pablo que ha decidido pedirle matrimonio a su pareja de toda la vida. Su hermano, llamado Sebastián, ha decidido hacer lo mismo y también pedirle a su novia que se casen. Este último, sin embargo, es profesor y su sueldo no le alcanza para comprar un bonito anillo de compromiso. Pablo tiene dinero de sobra por lo que le ofrece a Sebastián comprar ambos anillos. La novia de Sebastián, sin embargo, es muy crítica de las actividades del hermano de su novio, por lo que este piensa que ella nunca aceptaría un anillo comprado con dinero sucio. Cuando Sebastián le informa de estos reparos a su hermano, este último le asegura que no tiene de qué preocuparse: Pablo usará el dinero de sus actividades ilegales solo para pagar el anillo de su propia novia. Para el anillo de la pareja de Sebastián utilizará dinero limpio. Sebastián se muestra de acuerdo y Pablo se dirige a comprar los anillos.

Una vez en la joyería, Pablo adquiere dos anillos de diamante idénticos. Uno, el propio, es pagado con dinero sucio mientras que el otro, el que le va a regalar a su hermano, con dinero limpio. Emocionado, Pablo decide llamar por celular a su hermano para contarle de la compra. Sebastián responde, pero en el momento que lo hace se encuentra junto a su novia quien escucha la conversación. La compra es una sorpresa, por lo que Sebastián no puede hacer referencia alguna a un anillo. De esta forma, mientras dura la conversación, Sebastián utiliza una palabra clave para referirse al anillo. En vez de decir “anillo” dice “Polon”, una palabra secreta que su hermano y él suelen utilizar cuando quieren hablar algo privado. Pablo le informa a Sebastián de la compra del “Polon” y este último le agradece, se ponen de acuerdo en un lugar y una hora para reunirse e intercambiar el “Polon” y cuelgan. Una vez finalizada la conversación, la novia de Sebastián se dirige a él y le pregunta, “¿qué es un ‘Polon’?”. He aquí el punto central: ¿en qué piensa Sebastián cuando se le hace esta pregunta? ¿Qué es lo que la novia de Sebastián realmente quiere saber?

Nosotros afirmamos que preguntarse qué es la felicidad es similar a preguntarse qué es un “Polon”. Es indagar por un cierto “algo” que ha sido necesariamente obtenido por medios aprobables, cuya descripción no conocemos en detalle, pero de lo cual

tenemos una cierta idea. Así, al preguntarnos por el “Polon” estamos investigando un “algo” cuya naturaleza es evaluativa —obtenido por medios que la novia de Sebastián aprueba— y descriptiva —es un algo con una descripción particular fija— a la vez. Sin embargo, el objeto último de indagación, aquello que yo realmente necesito *aclarar o evidenciar* para entender qué es un “Polon” no es “algo que obtuve por medios aprobables/aprobados” sino “un anillo”. Si Sebastián le respondiera a su novia “algo que mi hermano compró con dinero limpio”, poco y nada se nos ha informado acerca de lo que realmente queremos saber. Una respuesta mucho más satisfactoria sería “un anillo de compromiso que mi hermano me va a regalar, para proponerte matrimonio”. Esto es lo verdaderamente informativo. Esto es lo que realmente nos preguntamos cuando indagamos, “¿qué es un Polon?”. Por supuesto, en este punto la novia puede querer saber si este “Polon” fue pagado con dinero sucio o no, pues si lo fue no lo aceptará. Y lo mismo cuando nos preguntamos por la felicidad: lo que en última instancia designamos con este término es un estado mental, e indagar por este es indagar por sus características psíquicas. Que el medio por el cual se obtiene sea aprobable, al menos desde el punto de vista de quien lo obtiene, sería una condición *sine qua non*; sin embargo no es este medio el que realmente buscamos desvelar cuando nos preguntamos por la felicidad.

Ciertamente el término “felicidad” desde un punto de vista formal no es ni puramente descriptivo ni puramente evaluativo. Sin embargo, tampoco es “denso” en la medida que estos términos han sido caracterizados de forma que cualquier término puede ser denso en su uso, pues para ello basta un elemento evaluativo *opcional*. En “felicidad” la naturaleza evaluativa es *necesaria* por lo que no corresponde tampoco a un término denso, en el sentido precisado por Williams. Tal vez tendríamos que decir que este elusivo término es de naturaleza doble: tanto el elemento descriptivo como el evaluativo son necesarios y ninguno suficiente por sí solo. Sin embargo, como hemos tratado de mostrar, nos parece que debido a que *el objeto último de indagación* es una descripción, el elemento más eminente es el descriptivo. Concluiremos entonces que *en el lenguaje ordinario* “felicidad” es un concepto *de naturaleza propiamente dual* y

*eminentemente descriptivo*. Ahora bien, el hecho de que el concepto ordinario de “felicidad” sea de naturaleza dual, ¿implica que una teoría filosófica sobre el concepto tenga que serlo? No estamos seguros.

Conviene recordar que hemos dicho que estamos plenamente de acuerdo con las conclusiones presentadas en el estudio de Phillips *et al.* En efecto, nos parece que a través de estas encuestas queda mostrado de manera patente que el concepto ordinario de felicidad tiene un elemento descriptivo —nosotros agregamos *central*— y también un elemento evaluativo. Con la duda que acabamos de manifestar no pretendemos negar esto. De lo que no estamos seguros es si a partir de esta legítima conclusión, se debería modificar la definición técnica filosófica para “capturar” de manera fiel esta realidad que se presenta en el concepto ordinario. Esta interrogante nos surge debido a la siguiente consideración: los experimentos presentados tienden a demostrar que, en el uso vernáculo del término “felicidad” un estado mental descrito como “X” es considerado como la felicidad, si y solo si “X” proviene de una experiencia vital aprobable. Ahora bien, ¿por qué “X” no se considera felicidad cuando proviene de una experiencia reprobable? Esta pregunta no se aborda en el artículo, y no tiene por qué hacerse: el tema que los concierne no es este. Mas, a nosotros nos parece que una causa probable de esta diferencia de juicio es debido a que, como McMahon señala, generalmente ya desde Sócrates se ha establecido una conexión necesaria entre virtud y felicidad, y romper dicha conexión generalmente trae mucha suspicacia y rechazo. Ahora bien, como hemos argumentado en el punto anterior —el punto 3.4—, somos de la opinión de que dicha desconexión no representa ninguna contradicción lógica *a priori*, sino que a lo sumo constituye una “consecuencia indeseable”. Generalmente, *preferimos creer* que la vida mala no es feliz —ya sea prudencial o moralmente—. La perspectiva contraria nos produce *rechazo emocional*. Sin embargo, y como ya argumentamos, sostener que un estado “X” no es felicidad cuando se obtiene por unos medios y no por otros, debido a que esto nos parece desagradable o nos provoca rechazo, es una falacia *ad consequentiam*. Empero, el hecho de que el lenguaje ordinario incurra en esta falacia de manera regular —y este es el punto que nos produce dudas— ¿significa que entonces el

uso técnico o filosófico del mismo término deba recoger esta falacia? Sin duda al hacerlo sería más fiel a lo que el hombre común entiende por “felicidad”, pero, ¿acaso la filosofía no debe tratar de ilustrar el error con miras a eliminarlo?

A pesar de que la última pregunta no tiene una respuesta contundente, nos parece que la ausencia de esta no perjudica nuestra tesis. Lo visto hasta ahora nos permite reafirmar la idea que hemos venido defendiendo, a saber, que la felicidad es eminentemente un concepto descriptivo. Lo que podría concederse es, a la luz de los descubrimientos hechos relativos al uso ordinario del término, que el término técnico acepte y adopte también un uso evaluativo como condición *sine qua non*, mas esta idea no nos convence del todo. De cualquier manera, sea como sea que se prefiera concebir, parece correcto sostener que, en último término, la felicidad es un concepto —por lo menos fundamentalmente— descriptivo y no evaluativo.

### 3.6 Recapitulación y síntesis del capítulo

El primer capítulo de esta tesis trató principalmente de delimitar un área de trabajo, excluyendo ciertos objetos de indagación para concentrarnos en otros. Asimismo, se estableció un plan de trabajo y se investigó acerca de él o los métodos más pertinentes para mejor cumplir los objetivos de dicho plan. El segundo capítulo versó principalmente sobre la elaboración de distinciones que permitan al lector y a nosotros mismos evitar caer presa de ciertas ambigüedades propias del tema de estudio, así como también de esbozar los primeros argumentos que nos permitan defender la tesis de acuerdo a la cual la felicidad es un fenómeno mental susceptible de ser descrito, más que una evaluación objetiva de la vida, a la cual preferimos denominar “bienestar” o “florecimiento”. Todo esto se hace abordando el tema principalmente desde un ángulo terminológico.

Este capítulo, el tercero de nuestra investigación, pretendió continuar e, idealmente, finalizar el trabajo comenzado en el capítulo II. Aquí se intentó analizar algunos posibles contra-argumentos a la tesis que hemos venido desarrollando. Nos encontramos así con el argumento cartesiano, según el cual Séneca —y, nosotros agregamos, probablemente la mayoría de las escuelas griegas— no distingue apropiadamente el “fin último” del “sumo bien” y la “felicidad”. Ante esto, Descartes sostiene que la felicidad es el contento que se siente producto de alcanzar el sumo bien. Así, arribamos a un nuevo argumento a favor de nuestra tesis: la felicidad no puede ser al mismo tiempo causa y consecuencia, la vida vivida y el sentimiento causado por vivirla, y por tanto pareciera más apropiado concebir a la felicidad como el contento, lo causado, antes que la vida que la produce.

Posteriormente se analizaron tres contra-argumentos a nuestra tesis: el argumento de la insuficiencia, el de las consecuencias indeseables, y el de la naturaleza valorativa dual del concepto ordinario. Sobre el primero, se llega a la conclusión de que no es realmente un argumento robusto, en la medida que este se puede explicar principalmente a partir de la disociación entre lo deseable o atractivo y lo valorable. Así, el experimento de la *experience machine*, aquel desde el cual se pueden desprender estos argumentos de insuficiencia, no es suficientemente sólido como para refutar la idea cartesiana según la cual aquello que hace atractiva a la vida es el estado mental de satisfacción o contento y, por tanto, la felicidad puede legítimamente concebirse de manera eminente como un estado mental.

Con relación al segundo argumento, se llega a la conclusión de que las dos versiones del problema de las consecuencias indeseables —el problema de autoengaño y el problema de la ilusión— no constituyen realmente contradicción lógica alguna, y que quien pretenda esto caería en una *petitio principii*. En efecto, lo que pueden significar estos problemas es a lo sumo incomodidades, pero argumentar que la definición de felicidad no corresponde a un estado mental debido a que esto trae consecuencias que

nos parecen emotivamente desagradables constituye todavía otra falacia, de *ad consequentiam*.

Finalmente, el tercer argumento indica que, a diferencia de lo dicho en el capítulo II, el concepto ordinario de felicidad no es únicamente descriptivo, sino que consta de un elemento evaluativo también. Después de analizar los argumentos conducentes a esta conclusión nos vemos en la obligación de aceptar su legitimidad, mas señalamos que estos no constituyen realmente motivo para rechazar la idea de que la felicidad es un estado mental descriptivo, ni para fortalecer la idea de que la felicidad es eminentemente evaluativa. Lo único que se descubre es que el individuo común acepta un estado mental “X” como la felicidad si y solo si este proviene de experiencias vitales aprobables, pero el mismo estado “X” causado por experiencias reprobables no se considera de igual forma. Esto nos lleva a concluir que, aunque existe el elemento evaluativo, *en el concepto ordinario* el elemento descriptivo *es el central*, en la medida que el valor de la vida no es suficiente para afirmar que un sujeto sea feliz, sino a lo sumo es una condición necesaria. El peso conceptual de la felicidad se encuentra en el estado mental. No queda claro, sin embargo, si este mismo uso deba adoptarse también en la concepción técnica de la felicidad, puesto que nos parece que este supone una utilización falaz del término.

Opinamos que todos estos argumentos sirven para robustecer la tesis de que la felicidad es principalmente un fenómeno mental, y que la teoría que trate de abordar dicho objeto de estudio, deberá hacerlo desde una perspectiva descriptiva, es decir, eludiendo cualquier valoración a la hora de buscar la caracterización material de dicho fenómeno. Es justamente esta la tarea que ahora hemos de realizar. Es por esto que, de manera análoga al capítulo I, llevaremos a cabo primero una investigación sobre los principales métodos conducentes a establecer dicha caracterización material, para así poder evaluar cuál de ellos será el más pertinente y por qué. Una vez realizada esta tarea, podemos enfrentar el desafío de analizar las diversas teorías existentes y ponderar sus

pros y sus contras, con el objetivo de encontrar aquella que nos parezca más prometedora.

#### IV. Cuarto capítulo. Consideraciones metodológicas: parte segunda

El trabajo que hemos realizado hasta ahora ha tendido siempre a defender la idea de que la felicidad, en su sentido filosófico primario contemporáneo, es mejor entendida como un estado mental que como un tipo de vida valiosa. Para fortalecer esta tesis se ha elaborado una *cartografía conceptual* cuya función busca ser la de prevenir confusiones y allanar el camino en la búsqueda de este sentido primario del concepto “felicidad”. En segunda instancia, se han desarrollado ciertos argumentos y abordado diversos contraargumentos, con la pretensión de robustecer aún más esta tesis. Si hemos realizado esta labor de manera medianamente persuasiva, en este punto del desarrollo de este trabajo el lector debería al menos considerar plausible dicha propuesta. Empero, aunque se acepte la idea de que la felicidad es en efecto un estado mental, esto no es sino el primer paso en el arduo trayecto hacia una comprensión profunda de este fenómeno, puesto que todavía no se ha emprendido la labor de describir con exactitud cómo es dicho estado mental. Para ello nos proponemos analizar de manera crítica las teorías contemporáneas más importantes sobre la felicidad descriptiva, *i.e.*, las teorías que buscan describir el *contenido* de este concepto caracterizado *formalmente* como un estado mental describable; a su vez, buscaremos evaluar dichas propuestas en sus méritos y deméritos, para así idealmente alcanzar una decisión fundamentada acerca de cuál de ellas es la más plausible o apropiada. Las teorías a las que nos referimos son el hedonismo, la teoría de la satisfacción con la propia vida, y la teoría de la condición emocional. No obstante, antes de comenzar de lleno con este quehacer, deberemos tomar ciertas determinaciones metodológicas.

Como ya hemos mencionado anteriormente, existen a lo menos dos grandes tipos de aproximaciones al tema de la felicidad: las investigaciones *históricas* y las *temáticas*. En el punto 1.5 indagamos acerca de los métodos más apropiados para llevar a cabo una investigación del primer tipo, cuya pretensión central es ser capaz de interpretar,

synthesize and/or relate ideas or theories existing, to reach a level of understanding elevated of the same. Due to that our objective in the second chapter consisted justly in sketching a relational map of the concepts and terms used in the study of happiness, that allows us to avoid any type of confusion, were precisely these methods the ones we needed. Now, in change, once realized this labor and having already argued in the measure of the possible our thesis according to the one "happiness" corresponds to a mental state, it corresponds to carry out a thematic work. In this moment we must use methods with which we can distinguish a good theory of happiness, of a less good one. It is for this reason that it is necessary to carry out a new methodological investigation in a critical way, to reach to conclude which will be the method that best allows us to fulfill this goal. The general methods that will be analyzed in continuation are the *naturalismo científico*, the *equilibrio reflexivo* and the *análisis reconstructivo*.

It is worth highlighting that Tiberius (2013, p. 320-324) together with pointing out the importance of these methods, in a certain way more "specific" of the study of happiness —or of ethics—, also points out the pertinence of the use of other methods more transversal to philosophy in general, such as the *experimentos mentales*, the *pompas de intuición* and the *contraejemplos*. It does not seem relevant to study in detail the utility of these last methods, in virtue of that they are of general use and knowledge in philosophy, and it does not seem necessary a more detailed analysis of them in this context. Without prejudice to the previous, and as can be clear from the use of some of these methods in the third chapter of this thesis, these methodologies will be used if they result advantageous. We will begin then with our investigation of one of the methods indicated: the scientific naturalism.

## 4.1 Naturalismo científico

El naturalismo científico es un método en el cual la felicidad se define como “aquello que los descubrimientos científicos revelen que sea” (Haybron, 2003, p. 311). En consecuencia, la labor de este tipo de teórico de la felicidad será elaborar más y mejores estudios empíricos, que conduzcan a nuevos descubrimientos y así determinar con mayor exactitud en qué consiste la felicidad. Sobre esto, Haybron reconoce que la labor científica puede generar grandes aportes al estudio en esta área, pero que por sí misma no es suficiente. Como Bremner afirma, “[c]ontrario al tono de algunos artículos de ciencias sociales, no existe experimento, encuesta o procedimiento de IRM, etc., que pueda determinar qué es la felicidad” (2008, p. 86)<sup>38</sup>. En efecto, uno de los mayores problemas del naturalismo científico es que el concepto de felicidad es demasiado amplio para ser abarcado tan solo desde las ciencias. Nuestra noción pre-teórica de la felicidad es ambigua y extensa, y no se puede dar cuenta de ella simplemente desde teorías científicas. A lo sumo, estas pueden reafirmar o desestimar ciertas teorías, pero siempre en una función complementaria, nunca autosuficiente. En palabras de Haybron:

[n]o podemos todavía identificar siquiera un elemento cuya esencia los investigadores empíricos puedan esperar descubrir. Tomemos solo dos de las teorías candidatas: las teorías hedonistas y de la satisfacción con la propia vida. Placeres y actitudes globales de vida son cosas muy diferentes. ¿Qué tipo de estudio empírico —aparte de encuestas sobre intuiciones comunes— podría ser capaz de decirnos cuál de estas propuestas es correcta? Uno podría de igual forma tratar de llevar a cabo un experimento que determine si acaso el agua es H<sub>2</sub>O o un tipo de bicicleta. Necesitamos al menos una vaga idea de cuál aspecto de nuestra psicología estamos tematizando antes de que la investigación científica pueda revelar su verdadera naturaleza. (2008, p. 46)

En rigor, los estudios científicos generalmente tratan de evitar usar el término “felicidad”, y utilizan alternativas como el concepto de “bienestar subjetivo”. La ventaja de este último radica en evitar definir exhaustivamente el concepto de “felicidad”, pues

---

<sup>38</sup> IRM o Imagen por Resonancia Magnética.

abarca un espectro muy amplio de la realidad psíquica y así, sea lo que sea realmente la felicidad, el “bienestar subjetivo” dará cuenta de ella (Bremner, 2008, p. 86). Pero nos parece que, desde un punto de vista filosófico, el uso de este término es cuestionable, al menos como análogo de “felicidad”. Por un lado, porque al ser tan técnico, pierde su función vivencial, y el sujeto común poco y nada podrá hacer con dicho concepto<sup>39</sup>; y, por otro lado, pues no queda claro que su significado corresponda realmente al de “felicidad”. En efecto, a pesar de que el cuadrante que este concepto ocupa en la matriz cuádruple de Veenhoven corresponde al mismo que ocupa el concepto de felicidad —aunque posiblemente en niveles o dimensiones distintas en nuestra matriz ampliada—, la identidad entre ambos está lejos de ser probada. Todo lo contrario, en general se acepta que “bienestar subjetivo” no es exactamente lo mismo que “felicidad”, sino que una suerte de *híbrido* entre distintos elementos presentes en la gran variedad de teorías de la felicidad existentes. Todo lo anterior nos lleva a afirmar que, aunque existe cierta utilidad en las investigaciones y avance científicos, esta utilidad es limitada. La investigación empírica pura no puede determinar cuál es el estado mental al que corresponde la felicidad, sino que, a lo sumo, puede reportar ciertos insumos que ayuden a mejorar o depurar una cierta teoría, pero nada más.

## 4.2 Pertinencia normativa pura<sup>40</sup>

El término “pertinencia normativa” —*normative adequacy*— fue acuñado por Lawrence Sumner (1996, p. 8) y ha sido posteriormente utilizado por diversos autores para referir al criterio de selección de acuerdo al cual se debe preferir un significado de cierto concepto —en este caso, el de “felicidad”—, en función de la utilidad o papel que dicho

---

<sup>39</sup> Si bien no es obvio que un trabajo filosófico o científico deba servir para esto, creemos que en este caso particular sí lo es. Argumentaremos en profundidad la afirmación de la necesidad de una utilidad práctica del concepto de felicidad más adelante, especialmente en el punto 4.5.

<sup>40</sup> *Pure normative adequacy*.

concepto cumple dentro de una teoría moral determinada. Para ilustrar esta práctica, Haybron ofrece el ejemplo de la teoría moral utilitarista.

Lamentablemente, nadie que yo conozca ha abordado explícitamente la pregunta de qué base sustantiva puede haber para seleccionar una teoría de la felicidad. Pero los utilitaristas hedónicos pueden haber ofrecido implícitamente una respuesta: felicidad es cualquier estado psicológico que ocupe un cierto rol en la teoría moral utilitaria –a saber, el rol de la utilidad (2003, p. 307)

Valerie Tiberius amplía esta definición, afirmando que el criterio de pertinencia normativa busca que una teoría de la felicidad pueda dar cuenta del valor de la misma.

En sus palabras:

[e]l criterio de la pertinencia normativa requiere que una teoría de la felicidad justifique las aseveraciones sobre el valor de la felicidad y explique por qué tenemos buenas razones para buscarla; también puede requerir que la teoría resultante sea adecuada para jugar un papel particular en alguna teoría moral. (2013, p. 317)

Tenemos entonces dos caracterizaciones del criterio de pertinencia normativa. Sin embargo, nos parece que la de Tiberius no puede realmente aplicarse al ámbito de estudio que nos compete. Decimos esto pues si Tiberius estuviera en lo correcto, y el criterio midiera si acaso una teoría de la felicidad da suficiente cuenta del valor de la misma, entonces nos encontraríamos con un problema conceptual importante. Hemos dicho que “felicidad” es un concepto caracterizado formalmente como un estado mental y que la teoría que dé contenido a dicha caracterización debe hacerlo de forma *descriptiva*. Esto significa, como hemos reiterado numerosas veces, que la felicidad es un concepto eminentemente descriptivo, y que una buena teoría de la felicidad debe permanecer neutra con respecto al valor de aquella. Por supuesto, esto no quiere decir que se afirme que la felicidad carece de valor, sino simplemente que a una buena teoría de la felicidad no le compete hacer afirmaciones al respecto sino, a lo sumo, buscar *no ser incompatible* con una atribución de valor. Esto sería más bien labor de una teoría del *bienestar*. Así, el criterio entendido a la manera en que la autora lo caracteriza nos

parece pertinente para un estudio sobre la vida buena o digna de ser vivida, mas no para un estudio de la felicidad propiamente tal.

Ahora bien, ¿por qué ocurre esto en Tiberius? ¿Cómo entiende “felicidad” la autora? ¿Acaso como un fenómeno descriptivo, a la manera en que lo hemos desarrollado nosotros? Pero si así fuera, entonces el criterio no estaría correctamente definido ni aplicado. ¿Lo entiende entonces como un fenómeno evaluativo? Pero en dicho caso, estaríamos hablando de bienestar y no de felicidad, lo que significaría que desde un principio este criterio no corresponde a nuestro ámbito de investigación. ¿Cuál de todas estas alternativas es la correcta entonces? Tiberius es muy clara al respecto:

“[f]elicidad” tiene al menos dos sentidos diferentes. Puede referir a un estado psicológico positivo como se utiliza cuando nos preguntamos si acaso alguien se “siente feliz”. O se puede referir a un objetivo de vida más global, como parece que se utiliza cuando hablamos de “buscar la felicidad” o cuando preguntamos si acaso alguien tiene una “vida feliz”. En este ensayo uso “felicidad” en el segundo sentido [...aunque...] las sutiles diferencias entre estos conceptos no deberían importar para los propósitos de discutir métodos filosóficos. (2013, p. 316)<sup>41</sup>

Queda claro entonces que la autora estaría entendiendo por “felicidad” lo que nosotros hemos denominado “bienestar”, y que los métodos de indagación que ella estaría analizando son para estudiar este último concepto. Mas, ella hace una acotación que, en nuestra opinión, hace inevitable el que consideremos seriamente el uso del criterio también en la indagación sobre la felicidad, a la manera en que nosotros la hemos caracterizado: de acuerdo a ella, la distinción entre estos conceptos no influye en la discusión sobre los métodos de estudio. Al parecer, de acuerdo a Tiberius, los criterios para distinguir una buena teoría del bienestar serían los mismos que para distinguir una buena teoría de la felicidad. Si así fuera, entonces sería natural llegar a la conclusión de que la reflexión sobre el método apropiado es indiferente a la distinción conceptual. Y

---

<sup>41</sup> Nótese que, implícitamente, Tiberius estaría aquí reafirmando lo dicho por nosotros en el punto 2.9 sobre la distinción entre “ser feliz”, “sentirse feliz” y “vivir una vida feliz”: la autora parece estar de acuerdo con que “vivir una vida feliz” tiene que ver con un fenómeno más similar a lo que hemos llamado “bienestar”, mientras que “sentirse feliz” tiene más que ver con un estado mental.

esto, a su vez, nos ha llevado a considerar si acaso este criterio puede o no utilizarse para estudiar la felicidad a la manera en que nosotros la entendemos. Empero, el análisis realizado nos ha llevado a creer que esta afirmación —que la distinción conceptual es irrelevante para considerar los métodos de estudio— es incorrecta. Somos de la opinión de que, en virtud de que “felicidad” es un concepto eminentemente descriptivo, todo método para estudiar este concepto que requiera criterios evaluativos deberá ser rechazado. Esto incluye el criterio de pertinencia normativa a la manera en que Tiberius lo concibe.

¿Ocurre lo mismo con la caracterización de Haybron? Es posible. Ciertamente si se ha de preferir un sentido de “felicidad” en virtud del papel que esta desempeña en una teoría moral, esto puede suponer también una asignación de valor: generalmente los sistemas morales o éticos atribuyen un papel a la felicidad dentro de su sistema en virtud del supuesto valor de la misma. Así, si la legitimidad de la teoría de la felicidad depende del papel que el concepto ocupa en una teoría moral, y si esta teoría moral asigna dicho papel en base al valor que se le da a lo designado por el concepto, en último término una buena teoría de la felicidad se fundaría en una evaluación de la misma. Esto significaría que la felicidad no se concebiría como un concepto descriptivo sino evaluativo, cayendo en una deficiencia similar a la de Tiberius: el criterio no se aplicaría realmente en teorías sobre la felicidad, sino que en teorías sobre el bienestar. Sin embargo, esta es solo una de las posibilidades. En efecto, aunque en algunas teorías morales la felicidad pueda tener un cierto valor, también es posible pensar una teoría en la que no se le atribuya ningún valor a la misma. Algo similar a una moral kantiana, donde lo valioso en realidad es ser digno de la felicidad, mas no la felicidad misma.

[Muchos filósofos] están en desacuerdo acerca de la naturaleza de la felicidad, pero están de acuerdo en que es el bien más elevado. Kant está dispuesto a aceptar gran parte de lo que se dice sobre la naturaleza de la felicidad, pero le quita el corazón a todo el debate al negar que la felicidad es el bien superior. Pues, ¿qué tiene de bueno la felicidad si no es el bien supremo, si hay otro bien que debe ser continuamente preferido a él? [...] Kant argumenta que el cumplimiento del deber, el “ser digno de la felicidad” es superior a la felicidad. El deber es la medida; la felicidad no puede ser el fin. (McGill, 1968, p. 91)

Es por tanto posible concebir un sistema moral del cual la felicidad sea parte, pero no en virtud de su valor. Y en la medida que esto es posible, entonces también lo es que el criterio de la pertinencia normativa sea un criterio aplicable a teorías de la felicidad descriptiva y no solo a teorías del bienestar.

Si lo anterior parece plausible, ahora debemos preguntarnos: ¿acaso resulta legítimo el método de utilizar *únicamente* este criterio para determinar cuál es una buena teoría de la felicidad? Nos parece que no. Decimos esto porque “felicidad” no es simplemente un término académico o técnico, sino que es una expresión muy común en el lenguaje vernáculo y una teoría de la felicidad debe atender a este hecho. En ese sentido, el concepto de felicidad “[n]o está ahí simplemente para que los teóricos morales lo tomen y usen como deseen” (Haybron, 2003, p. 308). La adecuación normativa *pura* no requiere dar cuenta del uso corriente del término, y esto implica que mientras haya congruencia con una teoría filosófica, sería legítimo darle al término una definición que el hombre de a pie ni siquiera pueda reconocer. Esto a todas luces nos parece inapropiado. Por tanto, la adecuación de un concepto a una teoría moral no nos parece criterio suficiente de la validez de una teoría sobre la felicidad.

En efecto, el concepto de “felicidad” no puede simplemente ser utilizado de manera técnica, pues es de importancia capital para la vida cotidiana del hombre común. Si una teoría de la felicidad omite este hecho, corre el riesgo de conceptualizar el término de forma que pierda su relevancia práctica, de transformarlo en un término árido, utilizable solo en círculos académicos con funciones específicas, desconectándolo así de su natural esencia vivencial<sup>42</sup>.

---

<sup>42</sup> Este es, según Haybron, el problema de algunos términos tremendamente técnicos como el de “bienestar subjetivo” —*subjective well-being*— que si bien hoy por hoy es altamente utilizado en estudios empíricos, es de un considerable tecnicismo, lo cual hace dudar, por un lado, de su capacidad para realmente dar cuenta de aquello que se desea estudiar o, por otro lado, de la verdadera utilidad de sus resultados.

Todo lo anterior nos lleva a rechazar el criterio de la pertinencia normativa pura como método válido en nuestro trabajo. Sin embargo, todavía cabe la posibilidad de que este criterio, aunque no sea suficiente, sí sea necesario —al menos a la manera en que Haybron lo entiende—. Examinaremos esta posibilidad más adelante.

### 4.3 Pertinencia descriptiva pura<sup>43</sup>

La “pertinencia descriptiva” es el criterio de acuerdo al cual la definición técnica de un concepto o término no debe violar demasiado los límites del uso corriente del mismo, así como también debe ser capaz de dar cuenta de las experiencias reales del fenómeno. Si bien la definición técnica no necesita abarcar completamente este uso común, ni dar cuenta de cada uno de los sentidos cotidianos, el término debe al menos poder ser reconocido como aquello que pretende denotar. Asimismo, en algunas ocasiones se ha afirmado que este criterio requiere que una teoría adecuada de la felicidad haga al concepto “manejable” para la investigación y medición empírica (Griffin, 1986; Tiberius & Plakias, 2010). En consecuencia, un concepto viola el criterio de la pertinencia descriptiva cuando su definición es tan técnica o contra-intuitiva, que resulta difícil aceptarla dentro del uso común (Haybron, 2003, p. 317-318). Por esta razón, a este requisito también se le puede denominar “plausibilidad intuitiva”.

Tiberius afirma que en general es posible que distintos filósofos interpreten este criterio como “demandando cosas levemente diferentes” (2013, p. 317), pero que a pesar de lo anterior hay cierto consenso en la importancia que este tiene. Esta relevancia se explica de la siguiente manera:

[...] se debe reconocer que la naturaleza de la felicidad no es algo que flote independiente de nuestras ideas ordinarias acerca de qué es. Un análisis de la felicidad que la identificara con un tipo bizarro de vida por el que nadie tiene ningún verdadero

---

<sup>43</sup> *Pure descriptive adequacy.*

interés no puede ser correcto. La felicidad es algo en lo que las personas ordinarias tienen interés y este interés explica por qué la investigación sobre la felicidad es tan importante. Por lo tanto, incluso un análisis filosófico de la felicidad debe prestar atención al concepto ordinario y a las experiencias reales de ella. (Tiberius, 2013, p. 316)

En pocas palabras, dada la gran variedad de teorías acerca de qué es la felicidad, se hace indispensable tener algún criterio que nos indique qué información, cuáles datos son lo que dicha teoría debe ser capaz de explicar. El criterio de la pertinencia descriptiva, introducido por primera vez por L. W. Sumner (1996, p. 11), hace precisamente esto. De acuerdo a este, la información sobre la que una buena teoría de la felicidad debe dar cuenta son las experiencias cotidianas acerca de qué significa ser feliz y nuestros juicios acerca de quién es y quién no es feliz. Ahora bien, aunque estamos completamente de acuerdo con Tiberius, y con la mayoría de los filósofos que estudian la felicidad, en que este criterio es importante y necesario de cumplir en una buena teoría de la misma, no nos parece correcto un método según el cual *la sola aplicación de este criterio* baste: nos parece que la pertinencia descriptiva es necesaria, pero no suficiente.

En efecto, el método de la pura adecuación descriptiva adolece de un problema similar que el método del puro análisis lingüístico: llevar a cabo este procedimiento nos puede dejar con muchas nociones, a veces contradictorias o aparentemente inconexas, sin medio alguno para decidir entre una u otra. Para resolver este problema Sumner afirma que existen nociones “nucleares” y otras “periféricas” (Sumner, 1996, p. 11). Las nucleares serían ciertas nociones o convicciones de las cuales, después de una debida reflexión, nos sentiríamos incómodos o reacios de abandonar. Las nociones periféricas son aquellas de las cuales no sentimos tanto apego y por tanto podemos rechazar con más facilidad. Una buena teoría de la felicidad, entonces, debería ser capaz de dar cuenta de las nociones nucleares sobre la felicidad. Sin embargo, aunque nos parece que este movimiento de Sumner es legítimo, somos de la opinión de que implícitamente aquí se está reconociendo lo que afirmamos anteriormente: el criterio de pertinencia descriptiva no es suficiente.

Afirmamos lo anterior por el siguiente motivo: básicamente, la pertinencia descriptiva dice que una teoría de la felicidad debe respetar las opiniones comunes sobre la felicidad. Pero a la pregunta, “¿se deben respetar *todas* las opiniones, para que la teoría sea buena?” la respuesta es “no, no todas, solo algunas”. Aquí, sin embargo, es preciso preguntarse “si no se deben respetar todas, ¿cuáles sí y cuáles no?” y la respuesta sería “se deben respetar las más importantes”. He aquí el problema, puesto que, si se deben respetar las opiniones importantes, al introducir esta condición, se hace preciso establecer un *nuevo criterio* que determine cuáles son las opiniones importantes y cuáles no lo son. Este nuevo criterio *no es el mismo* que el de la pertinencia descriptiva, sino que sería un criterio *evaluativo* que serviría para *complementar* al primero. Así, es evidente que la pertinencia descriptiva no basta por sí misma, sino que necesita criterios ulteriores. ¿Cuáles? Sumner dirá que el criterio de las opiniones “nucleares” en contraposición a las “periféricas”. Mas esta es solo una alternativa. De cualquier manera, nos parece que con lo anterior queda claro que, a pesar de la importancia de la pertinencia descriptiva, su utilización debe ser en conjugación con otro u otros criterios. Ahora bien, antes de responder a la pregunta de cuál es el mejor criterio complementario y cómo conjugarlos, hemos de abordar un argumento que podría poner en duda su supuesta importancia.

En un reciente artículo publicado en la prestigiosa revista *Metaphilosophy*, titulado “Happiness, *eudaimonia* and the principle of descriptive adequacy”, escrito por el filósofo Matthew Cashen, se afirma que el criterio ya mencionado no solo es insuficiente por sí mismo para determinar cuál es una buena teoría de la felicidad, sino que el principio es incorrecto y que debería ser abandonado por completo. El argumento que Cashen elabora para afirmar esto es más o menos como sigue: el autor realiza una suerte de *reductio ad absurdum*, al mostrarnos que si el principio de la pertinencia descriptiva fuera correcto, su utilización debería llevar a la conclusión sostenida por Sumner, de acuerdo a la cual la teoría aristotélica de la *eudaimonia* no es realmente una teoría sobre la felicidad; sin embargo, de acuerdo a Cashen, un examen concienzudo de la propuesta de Aristóteles mostraría que en realidad esta sí es una teoría sobre la

felicidad, lo que llevaría necesariamente a concluir que el criterio de la pertinencia descriptiva está fundamentalmente errado. Efectivamente, como Sumner afirma, y como nosotros hemos analizado y argumentado a lo largo del capítulo II, la *eudaimonia* es un concepto que no se corresponde realmente con nuestro concepto de felicidad. Sumner, al igual que nosotros, sostiene que existe un cierto elemento que es fundamentalmente distinto entre la concepción ordinaria de la felicidad y la concepción aristotélica de la *eudaimonia*. Y esto, de acuerdo a Sumner, constituye una distinción terminológica insalvable y, por tanto, una vulneración del criterio de la pertinencia descriptiva. Como consecuencia, la adherencia a este criterio llevaría a afirmar que, o bien Aristóteles *sí* hablaba de la felicidad, pero su teoría no era buena; o bien que en realidad el Estagirita no estaba hablando de la felicidad. En último término, la mayoría de los autores que se enfrentan a esta cuestión, afirman la segunda opción, por lo que se considera conveniente utilizar un término alternativo para traducir *eudaimonia*. De manera más notable, Sumner defiende la expresión “bienestar” —*welfare*— en su texto “Happiness Then and Now” (2003). Richard Kraut sintetiza la postura de los pensadores que adhieren a esta propuesta de la siguiente manera: “debemos asignarle a la *eudaimonia* un sentido que haga a Aristóteles estar en desacuerdo con nosotros lo menos posible” (1979, p. 168).

Cashen no tiene problemas con la argumentación hasta este punto; sin embargo, para que la tesis de Sumner se sostenga, no basta con indicar que existe una diferencia fundamental entre *eudaimonia* y “felicidad” en su uso ordinario actual, sino que hay que explicitar cuál es dicha distinción. Sumner afirma que la diferencia es que *eudaimonia* es un concepto eminentemente objetivo, mientras que la “felicidad” como es entendida cotidianamente es subjetiva. Y es justamente esta idea la que Cashen quiere “desmantelar”. En sus palabras:

[...] mientras que la *eudaimonia* [*sic*] aristotélica típicamente se considera como, y es explícitamente designada por Sumner como, un concepto objetivo (Sumner, 1996, p. 69-72), la felicidad hoy casi siempre se considera como subjetiva. Como Sumner quizás incontrovertidamente afirma, “la subjetividad de la felicidad es obvia según las apariencias” (1996, p. 140). Es algo de lo que se supone que debemos estar seguros, una

opinión nuclear que ninguna teoría puede desafiar. Pero pareciera que la eudaimonia debe ser objetiva si ha de conectarse de alguna manera sustantiva con la vida de justicia, coraje, templanza e inteligencia, como Aristóteles quiere. Si esto es correcto, la pertinencia descriptiva debería rechazar a la eudaimonia, junto con cualquier forma de objetivismo, como, en palabras de Sumner, “completamente ininteligible como una visión acerca de la naturaleza de la felicidad” (Sumner, 1996, p. 140) (2012, p. 625)

Para dismantelar la tesis de que el criterio de la pertinencia descriptiva es una manera adecuada de evaluar la solidez de una teoría sobre la felicidad, Cashen recurre a tres argumentos, de los cuales el primero nos parece más central: de acuerdo a Sumner la diferencia entre “bienestar” y “felicidad” se funda, por una parte, en la supuesta legitimidad del criterio de la pertinencia descriptiva y, por otra, en el hecho de que “*eudaimonia*” es un término *objetivo*. De esta forma, al ser el término “felicidad” de naturaleza *subjetiva* en el lenguaje vernáculo, el criterio mencionado nos llevaría necesariamente a concluir que “*eudaimonia*” no puede ser equivalente a “felicidad”. Empero, todo este argumento se derrumba si es que se puede demostrar que “*eudaimonia*” también puede ser un término subjetivo. En efecto, mostrar que la *eudaimonia* puede ser subjetiva revelaría que la distinción entre esta y “felicidad” no es terminológica o conceptual sino sustantiva; y esto, a su vez, significaría que el criterio de la pertinencia descriptiva es erróneo e innecesario, pues no habría realmente divergencia lingüística entre el uso técnico y el uso ordinario de estos términos que el criterio deba detectar. De esta manera, la siguiente tarea que Cashen deberá realizar será mostrar en qué sentido “*eudaimonia*” es un término subjetivo, con lo cual dismantelaría la tesis de Sumner.

De acuerdo Cashen, la teoría de la *eudaimonia* aristotélica, a pesar de poder ser considerada objetiva, “resulta ser categóricamente *subjetiva*” (2012, p. 627-628)<sup>44</sup>. Esta tesis se fundamenta en la idea de que, si definimos “objetividad” y “subjetividad” como lo hace Sumner, entonces la *eudaimonia* sería claramente subjetiva. Ahora bien, ¿cómo

---

<sup>44</sup> Esto, como hemos visto, concuerda con lo argumentado por nosotros entre los puntos 2.2 y 2.7, donde se afirma que la distinción entre “felicidad” y “*eudaimonia*” precisamente no consiste en las categorías de objetivo y subjetivo, sino en las de evaluativo y descriptivo.

define Sumner la subjetividad? En su opinión, cuando se afirma que la felicidad es subjetiva, lo que se quiere decir realmente es que esta depende en alguna manera significativa del juicio u opinión personal: da lo mismo si considero que la felicidad es placer o tranquilidad o un largo etcétera, en último término soy feliz si *creo* que soy feliz. Ahora bien, la subjetividad de la felicidad entendida de esta manera tiene diferentes grados, desde posturas más extremas —como que no importan las condiciones en las que me encuentro cuando realizo mi juicio, como por ejemplo bajo el efecto de drogas o alcohol— hasta algunas más moderadas en las que estos factores sí influyen de alguna forma. Sumner suscribe a una postura moderada al respecto: él es de la opinión de que los juicios personales pueden ser categorizados como inauténticos, distorsionados o confundidos si el sujeto se miente a sí mismo o a otros, y que esto puede ser juzgado con autoridad por agentes externos. Así, en la visión de Sumner, la opinión personal sobre la propia felicidad es *necesaria* pero no *suficiente* (Sumner, 1993, p. 39 y 163).

Ahora bien, si para Sumner *esto* es una teoría subjetiva —es decir, donde la opinión personal es necesaria pero no suficiente— entonces, de acuerdo a Cashen, no sería difícil mostrar que la *eudaimonia* es categóricamente subjetiva: si bien se requiere que el sujeto sea objetivamente virtuoso para ser *eudaimon*, también existe la afirmación aristotélica de acuerdo a la cual, para ser virtuoso, se requiere que el sujeto *disfrute* —uno podría agregar “subjetivamente”— la virtud. Así, el ser virtuoso sería no solo un fenómeno objetivo, sino también subjetivo, lo que lleva a Cashen a afirmar que no existe distinción terminológica entre el uso que se hace de “felicidad” en el lenguaje vernáculo, y el uso técnico de “*eudaimonia*”: al ser ambos términos subjetivos, la diferencia no sería lingüística sino sustantiva. Esto, a su vez, implica que el criterio de la pertinencia descriptiva resulta innecesario y superfluo, puesto que no existiría diferencia terminológica que detectar entre los usos técnico y vernáculo. La conclusión final sería, entonces, que el criterio de la pertinencia descriptiva sería inadecuado y debería abandonarse.

De acuerdo a Cashen, junto con lo anterior, el examen de la teoría aristotélica deja en evidencia otro problema: generalmente creemos tener intuiciones claras sobre la subjetividad de la felicidad, creencia en la que fundamentamos la necesidad de rechazar cualquier teoría no subjetiva; sin embargo, el autor afirma que dichas intuiciones no son tan claras como generalmente creemos. Ciertamente, si una teoría de la felicidad es, o bien objetiva, o bien subjetiva —como Sumner afirma—, entonces esto se aplica a la teoría aristotélica<sup>45</sup>. Pero si consideramos la *eudaimonia* como objetiva, ya hemos visto que esta puede “acomodarse”: se podría afirmar que, como sucede en la teoría del Estagirita, para ser objetivamente feliz se necesita un sentimiento subjetivo de felicidad, combinando de cierta forma ambas categorías. Asimismo, si consideramos a Aristóteles como un subjetivista, se puede acomodar también esta postura y decir que para ser subjetivamente feliz se deben cumplir ciertas condiciones objetivas. Así, “[c]ualquier teoría que aspire a ser descriptivamente pertinente deberá reconocer tanto la autoridad como las limitaciones de los juicios subjetivos” (Cashen, 2012, p. 632). Esto pareciera indicar que, a pesar de que generalmente creemos tener intuiciones claras sobre la subjetividad de la felicidad, esto sería falso: tanto la *eudaimonia* como la felicidad se encuentran en una suerte de nebulosa subjetiva-objetiva, y no existiría finalmente distinción terminológica entre ambos conceptos en virtud de estas categorías. Así, la diferencia entre Aristóteles y Sumner sería sustancial y filosófica, como Cashen afirma, y no meramente conceptual. Este es el segundo argumento de Cashen para dismantelar la teoría sobre la necesidad del uso del criterio de la pertinencia descriptiva.

El tercer y último argumento afirma que, en último término, la idea inicial y más fundamental de acuerdo a la cual la persona común tiene una suerte de compromiso —representado en las llamadas opiniones nucleares— con la subjetividad de la felicidad, es falaz. Cashen nos dice:

---

<sup>45</sup> Sumner considera que las categorías subjetivo-objetivo son mutuamente excluyentes y conjuntamente exhaustivas, por tanto una teoría de la felicidad deberá necesariamente ser, o bien objetiva, o bien subjetiva, pero no podrá ser ambas ni ninguna de las dos (Sumner, 1996, p. 39).

[e]l hecho es que no tenemos compromiso pre-teorético con la subjetividad de la felicidad. Tan pronto como introducimos el concepto de subjetividad, introducimos una postura teórica. En cambio, tenemos creencias e intuiciones sobre casos particulares, y he tratado de mostrar que nuestras creencias e intuiciones sobre casos particulares no son tan uniformes como podrían parecer. La conclusión que hay que sacar de estas reflexiones es que nuestras creencias pre-teoréticas sobre la felicidad, incluso nuestras supuestas opiniones nucleares, como el llamado compromiso con la subjetividad de la felicidad, no son tan simples, y que algunas de nuestras intuiciones más básicas, incluyendo la intuición de que depende de cada persona el decidir por sí misma si es feliz, son, a lo sumo, incompletas. (2012, p. 632-633)

Nos parece que una forma muy simple de entender la propuesta de Cashen es imaginar que, de acuerdo al autor, las teorías sobre la felicidad, en tanto que objetivas o subjetivas, constituyen básicamente una toma de postura en una escala gradual. En la medida que toda teoría sobre la felicidad es tanto objetiva como subjetiva, podríamos decir que cada una de ellas busca posicionarse en una progresión que podríamos graficar en una escala de grises, en la cual a la izquierda podríamos encontrarnos con la objetividad absoluta y en la derecha la subjetividad absoluta. Sería algo similar a lo siguiente:

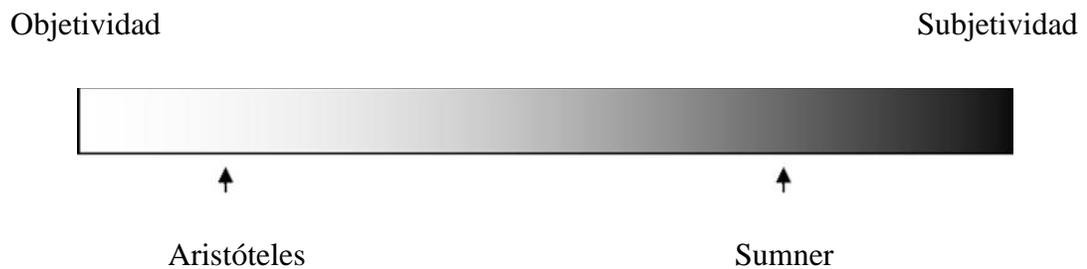
Objetividad

Subjetividad

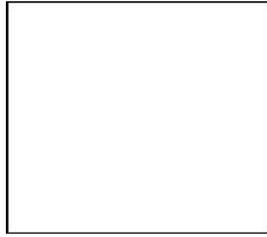


Ahora bien, en esta escala, Cashen nos estaría diciendo algo así como que la teoría de la *eudaimonia* aristotélica se posicionaría en algún punto entre el centro y el extremo izquierdo de la escala; por el contrario, la felicidad de Sumner se encontraría en algún

punto entre el centro y el extremo derecho. Asimismo, cualquier teoría sobre la felicidad debería realizar un ejercicio de posicionamiento similar. Quedaría algo parecido a esto:



El punto central detrás de esta propuesta, en nuestra opinión, es el siguiente: si la *eudaimonia* se posiciona en algún punto de esta escala, al igual que lo haría la felicidad de Sumner, entonces no habría distinción categorial entre ambos términos: la diferencia sería sustantiva, el debate consistiría en un desacuerdo legítimo sobre la posición en la escala. Sumner y Aristóteles estarían hablando de lo mismo, y en definitiva el desacuerdo es simplemente cuánto de negro y cuánto de blanco hay en la felicidad. Esto sería muy distinto de lo que Sumner parece creer. Este último, en nuestra opinión, al afirmar que la subjetividad y la objetividad de la felicidad son categorías “mutuamente exclusivas y conjuntamente exhaustivas” (Sumner, 1996, p. 39) estaría indicando algo como lo siguiente:



Objetividad (Aristóteles)



Subjetividad (Sumner)

Si esto es lo que efectivamente Sumner estaría diciendo, entonces resulta natural creer que la traducción de *eudaimonia* no puede corresponder con la de felicidad: en un primer caso, el debate versa sobre las cualidades del blanco, mientras que en el segundo es sobre las cualidades del negro; ambos debates se llevarían a cabo en dimensiones inconmensurables. Traducir *eudaimonia* como “felicidad” sería análogo a traducir “blanco” como *mávros*, la palabra griega para negro. Sin duda, aquí habría un problema de traducción, y cualquier teoría sobre la *eudaimonia* —una teoría sobre el *mávros*— no puede ser de ninguna manera inteligible una reflexión sobre la naturaleza de la felicidad —la naturaleza del blanco— como Sumner afirma.

Nos parece que esta refutación que Cashen hace de Sumner y del criterio de la pertinencia descriptiva, como este último lo concibe, es correcta. Los argumentos esgrimidos nos parecen plausibles y persuasivos. Si Sumner estuviera en lo correcto al afirmar que la diferencia fundamental entre “felicidad” y *eudaimonia* consiste en la subjetividad del primero y la objetividad del segundo, en apariencia sería acertada la respuesta de Cashen de acuerdo a la cual esta diferencia es meramente gradual y no categorial. No obstante lo anterior, toda la argumentación se funda en la premisa de Sumner de que la distinción fundamental entre la felicidad actual y la *eudaimonia* aristotélica es su calidad de subjetivo u objetivo. Mas, como el lector recordará, este mismo problema ha sido abordado en profundidad lo largo del capítulo II, más específicamente entre los puntos 2.2 y 2.7, donde evaluamos si acaso la diferencia fundamental entre estos dos términos consistía en sus categorías de objetivo-subjetivo,

de interior-exterior, o de causado-origen —felicidad y fuente de la felicidad—. Después de una detenida reflexión, llegamos a la conclusión de que ninguna de estas alternativas era la correcta: en realidad, la diferencia esencial se encuentra en las categorías descriptivo-evaluativo.

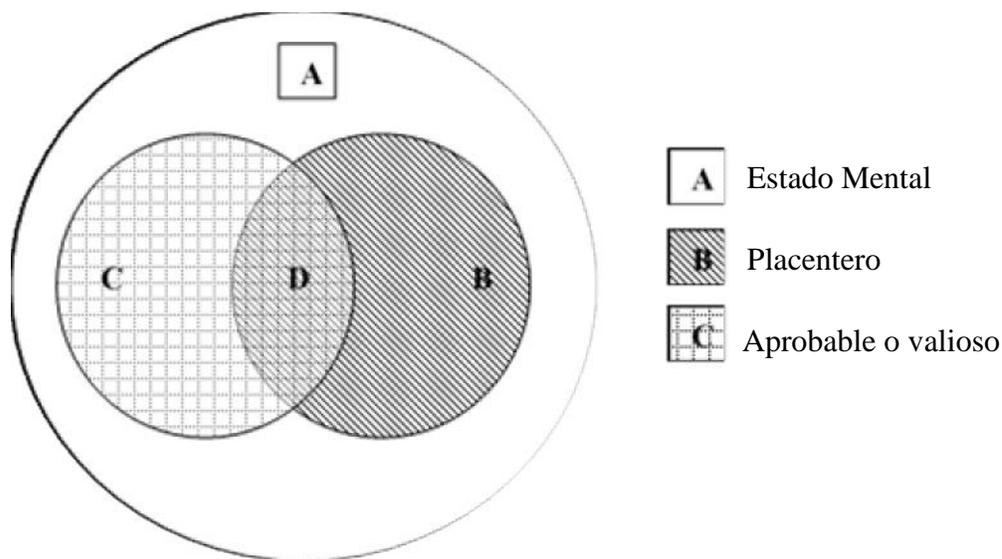
Nos parece que constatar lo anterior lleva necesariamente a concluir que la crítica de Cashen, aunque efectivamente resulta robusta a la hora de refutar a Sumner, no consigue desmentir la tesis de acuerdo a la cual entre *eudaimonia* y “felicidad” hay una distinción terminológica fundamental; asimismo, aunque las críticas a la claridad de las intuiciones ordinarias sobre la subjetividad de la felicidad resulten sólidas en el contexto recién desplegado, esto no constituye réplica alguna a la distinción evaluativo-descriptiva y, en consecuencia, nos parece que la relevancia del criterio de la pertinencia descriptiva resulta ileso: *si* realmente existe un cierto compromiso o creencia sólida, ya no sobre la subjetividad de la felicidad sino sobre la categoría eminentemente descriptiva de esta, entonces toda teoría centralmente evaluativa no representaría el uso ordinario del concepto y por tanto debería ser desestimada como una propuesta válida sobre la felicidad. Cashen, empero, no ha dado argumentos para desmentir la existencia de este compromiso.

Ahora bien, ¿existe dicha creencia? Como hemos visto en el punto 3.5, los datos empíricos parecen sugerir que sí. La felicidad es considerada ordinariamente como un estado mental, y este estado mental es en principio descriptible; sin embargo, el medio por el cual se alcanza dicho estado mental debe ser aprobable. Es así que, como hemos dicho anteriormente, el “peso conceptual” reside eminentemente en el elemento descriptivo, en tanto que la felicidad se caracteriza formalmente como “un estado mental que se obtiene por ciertos medios”, mientras que la *eudaimonia* como un cierto tipo de vida valiosa. La diferencia en la importancia del elemento evaluativo es evidente. Por tanto, en la medida que aparentemente sí existe un compromiso central con la eminencia del elemento descriptivo de la felicidad en el uso vernáculo del término, el criterio de la

pertinencia descriptiva se muestra como legítimo y necesario para distinguir una buena teoría de la felicidad de una menos buena.

Ahora bien, en este punto parece comprensible que alguien trate de rescatar el argumento de Cashen y aplicarlo a nuestra propuesta, afirmando algo como lo siguiente: al igual que en el caso de la distinción entre subjetivo-objetivo, en la distinción evaluativo-descriptivo la diferencia no es categorial, sino que gradual. Así, una teoría de la felicidad se ubicaría en una posición distinta que una teoría de la *eudaimonia*, pero ambas posiciones se encontrarían en una misma “escala de grises”, como mostramos anteriormente. Si ese fuera el caso, entonces la conclusión ahora debería ser la misma que la obtenida previamente: el debate es sobre qué tanto blanco o qué tanto negro hay en la felicidad —en este caso, cada color representando la cualidad de evaluativo o descriptivo—, pero tanto la *eudaimonia* griega como la felicidad ordinaria actual estarían ubicadas en algún punto de esta escala valorativa de grises.

La respuesta que ofrecemos a este posible reparo es que, en el caso de la distinción entre evaluativo y descriptivo referida a la felicidad, la diferencia no es meramente gradual. No se trata de que la teoría del Estagirita sea un poco descriptiva pero comparativamente más evaluativa: Aristóteles se preocupó poco y nada de describir la psicología del *eudaimon*. Su interés era mostrarnos cuál es la vida buena, cuál es la forma valiosa y digna de vivir la vida, y no la de simplemente caracterizar un estado de la mente. Asimismo, el uso ordinario del término felicidad no se trata sobre un estado mental un poco descriptivo y un poco evaluativo, siendo estos elementos variables en grado, sino que se concibe simplemente como un estado mental que se consigue por un medio particular. En cierto sentido, de lo que se habla aquí no es de una escala gradual, sino de conjuntos y subconjuntos. Lo visualizamos de la siguiente forma:



Aquí podemos ver lo que realmente sucede: generalmente, de acuerdo a lo señalado por el estudio de Phillips, Nyholm y Liao —examinado en el punto 3.5 de esta tesis—, en el uso del lenguaje ordinario cuando hablamos de felicidad, hablamos eminentemente de estados mentales. Ahora bien, en virtud de que existen diversos tipos de estados mentales, es posible agruparlos de diversas formas, categorizarlos de numerosas maneras. Así, dentro del conjunto de los estados mentales, podemos realizar una subdivisión entre aquellos que son placenteros y aquellos que no lo son. Al mismo tiempo, podemos dividir los estados mentales por un lado entre aquellos que se obtienen por medios aprobables o que consideramos valiosos, y por otro los que no. La felicidad se encontraría, presumiblemente, en algún lugar dentro de la intersección entre estos dos subconjuntos, un estado mental placentero obtenido por medios positivos, *i.e.*, el subconjunto “D”.

Ahora bien, como ya hemos argumentado en extenso, lo que hacemos cuando pensamos en qué es la felicidad, es pensar en el contenido descriptivo del subconjunto señalado, mas no en evaluarlo. No buscamos comprender el valor de este estado mental,

sino que buscamos describirlo. Esto es porque dentro del subconjunto “D” no hay un solo estado mental, sino que siguen existiendo muchos de ellos; por tanto, ¿cuál de estos exactamente es el de la felicidad? ¿Cómo es y cómo se distingue de los demás? Esas son las preguntas que se buscan responder cuando se piensa en la felicidad, que son a todas luces preguntas descriptivas. Sinteticemos esto de la manera más simple posible: si el sujeto de a pie concibe la felicidad como un estado mental placentero que se obtiene, por ejemplo, al darle medicina a niños enfermos —modelo tomado del estudio de Phillips, Nyholm y Liao —, esta conclusión no se obtiene a partir de una reflexión de qué tan bueno o qué tan malo es medicar o curar niños enfermos. La determinación de que este estado corresponde a la idea ordinaria de lo que significa ser feliz no surge a partir de una teoría sobre el valor de esta vida, sino que en último caso proviene de una descripción del estado mental preponderante: ¿es acaso este estado placentero? ¿Es satisfactorio? ¿En qué sentido y en qué medida? Estas son las preguntas, descriptivas y no evaluativas, las que se formula primeramente la persona común a la hora de concebir la felicidad. Es por esto que, en primera instancia, la felicidad no se busca dentro del conjunto general de las vidas buenas, sino en el conjunto de los estados mentales.

En conclusión, nos parece que a todas luces el posicionamiento que realiza una teoría de la *eudaimonia*, y el que realiza una de la felicidad, no se hace de forma gradual en una misma escala, como Cashen afirma que sucede en la distinción subjetivo-objetivo. La *eudaimonia* y la felicidad en realidad se posicionarían en conjuntos totalmente distintos: uno sería dentro del conjunto de los estados mentales, y más específicamente en alguno de sus subconjuntos; el otro se encontraría en el conjunto enteramente distinto de las vidas valiosas. Y he aquí lo central: para *elaborar* dichos conjuntos, las preguntas que han de responderse inicialmente son distintas; en el caso de los estados mentales, la pregunta es algo así como, ¿cuáles y cómo son los estados de la mente? Una pregunta evidentemente *descriptiva*. Mientras que la pregunta inicial para elaborar el conjunto de las vidas buenas sería análoga a, ¿cuáles son las maneras más valiosas de vivir la vida? Y esta, a todas luces, es una pregunta *evaluativa*. Es así que, en

nuestra opinión, la crítica de este autor no se aplica ni puede aplicarse a la distinción categórica entre evaluativo-descriptivo.

Una última observación: existe una forma en que el conjunto de los estados mentales puede conectarse con el conjunto de las vidas buenas, es decir, una vía que permite conducir ambos ámbitos de reflexión a un terreno común. Esto puede hacerse al tratar de responder a la pregunta, ¿cuáles son los estados mentales propios de la vida buena? Esta pregunta es, en cierto sentido, un intento de buscar una intersección entre estos dos grandes conjuntos. Es más, no solo es *posible* realizar esta pregunta, sino que *se ha realizado* en numerosas ocasiones. Justamente este intento de conectar la investigación sobre la felicidad y el bienestar es lo que motiva el libro de Haybron titulado *The Pursuit of Unhappiness: The Elusive Psychology of Well-being*. Lo que este autor busca elaborar es, precisamente, una *psicología del bienestar*; pretende responder a la pregunta por los estados mentales de la vida buena. No obstante todo lo anterior, las dimensiones de ambos estudios *son* diferentes. Que se puedan conectar quiere decir que una investigación, *i.e.*, la de la felicidad, puede en cierta forma subsumirse dentro de la otra, mas no que ambas dimensiones sean *una y la misma*. Se pueden construir puentes que conecten estas dimensiones, pero la misma necesidad de crear puentes supone la existencia de distancia entre ellas.

Después de todo lo anterior, después de haber tematizado todos los argumentos de Cashen para debilitar la confianza que generalmente se tiene en la importancia del criterio de la pertinencia descriptiva, y habiéndolos desestimado todos, concluimos que cumplir este criterio es en efecto necesario, aunque no suficiente, para elaborar o evaluar una buena teoría de la felicidad. Empero, reiteramos que se requieren criterios complementarios ulteriores, además de un método que combine o conjugue dichos criterios. Hemos anunciado que, habiendo establecido lo anterior, se hace menester examinar cuál será el o los mejores criterios complementarios, así como también la mejor forma de conjugarlos. Analicemos pues uno de los métodos que busca realizar precisamente esto: el equilibrio reflexivo.

## 4.4 Equilibrio reflexivo

El equilibrio reflexivo es un método que fue articulado y aplicado en la ética por primera vez por el filósofo estadounidense John Rawls (Audi, 2004, p. 303). Rawls nos previene, sin embargo, que su uso no es exclusivo al ámbito de la ética, sino que podemos encontrarlo originalmente en una obra referente a principios de inferencia deductiva e inductiva<sup>46</sup>.

Ahora bien, ¿en qué consiste el equilibrio reflexivo según Rawls? Él nos señala que es el método de buscar cierta coherencia entre lo que él llama “juicios madurados” o “juicios considerados” (*considered judgements*; Rawls, 2011, p. 55) acerca de casos particulares, los principios o reglas que creemos que subyacen a dichos casos particulares, y las teorías o argumentos filosóficos que nos parezcan pertinentes al caso. Norman Daniels (2013, sección 1. *The Method of Reflective Equilibrium*, ¶ 1), nos señala además que de acuerdo a Schroeter (2004), el equilibrio reflexivo, una vez obtenido, no necesita ser estable o permanente, debido a que a medida que nuevos elementos vayan surgiendo, este equilibrio puede revisarse.

Pero, ¿qué son los “juicios madurados”? De acuerdo a Rawls, estos corresponden a juicios morales “emitidos en condiciones favorables para el ejercicio del sentido de la justicia y, por tanto, en circunstancias en las cuales no se presentan las excusas y explicaciones más comunes para cometer un error” (2011, p. 56). Lo que Rawls está pensando es que cuando realizamos un juicio acerca de un curso de acción, este juicio en muchas ocasiones puede ser llevado a cabo en condiciones poco apropiadas, por ejemplo uno que se lleva a cabo cuando nuestra capacidad racional está disminuida por drogas o alcohol; o cuando nos encontramos abrumados por emociones intensas; o simplemente juicios en los que no tenemos plena confianza o que realizamos bajo una gran duda. Estos juicios pueden y deben ser rechazados. Así, un juicio madurado sería cualquiera

---

<sup>46</sup> Para más profundización en este tema, ver Goodman (1955).

que no se realiza en ninguna de estas condiciones poco apropiadas y que, por lo tanto, “es más probable que nuestras facultades morales se desplieguen sin distorsión” (Rawls, 2011, p. 56).

De acuerdo Rawls, lo óptimo a la hora de decidir un curso de acción, o de suscribir a una creencia o convicción moral, no es quedarse simplemente con estos juicios madurados. Afirma, en cambio, que este proceder es una manera muy simplificada de entender nuestra capacidad moral. En efecto, en muchas ocasiones, a pesar de que realicemos nuestros juicios en condiciones favorables, nos encontramos con que pueden existir de igual forma distorsiones o irregularidades; ejemplo de esto es cuando nos ofrecen una explicación que nos parece intuitivamente atractiva, solemos modificar nuestros juicios madurados a la luz de esta nueva explicación entregada. Así, de acuerdo a Rawls y como se entiende hoy en día el método del equilibrio reflexivo, lo que se busca en definitiva es un ajuste entre los juicios madurados, los principios subyacentes a estos juicios y las teorías conocidas pertinentes. Este ajuste alcanza un punto óptimo cuando nos sentimos reacios a continuar adecuándolo o modificándolo. En esta instancia se supone que se consigue el “más alto grado de aceptabilidad o credibilidad para nosotros” (Daniels, 2013, sección 1. *The Method of Reflective Equilibrium*, ¶ 1).

En estricto rigor, lo que hemos caracterizado aquí es llamado un “equilibrio reflexivo amplio”. De acuerdo a Daniels (1979), este método tiene otra variante posible. Nos referimos a lo que se ha dado en llamar “equilibrio reflexivo restringido”, que consiste básicamente en conformarse meramente con la mejor coherencia posible entre los juicios madurados de casos particulares y los principios subyacentes. Cuando a este equilibrio se le incluyen además los argumentos filosóficos relevantes, recién ahí nos encontramos con la versión amplia del método. Pero, ¿por qué elegir el método amplio y no contentarse con su versión restringida? Daniels opina que este último no es adecuado para proveer una “base para un argumento justificativo” (1979, p. 258). Esto sería debido a que

[el equilibrio reflexivo restringido] no ofrece un argumento epistemológico especial acerca de los juicios morales madurados (aparte del un tanto débil argumento de acuerdo al cual estos son filtrados para evitar algunas fuentes obvias de error), ni tampoco ofrece restricciones para la aceptación de principios morales más allá de su buen “ajuste” con los juicios madurados iniciales. Si tenemos razones para sospechar que los juicios iniciales son producto de prejuicios, accidentes históricos, o ideología, entonces únicamente dichas consideraciones sobre una coherencia elemental nos dan pocas razones para sentirnos cómodos, pues no nos ofrecen suficientes presiones para corregirlos (Daniels, 1979, p. 258)

Estamos plenamente de acuerdo con Daniels en este punto. La gran supuesta ventaja del método del equilibrio reflexivo es que ofrece una alternativa al fundacionalismo, puesto que tradicionalmente el problema de la justificación o aceptación de una teoría en el ámbito de la ética había exigido el aceptar una de dos posturas: o bien se acepta que los juicios morales se consideran como intuiciones y se les otorga un cierto estatus epistemológico privilegiado, o bien se hace lo propio con los principios morales y se los considera evidentes en sí mismos o *a priori*. Esto implica que la justificación de una postura o teoría se sostiene, en último término, en un conocimiento fundamental incuestionable sobre el cual se erguiría dicha teoría. Ahora bien, si es cierto que el equilibrio reflexivo constituye una alternativa al fundacionalismo ético, entonces debería pretender alcanzar cierto éxito como método que asegure algún grado de objetividad e imparcialidad de los juicios éticos, y que este éxito se alcance evitando otorgarle un estatus epistemológico superior a ningún juicio o principio ético. Esto no se conseguiría con una versión restringida de este método, mientras que, de acuerdo a Daniels, con la versión amplia sí. Empero, ¿es esto cierto? Existen algunos argumentos que ponen en duda lo anterior.

Algunos autores han ofrecido ciertos argumentos en contra del equilibrio reflexivo, no tanto respecto de su eficiencia como método de aceptación de una teoría ética, sino que cuestionando su cualidad como alternativa al fundacionalismo. Daniels, por ejemplo, nos señala que pensadores como R. M. Hare (1975) o Peter Singer (1974) sostienen que este método en realidad es una forma de intuicionismo y por tanto una variante del fundacionalismo. Esta creencia se funda, al menos en parte, en una frase de

Rawls que, de acuerdo a Daniels, citan casi todos los pensadores que afirman que el equilibrio reflexivo es intuicionista. Esta cita dice: “[e]xiste una clase de hechos definida, aunque limitada, contra la cual pueden contrastarse los principios conjeturados, a saber, nuestros juicios madurados en equilibrio reflexivo” (Rawls en Daniels, 1979, p. 267). Esta frase se suele entender como diciendo que los juicios madurados son una clase definida pero limitada de hechos, y que estos son utilizados para modelar y determinar el resto de la teoría. Esto, sin duda, implicaría una suerte de intuicionismo, pues si los juicios madurados son determinantes del resto de la teoría, y si además son limitados, esto implica que el equilibrio reflexivo *depende* en cierto sentido de la limitación subjetiva de los juicios madurados y no al revés. En otras palabras, los juicios madurados no podrían ser revisados indefinidamente hasta alcanzar un equilibrio, sino que el equilibrio está restringido por la limitación *a priori* de las revisiones que se le podrían realizar a los juicios madurados. Daniels, sin embargo, afirma que esta lectura de la frase de Rawls es errónea. De acuerdo a él, la frase debería ser interpretada como diciendo que “la clase pequeña pero definida surge *solo una vez que se alcanza* el equilibrio reflexivo, y este todavía es modificable a la luz de nuevos cambios de la teoría” (Daniels, 1979, p. 268). Si esto es cierto, entonces el supuesto intuicionismo del equilibrio reflexivo no sería tal, puesto que no habría una limitación *a priori* de las revisiones posibles a los juicios madurados<sup>47</sup>. Es justamente esta posibilidad de que todos los juicios madurados, principios y teorías puedan ser revisados y modificados hasta que se encuentren en equilibrio, sin limitación *a priori*, la que lleva a que el equilibrio reflexivo sea considerado un “método coherentista para justificar teorías y principios evaluativos” (Audi, 2004, p. 302)<sup>48</sup>. Ahora bien, aunque pueda ser cierto que

---

<sup>47</sup> De acuerdo a Daniels, existen también otros argumentos que afirman el intuicionismo del método, pero estos serían más débiles pues surgen simplemente de no distinguir apropiadamente el equilibrio reflexivo restringido del amplio.

<sup>48</sup> El coherentismo es una teoría que propone que el conocimiento y la justificación están “estructurados como una *red* donde la fuerza de cada idea dada depende de la fuerza de las ideas que la rodean. Los coherentistas, por tanto, niegan que exista alguna idea básica.” (Steup, 2014, sección 3.2 *Coherentism*, ¶ 1). Esta teoría se opone al fundacionalismo que, como hemos descrito anteriormente, afirma que “el conocimiento y la justificación se estructuran como un edificio, consistente de una súper estructura que descansa sobre una base o fundamento” (Steup, 2014, sección 3.1 *Foundationalism*, ¶ 1).

el criterio del equilibrio reflexivo —amplio— sea generalmente utilizado por los filósofos morales para distinguir una buena teoría moral de una menos buena (Daniels, 1979), ¿es acaso también pertinente para realizar la misma tarea entre las teorías de la felicidad? Valerie Tiberius afirma que sí.

De acuerdo a Tiberius, una buena teoría de la felicidad debe cumplir dos criterios esenciales, que ya han sido descritos anteriormente: el criterio de la pertinencia descriptiva y el de la pertinencia normativa. A su vez, la autora sostiene, por un lado, que para cumplir dichos criterios los filósofos morales utilizan el método del equilibrio reflexivo; y, por otro, que podemos utilizar este mismo método para defender *teorías normativas* tales como teorías sobre la felicidad. Para graficar esto, Tiberius nos muestra un ejemplo de cómo se despliega el método en una utilización real recurriendo al caso del hedonismo: esta teoría, como Tiberius lo entiende, sostiene que la felicidad es simplemente la presencia de placer y la ausencia de dolor. Esta postura da cuenta de muchas intuiciones acerca de casos particulares: por ejemplo, podemos pensar que nuestro perro es feliz cuando come su comida, porque el comer es probablemente una gran fuente de placer para él; asimismo, podemos creer que nuestra madre es feliz cuando la llamamos por teléfono, y que la causa de esta felicidad es el placer de hablarnos (Tiberius, 2013, p. 318). Esta conexión entre placer y felicidad parece intuitivamente apropiada, sin embargo hay otras consideraciones intuitivas que entran en conflicto con las anteriores, por ejemplo la idea de que una vida que consiste únicamente en sentir placer —como la vida de alguien conectado a la *experience machine* de Nozick— no es feliz. Pareciera entonces que hay dos intuiciones, igualmente legítimas, que entran en conflicto. Entonces, ¿cómo resolver dicha contradicción? Una alternativa sería la aplicación del método del equilibrio reflexivo. En este caso tendríamos que revisar estas intuiciones a la luz de principios subyacentes y teorías pertinentes: por ejemplo, la teoría psicológica de que la adaptación hedónica nos impediría concebir al placer como el objetivo de la vida, pues no tendría sentido estructurar nuestras vidas alrededor de un objetivo que siempre nos elude (Milgram, 2000, citado en Tiberius, 2013, p. 318). Si esta consideración teórica nos parece persuasiva y pertinente, entonces

el método del equilibrio reflexivo nos llevaría a revisar las intuiciones anteriores para así evitar o resolver el conflicto entre ellas. Es así entonces que, de acuerdo a Tiberius, el método del equilibrio reflexivo sería adecuado no solo para estudios morales sino que también para estudios sobre la felicidad.

Ahora bien, como hemos mencionado anteriormente, a pesar de que Tiberius dice estar analizando métodos de estudio de la felicidad, en realidad lo que estaría abordando son métodos de indagación del bienestar. Asimismo, aunque ella afirma que la distinción conceptual entre “felicidad” y “bienestar” es irrelevante a la hora de pensar los métodos apropiados de estudio, hemos mostrado que esta afirmación no es del todo correcta. Es por eso que, en el contexto del estudio que Tiberius lleva a cabo—un estudio sobre los métodos para estudiar el bienestar—, puede ser cierto que el método del equilibrio reflexivo sea apropiado; mas nos parece que no sucede lo propio en el contexto de los estudios de la felicidad. Empero, lo que rechazamos no es el método *per se*, sino tan solo los elementos que, de acuerdo a Tiberius, han de ajustarse hasta alcanzar este equilibrio.

Como ha quedado claro al inicio de este apartado, el equilibrio reflexivo no es un método exclusivo de la reflexión moral, lo que implica que los elementos que deben ajustarse hasta alcanzar un equilibrio no están determinados de antemano. Para Rawls, quién está interesado exclusivamente en la reflexión moral, los elementos son los juicios madurados acerca de casos particulares, los principios o reglas que creemos que subyacen a dichos casos particulares, y las teorías o argumentos filosóficos que nos parezcan pertinentes al caso. Para Tiberius, quien está interesada en la reflexión sobre el bienestar, los elementos son

juicios ordinarios sobre casos particulares (e.g., “Mary vivió una vida feliz, a pesar de que no obtuvo todo lo que deseaba”), principios *normativos putativos* (e.g., la felicidad es aquello que se debe promover con la acción benéfica), y teorías pertinentes (e.g., teorías psicológicas sobre la adaptación hedónica). (2013, p. 317)

Debido a que el interés de Tiberius es sobre el bienestar, las teorías que a ella le competen son evaluativas; debido a que las teorías que le competen son evaluativas, es

natural que uno de los criterios que se han de cumplir es el de dar cuenta del valor de aquello que se estudia —*i.e.*, el criterio de pertinencia normativa como Tiberius lo caracteriza—; y si este criterio se ha de alcanzar en equilibrio reflexivo, entonces sería natural que entre los elementos que deben ajustarse se encuentren principios normativos y acaso teorías morales. Efectivamente, son estas las que podrían introducir el componente evaluativo dentro de la teoría del bienestar, mas no el método mismo. Es por ello que si bien el método, a la manera en que Tiberius lo concibe, no es aplicable a los estudios sobre la felicidad, tal vez sí sea posible utilizarlo siempre y cuando los dispositivos que se ajustan hasta encontrar equilibrio no contengan este componente evaluativo.

Lo que tratamos de decir es lo siguiente: Tiberius nos muestra una forma de concebir el equilibrio reflexivo en la cual es menester cumplir una exigencia evaluativa de dar cuenta del valor de la felicidad, sin embargo, su uso del término “felicidad” no es el mismo que el nuestro. Nosotros creemos que ella está hablando más bien del bienestar. Es así que esta exigencia evaluativa parece incompatible con un estudio de la felicidad propiamente tal, debido a que este concepto en realidad es descriptivo y no evaluativo. Empero, todo lo anterior no nos debe llevar a descartar el método del equilibrio reflexivo como una manera legítima de estudiar la felicidad, sino que simplemente hemos de tener la precaución de no buscar un ajuste y coherencia entre los elementos que ella considera relevantes. Los componentes de este equilibrio deberán ser otros. ¿Cuáles serán estos? Nos parece que la respuesta a esta pregunta la podemos encontrar en el método denominado “análisis reconstructivo”.

## 4.5 Análisis reconstructivo

De acuerdo a Tiberius, “análisis reconstructivo” es el nombre que Dan Haybron le da al método del equilibrio reflexivo (Tiberius, 2013, p. 317). Esta afirmación nos parece correcta, pero con precauciones. Es correcta, en la medida que el equilibrio reflexivo es un método coherentista de justificación en el que se revisan ciertos elementos hasta alcanzar un equilibrio. Pero se debe tener precaución puesto que en Haybron el criterio de pertinencia normativa no juega el mismo papel que en Tiberius.

De acuerdo a Haybron, el análisis reconstructivo es un método cuyo propósito es “no explicar sino reconstruir: rehacer los ásperos conceptos cotidianos disponibles, para obtener algo mejor adaptado para pensar claramente acerca de los temas que nos interesan”. (2008, p. 47). En ese sentido, Haybron estaría planteando que una buena teoría de la felicidad debería, en primer lugar, respetar el uso cotidiano del término, *i.e.*, cumplir el criterio de la pertinencia descriptiva. Empero, es posible que la mayoría de las personas en principio identifiquen la felicidad con un estado similar al propuesto por el hedonismo, pero que después de una reflexión breve tal identificación sea puesta en entredicho. De ser así, el hedonismo no respetaría el criterio de la pertinencia descriptiva. Por tanto, una buena teoría de la felicidad no deberá contentarse con dar cuenta de cualquier juicio ordinario sobre la felicidad, sino tan solo aquellos que resultan de una mayor reflexión (Haybron, 2008, p. 52-53).

En segundo lugar, Haybron nos dice que una buena teoría de la felicidad debería poder dar cuenta de los motivos por los que el término es tan importante para el sujeto común (2008, p. 53); una propuesta sobre la felicidad debería respetar los intereses prácticos que el hombre de a pie tiene en el fenómeno, puesto que si no le sirve a aquel, entonces la teoría completa pierde gran parte de su sentido: ¿qué interés podríamos tener en un concepto de felicidad que no nos sirve para nada? Efectivamente, para el hombre

de a pie el vocablo “felicidad” está revestido de una gran importancia. De acuerdo a Haybron, estos intereses se pueden resumir en cuatro.

En primer lugar, nos interesa el concepto de felicidad pues lo utilizamos para *deliberar* sobre temas que son de importancia para nosotros (Haybron, 2008, p. 50). Así, cuando una persona toma decisiones de vida, como por ejemplo la carrera que estudiará, en muchas ocasiones una variable importante a tener en cuenta es si acaso dicha carrera la hará feliz o no. Algo similar puede ocurrir a la hora de decidir sobre el lugar de trabajo: mantenerse o cambiarse puede decidirse no solo por la remuneración, sino en muchas ocasiones en base a cuán feliz somos en el lugar actual y cuán felices esperamos que nos puede hacer un lugar alternativo. Ahora bien, en muchas ocasiones esta consideración no es la única relevante para decidir, sin embargo, con la misma frecuencia la respuesta a la pregunta, “¿me hará esto feliz?” es suficiente como para inclinarnos en una u otra dirección. Esto es porque generalmente la felicidad es un factor de mucha importancia en la toma de decisiones.

En segundo lugar, nos interesa el concepto para *evaluar* nuestra propia condición o la de otras personas (Haybron, 2008, p. 50-51). Así, generalmente cuando nos encontramos con un amigo que no hemos visto hace mucho tiempo y este nos pregunta cómo estamos, no es extraño responder haciendo referencia a qué tan felices o infelices somos. Asimismo, cuando un padre preocupado quiere saber si su hijo está bien o no, uno de sus intereses consiste en saber si acaso este es o no feliz. En efecto, lo anterior parece ocurrir porque generalmente establecemos una relación que, si bien no lo es siempre, suele revelarse como correcta: el sujeto que es feliz generalmente lleva una vida buena. En este sentido, se puede decir que la felicidad suele utilizarse como una suerte de sustituto para evaluar la condición general de la vida de una persona, *i.e.*, su bienestar.

Esto, por supuesto, no es decir que “felicidad” y “bienestar” sean lo mismo o sean intercambiables. Lo que estamos señalando simplemente es el carácter habitual y frecuente de la creencia de que entre felicidad y bienestar hay una relación muy estrecha.

Así, cuando alguien nos dice que es feliz, generalmente creemos que esta persona está bien; y no solo eso, sino que generalmente al creer esto no nos equivocaremos. Por supuesto, si posteriormente descubrimos que esta misma persona se siente feliz, pero que su esposa está a punto de divorciarse de él porque ya no lo soporta, nuestro juicio cambiará y diremos que a pesar de que es feliz su vida probablemente no esté tan bien como creímos al principio. Empero, desde un punto de vista probabilístico, generalmente la relación entre felicidad y bienestar demuestra ser adecuada. Es por eso que la felicidad nos resulta tan importante para evaluar las condiciones de vida tanto de otros como de nosotros mismos: es mucho más fácil y rápido que evaluar la condición objetiva de bienestar, y aunque es falible, generalmente esta evaluación es correcta. Es más, como Haybron muy lúcidamente nota, en ocasiones a pesar de que el término concreto “felicidad” no aparezca en el discurso, es justamente de eso de lo que estamos hablando.

Muchas veces pareciera que estamos interesados en la felicidad incluso cuando no nos referimos a ella de manera explícita. Decir que uno está deprimido es simplemente una forma de decir que uno se siente especialmente infeliz de cierta manera. En efecto, podría perfectamente ser el caso que *la mayoría* de las conversaciones sobre la felicidad no usen palabras como “feliz”. Esto tiene sentido pues [...] el hecho de que haya muchas formas de ser feliz o infeliz indica que los reportes concernientes a la felicidad utilizarán explícitamente el vocabulario de la felicidad solo cuando no tengamos suficiente información para aplicar una terminología más específica. (Haybron, 2008, p. 51)

En tercer lugar, nos interesa el concepto de felicidad para *predecir* (Haybron, 2008, p. 51). Esto se explica porque generalmente la felicidad y la infelicidad son estados mentales profundos y de un amplio alcance y efecto, tanto psicológico como conductual. De acuerdo a Haybron, esta es en gran parte la razón de que nos importe tanto la felicidad (2003, p. 316). Así, cuando una persona es feliz, y en virtud de la gran amplitud de efectos en la integridad de la persona, esto nos faculta para hacer una gran variedad de predicciones: podemos prever, por ejemplo, que será más entretenido reunirse con una persona feliz que una infeliz. Asimismo, podemos esperar que la realización de alguna empresa o actividad sea más fructífera con una persona feliz que

una infeliz. O tal vez, a la hora de decidir a quién pedirle ayuda en alguna tarea, podamos pronosticar que los mejores resultados se obtendrán pidiéndoselo a aquel amigo que es especialmente feliz, que a ese que se encuentra sumido en una depresión.

Finalmente, nos interesa el concepto de felicidad para *explicar* (Haybron, 2008, p. 52). Debido a que la felicidad y la infelicidad tienen tantos efectos en la psicología y la conducta del individuo, en ocasiones ciertas actitudes o acciones se pueden entender en referencia al estado de felicidad en que el sujeto se encuentra. Haybron lo expresa de la siguiente manera.

El que una persona sea infeliz puede explicar por qué trata insistentemente de realizar grandes cambios en su vida —probar una nueva religión, por ejemplo [...] A veces la mejor explicación de la alegría excesiva de una persona por un pequeño regalo es que es feliz; del mal humor actual de alguien, que se siente infeliz estos días. Perplejos por un comentario inexplicablemente desagradable de un amigo, una persona puede encontrar algo de alivio en el descubrimiento de que el comentario no refleja animosidad personal, solo la infelicidad general del amigo. (2008, p. 52)

Estas son las cuatro funciones generales cumple el concepto de felicidad, estos son los intereses que el hombre de a pie tiene en el término, y por lo tanto una buena teoría de la felicidad tiene como deber respetar esto. Ahora bien, ¿cómo podemos asegurarnos de lo anterior? Para lograr esto Haybron propone una serie de criterios sistematizados, cuyo grado de cumplimiento indicará qué tan buena es la teoría de la felicidad en cuestión. El primer criterio, como ya hemos mencionado antes, es el de pertinencia descriptiva. Este sería el único criterio “absoluto”, es decir, que obligadamente se debe intentar satisfacer. Sin embargo, Haybron establece seis criterios más, y afirma que una teoría será mejor o peor en virtud de la cantidad que satisfaga.

#### a. Utilidad práctica y teórica

Este criterio es el más general de los seis mencionados, y en cierta forma los restantes consisten en aplicaciones específicas de este principio. De acuerdo a Haybron el criterio de utilidad práctica y teórica es la idea de acuerdo a la cual uno debería preferir una

teoría de la felicidad que “nos permita satisfacer de mejor manera nuestros intereses prácticos y teóricos” (Haybron, 2003, p. 318). En otras palabras, la mejor de las teorías es aquella que resulta útil tanto para el hombre común como para el filósofo.

#### b. Valor prudencial

De acuerdo a Haybron, este principio afirma que, “*ceteris paribus* deberíamos preferir una teoría en la cual la felicidad resulta tener un gran valor prudencial que una en la cual no lo tiene” (Haybron, 2003, p. 319). Ahora bien, no podemos sino notar que este principio parece traer ciertas inconsistencias pues, ¿no hemos insistido una y otra vez en que “felicidad” es un concepto eminentemente descriptivo? Una teoría de la felicidad debería contentarse con describir el estado mental correspondiente, y al mismo tiempo tendría que abstenerse de realizar evaluaciones valorativas, prudenciales, morales o de cualquier tipo con respecto a la misma, so pena de dejar de ser descriptiva y, en último término, de dejar de tratar sobre la felicidad y convertirse en una teoría sobre el bienestar. El mismo Haybron es consciente de este problema, pues señala: “[este principio no nos debería llevar a] estipular que la felicidad debe ser valiosa en algún grado. Esta demanda nos pondría en la empresa totalmente distinta de teorizar sobre el bienestar”<sup>49</sup> (Haybron, 2003, p. 319). Lamentablemente, al mismo tiempo que señala lo anterior, sostiene que “la felicidad debería demostrar tener un enorme valor prudencial. De hecho debería ser *central* para el bienestar —muy arriba en la lista de cosas que son más importantes para el bienestar humano”<sup>50</sup> (Haybron, 2003, p. 318). ¿Cómo entonces reconciliar esta necesidad de demostrar un valor elevado y al mismo tiempo no hacerlo? Nos parece que Haybron es poco claro al respecto. De hecho, nos parece que, a pesar de reconocer la potencial incongruencia, el autor no logra evitarla, pues afirma

---

<sup>49</sup> En el artículo original, publicado el 2003, Haybron utiliza el término “felicidad prudencial” en vez de “bienestar”, sin embargo esta terminología es modificada en artículos y libros posteriores (notablemente en su libro del 2008) donde en vez de “felicidad prudencial” se habla directamente de “bienestar”.

<sup>50</sup> Aquí Haybron utiliza los términos “well-being” y “welfare”. En español no existe una traducción distinta para ambos términos, sin embargo, esto no parece ser problemático puesto que en la mayoría de la literatura especializada estos se utilizan de manera intercambiable.

textualmente que una teoría de la felicidad debería mostrar que la felicidad es prudencialmente deseable:

[...] la felicidad debería ser extremadamente importante, y con buena razón: ser feliz debería ser, con pocas o ninguna excepción, ser una condición placentera o prudencialmente deseable. Como mínimo, la felicidad debería ser prudencialmente muchísimo más deseable que la infelicidad. Cuán feliz uno es debería invariablemente significar una gran diferencia en el propio bienestar (Haybron, 2003, p. 319)

Ideas como la anterior nos hace difícil interpretar el criterio de otra forma que una exigencia por una pronunciación sobre el valor prudencial de la felicidad. Haybron reconoce la necesidad de evitar esto, pero nos parece que no lo consigue. Empero, somos de la opinión de que existe una formulación del principio que sí puede ser consistente con la idea de felicidad en un sentido descriptivo. La formulación sería más o menos esta: una teoría de la felicidad *no puede ser incompatible* con la idea de que esta posee un gran valor prudencial o con la opinión de que esta juega un papel central para el bienestar, sin que sea *necesario* que se pronuncie con respecto a dicho valor. Presentado de esta forma nos parece que el criterio permite mantener una postura neutral con respecto al valor de la felicidad y al mismo tiempo facilitar la conexión entre esta y el bienestar. Así, deberíamos decir que *ceteris paribus* es preferible una teoría de la felicidad que es fácil de integrar a una del bienestar, a una que no lo es.

### c. Ubicuidad

Este principio indica que la felicidad debería ser un concepto ubicuo, es decir, general o universal y se deriva de la exigencia ya comentada en el punto 1.1c, de acuerdo a la cual la felicidad es *gradual*. Lo anterior implica que cuando hablamos de felicidad o infelicidad, no hablamos necesariamente de un estado ideal y perfecto, sino que se puede ser más o menos feliz e infeliz y además se puede estar en algún lugar intermedio entre ambos. Ahora bien, en la medida que la felicidad es gradual, se dice que es ubicua debido a que *en todo momento, todo sujeto se encuentra en algún punto del espectro de la felicidad*. Este es el significado de “universal” en este contexto: toda persona, en

cualquier momento dado de su vida, posee un estado mental que se ubica en algún punto de la escala gradual de felicidad-infelicidad. Esta es justamente una de las razones por las cuales la felicidad nos parece tan importante: la vivimos todo el tiempo. En efecto, como afirma Haybron,

[s]upongamos que la noción de felicidad solo se aplicara raramente. Entonces, ¿cuál sería el sentido de preocuparse sobre si acaso uno sería más feliz siendo profesor o abogado si, con toda probabilidad, la respuesta sería ninguna de las anteriores —no porque no significara una gran diferencia para tu estado mental sino simplemente porque el concepto de felicidad probablemente no se aplicará a ti en ninguno de los dos casos? Ningún sentido en absoluto. (2003, p. 312)

De esta manera se establece que una forma de medir qué tan buena es una teoría sobre la felicidad será evaluando la ubicuidad con que se presente al concepto.

#### d. Profundidad causal

Este criterio está diseñado para dar cuenta del fenómeno anteriormente señalado, de acuerdo al cual la felicidad tiene efectos profundos y de amplio espectro tanto en la psicología como en la conducta del individuo. “Profundidad causal” entonces refiere al hecho de que la felicidad puede *causar* una gran gama de conductas y actitudes en el sujeto. De esta manera, uno podría indicar que la profundidad causal refiere a tres fenómenos: primero, que la felicidad es *productiva*, es decir, que causa un gran número de efectos. Segundo, que es de *amplio rango*, es decir que no solo los efectos sino que los *tipos de efectos* también deben ser numerosos. Finalmente, la felicidad es psicológicamente *profunda*, es decir, que sus efectos son profundos y duraderos, no simplemente pasajeros o superficiales.

#### e. Eficiencia

El presente criterio nos indica que hemos de preferir la teoría de la felicidad que nos la presente como un *bien eficiente* a una que no lo haga. Un bien eficiente en este caso sería aquel que “presenta un balance óptimo entre valor y accesibilidad epistémica”

(Haybron, 2003, p. 322). Lo que el autor está tratando de reflejar con este principio es el hecho de que las personas contamos con recursos cognitivos limitados, además de información finita, a la hora de tomar decisiones. Esto implica que existe un costo de tiempo y esfuerzo a la hora de deliberar sobre un curso de acción, o al evaluar la condición propia o de otras personas. En la medida que el concepto de felicidad se utiliza para deliberar y evaluar, como hemos mencionado anteriormente, el principio de eficiencia indica que una teoría es mejor mientras menor sea el costo requerido para evaluar o deliberar correctamente. En el caso de la deliberación, esto implica juzgar de manera suficientemente correcta cuál opción nos hará más felices en el menor tiempo y con la menor utilización de recursos cognitivos posibles. En el caso de la evaluación, esto implica juzgar correctamente qué tan feliz fue o es un cierto individuo o uno mismo.

#### f. Unidad en principio

Este criterio indica que una teoría de la felicidad será mejor en virtud de la calidad del argumento que se entregue para justificar la incorporación de ciertas propiedades o estados en el concepto de felicidad. En otras palabras, lo que Haybron está tratando de señalar aquí es que, en la medida que la felicidad es un estado mental complejo, una teoría sobre ella debería tratar de describirla señalando características o propiedades que podrían resultar numerosas. Empero, esto puede traer como consecuencia que una teoría incluya en dicha descripción propiedades completamente heterogéneas, al menos a primera vista. El principio, por tanto, exige que exista una explicación plausible que justifique la inclusión de cualquier propiedad o característica que efectivamente se introduzca en la descripción que la teoría haga de la felicidad, dándole así cierta “unidad” al concepto.

Estos son los criterios que, de acuerdo a Haybron, se deben tratar de cumplir a la hora de realizar el método del análisis reconstructivo. Es notable que, con excepción del primero, ninguno de estos es realmente indispensable. Tal vez esta sea la razón por la cual Tiberius considera al análisis reconstructivo una forma de equilibrio reflexivo:

todos los principios o criterios son revisables, ninguno es rígido, por lo que podríamos sostener que lo que realmente se busca es un equilibrio óptimo entre ellos. De cualquier manera, estamos completamente de acuerdo con la necesidad de que una buena teoría de la felicidad respete, tanto el uso vernáculo del término, como los intereses prácticos que el hombre de a pie tiene en el concepto. Es por este motivo que nos parece que el método de Haybron es adecuado para determinar cuál será una buena teoría de la felicidad. Este será, por tanto, el procedimiento que utilizaremos para evaluar las teorías sobre la felicidad más eminentes en la actualidad para así concluir cuál nos parece más persuasiva.

#### 4.6 Recapitulación y síntesis del capítulo

Estamos de acuerdo con Haybron en que el método de la pertinencia normativa pura no resulta satisfactorio. No se puede definir un concepto únicamente desde un pre-juicio acerca de la función que este ha de cumplir en cierta teoría, pues esto implica una inclinación arbitraria de la definición en alguna dirección particular. Lo propio ocurre con el método de la pertinencia descriptiva pura: aunque pueda ser necesario respetar el uso común del término, este criterio no es suficiente. Estamos de acuerdo también en que el naturalismo científico no basta, pero que en efecto puede resultar útil como complemento secundario: las mediciones, experimentos y descubrimientos empíricos pueden iluminar ciertas posturas filosóficas, apoyando o desmintiendo creencias. Empero, no puede tener de ninguna manera carácter fundacional.

Lo anterior nos lleva a que, probablemente, el método fundamental para abordar el problema de la felicidad sea un método reconstructivo, entendido este como un equilibrio reflexivo entre siete criterios: pertinencia descriptiva, utilidad práctica y teórica, valor prudencial, ubicuidad, profundidad causal, eficiencia y unidad de

principio. Todo esto, apoyado por cualesquiera estudios empíricos que puedan resultar relevantes, siempre en una función complementaria. Por otra parte, el criterio de la pertinencia normativa, al ser más apropiado para estudios de corte evaluativo, no será considerado. Habiendo realizado esta labor, nos encontramos finalmente en condiciones de exponer, analizar y evaluar las teorías de la felicidad más relevantes: nos referimos al “hedonismo”, la “satisfacción con la propia vida” y la “condición emocional positiva”.

## V. Quinto capítulo. Felicidad como estado mental: evaluación de las principales teorías.

En este quinto y último capítulo nos proponemos analizar y exponer de manera crítica las principales teorías sobre la felicidad. Como el lector podrá comprobar, para realizar esta labor, y para que las conclusiones que de ella surjan puedan ser comprendidas con claridad, muchas de las herramientas y distinciones expuestas a lo largo de esta tesis revelarán aquí su máximo rendimiento. Sin ir más lejos, nos parece que después de todo este camino recorrido, el lector se encontrará en una condición especialmente adecuada para comprender la utilización de la distinción entre el “hedonismo sobre la felicidad” y el “hedonismo sobre el bienestar”, así como para identificar con claridad la naturaleza y, sobre todo, la pertinencia de esta distinción. Opinamos que sin el trabajo previo, realizado aquí en el capítulo II, de expresar con cuidado la diferencia entre “felicidad” y “bienestar”, estas dos manifestaciones del hedonismo son más fáciles de confundir. Eso no es todo, pues aunque indudablemente es posible realizar un análisis crítico de las teorías sobre la felicidad sin recurrir a consideraciones metodológicas —como las que realizamos en el capítulo I y IV—, con toda probabilidad una discusión sobre cuál es el mejor método para diferenciar una buena teoría de una menos buena permite evitar errores o imprecisiones que, sin dichas consideraciones, se hace más difícil eludir.

Hemos dicho que las teorías que analizaremos serán las del “hedonismo”, la “satisfacción con la vida como un todo” y la “condición emocional positiva”. Estas teorías serán las tematizadas, pero no debido a que sean las únicas. Existen otras propuestas, como la “felicidad como afirmación psíquica” o las teorías “híbridas”. Estas, empero, no serán abordadas por causa de que están menos desarrolladas o muestran menos solidez. Las tres teorías que expondremos son las más comentadas y las que gozan de un mayor repertorio de argumentos, tanto a su favor como en su contra. Empecemos, pues, con la primera de ellas: el “hedonismo sobre la felicidad”.

## 5.1 Hedonismo sobre la felicidad

Continuando con nuestra intención de evitar en la mayor medida posible cualquier confusión o vaguedad con respecto al tema que nos interesa, nos parece conveniente precisar que, cuando hablamos de hedonismo, podemos referirnos a un considerable número de teorías. Ya hemos adelantado al menos dos: el “hedonismo sobre la felicidad” y el “hedonismo sobre el bienestar”. No obstante, existen otras variantes que nos parece importante mencionar. Daniel M. Haybron (2008) distingue por lo menos cinco manifestaciones distintas de esta teoría: primero, podemos mencionar el “hedonismo ético”, la propuesta de acuerdo a la cual el placer es aquello que *vale la pena buscar*<sup>51</sup>; en segundo término se encuentra el “hedonismo axiológico”, la idea de que el placer constituye el único bien intrínseco; la tercera variante, denominada “hedonismo descriptivo”, consiste en la tesis de que aquello que en efecto motiva las acciones humanas no es otra cosa que el placer; el “hedonismo sobre el bienestar”, por su parte, se resume en la idea de que la vida que vale la pena ser vivida, la vida digna o valiosa, es aquella en la cual, tomada como un todo, se experimenta más placer que dolor. Finalmente, el “hedonismo sobre la felicidad” o “felicidad hedonista” es la teoría de acuerdo a la cual la felicidad es un estado mental que se puede describir como un *balance positivo de placer sobre dolor* (Haybron, 2000, p. 215).

Ahora bien, la idea de que la felicidad es un *balance* de placer sobre dolor puede tener diversas interpretaciones entre los mismos hedonistas. De acuerdo a Haybron, estos “usualmente sostienen que una mayoría de placer es suficiente para ser feliz, una mayoría de displacer para ser infeliz, pero *podrían poner el límite en cualquier parte*. También pueden permitir espacio para una región intermedia donde la persona no es ni feliz ni infeliz” (Haybron, 2008, p. 62). En otras palabras, para que una teoría hedonista sobre la felicidad pueda aspirar a ser correcta, debe resolver el problema de cuánto

---

<sup>51</sup> El hedonismo ético también ha sido caracterizado como la teoría que sostiene que el placer es aquello que *debemos* buscar (Haybron, 2000, p. 221).

placer es suficiente para ser feliz. Pues, sin duda, difícilmente alguien juzgaría que, si nuestra vida es un 51% placentera y un 49% displacentera, entonces podemos decir que somos felices. La mayoría simple pareciera no bastar, pero cuánto placer sí es suficiente para ser feliz, es materia de debate dentro de los mismos hedonistas.

Hemos visto, a grandes rasgos, qué tienen de distinto estas diversas manifestaciones del hedonismo. Por otro lado, cuestionarse qué tienen de similar parece una cuestión trivial: sin lugar a dudas, la centralidad del papel que el placer juega dentro de cada una de estas propuestas. Empero, ¿es que por “placer” todas estas teorías entienden lo mismo? Probablemente no: cuando hablamos del placer, generalmente creemos entender bien a qué nos referimos. El placer es algo de lo que tenemos experiencia íntima, algo que podemos reconocer fácilmente en la vida cotidiana, por ejemplo, cuando vemos a alguien reír o celebrar por una buena noticia. Parecemos ser capaces de juzgar con bastante precisión cuándo alguien experimenta este fenómeno, como también cuándo siente su contrario, el dolor. Sin embargo, como suele al momento de analizar detenidamente un fenómeno desde la filosofía, la creencia sobre la claridad de nuestras ideas con respecto al placer se tambalea al darnos cuenta de que caracterizar rigurosamente esta experiencia es una tarea todo menos sencilla. En efecto, la pregunta, “¿qué es el placer?” ha tenido numerosas respuestas distintas, y, al igual que la cuestión sobre la felicidad, sigue siendo materia de debate el día de hoy.

Sobre la pluralidad de teorías acerca la naturaleza del placer, el filósofo Leonard D. Katz afirma:

[u]na importante tradición occidental sostiene que el placer requiere un acto de la voluntad, pero otra, que a lo sumo sobreviene en la pura actividad del intelecto por sí solo. Los filósofos modernos [que adhirieron a la teoría] de la imagen simple tendieron hacia el límite de suponer que el placer es una sensación simple e indescriptible en la conciencia momentánea y nada más. Sin embargo, Brentano afirmó que la percepción interna revela que el placer tiene una estructura relacional compleja; Ryle, escribiendo mientras el conductismo lideraba en psicología, mantenía que el placer nunca es ningún episodio de experiencia consciente en absoluto; y Fred Feldman hoy en día mantiene que es una pura actitud proposicional de la cual el sentimiento no es parte esencial. (2014, sección 1. *Is Pleasure an Isolable Experience?*, ¶ 1)

Como podemos ver, las teorías son numerosas, sin embargo, estas son susceptibles de ser clasificadas en tres grandes grupos. Por un lado, tenemos las teorías que adhieren a lo que Katz denomina “imagen simple” —*simple picture*—, una forma de entender el placer que tiene diversas manifestaciones distintas, pero las cuales comparten un núcleo central: el placer sería “un rasgo unitario simple de la experiencia consciente momentánea” (Katz, 2014, ¶ 2), o también “un tipo de experiencia ‘momentánea’ que, en principio, no requiere de nada más extenso para existir.” (Katz, 2014, sección 1.1 *Pleasure as a Simple but Powerful Feeling*, ¶ 6). En este sentido, el placer correspondería a una sensación que posee una cierta cualidad inefable, un *qualia* que sería parte intrínseca de todas las experiencias que denominamos “placenteras”. Por ejemplo, si sentimos placer al anotar un gol en un partido de fútbol, el placer en sí mismo correspondería a un rasgo indescriptible intrínseco a la experiencia de anotar goles, rasgo que a su vez sería compartido con todas las demás experiencias placenteras. Sumner denomina a este tipo de teorías “internalistas” (1996, p. 87). De acuerdo a Katz, esta forma de concebir el placer se debe en gran parte a la manera en que el filósofo John Locke lo caracteriza: para Locke, tanto el placer como el dolor son “ideas simples”, que se captan únicamente por experiencia. Sumner afirma que, aparte de Locke, entre los grandes filósofos que adherían a esta concepción del placer se cuentan David Hume —para quien el placer y el dolor “constituían una importante categoría de las impresiones” (Sumner, 1996, p. 88)—, como también David Hartley —según el cual el placer era “una clase de ‘sensaciones internas’” (Sumner, 1996, p. 88)— y Jeremy Bentham.

Como podemos ver, estas teorías fueron ampliamente aceptadas en el siglo XIX, sin embargo, en el siglo XX tanto los filósofos como los psicólogos, reconocieron que esta forma de concebir el placer presenta numerosos problemas, por lo que la “imagen simple” pasó a ser rechazada ampliamente. El mismo Katz señala que parte del problema de estas teorías es su naturaleza vaga, y que no solo “engendra ilusiones de completo entendimiento y obviedad, sino que también tiene múltiples oscuridades no obvias que pueden ser resueltas de maneras incompatibles” (2014, sección 1.1 *Pleasure*

*as a Simple but Powerful Feeling*, ¶7). Una de las principales de estas oscuridades consiste en que, como Henry Sidgwick afirma, los placeres son múltiples en naturaleza, y señalar un rasgo o característica común a todas las experiencias de placer puede no ser posible. El placer es un fenómeno complejo, en el cual no necesariamente existe un núcleo o centro compartido por todas las experiencias placenteras. De esta manera, comienzan a aparecer propuestas alternativas al modelo de la “imagen simple” o “internalista”. Las teorías del placer empiezan a cambiar, tomando un giro hacia propuestas más intencionales, actitudinales o representacionales. A estas podemos denominarlas teorías de “imagen compleja” o “externalistas”.

A pesar de que entre las teorías externalistas también existe una gran variedad de versiones, la postura central es que lo que hace placentera a una experiencia no es una propiedad o rasgo intrínseco de la experiencia misma, sino algo externo a ella: la disposición del sujeto hacia la experiencia. Así, volviendo a utilizar el ejemplo anterior, si sentimos placer al anotar un gol, esto no es a causa de una propiedad específica de la experiencia de anotar goles, sino que es debido a nuestra disposición positiva hacia dicha experiencia. El placer seguiría siendo una sensación, y la experiencia de anotar seguiría siendo placentera en la medida que produce en nosotros la sensación de placer, pero aquello que caracteriza a las experiencias placenteras no sería un rasgo intrínseco de la experiencia, sino una actitud del individuo hacia la misma. Así, en teoría *cualquier experiencia podría ser placentera o displacentera*, pues no es la experiencia misma la que posee una cualidad, sino que es el sujeto el que presenta una actitud de agrado o desagrado hacia la experiencia, la cual puede variar, permitiendo incluso que una misma experiencia sea en un momento del tiempo placentera y en otro displacentera, para el mismo individuo. Dicho de otra manera: los teóricos de la imagen simple dirían que lo particular de la experiencia placentera es un *qualia* de la experiencia —placentera— en sí misma. Lo que responden los teóricos de la imagen compleja es que no existe tal *qualia* en las experiencias placenteras: este tipo de experiencias son tan complejas y diversas, que resultaría imposible encontrar un *qualia* común entre todas las experiencias placenteras. Lo único que realmente comparten *las experiencias en*

*general*, que las *transforman en placenteras*, es una disposición positiva del sujeto hacia ellas. Por eso es que, en principio, *cualquier experiencia puede tornarse placentera*, dependiendo solamente de la disposición del sujeto hacia ella.

Finalmente, se encuentra el “placer actitudinal” —*attitudinal pleasure*—. Sobresale debido a que en esta caracterización del placer, este último no se encuentra vinculado de manera alguna con la experiencia. El placer no sería ni un rasgo interno o *qualia* propio de la experiencia, como lo entienden los internalistas, ni tampoco un elemento externo en idéntico sentido al que lo entienden los externalistas; ni siquiera sería una sensación pues no se siente de ninguna manera particular, sino que en último término sería una *actitud*. La teoría actitudinal de Fred Feldman transforma al placer en una actitud análoga a la creencia: no es algo que se experimenta, ni tampoco algo que se siente, sino que es una actitud proposicional positiva, una manera de estar complacido con un estado de las cosas, con un estado del mundo. Siguiendo el mismo ejemplo, si decimos que anotar un gol para nosotros es placentero, el placer no se identifica con una sensación intrínsecamente parte de la experiencia misma de anotar un gol, ni tampoco con una sensación producto de la actitud positiva que tengo hacia la experiencia de anotar goles, sino que el placer sería *la actitud misma*. Así, en esta teoría, el anotar un gol no se interpreta como una experiencia, sino como un estado del mundo: la realidad es que anotamos un gol, y el placer consiste en que tenemos una actitud positiva hacia este hecho. Veamos otro ejemplo, tal vez más clarificador, tomado del mismo Feldman:

[el placer actitudinal] es una actitud proposicional más que una emoción o sensación. Atribuimos este tipo de placer a una persona cuando decimos que está contento con algo, o cuando decimos que “se complace con” algún estado de cosas. Considere, por ejemplo, la afirmación de que Tom está complacido con *estar viviendo en Massachusetts*. En este caso, hay una mención explícita del *objeto* del placer de Tom. Es el estado de cosas de que Tom está viviendo en Massachusetts. El placer atribuido a Tom en este caso es placer actitudinal, no sensorial.

[...] considere la afirmación de que *Tom está complacido con el clima*. Presumiblemente, esto simplemente significa que hay algún hecho relativo al clima que es el objeto del placer de Tom. Tal vez podríamos ponerlo así: hay alguna manera en que está el clima, de modo que Tom está complacido de que el clima esté de esa manera.

Estamos diciendo que Tom está obteniendo placer actitudinal por un estado de cosas. (2010, p. 109-110)

Tenemos, por tanto, tres formas distintas de concebir aquello que llamamos placer. Cada una de estas propuestas tiene fortalezas y debilidades, ventajas sobre sus alternativas y problemas que ha de resolver. Este hecho, empero, no es central para nuestra investigación, pues no pretendemos resolver aquí cuál es la mejor teoría sobre el placer. Recordemos que nuestro interés no es acerca del placer en sí mismo, sino solamente acerca de las teorías de la felicidad en las que este juega un papel central. Por lo mismo, nuestra intención es simplemente comprender las posibles maneras en que el concepto de placer se puede instalar dentro de la teoría hedonista de la felicidad. Es así que podemos concluir que el hedonismo con respecto a la felicidad se puede presentar a lo menos en tres grandes formas: el hedonismo internalista, el hedonismo externalista y el hedonismo actitudinal.

Desde un punto de vista histórico, la teoría más clásica de hedonismo sobre la felicidad es probablemente aquella que utiliza el concepto de placer internalista. A su vez, esta es seguramente la manera en que interpretan o entienden el placer la mayoría de las personas que sienten afinidad irreflexiva por las ideas hedonistas sobre la felicidad. En esta manifestación del hedonismo, la felicidad correspondería a *un balance positivo de sensaciones agradables que serían intrínsecamente parte de todas aquellas experiencias que llamamos “placenteras”*. Por otro lado, tenemos la teoría hedonista que concibe al placer de manera externalista. Probablemente esta versión de la teoría sea históricamente menos popular, pero a su vez actualmente más utilizada. En este caso, la felicidad sería un *balance positivo de sensaciones agradables cuyo origen sería la disposición positiva del individuo hacia una cierta experiencia particular, a partir de la cual el placer se origina*. Empero, de las tres teorías vistas, la más actual es la de Feldman. Esta es la que más debate ha generado en el último tiempo, por su particular manera de concebir al placer. Sin embargo, la forma en que este último concepto opera

dentro de la teoría hedonista es más compleja que en los dos casos anteriores. Esto es debido a que Feldman introduce en la teoría una idea nueva: los “átomos de felicidad”.

Dicho de manera general, Feldman también concibe la felicidad como un balance. En rigor, el autor sostiene que “ser feliz es estar, en balance, actitudinalmente complacido acerca de las cosas” (2010, p. 110). Ahora bien, un balance no es otra cosa que un estudio comparativo de elementos, en el cual buscamos determinar cuál de ellos es de mayor magnitud y cuál de menor. En este caso es, básicamente, una suma y una resta. Se suman los elementos positivos, se suman los elementos negativos, se restan los últimos a los primeros, y si el resultado es un número positivo —o considerablemente positivo— entonces la persona es feliz. Esto es, *grosso modo*, lo que Feldman propone. Sin embargo, en rigor es algo más complejo.

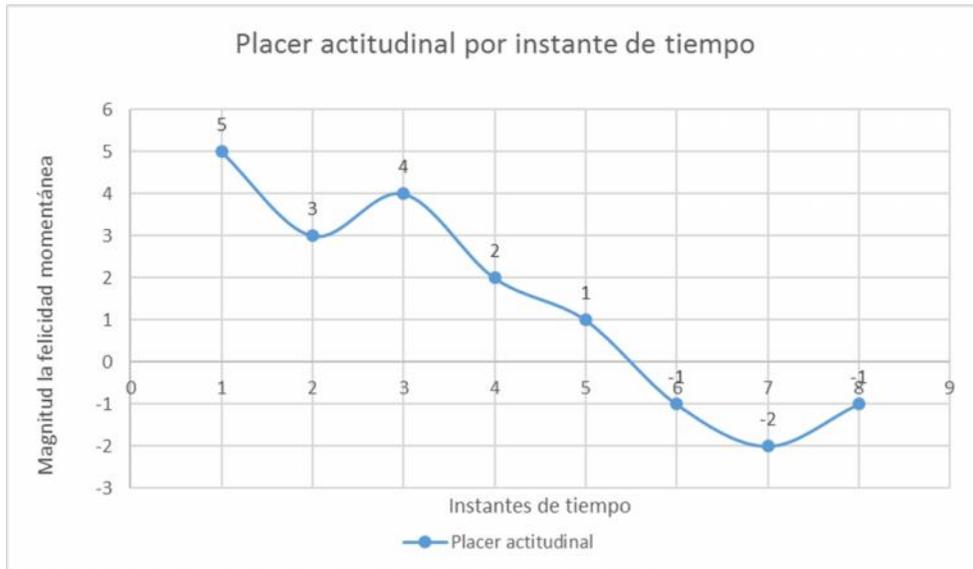
En primer lugar, hemos de examinar qué es lo que Feldman entiende por “átomos de felicidad”. El filósofo los define como “un estado de cosas en el cual una persona está actitudinalmente complacida hasta cierto grado determinado, acerca de algún objeto proposicional especificado, a un tiempo especificado.” (2010, p. 110) Así, volviendo al ejemplo que hemos venido usando, si nosotros en este mismo instante anotamos un gol, y esto nos genera un placer actitudinal de 7, en una escala de 1 a 10, entonces este sería un átomo de felicidad en nuestra vida: el estado de cosas de que nos encontramos complacidos hasta un grado determinado —7 de 10—, en un momento determinado —este preciso instante—, acerca de un objeto determinado —que anotamos un gol—. De esta forma, la unidad central en torno a la cual se calcula la felicidad, en Feldman, sería el átomo de felicidad, cuya ocurrencia se daría en “instantes” de tiempo. Ahora bien, en un instante de tiempo pueden existir numerosos átomos de felicidad. Una persona puede, simultáneamente, sentir placer actitudinal por el hecho de anotar un gol, como por el hecho de que dicho gol lo transforma en el máximo anotador de la liga. Esto significa que los átomos de felicidad pueden presentarse al mismo tiempo y en gran número. Pero, estos no se componen solamente de momentos placenteros sino *también de momentos displacenteros*. Es decir, un átomo de felicidad también puede ser el hecho de

que, al haber anotado ese gol y transformarnos en el máximo goleador, estamos desplazando al máximo anotador anterior, quien es nuestro amigo, lo que nos produce un displacer de 5. Así arribamos al concepto más básico de felicidad en Feldman, *i.e.*, la *felicidad momentánea*<sup>52</sup>: la suma de todos los átomos de felicidad en un momento dado. De esta manera, si al anotar el gol, este hecho nos produce 7 de placer, además ser el máximo goleador nos produce 6 de placer, y desplazar a nuestro mejor amigo nos produce -5 de placer —o 5 de displacer—, y junto a todo lo anterior determinamos que en ese momento esos son todos nuestros átomos de felicidad, entonces nuestra felicidad momentánea será igual a  $7+6-5=8$ .

Una vez que Feldman ha esbozado este concepto de *felicidad momentánea*, lo que queda por resolver es cómo se operacionaliza este concepto para determinar la felicidad, no solo de un instante, sino de un intervalo de tiempo, de un dominio de la vida o de la vida tomada como un todo. La forma de hacerlo es, en todos los casos, relativamente similar: tomemos un intervalo de tiempo  $t1$  a  $t8$  —siendo cada uno de los “ $t$ ” en este intervalo, un instante de tiempo—. Junto con esto, digamos que en cada instante “ $t$ ” podemos sumar todos los átomos de felicidad para determinar la felicidad momentánea correspondiente. Supongamos que ingresamos este dato en un plano cartesiano resultando algo similar a lo siguiente:

---

<sup>52</sup> De acuerdo a Feldman (2010), Kahneman (1999) utiliza el término “utilidad instantánea” para referir a un índice análogo. Asimismo, Davis (1981) hace lo propio con el término “grado de felicidad ocurrente”.



Lo que podemos ver en el gráfico anterior es que en el intervalo  $t1-t8$  tenemos dos secciones importantes: de  $t1$  a  $t5$  tenemos una curva que se encuentra por sobre el eje 0. Esta curva, que representa un intervalo positivo de placer, es denominada por Feldman como “curva de felicidad” (2010, p. 120). Así, la magnitud de felicidad  $t1-t5$  estaría dada por el área bajo la curva. De manera análoga, podemos ver que entre  $t6-t8$  tenemos una curva que se encuentra bajo el eje 0. Esto representa, a todas luces, un intervalo negativo de placer, o un intervalo de displacer. Feldman habla ahora de “curvas de infelicidad” (2010, p. 121). Su magnitud estaría dada por el área encerrada entre la curva y el eje 0. Finalmente, la felicidad total del intervalo  $t1-t8$  está dada por la suma de la magnitud de la curva de felicidad, menos la magnitud de la curva de infelicidad en ese intervalo. Análogamente, la *felicidad en toda una vida* estaría dada por la suma de la magnitud de todas las curvas de felicidad, menos la magnitud de todas las curvas de infelicidad en dicha vida (Feldman, 2010, p. 123). Como se puede ver entonces, aunque la operación para establecer si en su vida una persona es feliz o no resulta algo más compleja en Feldman, en último término queda de manifiesto que, de una forma u otra, todas las versiones del hedonismo sobre la felicidad recurren a un balance entre

elementos positivos y elementos negativos, o para ser más rigurosos, entre placer y displacer, sea como sea que se conciban estos conceptos. Es decir, todo se reduce a operaciones aritméticas de suma y resta de placer.

Estas teorías tienen numerosas ventajas que no podemos sino reconocer. Sin ir más lejos: su aparente atractivo intuitivo. En efecto, parece indudable que el placer es, si no fundamental, por lo menos un elemento notable de la felicidad. No es de extrañar que muchas personas concluyan rápidamente una identidad entre ambos. Lamentablemente, a pesar de esta y todas las demás bondades que estas teorías encierran, de acuerdo a Haybron cada una de ellas presenta a lo menos dos problemas importantes. Nos referimos al problema de los “placeres irrelevantes” y al de la “superficialidad psicológica”.

### 5.1.1 El problema de los placeres irrelevantes

De acuerdo a Haybron (2008), este problema consiste en que, si la felicidad realmente no fuera otra cosa que un balance de placer sobre displacer, entonces necesariamente para evaluar si una persona es feliz o no, en la suma hedónica deberíamos considerar placeres que, a todas luces, no corresponde que sean considerados. Imaginemos, por ejemplo: cuando usted siente picazón en un lugar de difícil acceso, ¿no es cierto acaso que esa sensación es muy desagradable? ¿Y acaso no es igualmente cierto que cuando finalmente logra rascarse en ese lugar, siente un placer extrañamente intenso? Finalmente, ¿diría usted que es más feliz por haberse rascado? ¿Es usted más feliz por haber sentido placer por rascarse una comezón? Lo más seguro es que casi todas las personas responderían a esto que no, lo que significa que, cuando menos para dicha gente, el placer de rascarse es irrelevante. Lo que a su vez parece indicar que existen placeres irrelevantes para la felicidad, que una buena teoría debería poder excluir. El hedonismo no puede hacer esto. En efecto, parece que ninguna teoría hedonista es capaz

de excluir a los placeres irrelevantes a la hora de medir la felicidad de un individuo, independiente de la manera en que se conciba el placer.

El placer entendido como una sensación simple adolece, a todas luces, de este problema. Si el placer es una sensación que forma parte intrínsecamente de *toda* experiencia que llamamos placentera, y este placer se caracteriza por un cierto *qualia* inefable que *comparte* con todas las sensaciones que emanan de experiencias placenteras, entonces pareciera que el placer de anotar un gol juega un papel idéntico dentro de la teoría de la felicidad, que el placer de encontrar una moneda tirada en la calle, o el de aprobar un examen de grado, o el de tener un hijo. Esto sería a causa de que todos estos placeres son lo que son en virtud de una y la misma cosa: todos corresponden a una sensación simple, unitaria, intrínsecamente parte de una experiencia placentera. Por cierto, alguien podría argumentar que en esta manera de entender el placer existe una forma de distinguirlos unos a otros: en virtud de su intensidad. Empero, aunque esto es cierto, la intensidad del placer no es distinción suficiente, pues lo que a algunos autores hace creer que existen placeres irrelevantes no es la diferencia entre la intensidad de unos y otros, sino la diferencia en su *cualidad*: no decimos que rascarse no nos haga feliz porque el placer que esta actividad nos produce no sea suficientemente intenso —todo lo contrario, puede ser muy intenso— sino porque *cualitativamente* nos parece irrelevante. Y dado que, en esta manera de comprender al placer todos estos comparten una misma cualidad, se colige que la teoría no es capaz de excluirlos del balance. El mismo problema tiene la teoría hedonista que concibe al placer como una sensación que emana de una experiencia hacia la cual tenemos una disposición positiva —la interpretación externalista del placer—. Esto, debido a que como expresamente se sugiere por los externalistas, en principio *podemos tener disposiciones positivas hacia cualquier cosa*. Cualquier experiencia podría ser placentera o displacentera, pues es simplemente mi disposición lo que determina si una experiencia me producirá placer o no. Así, ocurre lo mismo que en el caso anterior: no puedo sino concluir que, si lo que cuenta para ser feliz es el balance de placer sobre displacer, y cualquier cosa puede provocarme placer, entonces cualquier cosa puede ser legítimamente considerada en el

balance de placer sobre displacer. Finalmente, ¿incurre Feldman en este mismo inconveniente? Nuestra opinión es que sí, y las razones son las siguientes.

Recordemos que estamos investigando si acaso la teoría hedonista sobre la felicidad de Feldman es capaz de sustraerse de las objeciones que plantea el “problema de los placeres irrelevantes”. Para poder hacerlo, lo que debería ocurrir es que, de una u otra forma, la propuesta de este autor desarrolle un criterio que permita distinguir placeres relevantes de otros irrelevantes para la felicidad. En el contexto de la teoría de Feldman, esto significaría que debería existir un medio de determinar que algunos placeres pueden constituir átomos de felicidad, pero que *otros no lo harían*. ¿Existe esta distinción? Nosotros creemos que no: aunque sí se realizan distinciones formales entre diversas clases de placeres actitudinales, estas no refieren al papel que dichos placeres juegan a la hora de reportar átomos de felicidad. En efecto, el filósofo distingue entre *placer actitudinal ocurrente* y *placer actitudinal disposicional*, por un lado, y entre *placer actitudinal intrínseco* y *extrínseco*, por otro. ¿En qué consisten estas distinciones? Trataremos de explicarlo brevemente a continuación.

Digamos que la persona que anota el gol en nuestro ejemplo, ahora toma como nombre David. Así pues, David suele sentirse muy bien por anotar goles. Eso significa que, en el momento mismo de hacerlo, él se encuentra activamente complacido con dicho estado de cosas. Eso, fisiológicamente, puede significar que en ese preciso instante sienta deseos de gritar, que su corazón lata más rápido, que suba su temperatura corporal, etc. A ese placer actitudinal que ocurre en el momento del acontecimiento, Feldman lo llama *placer actitudinal ocurrente*. Imaginemos ahora que David decide retirarse del club de fútbol. Por causa de esto, dos de sus compañeros se preguntan las razones de su abandono, y uno de ellos afirma, “no entiendo por qué David se retiró. Durante el tiempo que estuvo aquí metió muchos goles, y se veía muy complacido con eso”. En este caso, el placer no es ocurrente, pues no es una respuesta a un acontecimiento presente, sino que es una suerte de estado relativamente estable, que se extiende por un período de tiempo, a saber, todo el tiempo en que David estuvo en el

club. Así, lo que el compañero de David está diciendo es que este último, mientras estaba en el club anotando goles “nunca tuvo ninguna queja [...] y que, cuando quiera que pensaba al respecto, estaba ocurrentemente complacido acerca de ello” (Feldman, 2010, p. 112). A este tipo de placer, Feldman le llama *placer actitudinal disposicional*.

Ahora bien, imaginemos que David se halla en una disputa futbolística, y lleva el balón hacia la portería del adversario. A su encuentro sale uno de los defensores oponentes y, en el momento previo a alcanzarlo, este tropieza y cae. Digamos a su vez que David siente placer actitudinal por este estado de cosas, *i.e.*, que el defensor cae al suelo. Empero, uno podría decir que esta caída solo reporta placer en la medida que este hecho puede indicar la facilitación de otro evento, a saber, que David podrá realizar una anotación, y es en realidad este último estado de cosas el que realmente hace sentir placer a David. Así, nos encontramos con que el anotar un gol es un *placer actitudinal intrínseco*, debido a que David se complace con dicho estado de cosas por sí mismo y no por otra cosa. En cambio, tendríamos que decir que la caída del defensor constituye un *placer actitudinal extrínseco*, en virtud de que David se complace de este evento solo porque considera que esta caída se relaciona de cierta forma con la posibilidad de anotar. Feldman articula esta distinción formalmente de la siguiente manera:

[v]oy a decir que una persona está *actitudinalmente complacida intrínsecamente* hasta cierto grado acerca de algún estado de cosas, p, si y solo si está complacida acerca de p hasta ese grado por su propio mérito, y no porque haya algún otro estado de cosas, q, de manera que esté complacida acerca de p solo porque considera a p estar debidamente relacionado con q, y ella esté complacida con q. Voy a decir que una persona está meramente *actitudinalmente complacida extrínsecamente* acerca de un estado de cosas, si y solo si está complacida acerca de este, pero no intrínsecamente. (2010, p. 117-118)

Como podemos ver, es cierto que Feldman realiza distinciones entre tipos de placeres actitudinales, empero, estas distinciones no se realizan para afirmar que exista algún tipo particular de placeres que no reporten átomos de felicidad, ni tampoco para sostener que existan condiciones que, al cumplirse, generen lo antedicho. No solo eso, sino que a lo anterior se suma la problemática idea de que “no hay límite conceptual para las cosas

acerca de las cuales una persona puede estar complacida” (Feldman, 2010, p.113). Esto quiere decir que cualquier cosa puede provocarme placer actitudinal, lo que implica que cualquier cosa puede generar átomos de felicidad en mi vida, lo que a su vez significa que cualquier cosa puede hacerme feliz, lo que intuitivamente parece poco certero. Esto, sin duda, es lo que Haybron ataca, y nosotros agregamos que con razón.

Hasta este punto, las apariencias indican que el problema de los placeres irrelevantes sí afecta a la teoría de Feldman. En efecto, no encontramos ninguna manera de distinguir formalmente los placeres actitudinales, de manera que sea posible justificar que no todos reportan átomos de felicidad: las distinciones existentes no parecen ayudar en este sentido. Si lo anterior es plausible, esto parece indicar que todas las versiones del hedonismo sobre la felicidad —internalista, externalista y actitudinal— sufren de este inconveniente en mayor o menor medida, y que no resulta fácil solucionarlo sin recurrir a argumentos de dudosa legitimidad o contradictorios. Mas, queda todavía una forma de tratar de disolver esta cuestión, *i.e.*, alguien podría argumentar que el problema no es sino un pseudoproblema, puesto que la sola idea de que existen placeres irrelevantes parece fundarse en la premisa encubierta de que *existen placeres que tienen calidad y otros que no*, y que solo los primeros serían relevantes para la felicidad. De ser así, entonces pareciera que el argumento mismo de los placeres irrelevantes resulta inocuo, porque para aceptar que en efecto representa una dificultad en una teoría de la felicidad, habría que solapadamente aceptar también que existe una razón evaluativa por la cual algunos placeres deben ser considerados irrelevantes. Pensémoslo un segundo: ¿cuál es la razón de que algunos placeres deban ser considerados irrelevantes? Anteriormente utilizamos como caso paradigmático el de una persona que siente placer al rascarse, pero, ¿por qué rascarse no puede ser un placer relevante? ¿Por qué no puede alguien ser feliz rascándose?

Esta pregunta representa un problema, porque la respuesta más simple, más rápida e intuitivamente más plausible es simplemente que rascarse es un placer de “poca calidad”, de escaso valor, y que por este motivo es difícil concebir que una persona se

haga feliz simplemente por rascarse. Lamentablemente, esta manera de argumentar la existencia de placeres irrelevantes es ilegítima, pues recurre a argumentos evaluativos que, como hemos dicho, no pueden ser utilizados. Esto sería lo mismo que decir que ciertos placeres son relevantes, pues *pueden y deben* reportar a la felicidad, mientras que otros *no pueden ni deben* reportar a la felicidad, y todo esto en virtud de juicios de valor sobre qué tipo de placeres o experiencias serían verdaderamente significativas. Este argumento, a todas luces, no puede ser aceptado.

Resumiendo: hemos dicho que el problema de los placeres irrelevantes *es un verdadero inconveniente* para las teorías del hedonismo sobre la felicidad. Esto es porque existen placeres irrelevantes —como rascarse, por ejemplo— que el sentido común señala como indiferentes para la felicidad: probablemente la mayoría, si no toda la gente, diría que rascarnos, aunque placentero, no nos hace más felices. Si esto es cierto, el hedonismo debería contar con un criterio que permita distinguir placeres irrelevantes, como rascarse, de otros relevantes, como podría ser tener un hijo. Después de analizar las teorías, encontramos que, en virtud de la manera en que conciben la felicidad —como un balance positivo de placer sobre displacer—, sumada a la forma en que caracterizan el placer —imagen simple, compleja y actitudinal—, no existe ninguna forma legítima de realizar una distinción entre los placeres que nos faculte para separarlos en relevantes e irrelevantes para la felicidad. Empero, a todo lo anterior alguien podría tratar de objetar diciendo: el problema de los placeres irrelevantes *no sería un verdadero inconveniente* para las teorías hedonistas. Esto, porque al insinuar que existen placeres irrelevantes, estamos “dotando” de valor al concepto de felicidad: estaríamos diciendo que la felicidad es algo valioso, pues sólo se podría ser feliz experimentando placeres relevantes. Pero, y he aquí el punto crucial, “relevante” es muy similar a “valioso”. Y si esto es cierto, el problema de los placeres irrelevantes se torna en un problema *evaluativo*, cosa que hemos designado como inapropiado para un estudio de la felicidad, que debe contentarse con ser *descriptivo*. De esta forma, la pregunta que hemos de resolver es: el problema de los placeres irrelevantes, ¿es de naturaleza evaluativa? Pues de serlo, habría que reconocer que en efecto resultaría ser un simple

pseudoproblema. Por el contrario, si existe una manera de articularlo para hacer evidente su naturaleza descriptiva, entonces el problema revelaría ser real.

Cuando se afirma que existen placeres irrelevantes para la felicidad, lo que se está haciendo no es evaluar el placer para clasificarlo en objetivamente relevante o irrelevante. Bien entendido, lo que el argumento realmente estaría defendiendo es que, independiente del valor objetivo del placer —suponiendo que exista tal cosa—, los placeres irrelevantes surgen del hecho de que *quien lo experimenta no lo considera constitutivo de su felicidad*. El placer, entonces, sería irrelevante *no en sí mismo, sino para quien lo experimenta*. Así, la irrelevancia del placer no vendría de una cierta calidad intrínseca del mismo, sino de la indiferencia subjetiva que el sujeto siente hacia él. Y en la medida que existen placeres que un sujeto puede experimentar, pero *al mismo tiempo juzgar como irrelevantes*, entonces se hace indispensable que la teoría del hedonismo desarrolle un mecanismo para excluir dichos placeres *subjetivamente irrelevantes* de la ecuación. Lamentablemente, *eso no ocurre* en ninguna de las manifestaciones del hedonismo vistas, pues en principio *cualquier placer juega el mismo papel, aunque al sujeto no le importe*. Así, el argumento de los placeres irrelevantes se revela como un legítimo problema de las teorías hedonistas, y que hasta donde podemos ver, no encuentra solución satisfactoria. Con todo, este no es el único de los problemas que el hedonismo presenta. Veamos el segundo de ellos: el problema de la superficialidad psicológica.

### 5.1.2 El problema de la superficialidad psicológica

El problema de la superficialidad psicológica del placer tiene que ver con que no solo existen placeres irrelevantes para la felicidad, a la manera en que discutimos

anteriormente, sino que además hay placeres que, aunque sí influyen en nuestra felicidad, *no son suficientes para ella*. Para explicar esto veamos algunos ejemplos.

Imaginemos a una persona que sufre dolor crónico, debido a que tiene cáncer. Llamemos a esta persona Helena. El cáncer sin duda es una afección terrible, que en muchos casos resulta mortal, y en las ocasiones en que no, supone una tremenda lucha. Ciertamente, el dolor producto de esta enfermedad *sí influye* en la felicidad de dicha persona. No es un dolor irrelevante, sino todo lo contrario: es un dolor que en muchas ocasiones seguramente bloqueará o disminuirá la capacidad de Helena de disfrutar de otras fuentes de placer. En suma, el dolor crónico asociado al cáncer puede, sin lugar a dudas, considerarse una legítima fuente de infelicidad, esto es, un dolor relevante. Ahora bien, si uno adhiriera a la teoría hedonista de la felicidad, uno debería sostener que, si dicho dolor es sumativamente mayor al placer que Helena siente en un cierto período de tiempo, entonces necesariamente Helena es infeliz. Pero esto *puede no ser cierto*.

Imaginemos ahora que Helena se rige por principios de la filosofía budista, o que es una sabia estoica: de una u otra forma, ella ha sabido sobrellevar este dolor, contenerlo, aceptarlo e, incluso, controlarlo. A través de la meditación, de la disciplina, del esfuerzo y el rigor, ha sabido sobreponerse psicológicamente al dolor. Ella, podríamos decir, *se encuentra en paz* con ese sufrimiento. Gracias a esto, puede continuar viviendo una vida plena y feliz: cuando el dolor no la obliga a mantenerse postrada, continúa saliendo con su familia y amigos, sigue disfrutando de ir al cine, sintiendo placer por leer un libro, etc. Ella, en suma, sigue siendo feliz. Pero esa felicidad no viene dada por el placer de seguir haciendo cosas, sino que a la inversa: puede seguir disfrutando —complaciéndose, como diría Feldman— con estas actividades, *debido* a que mantiene un estado mental de tal forma que su felicidad no se ve afectada por su enfermedad ni el dolor que esta le acarrea. Ni el dolor ni el placer constituyen la felicidad de Helena —aunque dichos placeres y dolores *sí* puedan considerarse relevantes— y esto sería porque, aunque ambos *sí pueden influir*, *no son determinantes*. El dolor y el placer pueden ser variables relevantes, pero no suficientes,

pues su profundidad psicológica es escasa: solo en virtud de ellos una persona no puede considerarse feliz. En resumen: si Helena tiene un estado mental positivo y feliz, aun teniendo cáncer, no es debido al placer de las actividades que realiza, sino todo lo contrario: como Helena ha conseguido tener dicho estado mental, a través de la meditación, puede disfrutar de sus actividades. Así, su estado mental positivo y feliz es lo que le permitiría sentir placer, y no a la inversa. Lo que indica que existen otras variables aparte del placer que resultan todavía de mayor importancia para la felicidad, como pueden ser la resiliencia y la capacidad de mantenerse optimista en presencia de la adversidad.

Esto se puede ver todavía más claramente en la historia real de Morrie Schwartz, doctor en filosofía y docente en la facultad de sociología de la Universidad de Brandeis. Parte de su vida, especialmente aquella relacionada con la manera particular en que Schwartz enfrenta su muerte, es relatada en el libro de Mitch Albom, titulado *Martes con mi viejo profesor*. La obra narra la historia de cómo Schwartz se entera de que padece la enfermedad de Lou Gehrig o “ELA”, que resulta mortal<sup>53</sup>. Albom, que había sido alumno de Schwartz, al enterarse de la enfermedad de su profesor, decide visitarlo. Estas visitas se prolongan en el tiempo, una vez a la semana, y en ellas se dedican a hablar de diversos temas como la muerte, el miedo, la vejez, la codicia, etc.

Como es de suponer, Albom nos relata que, al enterarse por primera vez de la noticia, el mundo de su profesor se vino abajo. El autor nos narra este emotivo y a la vez terrible momento de la siguiente manera:

[el médico] pasó casi dos horas con Morrie y con Charlotte, contestando con paciencia a sus preguntas. Cuando ya se iban, el médico les dio alguna información sobre la ELA, unos folletos, como si estuvieran abriendo una cuenta corriente en un banco. Cuando salieron a la calle el sol brillaba y la gente se ocupaba de sus asuntos. Una mujer corría a echarle monedas al parquímetro. Otra cargaba sus bolsas del supermercado. Por la mente de Charlotte corría un millón de pensamientos: “¿cuánto tiempo nos queda?”; “¿cómo nos las vamos a arreglar?”; “¿cómo pagaremos los gastos?”

---

<sup>53</sup> ELA, o esclerosis lateral amiotrófica. Una enfermedad neurológica degenerativa que produce la parálisis progresiva de los músculos.

Mientras tanto, mi viejo profesor quedó perplejo ante la cotidiana normalidad que lo rodeaba. “¿No debería detenerse el mundo?” “¿Es que no saben lo que me ha pasado?”

Pero el mundo no se detuvo y no le prestó ninguna atención; y cuando Morrie jaló apenas de la portezuela del coche sintió que caía en un hoyo.

“¿Y ahora, qué?”, pensó. (Albom, 2010, p. 23-24)

Schwartz se sintió devastado después de conocer la enfermedad que padecía: por la idea de que sus músculos progresivamente iban a dejar de funcionarle; porque poco a poco tendría que dejar de hacer todas las cosas que le gustaban; porque eventualmente no podría tragar ni respirar, pues los músculos de la garganta y del tórax se paralizarían. En otras palabras, lo que aterraba a Schwartz no era solamente la perspectiva de una muerte inminente, sino además la forma horrible en que esta sobrevendría.

Lo notable de esta historia es que, a pesar de todo, al verse enfrentado a esta desoladora imagen, en vez de sumirse en la depresión, Schwartz encontró todo lo contrario: una nueva forma, más plena, de enfrentarse a la vida. Le dice a Albom que “cuando aprendes a morir, aprendes a vivir”. Con esto quiere decir que, en el fondo, todos sabemos que vamos a morir, pero ninguno de nosotros lo cree realmente, pues si lo creyéramos, viviríamos la vida de otra manera. Que cuando nos enfrentamos a la realidad de la muerte en toda su dimensión, muchas veces el resultado es que vivimos la vida de manera más feliz y plena. Justamente eso es lo que sucede con Schwartz: él, en vez de sumirse en la depresión, comienza a vivir la vida de manera más simple y con más sentido, y se considera a sí mismo feliz a pesar de —tal vez incluso en parte *gracias* a— la adversidad. En suma, Schwartz, a pesar del dolor y la angustia que poco a poco la enfermedad va produciendo en él, logra mantener un estado mental positivo y feliz. Así, el profesor podría considerarse una persona feliz, mas no gracias a la cantidad de placer que se halla en su vida.

Finalmente, evaluemos esta situación desde la perspectiva inversa. Supongamos que Helena, en vez de sufrir dolor crónico por padecer cáncer, recibe la noticia de que ha concebido un hijo y que pronto será madre. Helena ha vivido una vida relativamente

placentera: padre y madre vivos y cariñosos, una niñez y adolescencia normal, con amigos y seres queridos, y ahora ha encontrado a un hombre a quien ama y quien la ama de regreso, con quien va a tener un hijo. La noticia de encontrarse encinta resulta en un placer enorme, y la cantidad de placer durante su vida generalmente ha sido mayor que la magnitud de su dolor. Desde un punto de vista hedonista, Helena es feliz. Sin embargo, lamentablemente las circunstancias quisieron que Helena pierda a su bebé en el parto. Esto, a su vez, resulta en que se suma en una profunda depresión. La pregunta que hemos de hacernos es, ¿qué podemos decir de la felicidad de Helena, desde un punto de vista hedonista? Si recurrimos al concepto de *felicidad momentánea* de Feldman, en el momento mismo de perder al hijo y todos los instantes posteriores son decididamente de infelicidad. Pero, ¿qué sucede si consideramos períodos de tiempo más amplios? ¿Qué sucede si evaluamos la felicidad global de Helena? Con toda certeza, el hecho de perder a su hijo constituye un átomo de felicidad que alcanza la mayor magnitud posible. No obstante, si pusiéramos este evento en un plano cartesiano, como Feldman sugiere que hagamos, el área debajo del eje 0 en la vida de Helena —el área del dolor—, por grande que sea, no puede ser mayor que todo el placer sentido por ella en todo el transcurso de su vida: el área sobre el eje 0 será decididamente de mayor magnitud. Eso quiere decir que, considerando su vida como un todo, ella *es feliz*. Pero, ¿quién se atrevería a decirle esto a Helena?

Lo que todos estos ejemplos buscan argumentar es que, aunque pueden existir placeres que sí son relevantes para la felicidad, el placer en sí mismo es psicológicamente muy superficial, pues de ninguna manera puede bastar para hacer a alguien feliz o infeliz por su propio mérito. Existen otras variables, otros fenómenos cuyo papel eclipsa al rol que el placer por sí solo juega en la constitución de la felicidad de un individuo. Esto parece ocurrir en el caso de Schwartz, donde el dolor, aunque mayor en magnitud, no lo hace una persona infeliz; y también parece ocurrir en el último escenario de Helena, donde la magnitud superior del placer en su vida no la hace ser feliz. El placer, por tanto, es psicológicamente demasiado superficial.

Con esto, hemos visto dos argumentos orientados a dismantelar la idea de que la felicidad es un balance positivo de placer sobre dolor. El primero dice que existen placeres irrelevantes, de los cuales la teoría hedonista no logra dar cuenta. El segundo, que aunque hay placeres y dolores relevantes, estos resultan al mismo tiempo psicológicamente muy superficiales, no son suficientes para transformar por su propio mérito a una persona en feliz o infeliz. Ahora bien, antes de finalizar con el presente análisis del hedonismo, nos parece importante destacar que, aunque nos parece haber realizado esta reflexión con rigor, también es cierto que la multiplicidad de formas del hedonismo no solo es evidencia de sus grandes atractivos, sino también es indicio de que alguna de estas variantes podría resolver estos contra-argumentos de alguna manera. Según Haybron y Bremner, solo algunos de los exponentes del hedonismo incluyen a Brandt (1992), Campbell (1973), Ebenstein (1991), Griffin (1986), Mayerfeld (2002), entre otros, y es ciertamente posible que alguno de ellos conozca una forma de responder a estos argumentos que nosotros no alcanzamos a ver.

## 5.2 Satisfacción con la vida como un todo

Las llamadas “teorías de la satisfacción con la vida como un todo” —*Whole Life Satisfaction* o WLS de aquí en adelante— han sido definidas y caracterizadas por numerosos autores, de diversas formas distintas. En su *paper* titulado “Whole Life Satisfaction Concepts of Happiness”, Fred Feldman hace una pequeña reseña de algunas de estas definiciones. En un primer caso, el autor nos muestra que, de acuerdo a Wladyslaw Tatarkiewicz, la WLS consiste en estar satisfecho con la vida, es decir, en sentir una emoción positiva con respecto a nuestra vida como un todo, pero no solamente en el presente:

[l]a satisfacción con la vida como un todo debe ser satisfacción no solamente con lo que es, sino también con aquello que fue y con lo que será, no solo en el presente, sino también en el pasado y en el futuro. (Tatarkiewicz, 1976, citado en Feldman, 2008, p. 221)

Junto con la definición de Tatarkiewicz, Feldman nos presenta la propuesta de Elizabeth Telfer, quien afirma:

[m]i sugerencia para una definición de felicidad, entonces, es que es un estado de estar complacido con su vida tomada como un todo [...] un hombre feliz no desea que nada importante en su vida sea de otra manera; está complacido con, esto es desea [mantener], lo que tiene; no hay nada importante que no ha obtenido y que desee [obtener] (Telfer, 1980, citado en Feldman, 2008, p. 222)

Feldman, junto con los anteriores, también nos muestra la definición ofrecida por Richard Brandt:

... la siguiente propuesta para una definición de “feliz” puede ser sugerida... para poder ser feliz es necesario que a uno le gusten... esas partes de los patrones y circunstancias de la totalidad de su vida que uno piensa que son importantes. Decir que a uno le gustan es en parte decir que uno está “satisfecho” con ellas — que uno no desea que ellas sean sustancialmente diferentes, y que ellas están a la altura, al menos aproximadamente, de la vida ideal que uno esperaba obtener. (Brandt, 1967, citado en Feldman, 2008, p. 222)

Por otra parte, en su artículo “Happiness theories of the good life”, Bengt Brülde define a las teorías WLS denominándolas “teorías puramente cognitivas”, diciendo lo siguiente:

[e]n la teoría puramente cognitiva (o actitudinal), la felicidad es entendida como un estado cognitivo, o más específicamente, como una actitud positiva (en el sentido filosófico de este término) hacia la propia vida como un todo. En esta visión, la felicidad no tiene ningún elemento afectivo, *i.e.*, la actitud en cuestión no necesita (al menos no por definición) ser acompañada por ninguna sensación placentera. Ser feliz es simplemente evaluar la propia vida de manera positiva, aprobarla, o considerarla favorablemente. O más específicamente, la felicidad es concebida como consistente en “una evaluación positiva de las condiciones de tu vida, un juicio que, al menos en balance, está favorablemente a la altura de tus estándares y expectativas. Esta evaluación [...] representa una afirmación o aprobación de (algunas o todas) las condiciones de tu vida, un juicio de que, en balance, y tomando todo en consideración, tu vida está yendo

bien para ti.” (Sumner, 1996, p. 145) [...] tanto Haybron como Chekola se refieren a esta visión como la visión de la satisfacción con la propia vida. (Brülde, 2007, p. 17)

Finalmente, nos encontramos con la definición que Daniel M. Haybron realiza de las propuestas WLS:

[h]ay muchas maneras de interpretar la noción de satisfacción con la propia vida, pero aquí voy a enfocarme en la versión más común y convincente. Estar satisfecho con tu vida es considerar que va lo suficientemente bien según tus estándares: tomando todas las cosas juntas, ves que tu vida tiene suficiente de las cosas que te importan. Entonces la satisfacción con la propia vida es una evaluación global de tu vida. (2013, pos. 642-49)<sup>54</sup>

El lector podría considerar que presentar cinco definiciones de las WLS resulta algo exagerado, pero consideramos que no es así. Las hemos señalado para evidenciar que entre todas ellas existe una distinción fundamental, que agrupa a las WLS en dos tipos muy distintos. La existencia de estas dos formas de las WLS es conocida en el ámbito académico, y los subgrupos correspondientes han sido denominados de distintas maneras por diversos autores. No obstante, no hemos encontrado todavía una explicación del *origen* de esta distinción. En otras palabras, las dos formas de las WLS se identifican claramente, pero no parece haber una explicación de la *causa* de que surja dicha distinción. En nuestra opinión, esta brota de la diferencia entre los términos “satisfecho” y “satisfactorio”, y a que diversos autores interpretan la teoría de la WLS poniendo, unos al primer término, otros al segundo, como el elemento central de la teoría. Veamos esto con unos ejemplos.

Imaginemos un profesor que acaba de tomar una evaluación en uno de los cursos que imparte, y se encuentra en este momento calificándola. La primera prueba que revisa obtiene un 5,0 en una escala de 1,0 a 7,0. Pero, ¿por qué el alumno alcanza dicha nota? ¿Qué significa realmente un 5,0? Generalmente se dice algo similar a: de acuerdo a la

---

<sup>54</sup> Se utiliza la nomenclatura “pos.”, debido a que el documento utilizado como referencia se encuentra en formato digital: es una versión oficial, publicada por la tienda Amazon, pero que no cuenta con número de páginas sino con “posiciones” o “*locations*”. En este caso, la cita se ha obtenido de algún lugar entre las posiciones 642 y 649.

pauta de evaluación y a los resultados de aprendizaje esperados del curso, el alumno ha demostrado saber más del mínimo necesario para aprobar, aun cuando el desempeño no ha demostrado ser óptimo. En otras palabras, el profesor ha evaluado la prueba y, en base a ciertos criterios, ha determinado que el trabajo del estudiante es *satisfactorio*. Ahora bien, cabe preguntarnos, ¿acaso el juzgar intelectualmente que la evaluación alcanza el mínimo requerido le produce a este profesor alguna emoción? Probablemente no. En este caso, juzgar que algo es satisfactorio es un ejercicio *cognitivo*, en el cual la emotividad no toma parte alguna.

Por otro lado, imaginemos ahora el siguiente escenario: un padre de familia, llamado Cristian, tiene un hijo pequeño que en el presente año ha ingresado al jardín. Se acerca la época de Navidad, y las maestras del niño están preparando a toda la clase para realizar un acto de celebración, al cual los padres han sido invitados. El día de la presentación Cristian acude con su familia más cercana y observa cómo su hijo realiza un baile junto a sus compañeritos. Cristian no cabe en sí de alegría, orgullo y *satisfacción* por lo lindo del baile. Ahora bien, preguntémosnos, ¿acaso esta satisfacción proviene de un juicio intelectual de lo adecuado o inadecuado del baile de los pequeños, en contraste con ciertos criterios objetivos? Seguramente no es así. Su satisfacción en este caso es una *emoción* que no proviene de manera inmediata de ningún juicio cognitivo consciente.

Lo anterior significa que la emoción de la satisfacción y el juicio de que algo sea satisfactorio son dos fenómenos distintos con ninguna relación necesaria entre ambos. Ciertamente, cuando yo *juzgo que algo es satisfactorio*, simplemente estoy estableciendo un cierto estándar con respecto al cual mido o contrasto la calidad o desempeño de un objeto. Este proceso es eminentemente intelectual o cognitivo. Muy distinto es el caso de *sentirse satisfecho*, que consiste en una emoción, una cierta afección del ánimo o la psiquis, que se produce cuando algo nos hace sentirnos emocionalmente plenos, sin que necesariamente ocurra contraste intelectual alguno entre el objeto de mi satisfacción y ningún criterio o estándar cognitivo de excelencia. Y

justamente es de estas dos maneras como, fundamentalmente, han sido clasificadas las cinco definiciones expuestas anteriormente: por un lado, pareciera ser que Tatarkiewicz, Telfer y Brandt conciben a la WLS como una emoción de satisfacción con respecto a nuestra vida; por otro lado, Haybron y Brülde consideran que estas consisten más bien en un juicio intelectual o cognitivo con respecto a nuestra vida que, de acuerdo a nuestros propios estándares, resulta ser satisfactoria. Estas definiciones, entonces, aunque parecen ser muy similares, evidencian dos maneras fundamentalmente distintas de concebir a la WLS. Pero eso no es todo, pues si profundizamos un poco más, podemos encontrar que, junto con las dos interpretaciones anteriores, existe además una tercera opción: las propuestas *híbridas*, en las que lo que se necesita es *al mismo tiempo* un juicio y una emoción. Esta es la manera en que Sumner concibe la WLS:

[e]l aspecto cognitivo de la felicidad consiste en una evaluación positiva de las condiciones de tu vida, un juicio que, al menos en balance, está favorablemente a la altura de tus estándares y expectativas [...] El lado afectivo de la felicidad consiste en lo que generalmente llamamos un sentido de bienestar: encontrar tu vida enriquecedora o gratificante, o sentirse satisfecho o pleno con ella. (Sumner, 1996, citado en Feldman, 2008, p. 222-223)

De esta manera, podemos decir que la manera más eminente de distinguir las WLS es entre aquellas de tendencia más *cognitivista*, las de estilo más *afectivo*, y finalmente las *híbridas*, que consistirían en una suerte de mezcla entre las anteriores. Estas tres maneras de concebir la WLS han sido clasificadas por el filósofo Jussi Suikkanen, en su artículo “An improved whole life satisfaction theory of happiness” (2011) como las CWLS —*Cognitive Whole Life Satisfaction*—, las AWLS —*Affective Whole Life Satisfaction*— y las HWLS —*Hybrid Whole Life Satisfaction*—.

Modificando levemente las definiciones propuestas por el mismo Suikkanen (2011, p. 151-152), decimos que las CWLS se pueden definir como las teorías que consideran que un sujeto “X” es feliz en un grado “g” en un momento “t” de su vida, si y solo si en dicho momento “t” el sujeto “X” *es capaz* de juzgar que su vida cumple en un grado “g” su plan de vida ideal. Asimismo, las AWLS se pueden caracterizar como las

teorías que consideran que un sujeto “X” es feliz en un grado “g”, en un momento “t” de su vida, si y solo si el sujeto “X”, en el momento “t”, se siente emocionalmente complacido al grado “g” por haber vivido dicha vida. Finalmente, las HWLS serían las teorías que consideran que un sujeto “X” es feliz en un momento “t” a un grado “ $g=(p,q)$ ” si y solo si en el momento “t” el sujeto X *es capaz* de juzgar que su vida ha cumplido en un grado “p” su plan de vida ideal y, además, se complace en un grado “q” de haber vivido dicha vida.

El lector atento habrá notado que en estas definiciones, en vez de indicar que el sujeto es feliz cuando *evalúa* efectivamente su vida, lo que es preciso es que sea *capaz* de evaluarla positivamente. Así, no sería necesario que el individuo efectivamente evalúe su vida positivamente para poder considerarse feliz con la misma: basta que, de realizar dicha evaluación, el resultado fuera positivo. Lo anterior puede resultar llamativo, pues intuitivamente es normal suponer que el sujeto feliz es quien *realmente* se complace con el estado de su vida. Uno contempla su vida y concluye “me gusta mi vida”: eso aparentemente es lo que se requiere para ser feliz. ¿Por qué entonces conformarse con ese “*ser capaz*”? La razón de esto es que, aunque la manera más común y representativa de diferenciar tipos de WLS es en virtud de la distinción “cognitivo-afectivo”, además de esta existen todavía otras distinciones que han sido propuestas por Feldman en su artículo “Whole life satisfaction concepts of happiness” (2008). Una de ellas, la “actual-hipotético”, es la que en nuestra opinión hace surgir la necesidad de utilizar esta terminología, y por tanto decir “ser capaz de evaluar” en vez de “evaluar” a secas. Examinemos pues, esta y las demás distinciones relevantes dentro de las WLS, para que la idea anterior se comprenda con claridad.

a. La distinción todo-parte

Esta distinción gira en torno a la siguiente pregunta: ¿qué parte de nuestra vida juzgamos para concluir que somos felices? En general, se considera que para determinar si una persona es feliz, aquello que se debe juzgar son *dominios* de la vida. Estos son, por ejemplo, el área laboral, familiar, sentimental, social, etc. Sin lugar a dudas, existen

numerosos dominios en la vida de una persona, los cuales tienen diferentes importancias para el mismo sujeto. Probablemente para la mayoría la familia sea más importante que la entretención o el ocio, o la amistad más importante que el dinero. Lo anterior indica hay dominios importantes, otros no tanto, y otros simplemente irrelevantes. Pues entonces, ¿qué dominios he de evaluar para determinar si soy o no feliz? Esta pregunta tiene tres respuestas:

- i. En primer lugar, algunos pueden afirmar que es preciso evaluar *todos los dominios* de la vida, pues si existe un dominio con el que no estamos conformes, que desearíamos modificar o que nos produce displacer, entonces no somos reamente felices, aunque dicho dominio *no sea importante* para nosotros.
- ii. En segundo lugar, algunos sostienen que basta con que los *dominios importantes* de la vida nos complazcan, pues, ¿qué importa si no estamos conformes con el estado de nuestra cuenta bancaria —un dominio de menos relevancia para algunos— si los aspectos de nuestra vida que realmente nos interesan —por ejemplo, tener amigos que nos quieren, familia que nos apoya, tiempo para entretenernos, etc.— sí nos complacen? Así, estando satisfechos con los dominios *importantes*, podríamos decir que somos felices.
- iii. En tercer lugar, se puede argumentar que una persona es feliz simplemente estando satisfecho con *algunos* dominios, pues, ¿acaso si en nuestra vida tenemos, por ejemplo, seis dominios importantes, y de ellos solo cuatro nos complacen, entonces no somos felices? ¿Qué pasa si, además de esos cuatro, la mayoría de nuestros dominios menos importantes también nos complacen? En dicho caso, casi la totalidad de dominios de nuestra vida nos producen satisfacción, pero algunos cuantos de los más importantes no. ¿Significa eso que no somos felices? De acuerdo a esta manera de entender las WLS, la última pregunta se

respondería negativamente: basta con estar satisfecho con *algunos dominios* de la vida.

b. La distinción actual-hipotético

La presente categoría se manifiesta esencialmente en las CWLS y en menor medida en las HWLS, y surge de la diferencia que existe entre el hecho de que algo sea satisfactorio, y el hecho totalmente distinto de que efectivamente se lleve a cabo un juicio para determinar lo anterior. Expliquemos esto utilizando el ejemplo dado anteriormente: un profesor ha calificado una evaluación con nota 5,0. Ahora bien, retrocedamos un poco en el tiempo, hasta el momento anterior a que revise dicha evaluación. La prueba es la misma, y en rigor lo que ahí está escrito es merecedor de un 5,0, simplemente que el docente no lo ha podido determinar aún, pues no ha examinado las respuestas. Pero, y esto es lo relevante, incluso antes de que la revise, esa evaluación *ya es satisfactoria*. Lo ha sido desde el mismo minuto en que el estudiante terminó de escribirla. Lo que el profesor hace al revisarla no es otra cosa que *corroborar a través de un juicio* su calidad. Pero dicha calidad es la que es, *independiente de su juicio*.

Esta misma distinción se puede trasladar a las WLS, en particular en sus variantes cognitivas, pues al igual que en la calificación de una prueba, lo que se hace aquí es evaluar cognitivamente la calidad de una vida, en contraste con ciertos criterios subjetivos. El asunto es que, en forma análoga al ejemplo anterior, la calidad de la vida es la que es, *independiente de que el sujeto realice un juicio sobre la misma*. Por tanto, es posible que una vida cumpla con creces todas las expectativas de quien la vive, pero al mismo tiempo el sujeto no realice un juicio cognitivo que lo lleve a darse cuenta de esta cuestión. En consecuencia, surge la pregunta: si una vida cumple todas las expectativas de quien la vive, pero el sujeto no realiza un juicio que lo lleve a percatarse de ello, ¿es o no es feliz? Para esta pregunta hay dos respuestas. Por un lado, están los que afirman que sin un juicio efectivo *no se puede ser feliz*. Estos autores adhieren a una variante *actualista* de las WLS, en donde se requiere un *juicio efectivo*. Por otro lado,

están quienes sostienen que, aunque no se realice un juicio efectivo, *si se realizara y el resultado fuera positivo*, entonces se es feliz. Estos autores defienden la versión *hipotética* de las WLS.

Como mencionábamos anteriormente, hemos caracterizado a las WLS diciendo que, para que alguien sea feliz debe “ser capaz” de evaluar su vida positivamente. La razón de utilizar esta terminología es precisamente la existencia de la distinción “actual-hipotético”, en conjunción con la necesidad de elaborar una definición de las WLS lo suficientemente amplia como para abarcar a todas las variantes de la teoría: si se utilizara la expresión “evalúe” en vez de “ser capaz de evaluar”, estaríamos excluyendo a todas las formas hipotéticas de las WLS, lo que resultaría en una definición poco rigurosa. Somos de la opinión de que “ser capaz” es lo suficientemente general, y abarca tanto a las teorías actualistas como a las hipotéticas.

#### c. La distinción totalidad temporal-parte del tiempo

De manera muy similar a lo que ocurre en el punto “a”, en donde la vida se concibe como compuesta de diversos dominios, en esta categoría se considera que la vida es un relato que ocurre en el tiempo. A su vez, este relato puede concebirse como un todo integral, o puede subdividirse en períodos más o menos extensos: la niñez, la adolescencia o la adultez, por ejemplo. No solo eso, sino que incluso podríamos hacer una división en el período de la niñez en que estuvimos en tal colegio, o aquel en el que nos cambiamos a otro; el período en que vivimos con nuestros padres, o ese en que vivimos con los abuelos, etc. Esta posibilidad de “seccionar” la vida en diferentes períodos temporales hace surgir la pregunta, ¿qué necesitamos evaluar para determinar si somos felices? Existen dos posibilidades. Unos autores sostienen que debemos considerar *la totalidad temporal* de nuestra vida, es decir, somos felices si nos sentimos complacidos con *toda nuestra vida hasta el presente*. Otros, en cambio, afirman que esto no es correcto, pues es legítimo decir, por ejemplo, que fuimos felices en la niñez, no así en la adolescencia. Que fuimos felices en nuestro primer colegio, pero muy infelices

cuando nos cambiamos. Así, no es necesario evaluar la totalidad, sino que basta considerar *partes de nuestra vida*.

d. La distinción objetivo-subjetivo

No es extraño encontrarnos con eventos en nuestra vida acerca de los cuales no tenemos mucha claridad sobre la manera en que acontecieron. Esto puede ocurrir por una multitud de razones: confusión, mala memoria, falta de información, etc. Imaginemos, por ejemplo, que recibimos un ascenso en nuestro trabajo, y creemos que se debe simplemente a nuestro buen desempeño, cuando en realidad nos lo han dado porque un colega y amigo le ha hecho algún favor a nuestro empleador, y en retorno le ha pedido que nos asciendan. En este caso nuestra percepción de lo ocurrido no se apega a la realidad. Lo mismo puede ocurrir, por ejemplo, en el caso de las memorias de la niñez: es muy normal que, a la hora de evocar un recuerdo muy distante, nuestra memoria nos engañe para bien o para mal. Esto hace surgir un nuevo problema: si la idea que tenemos de los acontecimientos de nuestra vida no se apega realmente a la realidad, ¿qué es lo que debemos juzgar? ¿Nuestra impresión subjetiva, o la realidad objetiva? Según algunos autores, para ser feliz basta estar complacidos con aquello que *subjetivamente* creemos haber vivido, siempre y cuando esta creencia sea honesta. Si verdaderamente pensamos que en nuestra vida han ocurrido tales o cuales acontecimientos, y los consideramos satisfactorios, entonces somos felices, aunque dichos sucesos, objetivamente hablando, no hayan acaecido. Otros, en cambio, afirman que esto no es suficiente: la realidad objetiva es lo que importa, y si nuestra vida no cumple nuestros propios estándares, no importa si creemos lo contrario, esto sería simplemente una ilusión o una equivocación. En este caso, la WLS se evaluaría *objetivamente*.

e. La distinción epistémicamente demandante-epistémicamente laxa

La última de las distinciones señaladas por Feldman consiste en la dicotomía entre una WLS epistémicamente demandante y una epistémicamente laxa. Esta diferenciación es muy similar a la que nos encontramos en el punto anterior, pues en ambos casos el

problema de la claridad con que recordamos en nuestra vida es central; no obstante, en este caso la distinción surge de lo siguiente: cuando una persona afirma que se encuentra satisfecha con su vida, esto puede significar dos cosas: por una parte, que el sujeto tiene una idea bastante clara de los acontecimientos ocurridos en su vida, y estos sucesos le producen satisfacción; por otra parte, que el individuo en realidad tiene una idea vaga, difusa de lo acontecido en su vida, pero que hasta donde alcanza a distinguir, se encuentra satisfecho de cualquier forma. Así, una versión de la WLS sostendrá que, para ser feliz, se deberá contar con una imagen nítida de lo vivido; y otra versión afirmará que esto es innecesario, pues carecer de plena conciencia de nuestras vivencias no es obstáculo para ser feliz: mientras nos sintamos satisfechos con nuestra vida, la claridad de nuestra conciencia con respecto a esta es irrelevante. A la primera versión se le denomina una WLS epistémicamente demandante, mientras que a la segunda se le conoce como una WLS epistémicamente laxa.

La diferencia central con la distinción examinada en el punto “d” es que ahora no nos preguntamos si nuestros recuerdos se apegan o no a la realidad, como en el caso anterior; en cambio, nos cuestionamos si acaso aquellos recuerdos que tengo — independientemente de lo que efectivamente sucedió— los puedo evocar con claridad o no. Así, podríamos concebir un WLS que sea subjetivista y epistémicamente demandante al mismo tiempo, al afirmar que una persona es feliz cuando se encuentra satisfecho con la vida que ha vivido, y esa evaluación se obtiene a partir de memorias que, aunque no se apegan a la realidad, se recuerdan con gran nitidez.

Hemos visto, entonces, que las WLS se dividen principalmente en dos grandes grupos, en virtud de la distinción central entre teorías cognitivistas y las afectivas. A esta distinción central se suman otras cinco que, en conjunto, nos ofrecen múltiples variantes de las WLS. En efecto, uno podría concebir una WLS cognitivista, que se interese en la totalidad de dominios, hipotética, enfocada en secciones temporales, subjetiva y epistémicamente demandante; o bien, podría defender otra teoría también cognitivista, pero que se interese solo en los dominios importantes, actual, enfocada en secciones

temporales, objetiva y epistémicamente laxa. Las posibilidades son ciertamente numerosas. Ahora bien, llegados a este punto, la gran multiplicidad de versiones en que esta teoría se manifiesta nos presenta un problema, pues surge la pregunta, ¿acaso para analizar concienzudamente estas teorías, hemos de abordar una por una todas sus versiones? Nos parece que no es el caso. Nosotros nos enfocaremos en la distinción principal, a saber, en las categorías *cognitivista* y *afectiva*. Al hacer esto, cubriremos todas las posibles presentaciones de las WLS, debido a que todas y cada una de ellas necesariamente deberá pertenecer a al menos una de estas categorías.<sup>55</sup> Comencemos, pues, con la que a nuestro modo de ver es la manifestación de las WLS que con más facilidad se puede atacar: las formas cognitivistas.

### 5.2.1 Las WLS cognitivistas y el problema de la felicidad como juicio

Como hemos explicado anteriormente, las CWLS son formas de la teoría de la satisfacción con la propia vida en las cuales una persona puede considerarse feliz en virtud de un juicio cognitivo de su propia vida, de acuerdo al cual el desempeño o calidad de esta se encuentra a la altura de los estándares que el sujeto se ha propuesto a sí mismo. Es, en otras palabras, cuando el sujeto juzga —o se dan las condiciones para que el sujeto pueda juzgar— satisfactoria su propia vida. Ahora bien, nosotros consideramos que concebir la felicidad como un juicio es, en último término, un error que conduce a una incongruencia entre la teoría y uno de los principios rectores de la reflexión sobre la felicidad: el criterio de la pertinencia descriptiva.

---

<sup>55</sup> Para analizar las WLS, Feldman (2008) realiza un procedimiento similar, sin embargo, a diferencia de nosotros, él se concentra en la distinción actual-hipotético. Nos distanciamos de Feldman en este punto porque, como ya hemos comentado, consideramos que la distinción cognitivo-afectivo es la más fundamental.

Para entender esto, debemos recapitular muy brevemente lo que hemos establecido en los capítulos anteriores. Se ha dicho que la felicidad se concibe, o bien como un estado de la mente, o bien como una vida valiosa o digna de ser vivida. Estas dos maneras de entender la felicidad han sido llamadas felicidad descriptiva y evaluativa. Nosotros defendemos la idea de que tan solo la primera debería ser llamada felicidad, y la segunda bienestar. Esto implica que la felicidad debe ser entendida únicamente como un estado de la mente, una configuración de la psiquis, una forma de estar desde el punto de vista psicológico. Sin embargo, las CWLS consideran que la felicidad es un juicio. Mas, y esto es lo crucial, *un juicio no es un estado de la mente*.

Hemos mencionado anteriormente que el juicio en cuestión que se realiza en la teoría de las CWLS es, en último término, una evaluación del desempeño de nuestra vida en contraste con ciertos criterios subjetivos de calidad. Esto, empero, puede constituir a lo sumo un *evento* mental, pero no un *estado o condición* de la mente. Por definición, un “estado” es algo complejo, es un modo de ser o de estar, una configuración u organización que puede prolongarse en el tiempo. Un evento, sin embargo, es simplemente una ocurrencia en un momento particular del tiempo, algo que acontece, algo que acaece. En ese sentido, la felicidad parece ser algo de mucha mayor complejidad y permanencia que un simple *evento*. Ahora bien, es posible —y acaso inevitable— suponer una cierta relación entre *eventos* mentales —como los juicios—, y *estados* mentales —como creencias o sentimientos—, pero eso dista mucho de significar una identidad entre ambos. En efecto, no hay inconsistencia al decir que alguien puede hacerse un juicio positivo acerca de un evento acaecido en su vida, y que ese evento produzca en él un estado mental de satisfacción; empero, el evento del juicio y el estado mental consecuente son ciertamente cosas distintas. Y si lo anterior parece plausible, lo que esto indicaría es que, aunque un juicio podría generar un estado mental, ambas cosas son distintas y la relación entre ambas es solo posible, mas no necesaria. De esta manera, si uno considera que la felicidad *es un juicio cognitivo en sí mismo*, lo que estaría diciendo es que la felicidad consiste en un evento mental y nada más. Esto parece contradecirse con la tesis de que es un estado mental, insinuando una suerte de

contradicción interna en las CWLS que debilita su pretensión de alzarse como una teoría sólida sobre la felicidad.

Con todo, es posible que alguien tratara de defender a las CWLS diciendo que la felicidad sería el estado de la mente generado como *consecuencia* de un evento mental, en este caso, de un juicio cognitivo con respecto al desempeño de mi vida. Lamentablemente, las formas en que las CWLS han sido caracterizadas excluyen esta posibilidad. Recordemos lo que se ha dicho sobre esto: “[s]er feliz es simplemente evaluar la propia vida de manera positiva, aprobarla, o considerarla favorablemente” (Brülde, 2007, p. 17), o “[e]star satisfecho con tu vida es considerar que va lo suficientemente bien según tus estándares” (Haybron, 2013, pos 642-49). En ambos casos, se sostiene que la felicidad es *el juicio mismo*. No lo que el juicio produce, sino *considerar que tienes todo o gran parte de lo que deseas*. Esto, nuevamente, no es un estado de la mente, lo que implica que esta respuesta en último término no resuelve el problema. De esta manera, en nuestra opinión, el problema de la felicidad como un juicio se muestra como una verdadera contrariedad para la teoría. Con todo, este no es el único inconveniente que las WLS deben enfrentar. Procedamos a examinar el que se ha dado en llamar “problema de la inestabilidad”.

### 5.2.2 El problema de la inestabilidad

Este reparo, de acuerdo a Feldman (2008), es uno de los más conocidos que afectan a las WLS. Surge de la posibilidad de que el juicio cognitivo, o la emoción que una persona siente con respecto a su propia vida, cambie de un momento a otro<sup>56</sup>. En efecto, imaginemos a un sujeto, Felipe, que considera que las cosas importantes de la vida son, por ejemplo, el dinero y la fama; a su vez, durante su vida siempre ha sido una persona

---

<sup>56</sup> Esto implica que este argumento, a diferencia del visto en el punto anterior, afecta no solo a las CWLS, sino también a las AWLS.

de situación económica acomodada, y en la actualidad goza de cierto reconocimiento nacional, lo que lo hace sentirse bastante satisfecho, tanto con el estado actual de su vida, como con el transcurso de la misma. En dicho caso, desde la teoría de las WLS, Felipe tendría que afirmar que es y ha sido feliz.

Ahora bien, imaginemos ahora que Felipe se reúne con un amigo muy querido, a quien no ha visto en mucho tiempo. Su amigo le relata sus viajes por el mundo, y cómo el haber entrado en contacto con diversas religiones y formas de espiritualidad lo ha llevado a cambiar su vida de manera drástica: antes se parecía mucho a Felipe y se interesaba por cosas materiales; hoy, sin embargo, se interesa por cosas muy distintas: el desarrollo espiritual e intelectual, cultivar bonitas relaciones interpersonales, etc. Esta conversación impresiona tanto a Felipe que, poco tiempo después, comienza a introducirse en el budismo, y, eventualmente, Felipe sufre una transformación radical: aquello que antes consideraba valioso, deja de parecérselo; se da cuenta de que el dinero y la fama por sí mismos no son suficientes, y por tanto de ese momento en adelante, los criterios que había mantenido se han modificado.

Como Feldman nota con perspicacia, el problema no es en sí mismo el cambio de criterio o de opinión, al menos no en la medida que afecta el estado emocional actual: la opinión actual sobre nuestra vida puede cambiar, así como también puede cambiar nuestro estado emocional en el presente, y esto no es ninguna contradicción ni incongruencia; sin embargo, lo que sí podría ser un problema es el juicio en retrospectiva: en este caso, podríamos pasar de sostener “fui feliz” a decir, “en realidad nunca fui feliz” o “mi felicidad en realidad nunca lo fue, era ilusoria o aparente”; esto sí parece ser un inconveniente. En esto consistiría el problema de la inestabilidad: en que, en virtud de nuestros criterios presentes, que pueden cambiar en cualquier momento, sería posible reevaluar toda nuestra vida pasada, significando esto que un día consideremos que hemos sido felices, y al día siguiente pensemos todo lo contrario, lo cual parece un tanto contra-intuitivo.

En nuestra opinión, este problema no resulta contundente. Es cierto que es posible que alguien, enfrentado a la situación anteriormente descrita, se sienta en efecto inclinado a reevaluar toda su vida, lo que sí podría plantear un inconveniente teórico, mas esta no es la única alternativa. Es igualmente posible que, al hallarse en este dilema, la persona en vez de volver a juzgar su vida como un todo, simplemente piense “vaya, hasta el día de hoy era feliz con tan poco”. Esto significaría que no hay inestabilidad alguna, sino simplemente un reconocimiento de lo bajo de nuestros estándares hasta el momento en que cambiamos de opinión. Esto, sin duda, puede ocurrir, y no representaría problema teórico alguno para las WLS. De modo que, si en efecto el problema de la inestabilidad se pretende utilizar como argumento en contra de las teorías de la satisfacción con la propia vida, puede hacerse si y solo si se restringe a la posibilidad, cierta pero no necesaria, de que alguien reevalúe su vida por completo a la luz de los nuevos estándares.

### 5.2.3 El problema de la labilidad

El segundo de los problemas más conocidos, señalados por Feldman (2008), consiste en que la evaluación de mi vida en muchos casos depende de factores totalmente ajenos a mis criterios personales, o al desempeño efectivo de mi vida. Feldman pone como ejemplo el caso de una persona que se ha puesto en una situación particular: se le ha permitido encontrar un billete “perdido”, y posteriormente se le pregunta si acaso se siente satisfecho o no con su vida. La evidencia muestra que, en dicho caso, la persona que acaba de encontrar el billete es mucho más propenso a evaluar positivamente su vida, que una persona que no ha encontrado nada. Todo esto indica que factores externos, aparentemente triviales, tienen una incidencia contextual importante a la hora de realizar juicios con respecto a nuestra vida como un todo, lo que sin duda representa un problema. Feldman agrega otros ejemplos de factores contextuales: el clima, la

decoración de la habitación donde el sujeto es entrevistado, la apariencia física del entrevistador, etc.

Este reparo sin duda parece ser de más robustez que el anterior, pues si es cierto —como parece serlo— que el juicio sobre nuestra vida, o nuestra emoción de satisfacción con respecto a esta, puede verse tan afectada por acontecimientos aparentemente tan triviales como el clima en el momento en que nos preguntamos por nuestra vida, entonces lo que las WLS defienden parece ser algo mucho más pasajero o voluble de lo que generalmente entendemos por felicidad. Esta es, a todas luces, una vulneración considerable del criterio de la pertinencia descriptiva.

#### 5.2.4 Posible solución a los problemas de inestabilidad y labilidad

Feldman no solamente ha analizado y expuesto los problemas más comunes de las WLS, sino que además ha hecho un esfuerzo por resolverlos. En esta línea, el autor ha propuesto una línea de solución en la cual se afirma que, tanto el problema de la inestabilidad como el de la labilidad, no son sino pseudoproblemas que surgen de una falta de claridad a la hora de exponer las teorías de las WLS, y que esto a su vez puede solucionarse al esbozar una distinción entre la *satisfacción con la propia vida en un momento*, y la *satisfacción con la propia vida en un intervalo*. Así, la primera de estas variables coincide con el grado en que me siento satisfecho con mi vida en un momento dado, y la segunda corresponde a la sumatoria de las satisfacciones momentáneas en un intervalo particular. De esta manera, de acuerdo a Feldman, la *felicidad momentánea* “es igual al nivel de satisfacción con la propia vida en un momento” (2008, p. 225), mientras que la *felicidad en toda una vida* sería “igual a la satisfacción con la propia vida en el intervalo de toda la vida” (2008, p. 225). De acuerdo a Feldman, esta distinción resolvería el problema de la inestabilidad, pues este simplemente se disolvería: el que yo

cambie mis criterios hoy no significaría que mi felicidad momentánea en el pasado varíe, sino simplemente que mi felicidad momentánea actual disminuye, reduciendo a su vez la sumatoria total del intervalo de mi vida completa. Habría una sumatoria nueva, pero no inestabilidad. Por otro lado, el problema de la labilidad también desaparecería, pues a la luz de esta distinción, la incidencia de variables aparentemente triviales en mi felicidad momentánea no representaría ninguna incongruencia: no es que al encontrar un billete yo juzgue mi vida de distinta manera, sino que simplemente aumentaría mi *felicidad momentánea*, haciendo que la sumatoria total de felicidad del intervalo de mi vida también se incremente.

Aunque es cierto que aparentemente esta distinción introducida por Feldman en el núcleo de las WLS pareciera disolver los inconvenientes de la inestabilidad y la labilidad, en nuestra opinión la manera en que esto se realiza es a su vez problemática. La razón de esto es que para resolver el inconveniente Feldman está integrando en la teoría de la satisfacción con la propia vida elementos de su propia teoría del placer actitudinal: la *felicidad momentánea*, y la *felicidad en intervalos*. No solo eso, sino que está definiendo estos conceptos utilizando la misma lógica que se utilizó anteriormente: la felicidad vendría dada en grados, y la determinación de esto se hace a través de sumatorias de curvas en el tiempo. Nos parece que esto no es realmente una solución de los problemas *en las teorías de las WLS*, sino que es una suerte de abandono de las mismas: Feldman nos propone abandonar las WLS y adoptar su propia teoría como una alternativa en la cual estos problemas no se presentan. Nos parece pertinente ahondar un poco más en esta idea.

### 5.2.5 Algunos problemas adicionales

Hemos dicho que Feldman trata de resolver los contraargumentos de la labilidad e inestabilidad introduciendo elementos de su propia teoría: la *felicidad momentánea* y la *felicidad en intervalos*. Hemos dicho además que esto no es legítimo —al menos no como forma de defender a las WLS—, pues no es una verdadera solución, sino una suerte de evasión: abandonamos las WLS y adoptamos el hedonismo actitudinal, donde estos problemas no se presentan. Ahora bien, esta idea debe ser defendida pues no es evidente en sí misma: bien podría ser que la lógica que se aplica en una teoría, sea apropiada también en otra. Aunque Feldman está introduciendo estos conceptos en ambas propuestas, es pensable que se haga con las debidas precauciones, para resguardar la congruencia interna de cada una de las teorías. Así, la felicidad momentánea de la teoría del hedonismo actitudinal podría compartir el nombre, pero ser muy diferente de la felicidad momentánea de las WLS. Y si esto fuera así, entonces la solución propuesta por Feldman resultaría satisfactoria. Empero, nos parece que este no es el caso.

Sostenemos lo anterior debido a que, en nuestra opinión, la manera en que Feldman ha caracterizado al placer actitudinal hace surgir dudas acerca de que exista una verdadera diferencia entre este y aquello que concebimos por satisfacción. En efecto, en las definiciones que hemos visto de las AWLS, la *satisfacción*, entendida como una emoción, es generalmente definida como un “estar complacido con su vida tomada como un todo” (Telfer, 1980, citado en Feldman, 2008, p. 222), o como “que a uno le gusten... esas partes de los patrones y circunstancias de la totalidad de su vida que uno piensa que son importantes.” (Brandt, 1967, citado en Feldman, 2008, p. 222), o como “una actitud positiva hacia la propia vida como un todo” (Brülde, 2007, p. 17). Pero, ¿cómo ha definido Feldman el placer actitudinal? Este sostiene que “atribuimos este tipo de placer [actitudinal] a una persona cuando decimos que está contento con algo, o cuando decimos que ‘se complace con’ algún estado de cosas.” (2010, p. 109). El parecido es

inapelable, lo que pareciera indicar que, a la manera en que Feldman concibe el placer actitudinal —esta suerte de actitud positiva hacia un estado de cosas— en lo que está pensando no es otra cosa que la satisfacción misma. Decir que alguien se satisface, se complace con un estado del mundo —por ejemplo, con su vida tomada como un todo— sería lo mismo que decir que siente placer actitudinal hacia ese estado de cosas. De esta manera, en nuestra opinión, entre las AWLS y la teoría hedonista actitudinal no parece haber diferencia alguna, o si la hay, es de menor importancia, pues en esencia son muy similares, al menos en lo que a la emoción central de la teoría se refiere: en ambas, la felicidad consistiría en una complacencia con un estado de cosas. Todo lo anterior nos parece que constituye un problema real en el seno de las WLS. Decimos esto pues, en último término, si Feldman está en lo correcto y el sentirse complacido con algo, sea este el estado actual de mi vida o el de un intervalo amplio de ella, no es otra cosa que placer, entonces las AWLS serían simplemente una forma de hedonismo, pues aquello que se estaría definiendo en ellas como “felicidad” es justamente una emoción de complacencia con respecto a nuestra vida, entendida ella como un hecho, como un estado del mundo. Tal vez esta sea en parte la razón por la que Haybron, entre otros, consideran que las CWLS son las formas más convincentes y robustas de las WLS: en último término, las CWLS *son* las teorías de satisfacción con la propia vida por antonomasia, pues las AWLS no son sino otra manifestación de hedonismo, *i.e.*, del hedonismo actitudinal de Feldman.

### 5.2.6 Reflexiones finales sobre las WLS

Después de considerar detenidamente los pros y los contras de las WLS, nos persuadimos de que estas teorías resultan poco convincentes. Por un lado, las AWLS parecen más una suerte de rama o variante de las teorías hedonistas que una teoría independiente, pues la felicidad consistiría en un estado de complacencia, muy similar al

conceptualizado en la teoría hedonista actitudinal de Feldman. Por otro lado, en la CWLS, que se concibe centralmente como una teoría sobre *juicios* con respecto a la propia vida, los problemas no son menores: en algunas pocas ocasiones, juzgar nuestra propia vida de manera positiva puede coincidir con ser feliz —cuando el juicio es honesto, pero en otros momentos probablemente ni eso es suficiente—, pero en muchas otras no. Hay ocasiones en que nos engañamos a nosotros mismos de dos formas: una, que a pesar de no tener un “estado mental de satisfacción”, a la hora de juzgar, nos decimos que nuestra vida es satisfactoria. Esto es común, pues mucha gente tiene miedo de reconocerse a sí mismo que su vida no está yendo como le gustaría. Y dos, existen aquellos que sí tienen un estado mental de satisfacción, pero que en realidad lo consiguen solo engañándose a sí mismos, convenciéndose de que han conseguido objetivos importantes en su vida, o de que esta tiene sentido. Todo lo anterior no es necesariamente decir que las teorías sean *incorrectas* en su totalidad, pues es muy posible que eventualmente estos problemas se puedan solucionar de alguna manera que nosotros todavía no alcanzamos a imaginar. De cualquier forma, todos estos inconvenientes nos hacen inclinarnos por la idea de que las teorías de las WLS actualmente, y en vista de los problemas que por el momento presentan, sí son poco útiles y poco importantes: no es esto, como diría Haybron (2013, pos. 690-97), lo que deseamos para nuestros hijos cuando hablamos de felicidad.

Ahora bien, Haybron dice que una de las razones de que esta teoría sea poco importante, es que “estar satisfecho con la propia vida nos dice sorprendentemente poco acerca de qué tan bien tu vida está de acuerdo a lo que consideras importante” (2013, pos. 646-54). En ese sentido, se puede decir que la teoría se cae, pues este estado mental de satisfacción, nada tiene que ver —o muchas veces puede no tener que ver— con aquello a lo que se le relaciona: tener satisfechos elementos importantes de nuestra vida, o juzgar que estos elementos están satisfechos según nuestros estándares. Esto es, sin lugar a dudas, por problemas como el de la labilidad, que nos muestra que mi satisfacción con respecto a mi vida puede provenir de elementos totalmente irrelevantes, sin contar con la posibilidad de que simplemente me engañe a mí mismo o me

equivoque. Esto implica que yo podría estar satisfecho, a pesar de que mi vida vaya muy mal incluso según mis propios estándares.

Todo lo anterior, empero, no significa que el estado mental de satisfacción en sí no sea útil o importante. Haybron dice que la respuesta que algunos alumnos egipcios dan a la pregunta “por qué están satisfechos con sus vidas” puede traducirse básicamente a “la vida es una patada en la entrepierna, pero qué se le va a hacer” (2013, pos. 690-97), y que “esa probablemente no es la felicidad que uno tiene en mente para sus hijos” (2013, pos. 690-97). Esto nos parece incorrecto, o al menos no totalmente correcto. El asunto no es que este estado mental de satisfacción sea poco importante —o que no sea lo que uno quiere para sus hijos—, sino que, aun siendo importante, la teoría de la satisfacción de la vida no puede dar cuenta de dicho estado, pues lo relaciona con juicios globales sobre la vida, y la conexión entre ambos no es necesaria. Y lo peor es que a veces la teoría de satisfacción de la vida *ni siquiera* refiere a este estado: perfectamente se puede referir al prisionero que, disconforme, triste y que considera su vida poco llenadora, afirma a pesar de todo que su vida es satisfactoria, pues dentro de lo malo, “podría ser peor”. Solo en algunos casos la “satisfacción con la vida”, entendida esta como el estado mental en que se encuentra aquel que juzga que su vida tiene suficientes elementos importantes o buenos según su criterio, coincide con esta honesta complacencia que las AWLS tanto defienden, pues como se observó anteriormente, a veces el estado mental de quien juzga así su vida no es de complacencia, pues su juicio es “engañoso”. Así, solo en aquellos casos en que sí ocurra esta coincidencia, podría considerarse el estado mental en cuestión relevante y útil. Pero como dichos casos probablemente sean minoría, entonces no es útil ni pertinente. En palabras más simples: pareciera que ser feliz siempre conlleva a sentirse satisfecho con la propia vida, pero estar satisfecho con la propia vida no indica necesariamente que uno sea feliz.

Al igual que en el caso anterior del hedonismo, si bien el análisis que hemos llevado a cabo nos inclina a buscar una alternativa menos problemática —al menos en su estado actual— que las WLS, la extensa lista de autores que defienden esta postura nos

deja abiertos a la posibilidad de que, eventualmente, estos reparos sean respondidos. Autores como Barrow (1991), Benditt (1978), Montague (1966), Rescher (1980) y Nozick (2002) han argumentado en favor de las bondades de estas teorías, por lo que no debemos suponer que estos contraargumentos concluyen el debate de manera alguna, sino que simplemente aspiramos a mover los engranajes de la discusión, y propiciar su avance. Dicho esto, procedemos entonces a abordar la última teoría sobre la felicidad que habremos de analizar: la teoría del estado o condición emocional.

### 5.3 Condición emocional

La teoría de la felicidad como condición emocional es desarrollada principalmente por Daniel M. Haybron en diversos textos, y es una alternativa a las teorías anteriores que idealmente no incurre en sus mismos problemas<sup>57</sup>.

Para describirlo de manera sucinta, Haybron afirma:

[la teoría del] *estado afectivo* considera que la felicidad consiste en el estado emocional del sujeto. Esta visión difiere del hedonismo en algunas formas importantes. Por ejemplo, incorpora las emociones y los propios estados de ánimo, mientras que el hedonismo incluye solo experiencias —viz., placenteras y displacenteras—. Emociones y estados de ánimo típicamente tienen aspectos experienciales, pero también tienen aspectos no-conscientes que cumplen un rol importante en determinar sus poderes causales. Segundo, las teorías de estados afectivos pueden incorporar las *disposiciones* del sujeto a experimentar emociones y estados de ánimo; estos últimos obviamente no son experiencias de ningún tipo, mucho menos placenteras o displacenteras. Tercero, las teorías hedonistas cuentan todos los placeres de manera estándar, mientras que las teorías de estados afectivos excluyen placeres físicos e intelectuales en la medida que tienen aspectos emocionales (*e.g.*, reacciones de deseo/gusto) (2000, p. 215)

---

<sup>57</sup> Algunos de estos textos donde esta teoría se desarrolla incluyen: *The Pursuit of Unhappiness* (2008), “Two philosophical problems in the study of happiness” (2000), “On being happy or unhappy” (2005) o su disertación doctoral *Happiness an ethical inquiry* (2001).

En suma, Haybron está desarrollando una forma de concebir la felicidad como una suerte de amalgama de distintos estados simples, que conformarían una condición global de la psiquis. De acuerdo al autor, esta condición emocional ha sido denominada por diversos psicólogos como “bienestar psicológico” y equivaldría más o menos al opuesto psicológico de la depresión. En aras de la claridad, preferimos no usar esta terminología, *i.e.*, preferimos no hablar de “bienestar”, pues podría evocar la idea de que este estado tendría algo que ver con un juicio sobre el valor de este estado de la mente, lo cual puede resultar confundente. Esta idea del “bienestar psicológico” tiene más que ver con la salud de la psiquis, que con su valor. Ahora bien, ¿en qué consiste exactamente esta amalgama de estados? ¿Cómo se articula esta salud o estado global positivo de la mente? De acuerdo a Haybron, en palabras simples la felicidad consistiría en un agregado de las emociones y los estados de ánimo de un sujeto. Ser feliz, por tanto, sería equivalente a que el estado general de las emociones y estados de ánimo de un individuo es más positivo que negativo. Por otro lado, el autor sostiene que en general todas las emociones son una instanciación de una o más de tres formas básicas de respuesta psicológica positiva o negativa. Estas conformarían lo que Haybron denomina la *cara experiencial de la felicidad*. Indaguemos en esto.

### 5.3.1 La cara experiencial de la felicidad

En un primer lugar, tenemos la forma más fundamental de respuesta positiva o negativa, que refiere al estado de seguridad y protección individual: cuando nos encontramos en una situación que no nos permite sentirnos seguros, cuando nos encontramos en un escenario amenazante, nuestra respuesta sería negativa y nuestra postura de *defensa*. En oposición a esto, cuando nos sentimos cómodos y seguros con nuestra situación, cuando nos sentimos tranquilos y en paz con el estado de nuestra vida, nuestra respuesta sería de *sintonía* —*attunement*—. Esta sería la primera faceta experiencial de la felicidad, la más

fundamental o basal. En segundo lugar, nos encontramos con que una persona puede sentirse o no *comprometido* con su vida y las actividades que en ella lleva a cabo. ¿Nos gusta lo que hacemos? ¿Vale la pena hacer lo que estamos haciendo? ¿Merece nuestro tiempo seguir haciendo esto, o sería mejor hacer otra cosa? Si sentimos que las respuestas a estas preguntas son negativas o dudosas, entonces nuestro estado mental con respecto a nuestra vida es de cierta falta de compromiso. En cambio, si respondemos positivamente quiere decir que sentimos motivación y *compromiso* —*engagement*—. Esta correspondería a la segunda cara de la felicidad. Finalmente, una tercera forma de respuesta ante el estado de nuestra vida tiene que ver no simplemente con que nos sentimos seguros o motivados, sino *alegres*. En efecto, podríamos sentir que no existe amenaza inminente en nuestra vida, y por tanto considerarnos seguros con nuestra situación actual. Asimismo, podemos considerar que aquello que hacemos vale la pena y nos sentimos realmente motivados por hacerlo, pero eso nada nos dice todavía sobre la emoción más simple, referente a la alegría, el gozo, el júbilo o el deleite. Cuando nos sentimos alegres con nuestra vida, con nuestra situación, podemos decir que nuestra respuesta emocional es de *aprobación* —*endorsement*—. Esta sería la última de las tres caras de la felicidad.

Estas son, entonces, las tres facetas experienciales de la felicidad de acuerdo a Haybron: sintonía, compromiso y aprobación. Expliquemos en mayor profundidad en qué consiste cada una de ellas.

#### a. Sintonía

De acuerdo a Haybron, la sintonía es uno de los aspectos más fundamentales de la felicidad, aun cuando hoy en día no se le da mayor importancia: generalmente las personas en la actualidad buscan entretenimiento y placer, y para ellas la tranquilidad se asemeja demasiado al aburrimiento como para tenerla en consideración. Ahora bien, ¿qué es exactamente la sintonía? En palabras del autor:

[p]odríamos concebirla como “quietud”: no meramente paz mental o ausencia de discordia interna sino una cierta seguridad interior o confianza, estabilidad y balance. Ser imperturbable. Los antiguos griegos lo llamaban *ataraxia*, los budistas *sukkha*, y era posiblemente el estado mental más buscado en el antiguo pensamiento religioso y ético. (2013, pos. 475-82)

Para familiarizarnos con esta idea, el autor nos invita a considerar la manera en que este fenómeno se presenta biológicamente. Con este objetivo, se observa que cuando un organismo se encuentra en circunstancias que le son familiares y cómodas, solo entonces se permite a sí mismo bajar sus defensas —por ejemplo, disminuyendo la producción de la hormona cortisol—, y es solo aquí cuando tiene una suerte de dominio sobre su propio ambiente, lo que le permite dedicar su tiempo y esfuerzo a perseguir cualesquiera metas que desee. En efecto, pareciera ser que la necesidad de sentirnos en paz y de no requerir mantener una postura defensiva, de no sentirnos amenazados o en peligro, es un elemento muy importante para poder permitirnos la posibilidad de emprender cualquier tarea que realmente deseemos realizar, pues mientras nos sintamos amenazados, difícilmente encontraremos tiempo para realizar actividades “menos urgentes”. De acuerdo a Haybron, los estoicos dirían que el individuo que se encuentra en esta situación percibiría su propia vida como *oeikon* —familiar— para él mismo, es decir, algo así como que se encuentra “en su elemento”. Asimismo, el opuesto de la sintonía no es meramente el sentirse ansioso como uno podría pensar, sino que es más bien el sentirse *alienado*, es decir, la condición de percibir que nuestra vida o nuestras circunstancias son extrañas, poco familiares e incómodas, en suma, amenazantes; lo que a su vez implica que psicológicamente aumenta el estrés, la inseguridad y la ansiedad, pues debemos ponernos en guardia y prepararnos para defendernos ante cualquier posible peligro o amenaza que pueda surgir de este medio extraño y peligroso.

Lo realmente negativo de encontrarse en un estado de *alienación* no es simplemente que sea desagradable o displacentero en sí mismo, sino que junto con lo anterior esta condición psicológica tiene la propiedad de hacer más difícil el sentir placer o disfrutar de la propia vida: la persona estresada no simplemente se siente mal por estar

estresada, sino que para ella es más complicado pasarlo bien en los momentos agradables como estar en familia, compartir con los amigos o simplemente llevar a cabo una actividad entretenida, y todo esto debido a que el estrés ocupa un lugar tan central y global dentro de la psiquis que eclipsa los estados mentales positivos que podrían obtenerse de dichas actividades.

Por otro lado, este estado de sintonía con la propia vida no excluye otros posibles estados mentales, como el de la alegría, excitación o exuberancia, pues la tranquilidad sería una suerte de emoción basal y no exclusiva ni excluyente, que junto con ser placentera en sí misma, cumple también una función facilitadora. En efecto, pareciera ser que la sintonía permite la presencia de otros estados mentales placenteros, pues, aunque es ciertamente posible que la alegría o el júbilo se exhiban sin necesidad de encontrarnos en un estado de comodidad o sintonía con nuestra propia vida, la alegría en estas circunstancias pareciera ser más pasajera e inestable, pues es más fácilmente ensombrecida por el estado de alienación.

Finalmente, Haybron afirma que este estado mental de sintonía se asemejaría al ideal estoico de felicidad, pero desiste de ofrecer una definición formal más detallada de la que ya hemos expuesto. Empero, puntualiza que, en su opinión, la sintonía tendría tres aspectos básicos: (1) calma o paz interior, (2) confianza o seguridad y (3) apertura de ánimo. Lamentablemente, el autor no se extiende en las distinciones estrictas entre estas tres facetas de la sintonía, sino que se limita a puntualizar que la calma o paz interior es aquello que coloquialmente se entiende por “tranquilidad”; que la confianza refiere a un estado emocional y no meramente a la opinión que se tiene de uno mismo —la denomina también “confianza somática” o “*somatic confidence*”—; y que la apertura de ánimo equivaldría a sentirse despreocupado o “descomprimido” —*uncompressed*—.

En nuestra opinión, aunque se logra percibir el mensaje subyacente de manera general, sería bastante iluminador el profundizar en estas distinciones. No obstante lo anterior, Haybron sí profundiza bastante en la importancia de sentirse en sintonía con la propia vida y, más todavía, en lo peligroso y nocivo que resultaría el sentirse alienado.

Para ello, se concentra en los efectos de uno de los estados más típicamente asociados a la falta de seguridad y tranquilidad: el estrés. Por una parte, nos dice el autor, el estrés es tan peligroso y nocivo por lo desapercibido que pasa. En cierto sentido, le ponemos poca atención, debido a que es menos urgente psicológicamente: atendemos con más urgencia un dolor de espalda que al estrés, porque el dolor o malestar físico se muestra con mayor claridad y urgencia a la conciencia. Esto a su vez parece producir en el sujeto la impresión de que el estrés es un problema menor, una incomodidad, más que una afección grave, lo que en muchos casos conduce al individuo a aceptarlo como simplemente una parte incómoda pero inevitable de la vida. Ahora bien, es natural que los dolores físicos requieran más atención consciente del sujeto, pues estos revisten un potencial peligro para la vida misma, y el estrés no; sin embargo, esto no quiere decir que el estrés no sea importante o que sea equivalente a una mera incomodidad, por al menos dos razones.

En primer lugar, como ya hemos mencionado, el estrés hace más difícil que el individuo pueda sentir placer. Haybron sostiene que, en esta línea, el estrés “comprime y aplasta” —*compresses and flattens*— el espíritu. Esto significa que, por un lado, aquellas personas que se encuentran estresadas sienten displacer por lo desagradable que es el estrés en sí mismo; pero al mismo tiempo, esta condición tiene la propiedad de disminuir la percepción del afectado, por lo que no solo disfruta menos de las experiencias que generalmente le resultan placenteras, sino que, en un sentido muy real, en muchas ocasiones las cosas buenas que tiene la vida simplemente *le pasan desapercibidas*. Para ejemplificar esto, Haybron nos relata una situación real ocurrida en las calles de Washington DC:

[e]n una mañana de invierno no mucho tiempo atrás, uno de los violinistas mundialmente más renombrados, Joshua Bell, sacó su Stradivarius y les dio a los viajeros del metro de Washington DC una virtuosa presentación de 43 minutos. 1097 personas pasaron por ahí, muchas de ellas siendo del tipo que pagaría 100 dólares por un ticket para verlo tocar en una sala de conciertos. Los miedos de que ocurriera una aglomeración estaban infundados: casi todos ignoraron completamente al músico, y tan solo siete se detuvieron a escuchar por un momento.

Un limpiabotas brasileño a quien normalmente no le agradan los músicos callejeros dijo “si algo así ocurriera en Brasil, todos se detendrían para mirar. Aquí no.” Continuó diciendo, “las personas se suben al ascensor, miran derecho hacia adelante. Preocúpate de tus propios asuntos, los ojos adelante. Todos están estresados. ¿Entiendes a qué me refiero?” (2013, pos. 510-17)

¿Cuál es el punto al que Haybron quiere llegar? El siguiente: el estrés es dañino, más de lo que generalmente suponemos, debido a que la vida de las personas que se encuentran en dicha situación, *i.e.*, la vida de las personas que no están en sintonía con su vida misma, es más pobre y menos placentera, tanto así que personas que hubieran estado preparadas y dispuestas a pagar sumas considerables por una experiencia placentera, ni siquiera fueron capaces de percibirla ni mucho menos de disfrutarla gratis, debido al estrés. Pero eso no es todo, sino que existe además otro elemento que generalmente es ignorado sobre los daños de esta condición: de acuerdo a Haybron, en estudios recientes se ha concluido que el estrés puede dejar una marca duradera en los propios genes de quien lo padece, aumentando las posibilidades de sufrirlo nuevamente en el futuro; además, existe también evidencia de que estos cambios se pueden *heredar*, lo que significa que los hijos de una persona estresada son más susceptibles de padecer estrés, sin mencionar el peligro potencial de causar daños en el desarrollo del cerebro del infante. Esto parece, sin duda, un peligro muy importante.

La conclusión que Haybron obtiene de todo lo anterior es simple: pareciera ser que una vida de alienación es bastante incompatible con aquello que generalmente concebimos como un estado mental de felicidad. Aquella persona que no se encuentra en sintonía con su propia vida se siente estresada, angustiada, ansiosa, y le es difícil disfrutar aquello que tiene de bueno en su existencia. Por eso, parece ser que la sintonía —el opuesto psicológico de la alienación de acuerdo a Haybron— sería una componente fundamental del estado mental al que llamamos felicidad. Sin embargo, aunque pareciera ser una condición muy importante, no es suficiente. Se requieren otros componentes, ya mencionados. Examinemos pues, el segundo de estos: el compromiso.

## b. Compromiso

El compromiso consiste en una respuesta emocional a las condiciones o actividades que se desarrollan en la vida, similar a la motivación o ímpetu. Haybron lo caracteriza como el opuesto a sentirse aburrido, apático o indiferente. En efecto, en general cuando pensamos en la felicidad, tanto los filósofos y psicólogos como las personas comunes, consideran que es un requisito importante que *nos guste* nuestra vida. Las teorías de la WLS concretan esta idea con la tesis de que la felicidad consiste en una aprobación cognitiva de nuestra vida, o bien en una emoción de satisfacción con respecto a la misma. Empero, es enteramente posible que uno apruebe su vida, a la manera en que las WLS lo requieren, pero que al mismo tiempo no le produzca motivación alguna. Veamos esto con un ejemplo.

Pedro es un emprendedor. Él ha iniciado una pequeña empresa que se dedica a ofrecer descuentos en diversos productos, que se compran vía electrónica. En un principio, Pedro contaba con apenas tres empleados, y la situación era difícil, pues a medida que la empresa ganaba popularidad, se hacía cada vez más complicado manejar los pedidos entre tan solo cuatro personas. El flujo de efectivo no era demasiado, por lo que en muchas ocasiones Pedro, el dueño y creador de la empresa, se veía en la necesidad de realizar entregas de mercadería utilizando el transporte público, como el Metro. Con todo, el esfuerzo y persistencia dio frutos, y con el tiempo una empresa más grande, una multinacional, decidió entrar en el mercado y resolvió comprar la empresa de Pedro. La compra fue tremendamente lucrativa, pero no solo eso, sino que la multinacional dispuso dejar a Pedro de director de la empresa en dicha sucursal, pues él ya conocía el mercado nacional. De la noche a la mañana, Pedro era millonario, tenía un trabajo estable con un buen sueldo, y se encontró con que, básicamente, tenía todos sus problemas económicos resueltos y gran parte, si no todos, sus objetivos laborales cumplidos. Ahora bien, los horarios de trabajo en la nueva empresa eran flexibles, por lo que podía ir a la oficina dos o tres días a la semana, y por espacios breves de tiempo, lo que le dejó muchísimo tiempo libre. Este tiempo, Pedro lo utilizaba generalmente en

leer, y comenzó a realizar otras actividades de ocio, como jugar golf o, de vez en cuando, reunirse con amigos a jugar juegos de mesa.

En el escenario anterior, la mayoría de las personas calificaría a Pedro como un hombre exitoso. En efecto, el mismo Pedro cuando es interrogado al respecto, suele responder que su vida está muy bien, que tiene todo lo que necesita, que se ha comprado un pequeño departamento y que se siente muy bien por no encontrarse en esa incertidumbre económica en la que muchas personas se hallan. Pedro está, cognitiva y emocionalmente, satisfecho con su situación. Sin embargo, Pedro también confiesa que está tremendamente aburrido y que a veces incluso sospecha que está deprimido. Mientras él está en casa, durmiendo, leyendo o jugando, sus amigos están en la oficina trabajando, por lo que muchas veces se siente solo: tiene mucho tiempo, pero no tiene con quién compartirlo. Asimismo, el trabajo en la oficina se ha vuelto monótono, pues tiene un gran equipo que trabaja para él, lo que implica que sus labores efectivas son muy menores, a lo sumo de supervisión. Por ello, ya no le entusiasma ir a trabajar, y en su hogar generalmente se aburre estando tanto tiempo solo. Y he aquí la pregunta que nos interesa: ¿es Pedro feliz?

Un adherente a las teorías de las WLS tendría que decir que decididamente sí lo es, y probablemente un defensor del hedonismo también: Pedro está satisfecho y siente bastante placer con su situación. Haybron, por otra parte, probablemente respondería que sí, pero solo parcialmente. Ciertamente Pedro no es infeliz, al menos no a la manera en que muchas personas que se encuentran en una situación mucho peor sí lo son. Sin embargo, tampoco es tan fácil decir lisa y llanamente que Pedro es feliz. Pareciera ser que, aunque ha conseguido cierta tranquilidad, al menos desde un punto de vista económico, a Pedro le sigue faltando ese elemento de vitalidad y motivación para alcanzar la verdadera felicidad. Una motivación que seguramente sentía cuando su empresa recién comenzaba, pero que se perdió para dar paso a un estado de comodidad reposada. En cierta forma, Pedro sacrificó su “compromiso”, para ganar mayor “sintonía”. Él no se arrepiente de ello; sin embargo, sigue extrañando esta faceta

exuberante de las primeras etapas de su emprendimiento. Su situación es decididamente buena, pero sigue sintiendo que le falta algo para ser realmente feliz. El compromiso, entonces, sería una forma de aprobación emocional de nuestra vida y sus condiciones, similar a la motivación y el entusiasmo. Ahora bien, de acuerdo a Haybron, hay dos formas diferentes de “compromiso”. Por una parte, nos encontramos con el compromiso “dionisíaco”, que gira en torno al eje exuberancia-depresión; y, por otra parte, nos encontramos con el compromiso “aristotélico”, que gira en torno al eje flujo-aburrimento.

De acuerdo a Haybron, el eje exuberancia-depresión se relaciona con la *vitalidad*. Así, esta forma de la felicidad correspondería a la que se describe en los ideales de *vida apasionada*, que se pueden encontrar en autores como Nietzsche o Goethe, para quienes la fogosidad y el ímpetu son las emociones que caracterizan al sujeto, que se siente genuinamente apasionado por aquello que hace. Como un ejemplo muy clarificador, Haybron propone la figura de un conductor de orquesta mientras dirige: uno puede imaginar que este individuo no necesariamente se siente alegre o contento a la hora de dirigir, sin embargo, podemos sospechar la gran pasión con que realiza su trabajo. Este componente de fogosidad y ardor es el que Haybron denomina como “componente dionisíaco”.

Ahora bien, esta forma del compromiso con la propia vida en forma de fogosidad tiene sus peligros y desventajas. Como Haybron bien nota, y como antes que él lo hicieron los estoicos, epicúreos y budistas, entre otros, la vida demasiado apasionada trae consigo frustración, rabia y tristeza. En efecto, cuando uno siente demasiada pasión por aquello que hace, el fracaso implica una respuesta emocional negativa de gran intensidad, que en muchas ocasiones suele considerarse incompatible con un estado emocional de felicidad. Así, conseguir esta forma de la felicidad de la vida apasionada puede requerir sacrificar otros aspectos de la misma.

Aparte de lo anterior, nos encontramos con el eje flujo-aburrimento. La noción de “flujo” —*flow*— es un concepto desarrollado recientemente por el psicólogo Mihaly

Csikszentmihalyi, principalmente en su obra *Fluir, una psicología de la felicidad* (1996). Dicho de manera simple, el flujo es un estado psicológico que se produce cuando nos sumimos completamente en una actividad, y más generalmente en una actividad que nos resulta desafiante y la realizamos bien. Es un estado de profunda concentración, en la que generalmente se pierde, al menos parcialmente, la conciencia de sí mismo y del paso del tiempo. De acuerdo a Haybron, los músicos y atletas describen este estado como “estar en la zona”, estar absorbido completamente por la tarea en cuestión, sin ser consciente de nada más. Asimismo, el autor afirma que esta forma de la felicidad tendría notables similitudes con el placer aristotélico que se alcanzaría al realizar una actividad virtuosa. Es por ello que Haybron denomina a esta forma del compromiso, como el ideal “aristotélico” de felicidad.

### c. Aprobación

De acuerdo a Haybron, la aprobación es la forma más simple y familiar de la felicidad. Consiste en las emociones que giran en torno al eje alegría-tristeza. En la nomenclatura que hemos utilizado en el punto 2.9 de esta investigación, esta forma de la felicidad sería similar al *sentirse feliz*, una emoción simple y pasajera de placer o alegría.

Al abordar este tema, el autor nos previene sobre el peligro de exagerar la importancia de la alegría. Ciertamente, la risa y la jovialidad no son de ninguna manera suficientes como para constituir una vida feliz, sin embargo, tampoco se debe subestimar su relevancia. En efecto, pareciera ser que si lo mejor que se puede decir acerca del estado emocional de una persona es simplemente que se encuentra alegre, entonces difícilmente podamos considerar a dicho individuo como efectivamente feliz; sin embargo, también es cierto que la ausencia de risa y gozo en la vida de una persona la empobrece sustantivamente. No solo eso, sino que, como Haybron destaca, hemos de tener siempre presente que la profundidad e intensidad de la alegría puede variar tremendamente: la risa de un niño seguramente puede expresar un regocijo mucho más profundo, y con mucha mayor facilidad, de lo que lo hace la risa de un adulto. Así,

pareciera ser que la risa, aunque no indispensable, sí resulta ser un elemento que suele acompañar al sujeto feliz, y que expresa un estado de la vida y de la psiquis positivo.

Estas son, por tanto, las tres facetas experienciales de la felicidad, la sintonía, el compromiso y la aprobación. La caracterización de Haybron sobre la felicidad, sin embargo, no se detiene aquí. Queda, en efecto, otra cara de la felicidad, una cara oculta, una faceta *no experiencial*. Es este elemento, y no otro, el que resulta realmente novedoso y por lo que la teoría de Haybron ha ganado cierta popularidad. Examinemos, pues, en qué consiste esta faceta no experiencial de la felicidad.

### 5.3.2 La cara no experiencial de la felicidad

Para introducir la noción de una “cara oculta” de la felicidad, *i.e.*, una faceta no experiencial, Haybron invita a sus lectores a considerar el caso de Robert:

Robert lleva una vida muy activa, y la mayor parte del tiempo está de buen humor: alegre, sonriente y sintiéndose genuinamente bien. Él también cree que su vida va bien, y sinceramente reporta estar satisfecho con su vida. Sin embargo, al final del día, cuando está solo y ya no se encuentra ocupado con cosas por hacer, suele sentirse profundamente deprimido, algunas veces rompiendo en llanto antes de quedarse dormido. Él ha estado así por varios meses. (2013, pos. 525-32)

Si el lector puede aceptar que casos como el de Robert son posibles en la vida real, o que efectivamente ocurren situaciones similares, entonces la conclusión que se debe obtener de este ejemplo debería estar en esta línea: a pesar de que una persona se puede encontrar satisfecha con su vida en términos generales, y a pesar de que puede sentir placer o alegría en general, esto no es incompatible con estados esporádicos de profunda depresión. En este caso, al menos, Robert cognitivamente y afectivamente puede no estar *completamente* satisfecho, pero la mayor parte del tiempo sí lo está, lo que indicaría que probablemente desde las teorías WLS, Robert es feliz; asimismo, es

posible que la depresión sea una fuente poderosa de displacer, pero en la sumatoria total, la mayor parte del día Robert siente placer y alegría, por lo que también debería ser considerado feliz desde el hedonismo. Sin embargo, ¿es Robert realmente feliz? En base a diversas encuestas informales llevadas a cabo por Haybron, la conclusión general es que la mayoría de las personas diría que Robert no es feliz. En efecto, su estado de satisfacción o de placer, aun cuando puedan ser mayores en número, no bastan para sostener que él es realmente feliz. Esto indica que el estado en el que se encuentra Robert debe ser debidamente considerado y ponderado por una teoría de la felicidad que aspire a estar completa. Pero, ¿en qué consiste realmente el estado de Robert? ¿Es simplemente depresión? Haybron opina otra cosa.

La depresión se suele concebir como un estado más o menos global y prolongado de la psiquis, que se caracteriza por producir tristeza, apatía y otras emociones displacenteras. Sin embargo, y esto es lo relevante, en la medida que la depresión generalmente es un estado más o menos estable, cabe decir que Robert no padece realmente depresión: este individuo se encuentra la mayor parte del tiempo alegre y satisfecho, lo que no parece concordar con el estado mental característico del sujeto deprimido. ¿Qué es entonces lo que realmente sucede con Robert? Para responder a esta pregunta, Haybron introduce la noción de “propensiones de ánimo” —*mood propensity*—. Una propensión de ánimo no es otra cosa que una inclinación a padecer ciertas emociones, una suerte de proclividad a entrar en determinados estados de ánimo. Dichos estados pueden no ser prolongados ni demasiado intensos, como se puede ver en el caso de Robert: su “depresión” ocurre solamente por la noche y tan solo en el espacio entre que se queda solo y se duerme, el cual puede ser muy breve. Al contrario, estos estados de ánimo pueden ser pasajeros, pero recurrentes, y en la medida que se suscitan con frecuencia o facilidad, se dice que provienen de una cierta disposición o “propensión” a sentir dichas pasiones o a caer en esos estados.

En efecto, lo anterior parece muy plausible y probablemente muy cercano a la realidad de todos nosotros, pues aunque tal vez no conozcamos a alguien con tendencia a

la depresión, muchos de nosotros sí conocemos a alguien con propensión a enojarse: ¿quién no conoce acaso a una persona que es generalmente muy alegre o cordial, siempre y cuando no se le contraríe, pues cuando le llevan la contraria se enoja con facilidad? Esas personas pueden estar la mayor parte de sus días alegres o satisfechos, pues el enojo no es su estado general de ánimo; sin embargo, su entorno cercano suele estar al tanto de que, como se dice en lengua vernácula, es “enojón” o “malas pulgas”. Eso es simplemente decir que, aunque no se encuentre enojado todo el tiempo, es proclive a entrar en dichos estados de ánimo. De esta forma, queda relativamente claro el punto que Haybron trata de establecer: hay algunos estados emocionales hacia los cuales tenemos una inclinación especial. Y si esto es cierto, sería indicativo de lo que realmente le sucede a Robert: él no se encuentra literalmente deprimido, en el sentido estable y prolongado en que se suele concebir la depresión; no, lo que le sucede a Robert es que actualmente tiene una cierta propensión a la depresión, una inclinación a entrar en estados pasajeros de tristeza o melancolía. Así, si lo anterior parece correcto, entonces uno podría coincidir con la tesis de Haybron de acuerdo a la cual, además de los estados experienciales existe otra faceta, también muy importante para la felicidad, pero que no es experiencial, *i.e.*, las propensiones de ánimo. En efecto, estas podrían ser consideradas relevantes, toda vez que estimamos que Robert no es feliz en virtud de su propensión de ánimo a la depresión. Asimismo, según todas las apariencias, una propensión de ánimo no es un evento experiencial en sí mismo, sino que una proclividad a vivir ciertas experiencias. Una inclinación a experimentar, pero no una experiencia propiamente tal.

Ahora bien, esta tesis parece coincidir con la idea de que, en términos generales, muchos psicólogos están de acuerdo con que una gran porción de la salud mental se encuentra en el *inconsciente*. En otras palabras, “gran parte de lo que nos aflige yace enterrado bajo la superficie de la conciencia” (Haybron, 2013, pos. 536-43), una idea que solemos asociar a las teorías de Freud y sus seguidores, pero que no se limita a ellos. Así, parte de aquello que llamamos felicidad puede encontrarse justamente en estos aspectos inconscientes de nuestra condición emocional, aspectos no experienciales como

las propensiones de ánimo. Esta es, de acuerdo a nuestra opinión y a la de algunos autores como Søren Harnow Klausen (2016, p. 998), la contribución genuinamente original de Haybron al debate sobre la felicidad.

### 5.3.3 Objeciones a la teoría del estado emocional

La inclusión de propensiones de ánimo, o estados disposicionales, en una teoría sobre la felicidad, junto con ser uno de los elementos más novedosos de Haybron, es también uno de los más criticados. De esta forma, podemos encontrar que la importancia de las propensiones de ánimo en la teoría del estado emocional ha sido criticada por autores como Hill (2009) o Feldman (2010); sin embargo, la crítica más reciente y, en nuestra opinión, más sólida es la de Klausen (2016). El argumento de este último es que, en realidad, ningún elemento disposicional puede ser parte de la felicidad, pues si esta ha de ser considerada parte del *yo*, entonces solamente las partes conscientes del *yo* pueden importar. Examinemos esta tesis en mayor profundidad.

El primer paso en el argumento de Klausen es explicar la distinción entre estados mentales experienciales y no experienciales, utilizando una nomenclatura algo distinta: él los denomina estados *categoriales* y *disposicionales*. Las sensaciones o actos de pensamiento consciente son ejemplos de los primeros, mientras que, en principio, los celos serían ejemplos de los segundos. En efecto, sensaciones como el dolor son categoriales en el sentido de que uno debe experimentarlos conscientemente, mientras que uno puede decir que una persona es celosa incluso cuando en ese instante no esté manifestando celos de ningún tipo: simplemente, los celos son una emoción que esta persona padece fácilmente.

Ahora bien, el problema surge cuando nos preguntamos por la relación que existe entre los estados categoriales y los disposicionales. Klausen menciona a algunos autores

como Searle (1992) o Burge (1997), quienes sostendrían que los estados disposicionales requieren por lo menos algún tipo de conexión a un potencial estado experiencial, lo que indicaría que en cierto modo *los estados disposicionales dependen de los estados categoriales*. Sin embargo, otros autores como Stocker (1996) o Ryle (1949) defenderían la posibilidad de una interpretación puramente disposicional de emociones y estados de ánimo. Lo que sí parece fuera de discusión es que existen ciertos tipos de estados mentales que se pueden expresar tanto de manera disposicional como categorial. Justamente, eso es lo que sucede en casos como el expuesto anteriormente: cuando decimos que alguien es “enojón” nos referimos a que tiene una disposición a enojarse fácilmente, pero ese estado disposicional ciertamente se puede instanciar en el evento de que el sujeto efectivamente sienta la emoción del enojo. Lo mismo sucede con el ejemplo de Klausen de la mujer celosa, pues se le llama celosa porque tiene un estado emocional disposicional hacia el enojo, pero también este estado se puede concretar en una emoción experiencial, *i.e.*, categorial, de celos cuando ve a su marido conversando con una desconocida. Y de acuerdo a Klausen, autores como Prinz (2004), defienden la idea de que los estados de ánimo son justamente de este tipo: mixtos.

Ahora bien, todo lo anterior representa un serio problema para Haybron, debido a que como Klausen muy bien señala “[s]e puede afirmar, de manera muy consistente, que solo los aspectos *ocurrentes* de los estados mentales disposicionales —que solo sus *manifestaciones*— deberían ser vistos como genuinamente constitutivos de la felicidad” (Klausen, 2016, p. 1000). En efecto, volvamos a visitar el ejemplo puesto por Haybron para observar lo que Klausen está tratando de decir.

Hemos dicho que Robert, quien al parecer tiene una propensión de ánimo a la depresión, no es feliz. Haybron, de esto, colige que lo que impide que Robert sea feliz es su propensión de ánimo, *i.e.*, el aspecto inconsciente de su salud mental. Ahora bien, en el caso particular propuesto por Haybron, el protagonista no solamente tiene una propensión de ánimo a la depresión, sino que esta se actualiza, se instancia con cierta regularidad desde hace algunos meses: todas las noches, antes de dormir, Robert se

siente triste. El aspecto disposicional da paso a uno categorial de manera estable. Por otro lado, es pensable que las disposiciones en tanto tales no se actualicen y se mantengan como mera disposición.<sup>58</sup> En efecto, generalmente para que una disposición se transforme en una expresión, debe acontecer algún hecho que desencadena esta reacción: en el caso visto de la mujer celosa, por ejemplo, era el hecho de que el marido estaba hablando con otra mujer; pero si esto no hubiera ocurrido, si el marido conociendo a su pareja hubiera previsto que el conversar con otra mujer podría ponerla celosa, y por ello se hubiera abstenido de hacerlo, en dicho caso los celos de la mujer no se habrían expresado. Pues bien, imaginemos que en el caso de Robert hace algunos meses ocurrió un tal evento, y que esa es la causa de que, a partir de ese momento, todas las noches él se sienta triste: puede ser, por ejemplo, que encontró alguna carta triste que estaba perdida, o que se enteró de que alguna antigua pareja está de novia. El evento particular no es realmente importante; lo verdaderamente relevante es que, por culpa de este, el aspecto disposicional de Robert se está actualizando en una manifestación categorial de depresión todas las noches. Pero, ¿qué pasaría si ese evento nunca hubiera ocurrido? ¿Qué pasaría si Robert no hubiera encontrado la carta? ¿Qué sucedería si nunca se hubiera enterado del inminente matrimonio de su ex pareja? Esa es la pregunta que representa un problema para Haybron.

Hay dos respuestas plausibles: la primera es que Robert, en la ausencia de este evento desencadenante, podría mantener su estado de ánimo en su aspecto meramente disposicional, pero no en su aspecto categorial: Robert seguiría siendo proclive a deprimirse, pero en este momento no hay nada que lo haga efectivamente sentirse de esa manera. Empero, ¿cuál sería nuestra opinión si observamos la vida de Robert en estas nuevas circunstancias? Él se siente alegre y satisfecho en general con su vida, durante todo el día, y cuando llega a su casa y se encuentra solo, está bien y se duerme con tranquilidad. Claro, tiene una propensión a sentirse deprimido, pero en este momento no hay nada que desencadene esa propensión, por lo que en términos globales está bien. ¿Es

---

<sup>58</sup> Volveremos sobre este punto un poco más adelante.

Robert feliz? Pareciera ser que sí. Pero, en dicho caso, la propensión *en tanto que propensión* no es relevante para la felicidad de Robert, puesto que, aunque permanece, no afecta de manera alguna. La propensión, por tanto, *solo sería relevante en la medida que se expresa categorialmente*.

La segunda respuesta plausible es que, en vista de que Robert no encontró la carta o no se enteró del matrimonio de su ex pareja, *la propensión a la depresión no se presenta en absoluto*. En otras palabras, la propensión de ánimo no es un elemento del carácter de Robert, sino que es un estado disposicional que, aunque puede prolongarse en el tiempo, no es fijo ni permanente. Así, el “evento desencadenante” no solamente sirve para actualizar una propensión o disposición, sino que también puede *crearla*. En el caso de Robert, cuando encontró la carta él “quedó” en un estado proclive a la depresión, y cada noche este estado se manifiesta. La carta, por tanto, no es simplemente un desencadenante de una propensión previa, sino que instala la propensión misma. Ahora bien, en este caso, si Robert nunca encontró la dichosa carta, entonces al igual que en caso anterior, lo que observaríamos es que él se siente alegre y satisfecho en general con su vida, durante todo el día, y cuando llega a su casa y se encuentra solo, está bien y se duerme con tranquilidad. Todo indicaría en este caso que *también es feliz*. ¿Qué es lo que sucede entonces? Pareciera ser que en este caso, al igual que en el anterior, las propensiones de ánimo sí son relevantes para la felicidad, *pero solo en la medida que se actualicen o manifiesten*. Aparentemente, las propensiones *en tanto propensiones* no son incidentes en la felicidad, pues si no se actualizan, o bien desaparecen, o bien son irrelevantes. Si esto es correcto, parece ser un argumento bastante problemático para Haybron.

En efecto, si los estados disposicionales se relacionan de cierta forma con los estados categoriales, existen tan solo dos alternativas: o bien (a) los estados disposicionales pueden existir por sí solos, sin necesidad de una expresión real; o bien (b), para que existan estos estados disposicionales se requiere un correlato categorial. Si lo correcto es lo (a), entonces es pensable Robert mantenga su predisposición a la

depresión sin que esta se manifieste de forma alguna, pero si esto es así, entonces pareciera que la propensión no altera de manera alguna su felicidad. Claro, uno podría alegar que en la vida real esto es difícil: si una persona tiene propensión a sentirse deprimido, enojado o celoso, es difícil imaginar una vida en la que estas emociones no se actualicen. Esto es cierto, sin embargo, es teóricamente pensable, lo que es suficiente para evidenciar que dichas propensiones solo inciden en la felicidad en la medida que se expresen. Por otro lado, si lo correcto es (b) —que para que pueda existir un estado disposicional es menester la existencia de un correlato categorial— entonces queda de manifiesto con todavía mayor claridad que, aunque estos estados dispocionales pueden incidir en la felicidad, lo hacen solamente en la medida que se actualizan. En otras palabras: las propensiones de ánimo no serían relevantes para la felicidad en tanto que disposición o inclinación, sino que *en tanto que experiencia categorial*. Así, si la crítica de Klausen está en lo correcto, no cabría hablar de “cara no experiencial” de la felicidad, sino simplemente de una “cara oculta, que se descubre y se experimenta”. Por supuesto, en este caso dicha manifestación sería inevitable, lo que en cierta medida significaría que la existencia de una propensión como la de Robert *siempre* incidiría en la felicidad, pero lo haría *solo en virtud de su manifestación categorial*. Así, en ambos casos, la propensión de ánimo se muestra, a lo sumo, como una variable secundaria y poco importante de la felicidad.

Somos de la opinión de que en términos generales esta crítica es atendible. Los argumentos resultan bastante persuasivos, y en última instancia nos parece que tornan el propio ejemplo de Haybron contra él: Robert, en el ejemplo del autor, parece legítimamente infeliz, eso es cierto; sin embargo, lo es solamente porque *experimenta* episodios regulares de depresión. Si estos provienen de una propensión de ánimo o de otra causa no parece realmente relevante, pues la desaparición de los eventos depresivos, incluso en el supuesto de que la propensión permanezca, cambian nuestra percepción sobre la felicidad de Robert. Así, la felicidad del protagonista no depende de su propensión, sino de la actualización de la misma. Haybron parece haberse equivocado. Con todo, nos parece que la propuesta de Haybron sigue siendo muy interesante y que

contiene elementos que merecen ser tomados en serio. El mismo Klausen afirma que Haybron ha hecho “una importante contribución a la filosofía del bienestar y a la investigación sobre la felicidad al destacar la importancia de los estados de ánimo y las emociones, que han sido hasta ahora casi completamente pasados por alto” (2016, p. 998). Asimismo, pareciera que otros puntos destacados por Haybron, como la necesidad de que la felicidad sea un estado psicológicamente profundo y estable, están bien encaminados. Nos parece que justamente estas ideas son las que tratan de ser articuladas en una teoría consistente, y la manera que Haybron encontró para hacerlo fue incluyendo a las propensiones de ánimo dentro del conjunto. Este último paso puede haber estado equivocado, pero eso no le resta validez a las observaciones a partir de las cuales este se origina.

La teoría de Haybron no es perfecta. Ciertamente, ninguna lo es. Hemos visto que, de las existentes, todas presentan inconsistencias o debilidades que requieren ser solventadas. Con todo, nos parece que, en el estado actual del arte, esta última propuesta es la más coherente y la más plausible. Por supuesto que necesita revisión y perfeccionamiento, pero no se debe perder de vista que, después de todo, es una teoría muy nueva, lo que implica que el debate en torno a ella está recién comenzando. Por todo ello, arribamos a la convicción de que, actualmente, la manera más útil y menos problemática de concebir la felicidad, es a la manera en que Haybron la caracteriza: como un estado global emocional positivo.

#### 5.4 Síntesis general, rendimientos y perspectivas

Como indicamos al inicio de la tesis, si bien nuestra pretensión inicial era la de investigar la supuesta relación entre “felicidad” y “moralidad”, descubrimos que este objetivo resultaba demasiado amplio como para que intentáramos abordarlo

rigurosamente en toda su magnitud. Es por eso que nos contentamos con un objetivo más humilde, pero no por eso carente de importancia: reflexionar en torno a la pregunta “¿qué es la felicidad?”. Sin duda esta cuestión se ha tratado de resolver numerosas veces a lo largo de la historia, de manera que nuestro objeto de investigación debía acotarse más. Así, la interrogante que decidimos tematizar fue: hoy en día, en la filosofía contemporánea, ¿es más adecuado concebir la felicidad como algo similar a la *eudaimonia* griega, o más bien como una suerte de estado mental? Nuestra respuesta es que actualmente resulta más apropiado concebir la idea de felicidad como un estado mental, y no como una vida valiosa. A esta última, en cambio, nos parece más correcto denominarla “bienestar”.

Las razones para creer lo anterior dicen relación principalmente lo siguiente: “*eudaimonia*” y “felicidad” son vocablos que refieren a fenómenos enteramente distintos; el primero es un término evaluativo, mientras que el segundo descriptivo. Esta idea puede ser objetada, pero nosotros la defendemos en virtud del “criterio de pertinencia descriptiva”: la idea de que un término técnico no debería alejarse demasiado del uso vernáculo del mismo. Empero, dos objeciones básicas se oponían a esta tesis: por una parte, (a) que el criterio de pertinencia descriptiva está errado y no debería usarse; y por otra parte (b), que en el lenguaje vernáculo, “felicidad” no es meramente descriptivo, sino también evaluativo. La objeción (a) se trata de resolver, específicamente en el punto 4.3 de esta tesis, mostrando que el principal argumento para debilitar la plausibilidad del criterio no resulta del todo convincente: aunque es cierto que “*eudaimonia*” puede considerarse un término subjetivo, y que en virtud de esto no habría diferencia lingüística que el criterio deba detectar entre este término y “felicidad”, también es cierto que ambos vocablos sí presentan una *diferencia fundamental*, que consiste precisamente en las categorías de evaluativo y descriptivo. El criterio de la pertinencia descriptiva resulta, en consecuencia, necesario para detectar dicha diferencia. Por otro lado, para responder al argumento (b) se expone una encuesta desarrollada por Phillips *et al.* (2014), gracias a la cual se puede mostrar que *empíricamente* el uso vernáculo de “felicidad” resulta *principalmente* descriptivo. Esto es debido a que, a la

hora de reflexionar sobre la felicidad, el *objeto de indagación* es de naturaleza eminentemente descriptiva y no evaluativa. Así, pareciera ser que el término común *efectivamente* es descriptivo en su uso más fundamental, lo que nos lleva a concluir que, actualmente, “felicidad” es más correctamente concebida como un estado mental.

Junto con la elaboración de estos argumentos en favor de la concepción descriptiva de “felicidad”, y el comentario de sus respectivos contra-argumentos, realizamos un análisis de algunas de las razones más comunes para defender la idea contraria: que sería más pertinente denominar “felicidad” a una vida valiosa o digna de ser vivida. Estos argumentos se pueden denominar “de insuficiencia” y “de las consecuencias indeseables”. Empero, un análisis de estos nos reveló que resultan, o bien insuficientes, o bien falaces. Surge entonces una segunda gran pregunta fundamental: si la felicidad es un estado mental, ¿cómo hemos de describir dicho estado? Las teorías más eminentes que tratan de responder esta cuestión son el hedonismo, la satisfacción con la propia vida, y la condición emocional positiva. Un examen pormenorizado de cada una de ellas nos revela que, aunque todas tienen virtudes y defectos, la que resulta más prometedora es la última: la condición emocional positiva. Así, la felicidad consistiría en una suerte de estado complejo de emociones, sentimientos y disposiciones de ánimo positivos, gracias a los cuales me encuentro en sintonía, comprometido y apruebo las condiciones de mi vida.

Ahora bien, en nuestra opinión, resulta muy interesante que después describir la felicidad como un estado o condición emocional positivo, una de las preguntas que a Haybron le interesa abordar es aquella que concierne a las “fuentes de la felicidad”. En efecto, si ya sabemos qué es la felicidad, no resulta extraño que nos interese saber cómo conseguir dicho estado. Esta pregunta es compleja, porque alguien podría sostener que *no existe respuesta posible*. En efecto, no es en absoluto implausible afirmar que una reflexión sobre las fuentes de la felicidad resulta inviable, pues como indicamos ya en el punto 1.1, estas parecen ser *doblemente múltiples*: en primer lugar, cada sujeto puede tener una multiplicidad de fuentes personales de felicidad; en segundo lugar, la

multiplicidad personal de fuentes de un individuo puede ser muy distinta a la multiplicidad de otro. Y de ser cierto lo anterior, reflexionar acerca de ellas puede tornarse un esfuerzo vano. Empero, la alternativa también es posible, *i.e.*, que exista alguna manera de indagar en este tema, preguntándonos, por ejemplo, ¿es que acaso una buena relación de pareja constituye una fuente de felicidad? ¿Amor? ¿Hijos? ¿Dinero? Lamentablemente, estas preguntas abordan el problema solo parcialmente: Haybron ha concluido que la felicidad es un estado mental positivo, una condición emocional positiva que engloba emociones, estados de ánimo y propensiones de ánimo. Pero, si esto es cierto, entonces esta condición no necesariamente tiene que provenir que determinados *tipos de vida o elementos de la misma*. Claro, es probable que algunos factores en la vida, o formas de vivir, hagan que alcanzar dicho estado mental sea más fácil —por ejemplo, lo más probable es que tener éxito laboral y sentimental incidan positivamente en la felicidad—, pero eso no significa que sea *indispensable* tener vidas como estas para obtener dicho estado mental. Como dice el Dalai Lama —cosa con lo que probablemente estarían de acuerdo los estoicos o pensadores como Demócrito— lo importante, más que el tipo de vida, es *cultivar los estados emocionales positivos* mismos (Cutler & Lama, 2011). Cultivar la paciencia, la tolerancia, la fraternidad, sin importar qué tipo de vida se lleve. Si eso fuera correcto, es pensable que el tipo de vida que se lleva puede facilitar o dificultar la obtención del estado mental de la felicidad, pero que incluso en vidas dolorosas —al menos hasta cierto punto— sería posible cultivar la felicidad *entrenando la mente*. Simplemente se trataría de una tarea más difícil. Esto hace parecer que enfocarse solamente en mejorar el tipo de vida que vivimos —entendido esto como factores externos— no es lo indicado. Lo apropiado sería fijarse tanto en los factores externos como internos —incluso, posiblemente *más en los internos*—: cultivar un sentimiento de tranquilidad con respecto a nuestra propia vida, sea como fuere esta, puede influir positivamente en nuestra felicidad. Y si lo que los psicólogos positivos y ciertas creencias budistas afirman es correcto, el sentirse más feliz con respecto a nuestra propia vida, puede asimismo repercutir en que esta mejore:

ser feliz me hace estar mejor, mejorar mis relaciones, mejorar mi estado de ánimo, mejorar incluso en el trabajo.

Por supuesto, realizar un trabajo como el que hemos desarrollado a lo largo de esta tesis requiere métodos adecuados y bien delimitados. Esto, a su vez, nos presentó un nuevo problema, pues, ¿cuál o cuáles son los métodos más apropiados para pensar la felicidad en la filosofía actual? Responder esta pregunta nos exigió llevar a cabo un análisis pormenorizado de los principales métodos filosóficos para abordar el tema de la felicidad. A su vez, hubimos de dividir este análisis metodológico en dos partes, en vistas de que la investigación pretendía abordar dos preguntas fundamentales distintas, aunque relacionadas: la primera, si acaso la felicidad se parece a la *eudaimonia* griega o a un estado mental; la segunda, cómo describir eso a lo que llamamos felicidad. Debido a que los objetivos de las preguntas son diferentes, es razonable suponer que los métodos utilizados para enfrentarlas también lo sean. De esta forma, concluimos que la primera de las interrogantes nos exigía una investigación histórica, donde la pretensión era entender a cabalidad las principales formas de concebir la felicidad —evaluativa y descriptivamente, además del uso vernáculo—, con miras a establecer relaciones y distinciones entre dichas propuestas. En concordancia con lo anterior, los métodos pertinentes para esta sección de la investigación deberían servir para caracterizar adecuadamente estos términos. Ellos son: el análisis histórico, el análisis conceptual o lingüístico y las encuestas.

La segunda de las interrogantes, en cambio, habría de ser temática, pues el objetivo aquí era el de evaluar la calidad de las teorías sobre la felicidad disponibles en la actualidad, a fin de determinar cuál es buena y cuál no lo es tanto. De esta forma, los métodos y criterios apropiados para esta tarea nos deberían permitir realizar un juicio acerca de la calidad de las teorías existentes. Entre los métodos temáticos se encuentran el naturalismo científico, el equilibrio reflexivo y el análisis reconstructivo, además de los criterios de pertinencia descriptiva y normativa.

Nuestras conclusiones en la primera parte, *grosso modo*, fueron que el método más apropiado, y por tanto el fundamental, para poder comprender de manera cabal las grandes formas de concebir la felicidad en la actualidad, y sus inter-relaciones, era el análisis conceptual o lingüístico, y que el método del análisis histórico y el uso de encuestas deberían cumplir una función auxiliar, en la medida de que deberían proveer de insumos que faciliten este análisis conceptual. Por otra parte, en la segunda sección de reflexión metodológica obtuvimos como resultado que el método central de evaluación de las teorías actuales sobre la felicidad como estado mental habría de ser el análisis reconstructivo, que consiste básicamente en un análisis lingüístico al que se le incluyen criterios de evaluación, entre los cuales el central es el de la pertinencia descriptiva. En nuestra opinión es este último criterio el que resulta de central relevancia para toda nuestra tesis, pues es el principio que afirma que una buena teoría de la felicidad no deberá alejarse demasiado del uso vernáculo o coloquial del término. Esta idea es la que en última instancia nos lleva, no solo a la conclusión de la sección temática de acuerdo a la cual la teoría de la condición emocional nos parece más prometedora, sino incluso nos sirve para argumentar que traducir “*eudaimonia*” como “felicidad” no es realmente lo que corresponde. Es este criterio, al que adherimos completamente, el que a fin de cuentas nos persuade de gran parte de lo dicho en esta investigación.

Por supuesto, como vimos en detalle a lo largo de esta tesis, la legitimidad del uso de estos métodos y criterios no está exenta de polémicas. En particular nos referimos a las objeciones presentadas por el filósofo Matthew Cashen, quien sostiene que el criterio de la pertinencia descriptiva está errado y debería abandonarse del todo. Nosotros no compartimos esa tesis, debido a que, aunque consideramos que los argumentos que Cashen esgrime son correctos, no sostienen la conclusión que este obtiene: en efecto, aunque es posible afirmar que entre “*eudaimonia*” y “felicidad” no hay diferencia fundamental relativa a las categorías “subjetivo” y “objetivo” que el criterio deba detectar, sí existen diferencias muy relevantes en torno a las categorías

“evaluativo” y “descriptivo”. El argumento de Cashen, por tanto, se derrumba y el criterio permanece vigente.

Con todo, cabe preguntarse, ¿por qué? ¿Por qué habríamos de decir que una teoría es buena cuando no se aleja demasiado del uso coloquial? En nuestra opinión, la razón fundamental es la siguiente: si a un término técnico atribuimos un significado demasiado distinto del que le corresponde al mismo término en su uso vernáculo, parece que simplemente estamos hablando de fenómenos distintos. En dicho caso, cabe preguntarse, ¿cuál de los dos usos es el correcto? Nosotros creemos que sin lugar a dudas es el del lenguaje coloquial. Es este lenguaje el que utilizamos para comunicarnos, para relacionarnos con otras personas, para tomar decisiones, para preguntar, para bromear, para discutir, para amar. Es, en suma, el lenguaje que usamos para vivir. ¿Cuál es el sentido de pensar en términos de un “lenguaje muerto”? Pues eso es lo que nos parece que sucede cuando definimos un concepto de manera muy distinta a como se hace en el “lenguaje vivo”, ese que utilizamos en la vida diaria. Tal vez en algunas ocasiones, en ciertos contextos, pensar el “lenguaje muerto” sea de gran relevancia y muy interesante, pero nos parece que no es el caso cuando pensamos la felicidad. Precisamente la felicidad es un fenómeno tan relevante para la vida real de todas las personas, que “encerrar” este término en un uso demasiado alejado de la lengua viviente de uso natural nos parece un despropósito. Es por esto que estamos tan persuadidos de la relevancia del criterio de la pertinencia descriptiva, y de los resultados obtenidos en esta tesis que surgen del uso de dicho criterio.

Las conclusiones alcanzadas tal vez no resulten realmente nuevas: mucho de lo dicho hasta ahora ya se había dicho antes. Sin embargo, nuestra opinión es que, en muchas ocasiones, la labor del filósofo no es alcanzar conclusiones nuevas, sino buscar nuevos caminos para esos mismos resultados. Eso es lo que hemos intentado hacer aquí: puede ser que la idea según la cual “felicidad” es un término descriptivo no tenga nada de original; asimismo, la tesis de que el estado mental de la felicidad corresponde a una condición emocional positiva puede no resultar novedoso; la idea de que si queremos ser

felices el cultivo de emociones positivas es tan o más importante que mejorar las circunstancias de nuestra vida ya ha sido elaborada por otros pensadores antes que nosotros. Sin embargo, creemos haber desarrollado nuevas vías de arribar a esas conclusiones, vías que tal vez tornen más persuasivas estas tesis. Al menos, esperamos haberlo hecho.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Albom, M. (2013). *Martes con mi viejo profesor*. México, D.F.: Océano.
- Audi R. (ed.) (2004), *Diccionario Akal de filosofía*. Madrid: Ediciones Akal.
- Aristóteles (1994). *Ética a Nicómaco*, edición bilingüe y traducción por María Araujo y Julián Marías. Madrid: CEC.
- Barrow, R. (1991). *Utilitarianism: A Contemporary Statement*. Northampton: E. Elgar Publishing Company.
- Benditt, T. M. (1978). Happiness and Satisfaction—A Rejoinder to Carson. *The Personalist*, 59(1), 108-109.
- Bok, S. (2011). *Exploring Happiness: From Aristotle to Brain Science*. New Haven: Yale University Press.
- Brandt, R. B. (1992). *Morality, utilitarianism, and rights*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bremner, R. H. (2008). *Theories of Happiness: On the Origins of Happiness and Our Contemporary Conception* (Doctoral dissertation, Universitäts- und Landesbibliothek Bonn).
- Broadie, S. (2002). Philosophical Introduction. En C. Rowe & S. Broadie (Eds.), *Aristotle: Nicomachean Ethics: Translation, Introduction and Commentary* (pp. 9-80). New York: Oxford University Press.
- Brülde, B. (2007). Happiness theories of the good life. *Journal of Happiness Studies*, 8(1), 15-49.
- . (2015). Well-Being, Happiness and Sustainability. En J. H. Søraker et al. (Eds.), *Well-Being in Contemporary Society* (pp. 157-176). Basel: Springer International Publishing.
- Burge, T. (1997). Two kinds of consciousness. En N. Block, et al. (Eds.), *The Nature of Consciousness* (pp. 427-433). Cambridge, MA: MIT Press.
- Cahn, S. M. (2004). The Happy Immoralist. *Journal of Social Philosophy*, 35(1), 1-1.

- Cahn, S. M. & Vitrano, C. (2008). *Happiness, Classic and Contemporary Readings in Philosophy*. New York: Oxford University Press.
- Campbell, R. (1973). The Pursuit of Happiness. *Pacific Philosophical Quarterly*, 54(4), 325-337.
- Cashen, M. (2012). Happiness, Eudaimonia, and The Principle of Descriptive Adequacy. *Metaphilosophy*, 43(5), 619-635.
- Cézares Blanco, María del R. (2007), *La felicidad y el sentido de la vida. Concepciones objetivas y subjetivas*, tesis doctoral, México FFYL-UNAM.
- Cooper, J. (1975). *Reason and the Human Good in Aristotle*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Crisp, R. (2016). Well-Being. En E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2016 Edition)*. Disponible en <http://plato.stanford.edu/archives/sum2016/entries/well-being/>.
- Csikszentmihalyi, M. (1996). *Fluir, una psicología de la felicidad*. Barcelona: Kairós.
- Cutler, H. C., & Lama, D. (2011). *The Art of Happiness. A Handbook for Living*. New York: Riverhead Books
- Daniels, N. (1979). Wide Reflective Equilibrium and Theory Acceptance in Ethics. *Journal of Philosophy*. 76(5), 256-282.
- . (2013). Reflective Equilibrium. En E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2013 Edition)*. Disponible en <http://plato.stanford.edu/archives/win2013/entries/reflective-equilibrium/>.
- Davis, W. (1981). A Theory of Happiness. *American Philosophical Quarterly*. 18(2), 111-120.
- Denson, T. F., Pedersen, W. C., Ronquillo, J., & Nandy, A. S. (2009). The angry brain: Neural correlates of anger, angry rumination, and aggressive personality. *Journal of Cognitive Neuroscience*, 21(4), 734-744.
- Descartes, R. (1645). Correspondance Descartes a Elizabeth 18 aout 1645. En Adam, C. & Tannery, P. (Eds.) *Oeuvres de Descartes. Correspondance IV, Juliet 1643 – Avril 1647*. Paris: Leopold Cerf. Imprimeur-Editeur.

- Diener, E., & Biswas-Diener, R. (2011). *Happiness: Unlocking the Mysteries of Psychological Wealth*. Oxford: Blackwell.
- Eagleton, T. (2007). *The Meaning of Life: A Very Short Introduction*. New York: Oxford University Press.
- Ebenstein, A. O. (1991). *The Greatest Happiness Principle: An Examination of Utilitarianism*. New York: Garland Publishing Inc.
- Feldman, F. (2004). Cahn on Foot on Happiness. *Journal of Social Philosophy*, 35(1), 3-7.
- . (2008). Whole Life Satisfaction Concepts of Happiness. *Theoria*, 74(3), 219-238.
- . (2010). *What is This Thing Called Happiness?* New York: Oxford University Press.
- Fellmeth, A. & Horwitz M. (2009). *Guide to Latin in international law*. New York: Oxford University Press.
- Fernandois, E. (2015). Ambigüedad, disolución y latencia: sobre el sentido de la vida. *Isegoría*, (53), 515-536.
- Foot, P. (2002). *Moral Dilemmas and Other Topics in Moral Philosophy*. Oxford: Clarendon Press.
- Goodman, N. (1955). *Fact, Fiction and Forecast*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Griffin, J. P. (1986). *Well-Being: Its Meaning, Measurement, and Moral Importance*. Oxford: Clarendon Press.
- Hadot, P. (2006). *Ejercicios Espirituales y Filosofía Antigua*. Madrid: Ediciones Siruela.
- Hare, R. M. (1975). Rawls' Theory of Justice. En N. Daniels (Ed.), *Reading Rawls* (pp. 81-107). New York, EE.UU.: Basic Books
- Haybron, D. M. (2000). Two Philosophical Problems in the Study of Happiness. *Journal of Happiness Studies*, 1(2), 207-225.
- . (2001). *Happiness and Ethical Inquiry: An Essay in the Psychology of Well-Being* (Doctoral dissertation, Rutgers University).

- . (2003). What do we Want from a Theory of Happiness? *Metaphilosophy*, 34(3), 305-329.
- . (2005). On Being Happy or Unhappy. *Philosophy and Phenomenological Research*, 71(2), 287-317.
- . (2008). *The Pursuit of Unhappiness: The Elusive Psychology of Well-Being*. New York: Oxford University Press.
- . (2011). Happiness. En E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2011 Edition)*. Disponible en <http://plato.stanford.edu/archives/fall2011/entries/happiness>.
- . (2013). *Happiness: a Very Short Introduction*. New York: Oxford University Press.
- Hill, S. (2009). Haybron on Mood Propensity and Happiness. *Journal of Happiness Studies*, 10(2), 215-228.
- Hurtado de Mendoza, A., Fernández-Dols, J. M., Parrott, W. G., & Carrera, P. (2010). Emotion terms, category structure, and the problem of translation: The case of *shame* and *vergüenza*. *Cognition & Emotion*, 24(4), 661-680.
- Kahneman, D. (1999). Objective Happiness. En D. Kahneman, E. Diener & N. Schwarz (Eds.) *Well-Being: The Foundations of Hedonic Psychology* (pp. 3-25) New York: Russell Sage Foundation.
- Katz, Leonard D. (2014). Pleasure. En E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2014 Edition)*. Disponible en <http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/pleasure>.
- Klausen, S. H. (2016) Happiness, Dispositions and the Self. *Journal of Happiness Studies*, 17(3), 995-1013
- Kraut, R. (1979). Two Conceptions of Happiness. *The Philosophical Review*, 88(2), 167-197.
- Lane, R. D., Reiman, E. M., Ahern, G. L., Schwartz, G. E., & Davidson, R. J. (1997). Neuroanatomical correlates of happiness, sadness, and disgust. *American Journal of Psychiatry*, 154(7), 926-933.
- Law, I. (2009). Happiness and Preference-Satisfaction. En L. Bortolotti (Ed.) *Philosophy and Happiness* (pp. 167-182). London: Palgrave Macmillan.

- Lenoir, F. (2015) *Happiness, A Philosopher's Guide*. Brooklyn: Melville House.
- Martin, M. W. (2009). Suffering in Happy Lives. En L. Bortolotti (Ed.) *Philosophy and Happiness* (pp. 100-116). London: Palgrave Macmillan.
- Mayerfeld, J. (2002). *Suffering and Moral Responsibility*. New York: Oxford University Press.
- Metz, T. (2009). Happiness and Meaningfulness: Some Key Differences. En L. Bortolotti (Ed.) *Philosophy and Happiness* (pp. 3-20). London: Palgrave Macmillan.
- . (2013). The Meaning of Life. En E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2013 Edition)*. Disponible en <http://plato.stanford.edu/archives/sum2013/entries/life-meaning/>
- McGill, V. J. (1968). *The Idea of Happiness*. New York: Frederik A. Praeger, Publishers.
- McMahon, D. M. (2007). *The Pursuit of Happiness: A History from the Greeks to the Present*. Londres: Penguin Books.
- Milgram, E. (2000). What's the Use of Utility? *Philosophy and Public Affairs*, 29(2), 113-136.
- Montague, R. (1966). Happiness. *Proceedings of the Aristotelian Society* 67, 87-102.
- Moore, G. E. (1903). *Principia Ethica*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nielsen, K. (1964). Linguistic Philosophy and "The Meaning of Life". En Klemke, E. D., & Cahn, S. M. (Eds.) *The Meaning of Life. A Reader*. (3a ed., pp. 203-223). Oxford: Oxford University Press.
- Nozick, R. (1991). *Anarquía, Estado y utopía*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- . (2002). *Meditaciones sobre la vida*. Barcelona: Gedisa.
- Nussbaum, M. (2001). *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Phillips, J., Nyholm, S., & Liao, S. Y. (2014). The Good in Happiness. En J. Knobe, T. Lombrozo & S. Nichols (Eds.), *Oxford Studies in Experimental Philosophy, Volume 1* (pp. 253-293). New York: Oxford University Press.
- Platón, D. (1988a). *Diálogos. Volumen III: Fedón. Banquete. Fedro*. Madrid: Gredos.
- . (1988b). *Diálogos. Volumen IV: República*. Madrid: Gredos
- Prinz, J. (2004). *Gut Reactions. A Perceptual Theory of Emotion*. Oxford: Oxford University Press.
- Raibley, J. R. (2012). Happiness is not Well-Being. *Journal of Happiness Studies*, 13(6), 1105-1129.
- Rawls, J. (2011). *Teoría de la justicia*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Rescher, N. (1980). *Unpopular Essays on Technological Progress*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Rodogno, R. (2014). Happiness and well-being: shifting the focus of the current debate. *South African Journal of Philosophy*, 33(4), 433-446.
- Ryle, G. (1949). *The Concept of Mind*. Chicago: Chicago University Press.
- Schroeter, F. (2004). Reflective Equilibrium and Antitheory. *Noûs*, 38(1), 110-134.
- Searle, J. (1992). *The Rediscovery of the Mind*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Sellars, J. (2006). *Stoicism*. Durham: Acumen Publishing Limited.
- Singer, P. (1974) Sidgwick and Reflective Equilibrium. *The Monist*, 58(2), 490-517
- Steup, M. (2014). Epistemology. En E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2014 Edition)*. Disponible en <http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/epistemology/>.
- Stocker, M. (1996). *Valuing emotions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Suikkanen, J. (2011). An improved whole life satisfaction theory of happiness. *International Journal of Wellbeing*, 1(1), 149-166
- Sumner, L. W. (1996). *Welfare, Happiness, and Ethics*. New York: Oxford University Press.

- . (2003). Happiness Then and Now. En J. J. Lawrence & R. A. Shiner (Eds.), *Eudaimonia and Well-Being: Ancient and Modern Conceptions*, (pp. 22-39). Kelowna, B.C., Canada: Academic Printing and Publishing.
- Tatarkiewicz, W. (1976). *Analisis of Happiness*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Telfer, E. (1980). *Happiness*. New York: St Martin's Press.
- Tiberius, V. (2013). Philosophical Methods in Happiness Research. En S. A. David, I. Boniwell & A. Conley Ayers (Eds.), *The Oxford Handbook of Happiness* (pp. 315-325). Oxford: Oxford University Press.
- . (2015). Prudential Value. En Hirose, I. & Olson, J. (Eds.), *The Oxford Handbook of Value Theory* (pp. 158-174). Oxford: Oxford University Press.
- Tiberius, V., & Plakias, A. (2010). Well-Being. En J. M. Doris & the Moral Psychology Research Group (Eds.), *The moral psychology handbook* (pp. 402-431). New York: Oxford University Press.
- Thomas, D. A. L. (1968). Happiness. *The Philosophical Quarterly*, 18(71), 97-113.
- Trueba, C. (2011). El concepto aristotélico de felicidad. En C. Trueba (Ed.), *Felicidad. Perspectivas antiguas, modernas y contemporáneas* (pp. 74-97). Iztapalapa, México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Urmson, J. O. (1988). *Aristotle's Ethics*. Oxford: Basil Blackwell.
- Uyl, D. D., & Machan, T. R. (1983). Recent work on the concept of happiness. *American Philosophical Quarterly*, 20(2), 115-134.
- Veenhoven, R. (2013). Notions of the good life. En S. A. David, I. Boniwell & A. Conley Ayers (Eds.), *The Oxford Handbook of Happiness* (pp. 161-173). Oxford: Oxford University Press.
- Vigo, A. (1997). *La concepción aristotélica de la felicidad. Una lectura de Ética a Nicómaco I y X 6-9*. Santiago: Universidad de los Andes.
- Vlastos, G. (1991). *Socrates, ironist and moral philosopher*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Williams, B. (2006). *Ethics and the Limits of Philosophy*. Oxford: Routledge.
- Wittgenstein, L. (1976). *Los cuadernos azul y marrón*. Madrid: Tecnos.